

El Idealismo alemán a debate. A propósito del Simposio "1794: Inicios del Idealismo alemán"

Jacinto RIVERA DE ROSALES (UNED) y
Vicente SERRANO (U.C.M.)

En el año 1794 J. G. Fichte publicó un manual para sus oyentes, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. La aparición de esta obra supuso una conmoción filosófica. Ese mismo año un jovencísimo Schelling publicaba su primera obra filosófica de importancia, y lo hacía en la estela del propio Fichte. Jena se convirtió en el centro de la filosofía alemana, y el Idealismo irrumpía en la historia del pensamiento con tal impulso y energía que el debate filosófico del momento se centró en torno a él, a favor o en contra. El Idealismo impregna el lenguaje, el estilo y los problemas y, en definitiva, hace época en la historia de la filosofía de Occidente. Pues bien, en el año 1994, al cumplirse los doscientos años de esa verdadera explosión filosófica, los Departamentos de Filosofía II de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, y el Departamento de Filosofía de la UNED tuvieron la feliz iniciativa de reunir a diversos especialistas españoles y extranjeros para debatir distintos aspectos y problemas en torno a esa problemática. El acontecimiento tuvo lugar entre los días 30 de noviembre y 2 de diciembre de 1994 bajo el título general: *Symposion internacional "1794: Inicios del Idealismo alemán"*. Varios Organismos oficiales se prestaron a patrocinar dicho evento: la Asociación Alexander von Humbolt, el Rectorado de la UNED, el Ministerio de Educación y Ciencia, la Comunidad de Madrid y el Instituto Alemán. Las sesiones se desarrollaron en la misma Facultad de Filosofía de la Univ. Complutense y en el Edificio de Humanidades de la UNED. La Comisión organizadora estaba integrada por los Profesores Oswaldo Market y Rogelio Rovira de la Complutense y Jacinto Rivera de Rosales de la UNED, y por Vicente Serrano Marín, becario de

Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía II (UCM).

1. EL PRIMER PRINCIPIO DE FICHTE

Como es sabido, el Idealismo tuvo uno de sus motores principales en la noción de un primer principio que debía completar la filosofía de Kant. Como no podía ser de otro modo un número considerable de intervenciones se centró justamente en interpretar la exigencia misma de primer principio, en especial la fichteana, su sentido y sus consecuencias. Así, el gran especialista Reinhard Lauth, Profesor de la Univ. de Munich, y responsable de la edición crítica de las obras de Fichte emprendida por la Academia de Ciencias de Baviera, con el título *El progreso del conocimiento en la primera Doctrina de la Ciencia de Fichte*, abordó el problema de la novedad y el avance representado por la Doctrina de la Ciencia de Fichte en la filosofía de su época. En concreto cifró este avance no tanto en el rechazo de la cosa en sí o en la afirmación del Yo, como en la consideración de la libertad en cuanto fin supremo, a diferencia de las llamadas filosofía de la relación (Schelling y Hegel), incapaces —según el Prof. Lauth— de explicar una historia concretamente determinada. Y en este sentido mostró cómo lo decisivo en Fichte es haber extendido la unidad analítico-sintética a toda la actividad del Yo, mediante la concepción subjetiva del “Poner” del Yo. Una concepción que no comprendieron los idealistas posteriores, que volvieron a objetivar ese Yo, convirtiéndolo en un poner relacional.

El presidente de la Comisión organizadora del Simposio, el profesor Oswaldo Market, de la Univ. Complutense, con una conferencia titulada “El Idealismo alemán y el modelo del Ser” se ocupó también de valorar la novedad filosófica del descubrimiento de Fichte. Su tesis fue que Fichte ha descubierto un inicio para la metafísica: pensar el ser en forma de sujeto. En ello tuvo un antecesor que no siguió: Aristóteles y su teoría de la *ousía*, que no es sin más substancia (*hypokéimenon*). Para el filósofo griego sólo los seres vivientes eran propiamente *ousía*; la espontaneidad (*Selbsttätigkeit*) de la *ousía* apunta hacia el sujeto, pero no consiguió plasmarlo en un sistema. Fichte tampoco. Esa vía es la única que queda aún para pensar el ser. Fichte no parte del Yo pienso, sino del Yo soy (*Ich bin*), que no es un juicio, sino una acción donde me encuentro siendo, expresión de una autoposición, que es como en el idealismo alemán se habla del ser. También Meister Eckhard, en su Sermón 31, reflexiona sobre el “yo

