

El mito del hombre nuevo y la realidad de las leyes. (A propósito del libro: FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos, y ALEGRE ZAHONERO, Luís (2006), *Comprender Venezuela, pensar la democracia. El colapso moral de los intelectuales occidentales*, Editorial Hiru, Hondarribia, 2006, 159 páginas).

Santiago Alba Rico

En las últimas líneas de su extraordinaria obra *La democracia, historia de una ideología*, Luciano Canfora resume el definitivo fracaso de este concepto en la tradición europea a la luz de la oposición libertad/democracia, revelando el verdadero contenido de la constitución de la UE y la doctrina implícita en sus páginas: la de que «ha vencido la libertad —en el mundo rico— con todas las terribles consecuencias que ello comporta y comportará para los otros» y que «la democracia debe ser aplazada para otra época y será pensada, desde el principio, por otros hombres, quizás ya no europeos».

Tal vez esa época es la nuestra y tal vez ese país no europeo es Venezuela.

Lo que el libro de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero demuestra —alertando a las instituciones bolivarianas para que no se aparten de ese camino— es que pensar *desde el principio* la democracia significa precisamente conservar sus *principios*, inhabilitados, secuestrados, corrompidos dentro de la trampa capitalista, a la que es tan necesario proponer su hipótesis como imposibilitar sus efectos. Durante los últimos cien años, la tradición de izquierdas ha venido sucumbiendo fatalmente al espejismo de esta contradicción y la propia división que ha generado entre sus filas apuntala paradójicamente la legitimidad inexpugnable del hechizo: para defender la democracia, los social-demócratas acabaron por defender el capitalismo; para combatir el capitalismo, los comunistas acabaron por renunciar o despreciar la democracia. Ambas posiciones alimentaron y alimentan por igual la falsa evidencia de que capitalismo y democracia son genéticamente y empíricamente inseparables.

Esta evidencia es tan falsa como la de que el sol gira alrededor de la tierra: la verdad es precisamente su inversión. Enfrentados a un desprestigio del concep-

to cuyo último precedente hay que buscarlo en los años treinta del siglo XX, el daño infligido a la democracia ha sido tanto mayor cuanto que su nombre está siendo hoy utilizado —como lo fue antaño el de «raza» o el de «lebensraum» o el de «civilización»— para romperle el pecho al lenguaje, incendiar el derecho internacional, descerrajar tres países y torturar y matar a cientos de miles de personas; o, lo que es lo mismo, está siendo utilizado para imponer decisiones al margen de la soberana «mayoría de edad» de los pueblos de la tierra. Frente a la democracia como palanca o como chantaje, es fácil ceder a la tentación de arremeter más contra la democracia que contra el capitalismo y acabar considerando las *formas mismas* como tramposas o restrictivas. ¿Hay que inventar nuevas vías de participación? ¿Es que el «derecho burgués» no ofrece suficientes mecanismos para que la voluntad popular *decida*? Lo difícil no es concebir o incluso establecer procedimientos que garanticen la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones; lo difícil es concebir y establecer procedimientos para que esas decisiones *se cumplan*. Pero si esas decisiones de la voluntad popular no se cumplen no es porque los gobernantes sean malos, el poder corrompa o el hombre viejo se imponga en cada gesto, sino porque el capitalismo *siempre constituyente* secuestra de manera ininterrumpida las reglas y los conductos de la soberanía constituida. De forma geográficamente desigual, según contexto y coyuntura, el capitalismo tiende, como hacia su ideal, al equilibrio perfecto entre el respeto formal a los principios de la expresión democrática y el incumplimiento permanente de sus decisiones: un modelo, pues, de legitimidad y no de determinación. La izquierda sigue creyendo, citando a un Marx incompleto o superficial, que el llamado «derecho burgués» es sólo el excipiente o cobertura legal de los intereses de la clase dominante sin reparar en que sus leyes, instituciones y cauces de expresión son en realidad —a igual título y al mismo precio que las obtenidas y ya casi perdidas en el terreno laboral— trabajosísimas conquistas populares que esa clases dominantes se vieron obligadas a aceptar y al mismo tiempo a secuestrar y dejar sin efecto. Precisamente Luciano Canfora dedica trescientas minuciosísimas páginas a describir los procedimientos materiales de ese secuestro, resumidos de un modo sumario en dos modelos de intervención alternativos o simultáneos: la manipulación y el terror. Allí donde o cuando podía permitírselo, el capitalismo ha ensayado sutiles formas de dominio blanco a través de la propaganda, la reforma electoral —sistema mayoritario, proporcional o mixto, según las circunstancias— y el soborno estructural o puntual de los electores (electoralismo, «pucherazo» o «estado del bienestar»). Allí donde o cuando no podía permitirse estos expedientes, ha recurrido a la violencia explícita, según

una fórmula que he utilizado otras veces, que tiene su arranque histórico en la Comuna de París y que en Latinoamérica han probado del modo más dramático en las últimas décadas: matar a casi todo el mundo cada treinta años y después dejar votar a los supervivientes. Es posible que haya que reformar las instituciones, pero la ya impostergable revolución económica no debería impugnarlas. Decir «democracia participativa» es una redundancia como decir «capitalismo democrático» es un oxímoron. El capitalismo, que consiste en robar vidas y recursos, nos roba también la democracia y el derecho y la lucha por recuperar unas y otros es en realidad *la misma lucha*.

Ningún parlamento o asamblea pude decidir democráticamente el exterminio de la población de Mitilene, tal y como nos cuenta Tucídides, porque la democracia consiste en *haber decidido siempre ya* que eso no puede ser objeto de decisión. Ningún parlamento o asamblea puede decidir democráticamente invadir un país, bombardear sus ciudades y matar de hambre a sus habitantes, porque la democracia consiste en *haber decidido ya* que eso no puede ser objeto de decisión. Ningún parlamento o asamblea puede decidir legalizar la tortura o la discriminación racial, porque la democracia consiste en *haber decidido siempre ya* que eso no puede ser objeto de decisión. Ningún parlamento o asamblea puede decidir poner la riqueza en manos de 1.500 personas, en detrimento de la mayoría de la población, porque la democracia consiste en *haber decidido siempre ya* que eso no puede ser objeto de decisión. Estas decisiones constituyentes que *se han tomado ya* calcifican la estructura ósea que garantiza el cumplimiento de la voluntad popular y que es permanentemente corroída y ablandada por la naturaleza misma del capitalismo; y tienen que ver con la producción y distribución de la riqueza, con la igualdad ante la ley y con la división de poderes. Esas decisiones se llaman Constitución y Estado de Derecho, ideas surgidas al hilo de la misma fuerza que las hizo imposibles, y deben ser firmemente defendidas, reivindicadas, afinadas —como un piano o un violín— contra esa fuerza de licuadora.