soy". Con esa afirmación se presenta Elohim a Moisés, y lo mismo se dice de Atman en los *Upanishad*. La grandeza del Idealismo alemán es que presenta el ser en forma de sujeto. Lo transcendental es el soporte para que nosotros podamos realizar esa acción de ser y decir que es, no que existe. Ser es ponerse pura y absolutamente, y no tiene carácter de persona (contra el Dios teísta); existencia es estar puesto también condicionadamente.

Xavier Tilliette, Profesor de la Univ. Gregoriana de Roma, incidió asimismo en el momento inicial del pensamiento de Fichte en su conferencia "El descubrimiento de la Doctrina de la Ciencia". La dificultad de la Doctrina de la Ciencia ha facilitado su tergiversación. En ella se desarrolla una idea muy fácil y a la vez muy difícil. ¿Cuál? Tilliette hizo un repaso de la respuesta que dieron algunos contemporáneos de Fichte. Los puntos de referencia de éste son Kant y Spinoza; desde los resultados de Kant, Fichte intenta reconstruir el mecanismo del espíritu humano, la historia pragmática de la conciencia. El punto clave es el yo de cada cual, lo que ocasionó múltiples malentendidos, pues éste es también un nosotros. Ese yo es libertad, pero libertad y sistema no se compaginan. Ese yo se conoce en la intuición intelectual, aunque es la imaginación la que nos arranca del objeto constituido, es la imaginación creadora la que debe reproducir todo el funcionamiento estudiado en la Doctrina de la Ciencia: la imaginación sólo puede ser captada por la imaginación. El descubrimiento fichteano sería esa misma Doctrina de la ciencia y sus continuas reformulaciones, siendo las dos primeras difícilmente alineables con las otras, que se encuentran más cercanas a un arrebato de naturaleza mística. Es como un labrador que al morir deja en herencia a sus hijos un campo donde, dice, se halla escondido un tesoro. Los hijos lo excavan, no encuentran tesoro alguno, pero obtienen una magnífica cosecha. Fichte no ha descubierto la clave, pero nos ha puesto a trabajar. En el coloquio se dijo que también nos proporcionó un nuevo azadón: el método sintético genético, un *novum* en la historia de la filosofía, gracias al cual Schelling y Hegel, autores preferidos por Tilliette, habrían encontrado sus tesoros, aunque fuera en el campo de al lado.

También el profesor Klaus Hammacher, de la Universidad de Aquisgran y uno de los editores de los *Fichte-Studien*, abordó uno de los aspectos decisivos del principio fichteano, la noción de libertad. Su conferencia tuvo por título "La polisemia del concepto de libertad en Fichte". Distinguió entre el concepto más kantiano de autonomía y el más fichteano de espontaneidad como caracterización de la libertad. Se detuvo en la diferencia entre libertad moral y libertad legal o civil. Contrapuso la liber-

tad en cuanto fundamento de todo el sistema, que señala más bien hacia una acción subjetiva necesaria, y la libertad de elección, deliberación o arbitrio. Presentó el requerimiento (*Aufforderung*) y la contestación al mismo como la única manera de reconocer a un ser inteligente y despertar la conciencia de su libertad. Por último, cuestionándose en qué consiste la libertad se preguntó por la temporalidad y/o eternidad de su acto y defendió que la libertad es firmeza (*constantia*), voluntad firme o virtuosa, y que ésta, en contra de Kant y de Fichte, sería la verdadera buena voluntad.