Esas decisiones son *instituciones* y no virtudes siempre actuales, siempre en marcha, siempre fatigosamente alerta, de un hombre superior, una moralidad superior o una voluntad superior. ¿No es esta precisamente la enseñanza de la Ilustración, según la doctrina de Montesquieu? La fábula de los trogloditas, recogida en las *Cartas Persas*, nos habla de un pueblo compuesto sólo de personas *malas*, entregadas a su autarquía selvática, a las que una epidemia obliga a *con-*

tratar a un médico; como los trogloditas son muy *malos*, una vez curados incumplen su compromiso y niegan a su salvador el pago de sus servicios. Por eso, cuando la epidemia, años más tarde, se repite, ningún médico quiere acudir a la aldea de los trogloditas, cuya población sucumbe así a la enfermedad... con excepción de una pareja, casualmente los dos únicos hombres *buenos* de la comunidad. La pareja de *buenos* se reproduce y tiene sólo hijos buenos a su vez, que les dan nietos también buenos, de manera que al cabo de algunas décadas el pueblo de los trogloditas está compuesto únicamente de hombres *buenos*, como antes estaba sólo compuesto de hombres *malos*; y son tan buenos que, al igual que cuando eran malos, no necesitan ni leyes ni instituciones ni gobierno: la virtud general asegura el cumplimiento de las promesas, el respeto recíproco de la libertad y la igualdad y seguridad de todos con independencia de sus diferencias naturales. Pero el tiempo pasa, la población crece y de pronto los trogloditas sienten la necesidad de acudir al más viejo y sabio de la tribu para que les dé leyes que les obliguen a hacer aquello que hasta ahora vienen haciendo por propia voluntad. «Oh, día desventurado», gime el anciano, «¿por qué he vivido yo tanto? (...) Bien veo, trogloditas, que empieza a seros gravosa vuestra virtud (...) y queréis someteros a leyes menos rígidas que vuestras costumbres. ¿Cómo he de dar preceptos a un troglodita? ¿Queréis que ejecute él acciones virtuosas porque yo se las mando, pues sin mi mandato las haría sólo siguiendo su inclinación natural?».

El suspiro desilusionado del anciano, que lamenta ver a los trogloditas sometidos a otro yugo que su propia virtud, es el del pueblo legislador que, arrancado del rousseauiano estado de naturaleza, se resigna a hacer por ley lo que ya no es seguro que venga dictado por la costumbre o la inclinación natural. La idea de ley implica la aceptación del carácter falible, limitado, corruptible, del hombre, cuya existencia social no puede estar regida por la virtud variable y contingente de sus miembros; e implica al mismo tiempo un cierto orden de inmutabilidad concertada cuya eficacia no dependa de la bondad individual de los ciudadanos ni pueda ser cuestionada por ninguna maldad particular. Hay que tomar *decisiones* vinculantes que «impongan» en el futuro la libertad de decidir y esas decisiones —insinúa Montesquieu a través de sus trogloditas— es mejor tomarlas *mientras se es bueno*, antes de que hagan falta; cuando se está tranquilo, como decía Voltaire, o cuando no estamos cegados por las pasiones, como decía Locke en defensa de la necesidad de establecer instituciones a partir del derecho natural. Este «antes de que hagan falta», en sociedad y bajo el capitalismo, no puede ser sino una ficción teórica, pero no puedo imaginar una situación real

más favorable que aquella que asume la necesidad de un cambio precisamente contra la «intranquilidad» febril del mercado laboral y las «pasiones» destructivas de las tasas de ganancia. ¿Podemos imaginar un momento en el que los hombres sean más *buenos* —solidarios, desinteresados, abnegados, razonables— que cuando se levantan contra la injusticia? Hay que aprovechar la *bondad general* de la revolución triunfante, esa rendija temporal, ese punto liminar y auroral de los trogloditas virtuosos, muy poco duradero, no para hacer hombres nuevos, sino para promulgar leyes nuevas en los viejos moldes —con cuatro o cinco poderes en vez de tres, como quería Bolívar— de unas «formas» democráticas duramente conquistadas mediante luchas populares y siempre malversadas, profanadas, inhabilitadas y suspendidas por el permanente «estado de excepción» del capitalismo. ¿Puede concebirse un hombre más nuevo que el que se da leyes a sí mismo y está seguro de su cumplimiento?

Como ponen de manifiesto Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, el caso de la Venezuela bolivariana constituye la oportunidad, casi sin precedentes, de demostrar al mismo tiempo que capitalismo y democracia son incompatibles y que sólo tras la derrota del capitalismo *puede* haber verdaderamente democracia. Por su forma de alcanzar el poder —tan distinta de Cuba— y por las ventajas económicas de las que goza, el gobierno bolivariano de Chávez constituye una subversión del paradigma más arriba citado según el cual había que escoger entre igualdad y derecho. Cuando hablamos de Venezuela, pensamos sin querer en una experiencia novedosísima, en una forma inédita de concebir la democracia, más participativa y transversal, y lo que en realidad tiene de nuevo y participativo es que se limita a tomarse en serio y a aplicar estrictamente las reglas democráticas que en España, en EEUU, en Japón, en Nígeria, en la India, bajo la presión de las clases dominantes capitalistas, fungen inevitablemente como instrumentos de sometimiento (cuando no directamente de exterminio o tortura). Esta manifiesta superioridad democrática de Venezuela *en términos burgueses* —porque lo que inventan unas condiciones se puede usar en otras— desnuda de tal manera la dictadura del capitalismo que nada puede extrañar la pataleta continua de políticos, intelectuales y medios de comunicación, denunciados también en este libro, ni su vergonzosa disposición a violar cualquier principio —detrás de la cual asoma ya su disposición también a violar niños, torturar prisioneros o bombardear parlamentos, si hiciera falta— con tal de que no haya democracia y verdadero Estado de Derecho en ningún lugar del mundo. Sólo contra Cuba se han vertido tantas mentiras, apañado tantas conspiraciones, ignorado tantas belle-

zas, negado tantos progresos de la razón, pero lo que no pueden perdonarle a Venezuela es que el pueblo se haya hecho dueño de sus recursos sin censurar periódicos ni encarcelar opositores ni conculcar la división de poderes (¡e incluso dividiéndolo más que el propio Montesquieu!). Lo que no pueden perdonar a Venezuela es eso que resume la fórmula excogitada recientemente por uno de nuestros intelectuales colaboracionistas, más fino que sus colegas, que escribe habitualmente en el periódico español de Carlos Andrés Pérez y Gustavo Cisneros: «Chávez está acabando democráticamente con la democracia», frase en la que «democráticamente» quiere decir «con el apoyo soberano del pueblo y respetando todos las reglas del juego» y «la democracia» quiere decir «la pobreza, la enfermedad, el analfabetismo, la inseguridad jurídica, la inexistencia, el hambre, el racismo, la corrupción, la esclavitud, el abuso de poder y los pucherazos». Chávez y sus compañeros bolivarianos están acabando democráticamente con el capitalismo, lo que quiere decir que, además de acabar con el capitalismo y precisamente por eso, están haciendo realidad por primera vez —quizás en la historia— la democracia. Eso no puede gustar, naturalmente, a los que viven de citar en voz alta su nombre antes de fusilarla.

El libro de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, más allá de la defensa de Venezuela y la denuncia de los intelectuales nihilistas que cavan ingeniosa y elegantemente la tumba de medio planeta (y el homenaje, por contraste, a los otros, tantos y tantos y tan grandes, como demostró el Encuentro en Defensa de la Humanidad de Caracas), este libro —digo— es también una propuesta teórica y programática cuya importancia no puede exagerarse, hasta el punto de que me atrevería a decir que constituye una prolongación imprescindible, en términos jurídico-institucionales, del *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels. Venezuela es el modelo, la esperanza, la demostración. Acabar democráticamente con el capitalismo (¡con la naturaleza!) es acabar con el capitalismo y liberar la democracia. Es verdad que el capitalismo se impone muy naturalmente y casi lo peor que puede decirse de él es que se ajusta a la naturaleza. Pero la naturaleza nos impone arrastrarnos y resulta que volamos; la naturaleza nos impone morir de sarampión y resulta que nos vacunamos; la naturaleza nos impone la reproducción y resulta que nos amamos. La Constitución y el Estado de Derecho son la forma comunista de volar y de vacunarnos y de amarnos frente a la ley natural —o ley de la selva— propugnada por Calicles, Hitler y George Bush (y Repsol y la Bayer y Monsanto y sus propagandistas de *The New York Times*, *El País*, *Il corriere della sera...*).

Este libro es también, por eso mismo, un manual que explica el milagro de Venezuela y previene contra el mal uso de la revolución (de la revolución en general). Luchar contra el capitalismo —empezamos a darnos cuenta por fin de ello— es luchar por un estado democrático y de derecho y, viceversa, luchar por un estado democrático y de derecho es luchar contra el capitalismo. Las «formas» —las decisiones constituyentes— son lo más material que existe, a condición de que *hayan decidido también ya*, como principio inalienable de toda democracia, que ningún interés material particular es compatible con ellas. Es decir: que ninguna libertad puede escoger libremente el hambre, la ignorancia y la muerte de los demás.

Venezuela, como quería Canfora, ha empezado a «repensar» la democracia y, apenas se ha puesto a ello sobre el terreno, ha descubierto que en realidad ya estaba *pensada*; y que sólo se trataba de establecerla de una vez. Es difícil no dejarse llevar por el entusiasmo ante una experiencia tan *universal*, como es difícil no dejarse convencer por este libro que nos expone el camino que debe seguir, sin volver a caer en la trampa, la izquierda anti-imperialista de todo el mundo.

La palabra frente al vacío. Filosofía de Nâgârjuna. Juan Arnau (Fondo de Cultura Económica, México, 2005, 347 páginas.)

María Teresa Román

Nâgârjuna es sin duda uno de los filósofos más influyentes del budismo mahâyâna que vivió hacia el siglo II o III. Algunos estudiosos occidentales han expuesto el pensamiento de Nâgârjuna con gran respeto, entusiasmo y admiración. Entre éstos se halla T.R.V. Murti, profesor de la Universidad de Benarés, que analiza pormenorizadamente y de forma entusiasta la doctrina de Nâgârjuna en su libro *Central philosophy of buddhism*. También Karl Jaspers se ha ocupado del pensamiento del gran dialéctico indio en su obra: *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-tse, Nâgârjuna*.

En torno a este enigmático filósofo y fundador de la escuela mâdhyamaka o shûnyavada han surgido diversas leyendas (en la actualidad existen biografías muy dispares entre sí y confusas: dos tibetanas elaboradas por Buston y Târanâtha y una china por Kumârajîva). Su doctrina está expresada en forma sintetizada en *Mûlamadhyamakakârikâh* («Fundamentos de la vía media»).

En la filosofía del mâdhyamaka (interesante rincón de discrepancia y de desacuerdo con lo convencional, lo consensuado, lo «políticamente correcto») hallamos conceptos tales como inestabilidad, impermanencia, no-dualidad, y en especial el concepto sumamente misterioso, pero central del mahâyâna, *shûnyatâ* («vacuidad») o *shûnya* («vacío»), idea nuclear de la literatura de la *Prajñâpâramitâ*, sistematizada y elaborada por Nâgârjuna. «La forma es vacuidad y vacuidad es realmente la forma», afirma el *Prajñâpâramitâhridaya-sûtra*.

El lector tiene entre sus manos un estudio riguroso de la filosofía de Nâgârjuna. Como señala Luis Oscar Gómez, orientalista de reconocido prestigio internacional y el autor del prólogo, estamos ante una «trabajo de reflexión filosófica e investigación textual basada en las fuentes originales». Su autor, Juan Arnau, especializado en la obra de Nâgârjuna, nos ofrece a lo largo de los seis capítulos

de los que consta el libro (genealogía de la vacuidad, causalidad, experiencia e identidad, ortodoxia, jerarquía y verdad, la metáfora que no fue, dialéctica como sustitución de léxicos y edificación) una exposición clara y detallada de las concepciones básicas de la filosofía de Nâgârjuna y una selecta bibliografía con la pretensión de facilitar al gran público el acceso al pensamiento de este gran dialéctico indio.

En definitiva estamos en presencia de una obra que nos permite no sólo conocer el espíritu fundamental de la doctrina de Nâgârjuna, sino también rastrear las principales líneas de desarrollo de su pensamiento. Asimismo constituye un esfuerzo más en la larga y laboriosa tarea de aproximar posturas entre Oriente y Occidente. En palabras del autor de esta excelente investigación: «Nâgârjuna quiso además hacer de su doctrina una forma de estar en el mundo y una actitud hacia las ideas. También contribuyó a construir con ella un ideal (bodhisattva) y un espejismo, un lugar al que no es posible llegar pero que irresistiblemente nos atrae y mantiene viva nuestra marcha. Quiso hacer de su doctrina una promesa».

Galileo Galilei, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*. (Traducción, introducción y notas de Moisés González García. Historia de la ciencia Alianza editorial, 2006).