Por su parte, Jacinto Rivera de Rosales, Profesor de la UNED, presentó el punto de partida o primer principio de Fichte arrancando de las *Críticas* kantianas. El paso de la Apercepción trascendental a la intuición intelectual, de la cosa en sí al No-Yo, de la libertad moral como principio de acción real y de ordenación del mundo al primer principio de realidad (*Tathandlung*), más la Dialéctica trascendental y la imposibilidad de un primer principio cósmico, la aprioricidad de los sentimientos y la necesidad de un sistema para una razón arquitectónica, sirvieron para ir desmontando algunos tópicos que velan la comprensión de estas filosofías que se apoyan en la subjetividad, a saber, que aquí no se parte de un sujeto-cosa (*res*), aislado del mundo y de los otros, totalmente consciente de sí, creador del No-Yo o bien determinado por él, o sólo individual, arbitrario y dictatorial, etc.

Francisco Medina presentó una comunicación sobre "El idealismo trascendental como vía de superación del realismo e idealismo dogmáticos". Partiendo de la filosofía moderna y del proyecto kantiano y haciendo un análisis de las distintas oposiciones entre idealismo y realismo analizadas en la parte teórica de la Doctrina de la ciencia de 1794-1795, explicó cómo ésta mantiene un punto medio y sintético entre esas dos posiciones.

2. LA RECEPCIÓN DEL PRINCIPIO DE FICHTE

2.1. Hölderlin, Schelling y Hegel

Si Fichte puede considerarse fundador del movimiento es precisamente porque el desarrollo posterior del Idealismo dependió en gran medida de la comprensión e interpretación que se hizo del mismo. Algunas intervenciones se centraron precisamente en distintas interpretaciones y comprensiones de Fichte. Así, por ejemplo, la decisiva de

Hölderlin, fue abordada por el profesor José Luis Villacañas, de la Univ. de Murcia, con una conferencia sobre "Fichte y el descarrío por un mundo sin amor: sobre la metáfora de la órbita excéntrica en Hölderlin". Con un estilo poético, como se desprende ya del título, explicó la acción originaria o *Thathandlung* en Fichte como poner del ser donde queda anulado lo negativo, cumpliendo aquí la metafísica la misma función que el mito: evitar el terror. *Thathandlung* significa: yo soy la expresión del ser como acción-hecho. El Yo absoluto fichteano no habla (como sí lo hace el Dios de la Biblia), sino que es el filósofo el que le presta la voz; tiene espontaneidad de ser, pero no autoconciencia, sino que aspira a la autoconciencia en el yo finito, el cual es expresión del ser absoluto en cuanto principio de vida. De igual modo para Hölderlin, el ser en la medida en que es absoluto no es consciente (*Urteil und Sein*). En su "*Thalia*" *Fragment de Hyperion* aparece el Sol como centro, conectado con una teoría del ser y de la intuición intelectual, del amor y de la belleza.

También el profesor Felipe Martínez Marzoa, de la Univ. de Barcelona, se ocupó de la recepción de la noción de primer principio en Hölderlin en su conferencia "*Seyn y Ur-theilung*". El Juicio de reflexión, según la *Crítica del Juicio*, es la producción del universal como tal. En el juicio, la cópula separa lo universal del caso concreto y a la vez los une: sólo por eso hay "cosa", es decir, autorreferencia a la instancia que reconoce el estado de cosas. Esa validez del decir tiene que ver con lo práctico, pues la máxima que rige la acción requiere universalidad. La validez precisa de una escisión. En la esquematización estética no hay tránsito al concepto, por eso no hay cosa, sino mera representación; pero aquí llega a ser un factum el que siempre haya de haber concepto en el ámbito de la reflexión. De aquí parte la crítica de Hölderlin a Fichte: la estructura de la reflexión excluye la posibilidad de un *hypokéimenon* (el único concepto posible de un absoluto) porque supone escisión. La *Ur-teilung* (literalmente: proto-división, pero también enjuiciamiento) es el origen de toda validez. Antes de la partición no hay validez; ella es posibilidad de autorreferencia y de lo otro. Aquí lo primero, el fundamento, está siempre abstraído. Aquí el ser se dice en la cópula; el ser de la lógica hegeliana es lo que significa cuando la cópula se queda a solas: nada.