Carolina Escalera

En este volumen se presenta una traducción de la Carta a Cristina de Lorena de mediados de 1615 realizada por Moisés González García junto a otros textos galileanos de carácter polémico, como las cartas a Benedetto Castelli del 21 de diciembre de 1613 y a Monseñor Piero Dini el 26 de febrero y el 23 de marzo de 1615, así como dos breves escritos redactados a finales de 1615 relacionados con el proceso de 1616. Los ataques de los teólogos obligaron a Galileo a implicarse en el terreno religioso para defender la libertad de la ciencia frente a la posición dogmática defendida por la Iglesia. En la Carta a Cristina de Lorena Galileo defiende la ordenación cosmológica propuesta por Corpérnico frente a la posición admitida por el sistema Ptolemaico, y se arriesga a intentar demostrar que la posición copernicana era más fácilmente compaginable con las Sagradas Escrituras. Esta defensa de la posición copernicana frente a la ptolemaica se opone a su teoría según la cual el individuo dedicada a la ciencia no debe utilizar argumentos teológicos, igual que los teólogos no deben tratar de explicar la ciencia en función de argumentos bíblicos.

Este breve texto nos muestra la posición de uno de los hombres más significativos de la revolución de siglo XVII. Su propuesta sobre la necesaria separación entre ciencia y religión sigue estando hoy vigente en campos como la bioética o la teoría de la evolución. Es en la libertad de investigación donde está la clave para el progreso de las ciencias y el avance en el conocimiento sobre el ser humano. Las cartas aunque dirigidas a personas particulares tenían la intención de convertirse en auténticos vehículos de exposición de las ideas de este pensador. Esto se muestra en la carta a Piero Dini, prelado romano amigo de Galileo, en la que le ruega que la haga llegar a diversas autoridades, especialmente al Cardenal Bellarmino, teólogo de gran prestigio en los círculos romanos.

Tras el concilio de Trento (1545-1563) se emprende una cruzada contra la libre circulación de ideas que pudieran poner en peligro la ortodoxia católica. Galileo preocupado por la independencia de la libre investigación científica se propone realizar la conquista científica de Roma. Llega a Roma el 1 de abril de 1611. En estos momentos es una persona reconocida en los círculos científicos y con buenas relaciones con algunos de los personajes políticos importantes. Forzado por las acusaciones de los teólogos, y no aceptando la solución conciliadora, propuesta por el Cardenal Bellarmino, se siente obligado a defender la posición copernicana apoyándose en el texto bíblico. Esta opción contradecía su teoría sobre la imposibilidad de que los textos sagrados se utilizaran como argumentos en cuestiones científicas. Bellarmino había propuesto, como posible solución al conflicto, considerar las teorías científicas como puras hipótesis que nada tuvieran que ver con la realidad, y así eliminar la posibilidad de conflicto con el texto bíblico y con él las herejías y las condenas. Otras secciones de la Iglesia eran un poco más radicales y querían la eliminación completa del contrario para terminar con el conflicto. Pero, Galileo opinaba que sólo los que no habían leído a Copérnico podían afirmar que estaba defendiendo una hipótesis. Él defendía la autonomía de la ciencia para hablar de la realidad, para hablar de como va el cielo, por otra parte estaba de acuerdo en que fuera la Iglesia la que tratara el tema de cómo se va al cielo, problema sobre el que la ciencia no tiene nada que decir. Finalmente el 26 de febrero de 1616 Bellarmino amonestó a Galileo, que no fue públicamente censurado. Será más tarde en 1633 cuando se produzca la condena a Galileo y se termine, temporalmente, la discusión científica en libertad.

Las cartas se han reunido en este volumen porque en todas ellas Galileo trata de aclarar su posición sobre el problema de la relación entre ciencia y religión. En opinión de Galileo no existe posibilidad de conflicto entre la verdadera ciencia y la correcta interpretación de la Biblia. El problema con el sistema copernicano se centraba en dos cuestiones: el movimiento de la tierra; y la inmovilidad del sol. Los críticos de esta teoría habían convertido un problema cosmológico en un problema teológico. Y los textos aquí reunidos son un manifiesto en defensa de la autonomía de la investigación científica que no puede someterse a instancias que le son ajenas. La nueva ciencia defendida por Galileo ha de apoyarse únicamente en la experiencia y en argumentaciones demostrativas. Sólo de esta manera es posible la interpretación de la naturaleza. Esta postura no resta autoridad a los teólogos, simplemente delimita la frontera entre ciencia y religión.

gión. Los teólogos han de limitarse a una correcta interpretación de los textos, y para ello necesitan la ayuda de los científicos.

Galileo fue imprudente e incoherente con sus propias ideas al tratar de conciliar la interpretación copernicana con la Biblia, no se expresó siempre con la debida claridad científica y no siempre dijo todo lo que pensaba. Esto hace que la lectura de estas cartas no deba hacerse al pie de la letra. En ellas descubrimos a un luchador intelectual que defendía la necesidad de un espíritu abierto para poder interpretar la naturaleza; que descubrió el placer de comprender las cosas sobre las que no tenemos ninguna autoridad, las cosas que simplemente son como son sin que nosotros podamos quitarlas o ponerlas a nuestro antojo; y defendió la libertad de la razón frente a la esclavitud del pensamiento de tal o cual autor, la necesidad de eliminar el respeto equivocado a autores clásicos como Aristóteles.

En definitiva es un texto breve que nos acerca, a través de la excelente traducción de Moisés González García, a las ideas de Galileo, un pensador del siglo XVII preocupado sino por las complicaciones y retrasos que pudiera sufrir el avance de la ciencia si no se delimitaba bien la autoridad de los poderes religiosos. Se trataba en definitiva de salvaguardar la libertad científica al margen de cualquier tipo de extrañas interferencias teológicas. El problema planteado era sólo aparente entre determinados textos bíblicos y las principales proposiciones del sistema copernicano. Galileo no dudaba de que la curiosidad humana seguiría guiando la mirada de las personas hacia el cielo, pero le preocupaba que las autoridades religiosas trataran de adentrarse en un terreno que no era el suyo.

La traducción, realizada por Moisés González García, se ha hecho a partir del texto de Galileo editado por Antonio Favaro, *Opere*, Edizione Nazionale, Florencia, G. Barcera Editores 1968. En ella se sigue lo más de cerca posible la construcción de la frase italiana, manteniendo la máxima fidelidad no sólo al contenido, sino también a la forma, con el fin de mostrar la prosa y el estilo del autor.

FILOSOFÍA Y DOLOR.: MOISÉS GONZALEZ GARCÍA (COMPILADOR).
EDITORIAL TECNOS.2006.

Emilio Ginés Morales cañabate

Este libro es la posibilidad de reflexionar acerca del dolor, esa sombra huidiza y siempre presta a escabullirse, con esa especie de poder de disgregación que habita en el sufrimiento y que lo hace tan difícil de atrapar, de definir; tanto es así, que como aparece a menudo en el texto, solo el silencio es capaz de aportar un marco teórico adecuado.¹

Los filósofos sobre los que versa el libro tienen la esperanza de poder atrapar no solo algo del secreto que comporta el dolor sino también aportan esa otra mirada que se atreve a intentar dar una respuesta.

Ahora que llegan a nuestras costas cientos de seres humanos, entre ellos niños de muy corta edad, que han pasado días, noches, horas infinitas en la soledad y el frío del océano; constato que su experiencia es la experiencia de la humanidad a lo largo de los años, atrapados en el frío de la historia. La mirada de esos niños es la mirada del hombre que pregunta sin entender con claridad.

Este obra se atreve a mirar y tiende una mano a las diversas experiencias que sobre el dolor se tienen para intentar reflexionarlas desde diferentes perspectivas filosóficas. El gran valor de este texto consiste en que todos hemos vivido de alguna manera el dolor pero no todos nos atrevemos a mirarlo cara a cara. Este escrito es una oportunidad para pensar sobre él. No negaré, que, como espectador de un film romántico irreal, uno desearía que tuviese final feliz, pero el dolor posee el acre sabor del «continuará»...

Hay muchas preguntas que el lector puede hacerse al enfrentarse a este texto sobre el dolor: la inevitabilidad del miedo que nos produce, la imposibilidad

¹ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Entre otras: págs13-149-219-359....

de poder predecir porqué, cuándo y de dónde viene. Interrogarse no solo sobre el dolor pensado sino también acerca del dolor vivido e irracional, en su presente sin límites. La dimensión corporal del dolor y el momento en el que el cuerpo se hace vida, origen de transformación vital. Cuestiones, en resumen, que vienen al filósofo después del silencio inevitable del vivir siempre doloroso.

En los primeros capítulos, encontramos el poso de esperanza que fundamenta la posibilidad de evolucionar hacia un todo que se encuentra esperándonos, ahí. Un más allá que servirá para recoger las piezas, recomponer lo que aparentemente solo es un puzzle sin sentido. Como queda reflejado en el hermoso texto que se afirma como matriz del Budismo Zen: «No dos»².

UNO que sirva de negación del dolor que nos desarma en piezas, que nos aporte el auténtico sentido de la naturaleza a la que pertenecemos.

Durante siglos de historia lucharemos por acercarnos a este sin sentido de pluralidad desordenada, pero la experiencia del dolor es así, caótica en sí misma y como caos acarrea la desesperación de lo que parece no tener «fin» y esa imposibilidad de racionalidad entre límites, de predecir los acontecimientos, hace clamar al hombre que posee el sentimiento de encontrarse entre dos muertes. Lacan lo describirá como *encerrados entre la vida y la muerte*.³ El héroe de la tragedia aun cuando se apoya en la unidad, se siente dividido.

Este momento trágico desarrolla en la época Islamista todo un encuentro teórico que se puede considerar en sí mismo un arte y que el primer filósofo musulmán al-kindí denominará: *el arte de la consolación*. Esta obra será un intento paradigmático de convertir la filosofía en palabra compasiva, en responder a esa ser humano que nos mira desde la tristeza de su unidad rota, conmocionado ante unas sensaciones que no comprende por qué le arrebatan todo su cuerpo y le torturan en una irracionalidad desordenada, a-científica. Pensar el dolor y el padecimiento será evitado por muchos filósofos que lo considerarán poco digno.⁴ Lo

² *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 1. *El Vedanta advaita ante el sufrimiento*. De Mónica Caballé Cruz Pág. 24

³ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 3.- «*En torno al sufrimiento de Edipo*» Juan Ignacio Morera de Guijarro. Pág118.

⁴ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 4. «*El concepto de sufrimiento en la filosofía Islámica clásica*». de Santiago Escobar Gómez Pág. 127.

que es inclasificable asusta. El mal, desterrado de la razón y la palabra se acomodará en el cuerpo, lo cual ha de ser atestiguado con las primeras descripciones psicosomáticas islámicas.⁵ El mal necesario es el producto de la materia a la que estamos sujetos.⁶ La filosofía comienza por sí misma a huir de la mirada de los ojos del dolor, parece decir...»eso no es mi función».

Grandes filósofos como Erasmo y Maquiavelo romperán este escapismo filosófico y forzarán a este arte filosófico que se ha ido desarrollando «*de consolatione*» a confrontarse con la realidad y no a huir de ella. Erasmo reivindica una naturaleza encarnada en el cuerpo humano, su «propia figura natural lo hace apto para la convivencia»⁷:

«Le dio brazos en círculo para abrazar, le dio el sentido del beso, para que los ánimos se tocaran y se unieran... también las lagrimas símbolo de clemencia y misericordia.»⁸

Maquiavelo, en cambio, presenta la naturaleza del hombre en toda su crudeza: contradictoria, en guerra y continuamente insatisfecha: «La causa es que la naturaleza ha constituido al hombre de tal manera que puede desearlo todo, pero no puede conseguirlo todo»⁹

Los ilustrados franceses, impregnados de este afán humanista de Erasmo y Maquiavelo continúan confrontándonos a los hechos y más que consolarnos nos invitan a asumir la experiencia radical de fragilidad no solo por nuestra naturaleza sino por estar supeditados a lo natural, ya sea desde sus efectos interiores (la voluntad) como desde los exteriores (catástrofes naturales). Diderot piensa el mundo mejor de los posibles a la manera de un jardín que pertenece a la colectividad y entre todos se ha de cultivar:

⁵ Idem anterior pag 134-138 y también 150.

⁶ Idem anterior Pág. 145.

⁷ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 5. «*La batalla del mal contra Erasmo*». Moisés González García. Pág. 162.

⁸ Idem anterior. Pág. 163.

⁹ Idem anterior pag 182. Cita a Maquiavelo.

Individuo, sociedad, política han de darse las manos, al menos para que este mundo no se convierta en «el peor de los posibles».¹⁰

Pero el dolor no solo nos une en lo político sino también en lo personal. La culpa de la inocencia¹¹ por el mero hecho de existir nos recuerda desde tiempos arcaicos que estamos unidos en el dolor y en la debilidad. Esta fragilidad nos lleva a la comunicación, a poner en palabras, a dotar de pensamientos en imágenes y símbolos artísticos el consuelo de nuestras lamentaciones.

Esta lucha colectiva se nutre de tesis y antítesis que interactúan en busca del conocimiento y la reconciliación. Hegel integra en sistema holista este todo inquietante que nos obliga a contraponernos y contradecirnos, a negarnos a nosotros mismos y a los otros.

Se elimina de nuestro horizonte la posibilidad de interactuar originariamente con el otro de forma sensitiva, a través del sentimiento de amor, solo nos queda reconocernos a través del desgarramiento. El profesor Jacinto Rivera en su capítulo sobre «*el dolor y muerte en la filosofía hegeliana*» nos dice que para Hegel este paso de dominación es el primero, el dialogico o de respeto el posterior¹², pero la historia hasta ahora nos demuestra que nunca alcanzamos, en un sin fin de dolor desesperado, este punto de superación.