Compañeros de Hölderlin en el *Stift* de Tubinga, Schelling y Hegel, son con Fichte los otros dos grandes representantes del Idealismo. Como ya hemos señalado Schelling se consideró seguidor de Fichte en un primer momento, para romper más tarde con él y afirmar un sistema propio, que después Hegel declararía a su vez superado por el suyo.

Sobre Schelling y su tránsito desde el Yo fichteano a las posiciones que le llevarían a romper con éste habló la profesora Virginia López-Domínguez, de la Univ. Complutense, quien leyó una ponencia titulada "Del Yo a la Naturaleza". Schelling elaboró su filosofía de la naturaleza como un contrapeso y complemento al idealismo ético de Fichte, quien miraba a la naturaleza como mero obstáculo y campo de realización del deber. Pero ¿cómo debe estar constituido el mundo para un ser moral? No como algo meramente opuesto, una naturaleza simplemente mecánica, piensa Schelling, pues entonces la libertad no podría realizarse de manera positiva. La libertad no es mera acción moral, sino *póiesis*, por eso el arte es el órgano de la filosofía. La conciencia de esa libertad o intuición intelectual tiene en Schelling carácter místico, de aniquilación del individuo en el Absoluto, un contacto directo con el ser que es esencial en la actitud poética, la cual no se enfrenta a la naturaleza preocupándose por la distinción. Ante esta mirada, la naturaleza aparece como una obra de arte, libertad y organicidad.

De la recepción que Schelling y Hegel hicieron del principio de Fichte se ocupó Manuel Riobó, Profesor de la Univ. de Santiago de Compostela, quien defendió el pensamiento de Fichte, negando que fuera como el idealismo absoluto de Schelling y Hegel, pues, al igual que Kant, permanece en la división y la dualidad, ni que pudiera ser considerado como un paso o preludio de aquéllos, o un spinozismo invertido, o un segundo Berkeley, o un solipsista, parándose finalmente en un análisis del requerimiento.

También Vicente Serrano Marín con la ponencia titulada "La precomprensión ontológica de Schelling en torno al año 1794", trató de mostrar cómo Fichte y Schelling hablan de cosas distintas e incluso opuestas, ello a pesar de utilizar en apariencia un mismo lenguaje, de partir de enunciados análogos, y del hecho de considerarse ellos mismos como maestro y discípulo durante algún tiempo. Se ocupó en particular de la primera recepción de Fichte por parte de Schelling, y mostró cómo en ese momento la concepción fundamental de Schelling era ya spinozista, por lo que su principio no podía ser el principio subjetivo de Fichte, al que sin embargo Schelling se adhirió. Pero esto último se explica porque Schelling sólo conocía la forma precrítica dada por Fichte a su pensamiento en la *Grundlage* y el *Über den Begriff*, y desconocía en cambio la trayectoria anterior de Fichte, así como el decisivo laboratorio de su pensamiento que fueron las *Meditaciones personales* del 93.

Ignasi Boada, de Barcelona, analizó en su comunicación el *Sobre el Yo* de Schelling (1795), diferenciándolo del Yo fichteano. Allí se indaga

el principio unificador de libertad y necesidad, la identidad de ser y pensar; en el principio no hay palabra, sino pensamiento

M.^a José de Torres, de la Univ. Autónoma de Barcelona, nos explicó cómo la diferente concepción que Fichte y Schelling tenían de la filosofía y de la religión antes de 1794 ocasionó la diferente perspectiva con la que abordan y elaboran el idealismo en su etapa de encuentro y la evolución divergente posterior