A partir de los siguientes capítulos lo «inevitable» se imprime en la naturaleza propia del ser humano. El filósofo ha de enfrentarse a esta imposibilidad, Schopenhauer recoge una tras otro todos los dolores, los describe y los enumera en el mundo, en los animales, en el hombre...para finalmente acabar proponiendo la asimilación de este fenómeno como propio, enraizado en nuestra propia naturaleza, esta aceptación no solo ayudará al conocimiento del hombre sino que su integración nos redimirá del sufrimiento por la alegría de encontrarnos con nosotros mismos,¹³ con lo que realmente somos.

¹⁰ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 7.»*El debate de los ilustrados franceses*». Alicia Villar Escurra... Pág. 215..

¹¹ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 8. «*Sonreír a través de las lágrimas: arte y dolor*» de Clementina Castillo. Pág. 122.

¹² *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 9.»*Dolor y muerte en la filosofía hegeliana*». De Jacinto Rivera Rosales.Pág. 257

¹³ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 10. «*El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer*». Manuel Suanzes Marcos. Pág. 307.

El dolor, como la muerte, no hace pactos y por tanto siempre nos obliga a ir más allá de lo que imaginó Schopenhauer, Nietzsche, no pretende asimilardo, lo convierte en instinto, es el instinto del héroe que lucha contra la mediocridad malsana. El héroe de Nietzsche no le tiene miedo al dolor, le tiene más miedo a la anestesia de una vida plana y compasiva que a la propia locura. El dolor adquiere un carácter ontico al margen de cualquier moral.¹⁴

El malestar está inscrito en nuestra naturaleza, sin él no seríamos ni siquiera hombres, afirma Freud. La cultura ha de sufrir la desazón de haber encerrado el instinto vivificador en cárceles represoras. Esta reclusión conlleva a «la desilusión» pues nada puede ni debe sacar al instinto de ellas: ni educación, ni ética, ni cultura. Estas prisiones contienen nuestras actitudes más primitivas, arcaicas y brutales, actitudes que una vez liberadas irían en contra de nuestra propia supervivencia.¹⁵

No podemos escapar sin embargo de las pulsiones de los instintos, este impulso vital y erótico hacia el otro, es una llamada natural, intuitiva y quizás es en esta demanda donde el dolor cotidiano se revela más profundamente, Freud nos dirá «ama tu prójimo como tu prójimo te ama a ti», pero recuerda:

«Que el prójimo es una tentación para satisfacer en él una agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento...»¹⁶.

El dolor como producto ambivalente de la agresión y del eros, se convierte en laberinto del que no se puede salir y el filosofo, como cualquier hombre, aprende humildemente a decir: yo también, como tú, sé ...»nada» . Es el *dolor de la propia existencia*¹⁷, este interesante capitulo de Carmen López Sáez deja claro la disolución de la conciencia, del tiempo y de la propia existencia en la nada que un Sarte victorioso puede echarnos en cara sobre el tema que intenta abordar, nunca encontrará una oportunidad mejor.

¹⁴ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 11. «Dolor y nihilismo». Enrique Salgado Fernández. Pág. 331.

¹⁵ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 12. «Aspectos del malestar social en Freud». Juan Ignacio Morera de Guijarro.. Pág. 360-361.

¹⁶ Idem anterior. Pág. 359.

¹⁷ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 13.»El dolor de sentir en la filosofía de la existencia.» María del Carmen López Sáenz.381.

Claro que no es un problema de conciencia el que se aborda sino «de cuerpo dolorido»¹⁸ y Merleau-Ponty ante esa terrible omisión y a pesar de pecar de inoportuno vuelve a encontrar la posibilidad de retornar la conciencia al cuerpo, de forzarla a vivirse como una sola.

La conciencia aun cuando esté perdida, no ha muerto sino que ha de «reen-carnarse» e inmediatamente cualquier sentimiento adquiere la interioridad de sentirse compartido en la existencia con otros cuerpos, no cuando «los pienso» con toda su carga de prejuicios sino cuando «los vivo», en ese preciso momento de visibilidad cuando veo el mismo rostro como yo en otro, «porque ambos estamos encarnados en el mundo».¹⁹ En ese momento aparece la identidad ya que somos idénticos a los otros; el ser vertical, es uno pero también, otro. Este otro no es absoluto y perfectamente diferenciado, monada solitaria, sino que convive en la misma frontera conmigo. Yo y el otro miramos cuando nos vemos. La sensación, el contacto, junto con la comunicación con el otro son recursos contra el dolor.

Esta empatía en la que profundiza el artículo de Marcuse²⁰ es la que trata de evitarse políticamente, es peligrosa por su propia vitalidad, por la unificación de las diferencias y por ello es la muerte la que, institucionalizada, legitima el dolor, haciéndolo convivir con la ideología de la individualidad y adoptando numerosas caras, una de ellas es la máscara de sumisión inerte que utiliza el dolor como «principio de rendimiento».²¹ El hombre unidimensional mira al otro con la visión reducida de una máquina reprimida en sus necesidades, repetidas pero al fin y al cabo productivas. El silencio doloroso de la cotidianidad oprimida que subyuga la diferencia y la amordaza hasta la extenuación.

Es esa misma muerte la que cambia continuamente de máscaras, la que actúa como anticipadora del dolor y nos convierte en meros artefactos, al hacerlo cualquier derecho queda anulado, aparece la recuperación del «mal radical»²², con-

¹⁸ Idem Pág. 397.

¹⁹ Idem Pág 408.

²⁰ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 14.»*Marcuse (1898-1979) trabajo y dolor como consecuencias de la represión* « escrito por María del Carmen López Sanz. Pág. 439.

²¹ Idem anterior Pág. 442.

²² *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 15.-« *Dos planteamientos acerca del mal y el holocausto*».de Agustín Serrano de Haro. Pág. 455.

cepto inquietante que nos deja sin rostro al que mirar, sin mano a la que tocar, todo es mero «cuerpo presente», residuo sin historia. Exterminio de la diferencia, holocausto del próximo como si fuera enemigo.

La condena a la diferencia nos arrastra al desarraigo continuo, nos desposee de morada en la que habitar, nos trata como errantes vagabundos sin «casa» y si has cometido el pecado de no poseer una «morada» a la que pertenecer, quedas deslegitimizado y por lo tanto desposeído de humanidad.

Las reglas de la economía en la que se basa toda la cultura occidental²³ no te ven, no pueden mirarte, no acceden a tu rostro y por lo tanto no te controlan.

Sin embargo este invisible sigue viviendo para mí, su invisibilidad es mi diferencia pero su rostro me pide y me ordena, sigue siendo una orden dirigida a mí.²⁴

La mirada del niño perdido en el mar de las pateras, como Ulises, como los miles de naufragos que la historia ha dado, entre ellos tu y yo, encuentran en este libro la posibilidad de flexibilizar, gracias a las diferentes perspectivas que presenta, la angustia insopportable de sabernos unidos como «seres doloridos».

²³ *Filosofía y dolor*- Moisés González García. Editorial Tecnos.2006. Cap. 15: «Com-padecer/simpatizar» de Diego Sánchez Meca». Pág. 476

²⁴ Idem anterior . cita de un texto de Levinas. Pág. 483.

Redacción:

Han llegado a la Redacción de nuestra Revista Éndoxa tres interesantes libros de la Editorial Frommann-Holzboog que tratan otros tres pensadores de la filosofía clásica alemana: Reinhold, Schelling y Krause.

Alessandro Lazzari, «*Das Eine, was der Menschheit Noth ist. Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789-1792)*», Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2004, 368 páginas.

Wilhelm G. Jacobs, *Schelling lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2004, 162 páginas.

Claus Diersmeier, *Der absolute Grund des Rechts. Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2003, 585 páginas.

I

Karl Leonhard Reinhold (Viena 1758 – Kiel 1823) fue una figura prominente entre los primeros kantianos y los primeros postkantianos. Sus *Cartas sobre la filosofía kantiana (Briefe über die kantische Philosophie)* en la revista *El Mercurio alemán (Der Deutsche Merkur)*, durante los años 1786-1787, contribuyeron poderosamente a la expansión y aceptación de la nueva filosofía crítica, que aún estaba en proceso de elaboración. Por ello Kant expresó públicamente su agradecimiento a Reinhold al final de su artículo «Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía» (1788), por su exposición clara, inteligible y agradable de su pensamiento²⁵, que demostraba un talento del que él se reconocía carente. Reinhold consiguió entonces (1787) una cátedra de Filosofía en la Universidad de Jena ideada para la enseñanza del sistema kantiano, la misma a la que acudió Fichte (1794) cuando Reinhold se fue a la Universidad de Kiel. Poco después Reinhold estuvo primero bajo la influencia de Fichte, y después, a consecuencia

²⁵ Ak. VIII, 183. Ese agradecimiento se lo reitera en carta del 28/31 de diciembre de 1787.

de la acusación de ateísmo vertida contra este último en el año 1799, se hizo seguidor de Jacobi y sobre todo de Bardili. Su importancia histórica, por tanto, se sitúa en su primera etapa, cuando, una vez popularizada la filosofía kantiana, fue el jefe de fila de un movimiento tendente a completar la obra de Kant sistematizándola desde un primer principio, del cual, según él, carecía aún la filosofía crítica²⁶. Fue una intuición que hizo historia en el Idealismo alemán. Dicha propuesta fue formulada en sus escritos *Ensayo de una nueva teoría de la capacidad humana de representación* (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*) de 1789, *Contribuciones a la rectificación de los malentendidos habidos hasta ahora entre los filósofos* (*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*), 2 vols, 1790-1794, y *Sobre el fundamento del saber filosófico* (*Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*) de 1791.

De estos primeros y decisivos pasos de Reinhold nos da cuenta el libro del suizo Alessandro Lazzari (Locarno, 1963), Profesor Asistente en la cátedra de Karen Gloy (Universidad de Lucerna, Suiza), que ha investigado sobre todo la filosofía clásica alemana (Kant, Fichte, Reinhold, Schiller, Mendelssohn), además de otros tópicos actuales (Wittgenstein, teoría de la racionalidad y ética). El libro se titula «*Das Eine, was der Menschheit Noth ist. Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789-1792)*» («*Lo que necesita la humanidad. Unidad y libertad en la filosofía de Karl Leonhard Reinhold (1789-1792)*»), editado en la serie ««*Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus*». Abteilung II: *Untersuchungen, Band 49*» (««*Especulación y experiencia. Textos e investigaciones sobre el Idealismo alemán*»). Sección II: *Investigaciones, tomo 49*), es la publicación de una «*Dissertation*» (lo que en España podría corresponder a una tesis doctoral) que Lazzari defendió en Fribourg (Suiza) en el año 2000. Con su estudio quiere Lazzari revalorizar la importancia del pensamiento de Reinhold, hacerle valer algo más que como una figura-puente hacia Fichte, y rescatarlo en cuanto pensador que dejó una impronta decisiva en la filosofía postkantiana (p. 17).

Más aún, la recepción habitual de la contribución filosófica de Reinhold se centra en su filosofía teórica, donde se coloca justamente su primer principio, el

²⁶ «Hasta ahora a todas las filosofías, sin excluir ni siquiera la kantiana cuando se la considera como *ciencia*, les falta nada menos que un fundamento» (*Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, Meiner, Hamburg, 1978, p. 3).

«principio de conciencia» (*Satz des Bewußtseyns*): «En la conciencia, la representación es distinguida del sujeto y del objeto por el sujeto y relacionada a ambos»²⁷. La crítica que le hará precisamente Fichte consistió en mostrar que Reinhold había colocado su primer principio en el ámbito teórico, no teniendo en cuenta la primacía kantiana de lo práctico (o moral), ni pudiendo explicar con él tampoco el sentir estético, analizado en la tercera Crítica²⁸. Pues bien, la originalidad del libro de Lazzari reside en colocar bajo el foco de atención, por el contrario, la filosofía práctica de Reinhold, que ha estado muy abandonada (p. 17), nos dice. Lo hace así no porque la propuesta moral de Reinhold sea importante en el debate actual, sino porque habría jugado un papel esencial en la filosofía de Reinhold, y posteriormente en la evolución de Fichte hacia su Doctrina de la Ciencia, como puede verse en el § 2 de la segunda edición del fichteano *Ensayo de una Crítica de toda Revelación* (1793). «El interés práctico-moral representa el motivo decisivo en la evolución de toda la filosofía de Reinhold entre 1789 y 1792» (p. 24), y «no reflexiones teóricas, sobre la naturaleza de la representación o el principio de conciencia» (p. 323).

La primera parte del libro está dedicada al análisis del *Ensayo de una nueva teoría de la capacidad humana de representación*, sobre todo a su intención de apuntalar la teología moral presente ya en la primera Crítica, es decir, la justificación de las tres ideas racionales: la inmortalidad, Dios y sobre todo la idea de la libertad, como el fin más alto de toda filosofía. Pero eso no lo logra Reinhold, pues parte de una base que lo hace imposible, a saber, la capacidad de representación del sujeto como lo genérico en toda conciencia. Las ideas racionales serían entonces productos especiales de esa capacidad. Pero la libertad, en cuanto causa absolutamente libre, no se deja comprender como resultado de una representación, que además sólo es espontánea respecto a la forma. Tuvo entonces Reinhold que añadir en el *Ensayo* un capítulo no previsto originariamente sobre la capacidad de desear, en donde la voluntad pura es deducida como la realización de la moralidad gracias a una ley moral entendida como representación. Pero eso tampoco explicaba su realidad ni su acoplamiento con lo empírico.