2.2. Otros pensadores

Pero las intervenciones no se limitaron a Hegel, Schelling o Hölderlin. Lourdes Flamarique, de la Univ. de Navarra, hizo una comparación entre *El destino del hombre* de Fichte y *Los monólogos* de Schleiermacher, obras publicadas en 1800, y que representan dos respuestas a la difícil tarea de una subjetividad que quiere escapar de la amenaza de ser sólo un sueño de otro sueño en un mundo de imágenes cambiantes. Ricardo Pinilla, de la Universidad de Comillas de Madrid, analizó una fuente apenas conocida del romanticismo alemán, refiriéndose a unas lecciones de A.W. Schlegel en la Jena de 1798 sobre teoría y filosofía del arte, comparándolas con sus célebres lecciones de Berlín de 1801, cuando Schlegel se encontraba ya en la órbita de la filosofía schellingiana. Por último Rafael Orden, también de Comillas, nos dio una clara lección sobre el joven Krause, el de Jena (1797-1804), su vuelta a un principio no subjetivo, sus esfuerzos por probarlo en un sentimiento y no en la razón, más los tres primeros pasos de su sistema. En estas tres últimas comunicaciones se hizo notar el cambio en el modo de pensar que se produce en Alemania entre los años 1799 y 1800: desde un ámbito trascendental a un cierto panteísmo.

3. RELIGIÓN Y DERECHO

Pero el Idealismo además de pretender una nueva fundamentación filosófica, y precisamente por ello, incidió como pocas filosofías en los ámbitos de la religión y el derecho. Y también sobre esta temática hubo importantes intervenciones.

De la religión se ocupó Jean-Christophe Goddard, de la Univ. de Poitiers (Francia), en la conferencia titulada "El destino religioso del hombre en la filosofía de Fichte". En ella abordó una interpretación de *El destino del hombre* (1800) que se aparta de la consideración habitual

según la cual esta presentación popular de su filosofía supuso un giro en el pensamiento religioso de Fichte a partir de “la polémica sobre el ateísmo”. El Prof. Goddard defendió mediante un brillante análisis la continuidad de este escrito con el Fundamento de 1794 e incluso con el espíritu del Fichte anterior a esa fecha, poniendo especial énfasis en el juego y el papel de la imaginación a la vez como instrumento de la libertad y como núcleo vivo de la concepción religiosa de Fichte.

Por su parte Juan Cruz Cruz, Profesor de la Univ. de Navarra, habló también de religión en una conferencia sobre “El sentido de la muerte en Fichte”. Según Fichte hay tres niveles de ser. El supremo y primer principio es el ser como vida pura o divina, no substancial, sin rastro de muerte o no ser, escondida en sí misma, que no aparece como tal en la conciencia finita. En segundo lugar, el ser como manifestación en el concepto, donde ya aparece la escisión sujeto-objeto. Aquí comienza a darse la muerte. El ser finito se encuentra entre el ser y la nada; lugar de manifestación del ser, es mera imagen (*Bild*) de la vida divina en la forma de la conciencia, de “ex-istencia” = fuera de lo absoluto. En tercer lugar está el ser como mundo o naturaleza, que no es principio de vida sino encubrimiento. En ella se da la temporalidad, y de ahí parte la (materia- lista) ontofísica de la muerte como final de la vida. Pero en sí el concepto, lejos de depender del mundo (teoría de la *adecuatio*), es, en cuanto *faktum* moral, fundamento del mundo y conciencia absoluta de sí. Además, cuando pasamos de la moral a la religión, entonces se comprende el concepto como imagen copia (*Abbild*) de lo absoluto. De eso parte la ontoética de la muerte y su afirmación de la inmortalidad: aquél que afirma en sí la vida divina sabe que vive en la eternidad. Aquí hubo discusión y fue recordado que para el yo real el límite es tan originario como la voluntad pura, y que sólo hay yo real en la síntesis con la finitud y la temporalidad.

La religión en el joven Hegel fue el tema de la conferencia de Felix Duque, Profesor de la Univ. Autónoma de Madrid, con una conferencia titulada “El corazón del pueblo. La ‘Religión’ de Hegel en Berna”. El joven Hegel criticó la reabsorción de la doctrina práctica kantiana y de sus postulados por una religión tradicional, luterana y transcendente, a lo que había contribuido el *Ensayo de una crítica de toda revelación* de Fichte (1792). Hegel abogó por un cristianismo y un kantismo depurado. La religión es la base simbólica de la vida de un pueblo, y la *Empfindung*, una impresión cordial de la realidad como un todo con sentido, como una idea de la razón. El principio rector negativo es el miedo a la muerte. Pero el cristianismo había dejado de ser popular y algo sentido, y se había con-

vertido en muerto y fetichista. El corazón (metáfora cristiana y después romántica) es la razón misma en cuanto íntimamente sentida (*Empfindungen*), no reflexionada aún, donde se da la integración de los individuos, la simpatía o recepción sentimental; es el pléroma de una presencia y la huella de una ausencia. Hegel se siente urgido por la necesidad de una unión fontanal, en la que las escisiones sean totalmente superadas.

Sobre este mismo asunto volvió a insistir la conferencia de Manuel J. do Carmo Ferreira, Profesor de la Univ. de Lisboa. Partió de la petición de una nueva mitología de la razón, con la que se cierra *El más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán*, donde se daría la abolición de toda relación de dominio y servidumbre, de toda escisión, como quería Schiller, o Kant con su propuesta de una religión racional, no histórica, en la que se acabara la degradante distinción entre legos y clérigos. Las condiciones de posibilidad de una nueva religión fueron ya presentidas por Lessing: la humanidad y no Dios como ideal. Fichte, en *Sobre la dignidad del hombre* (1794), afirma asimismo la divinidad en el hombre y que éste debe arrodillarse ante sí mismo. Schlegel, constatando también la carencia en el hombre moderno de una mitología, propone trabajar en una nueva síntesis de finito e infinito, que establezca un realismo poético; una nueva religión que sea superación de toda escisión, consagración de la palabra poética, una nueva Biblia. Hegel, por su parte, piensa la nueva religión desde otro ámbito. Esta ha de realizar la unión originaria y ser protagonizada por un pueblo libre. Pero el cristianismo ha caído en una objetividad y en una legalidad rígida. Se tiene que superar el miedo y conquistar la autonomía más allá de toda dominación. La religión es lo mismo que el amor, unión y reconciliación de opuestos.

José María Artola, del CSIC, disertó también sobre Dios y la religión, aunque centrándose en Fichte, con lo cual vemos la relevancia de este tema, sobre todo a partir de 1799, de cara a resolver la escisión y llegar a la síntesis de los opuestos. Pero eso mismo conduce a estos pensadores a denominar *Dios* a una realidad que no se compagina con el Dios teísta cristiano. Artola se centró en el escrito fichteano de 1806 *Iniciación a la vida bienaventurada*, que no es un mero escrito popular, pues no deja de lado los logros críticos. El ser (*Sein*) es oculto, la existencia (*Dasein*) es su manifestación. A Dios sólo lo vemos en su envoltura, querer ir más allá es caer en antropomorfismos. El ser de Dios está ahí de modo fáctico; Dios es lo que hace aquél que está entregado a él. Artola se retrotrajo finalmente a los *Aforismos* de 1790, e incluso al sermón de Fichte *Sobre las intenciones de la muerte de Cristo* de 1786.

En la jornada inaugural, y tras unas palabras de saludo del profesor Manuel Maceiras, Decano de la Facultad de Filosofía (UCM), Marino Barbero, Presidente de la Asociación Alexander von Humbolt, inició el simposion con una charla sobre el derecho penal. Mientras que la monarquía absoluta consideraba el derecho penal como un medio para producir terror y asegurar su poder, la Ilustración pensó el derecho desde la razón, como medio de construcción de la sociedad. Kant es el que más radicalmente se separa del derecho penal anterior, de su Estado policial y paternalista, proclamando la igualdad de todos ante la ley y la libertad moral; para él la pena no tiene su fundamento en la moralización o en la ejemplaridad, sino en el deber que se ha infligido. También Fichte considera el contrato social como el único marco de derecho, y al Estado en cuanto recíproca garantía del derecho de todos frente a todos. Para él, la mejora civil (no la moral) es el fin de la pena, mientras que la muerte no es una pena, sino una medida de seguridad, un mal aunque necesario. Barbero alabó (sólo) al pensamiento del primer Fichte, calificándolo de humanismo liberal, y afirmó que en el ámbito penal tiene un sistema coherente: idealismo en lo teórico y realismo en lo práctico.

La ponencia de Faustino Oncina, Profesor de la Univ. de Valencia, versó también sobre el derecho en Fichte, que él sitúa en el corazón de la subjetividad y de la intersubjetividad o comunidad. Para mostrarlo retornó al tema del primer principio, al Yo absoluto como final del proceso y al esfuerzo o tendencia (*Streben*) mediante el cual el Yo se hace práctico por la resistencia del No-Yo. El derecho en Fichte es teórico y práctico, síntesis de naturaleza y libertad, mecanismo (jurídico y político) que limita las fuerzas físicas de cada uno en la medida en que puedan imposibilitar la realización de la razón. Esto sólo es posible si somos capaces reconocer al otro ser inteligente como diferente de las cosas, lo cual sucede gracias a la corporeidad, manifestación sensible de la subjetividad. Ello nos serviría para iniciar una fenomenología de la libertad.

4. OTRAS TEMÁTICAS

El Idealismo quiso abarcar todos los campos del saber. Y en este sentido hubo intervenciones sobre aspectos tan importantes como las concepciones sobre la vida y la biología. En este sentido Luis Montiel, Profesor de Historia de la Medicina en la Univ. Complutense de Madrid, presentó una ponencia titulada: "Más allá de *El nacimiento de la clínica*. La comprensión de la *Anatomía general* de Bichat desde la *Naturphilo-*

sophie". En la obra de Bichat se pasa de una patología de órganos a otra de tejidos, de una parcelación a una visión más global del cuerpo, con mayor unidad funcional y estructural. Esta aportación no fue comprendida por los médicos franceses debido al sensualismo reinante, el de Condillac, pero sí por Friedrich Franz von Walther (1782-1849), médico alemán y editor con Schelling en Bamberg de los *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft*, gracias a su adhesión a la *Naturphilosophie*.

M.^a Carmen Paredes, Profesora de la Univ. de Salamanca, se centró en "El concepto de vida en el joven Hegel", como concepto de unificación (*Vereinigung*) en algunos manuscritos de 1798-1800, de los que todavía no contamos con edición crítica: *Die Liebe y Der Geist des Christentums*. Allí amor y vida son los conceptos principales, el amor como principio ético, y la vida, filosófico. La necesidad de la filosofía surge por la escisión, cuando la vida comienza a esclerotizarse.

Alberto Rábano, médico, discípulo de Faustino Cerdón, habló en su comunicación sobre la "Actualidad de la interpretación epigenética del desarrollo de los seres vivos en la filosofía natural de Schelling". En esa interpretación actual, opuesta a la genética y que se apoya sobre bases moleculares y el concepto de información posicional, resonaría el pensamiento de Schelling y su intento de superar el mecanicismo en la explicación de la vida.

Finalmente cabría señalar algunas conclusiones. La primera y de índole más general es que se confirmó la riqueza y el interés que el pensamiento Idealista sigue poseyendo para historiadores y filósofos de nuestros días. En segundo lugar, la de que afortunadamente en nuestro país la investigación sobre esta temática parece haber alcanzado un nivel que permite el diálogo con especialistas extranjeros, que nos llevan algunas décadas de ventaja en el tratamiento riguroso de una época tan compleja. En este sentido cabría establecer, como señala Irene Borges en su reseña del Simposio para Portugal, tres núcleos de investigación sobre el Idealismo fichteano y schellinguiano, centrados en Madrid, Valencia-Murcia y Navarra, y que incidirían cada uno de ellos en cuestiones metafísicas, jurídico-políticas y religiosas respectivamente. Por último, y más allá de la cuestión y la situación de nuestro país, parece confirmarse de modo generalizado la superación del esquema hegeliano de interpretación del Idealismo, dominante durante décadas. Todo ello se verá reflejado sin duda en las Actas.