²⁷ Reinhold, *Contribuciones*, p. 167.

²⁸ Véase la carta de Fichte a Reinhold del 28 de abril de 1795 (GA III/2, 314-315) o la del 2 de julio de 1795 (GA III/2, 345ss).

Entre 1789 y 1792 Reinhold fue abandonando su teoría, que tomaba la capacidad de representación como la actividad básica del sujeto, su llamada «filosofía de los elementos» (*Elementarphilosophie*), y se decidió por el primado de la libertad, porque eso es «lo que necesita la humanidad», aquello que nos ofrece la explicación válida y universal de nuestros derechos y deberes en esta vida, y lo que hemos de esperar en la otra. Este proceso lo estudia Lazzari en la segunda parte de su libro, teniendo en cuenta no sólo las obras principales de Reinhold, sino también artículos poco estudiados y la correspondencia privada. Esa evolución habría tenido tres etapas, y llega a su máxima expresión en una nueva serie de *Cartas sobre la filosofía kantiana*, que Reinhold publica en 1792, primero con la separación de la voluntad respecto de la razón práctica, a fin de evitar el fatalismo inteligible de C.C.E. Schmid, y, en segundo lugar, con la separación del sano entendimiento común respecto de la razón filosofante. Este sano entendimiento común sería un saber moral originario, causado por la razón práctica, que nos ofrecería la evidencia de la autoconciencia de la libertad. La voluntad no es por tanto una actividad del sujeto representante, sino que aparece como una facultad fundamental.

El libro está escrito de una forma clara y expositiva, y representa una apreciable contribución al conocimiento e interpretación de los inicios del postkantismo y los impulsos que conducen al sistema de Fichte (esta publicación se enmarca en un proyecto de investigación sobre la génesis de la Doctrina de la Ciencia). El fundamento metodológico que inspira esta investigación de Lazzari es el proclamado por Dieter Henrich como *Konstellationsforschung*, según el cual no es posible comprender a ningún pensador de esta época tan rica como es la que va de Kant al Idealismo alemán sin tener en cuenta a los demás, pues se produce entre ellos un intenso diálogo y controversia debido a la necesidad de elaborar la complejidad de la filosofía kantiana; ese co-filosofar, ese intenso y acelerado debate, marca el carácter filosófico de cada uno de ellos²⁹. Éste es, por lo demás, un principio metodológico que se ha ido imponiendo en la investigación de la filosofía clásica alemana.

²⁹ Véase Dieter Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debaten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1991. El último fruto de esa forma de hacer historia de la filosofía es el libro (en dos tomos) de 1740 páginas de Henrich titulado *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena 1790-1794* (Suhrkamp, Frankfurt, 2004).

II

Wilhelm G. Jacobs es Profesor de la Universidad de Munich (Alemania) y un estudioso de los sistemas de Fichte y sobre todo de Schelling. Estudió con Reinhard Lauth en esa misma Universidad, y colaboró activamente en algunos tomos de la edición de las obras de Fichte que Lauth ha llevado a cabo con mano maestra en la Academia de Ciencias de Baviera de Munich. Desde 1968 Jacobs forma parte de la Comisión-Schelling, constituida en esa misma Academia con el fin de elaborar una edición crítica de las obras de ese filósofo. Este empeño va más lento que el anterior; su primer tomo apareció en 1976, y el último, que es el 9, salió en el 2005, en donde se publica la obra de 1800 *Sistema del idealismo trascendental*. Queda pues todavía mucho material por salir hasta que lleguen a 1854, año de la muerte del filósofo. Pero esa edición, sumada a la fundación en 1986 de la Sociedad Internacional Schelling, ha dado como resultado una progresiva expansión en la investigación sobre este pensador.

En su libro *Schelling lesen (Leer a Schelling)*, Jacobs nos ofrece una introducción al filósofo y a su obra, una invitación a su lectura, una sucinta presentación de la figura y el pensamiento de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), uno de los filósofos mayores del llamado Idealismo alemán, junto con Fichte y Hegel. Pero ¿para qué leer hoy a Schelling? ¿qué nos podría aportar su propuesta filosófica, además de conocimientos históricos o de archivos? No es mucho lo que nos dice Jacobs al respecto en el capítulo final, el 11 (pp. 147-150), en el que se plantea justamente ese tema: «¿Leer a Schelling?». En primer lugar, este filósofo nos proporcionaría una mirada crítica hacia el mundo moderno, cuyos comienzos Schelling vivió (fue el primer gran filósofo en ser fotografiado, nos recuerda). Aunque esa crítica suya ha sido interpretada como reaccionaria y conservadora, nos señalaría la falta de orientación del mundo moderno. ¿Y de dónde vendría esa orientación? De lo que para Schelling siempre fue el alfa y el omega de lo real: la libertad. Es una herencia kantiana, afirma Jacobs, pero se podría decir que es también y aún más fichteana³⁰, una herencia que Schelling investigó más allá de los límites trascendentales, hacia sus orígenes divinos y cosmo-

³⁰ «Mi sistema es el primer sistema de la libertad (carta de Fichte a Baggessen? de abril/mayo 1795, *GA* t. III/2, pp. 298 y 300). «Mi sistema, desde el principio hasta el final, es sólo un análisis del concepto de libertad, y en él no puede haber contradicción con ella por cuanto que no aparece en él ningún otro ingrediente» (carta de Fichte a Reinhold del 8-1-1800; *GA* t. III/4, p. 182).

gónicos. Se hubiera podido señalar, sin embargo, también los enormes rendimientos para una conciencia y acción ecológica que podría proporcionarnos su filosofía de la naturaleza y el entroncamiento del hombre con sus raíces naturales, no pensada ya como mero producto mecánico o *natura naturata*, sino como autoproducción o autogeneración (*natura naturans*) (algo se dice de eso en las pp. 80 y 86-87). Podríamos también aprovechar su conciencia histórica de la realidad, como génesis con diversas etapas. En este sentido los pensadores religiosos pueden encontrar una gigantesca visión de Dios y de la historia de la salvación en su Filosofía de la Revelación. Y también la valoración filosófica positiva y sugerente de la conciencia mítica (Filosofía de la mitología), que tantos frutos ha dado a lo largo del siglo XX, o la elaboración propia del método sintético-genético o dialéctico, recogido de Fichte, o bien el tratado sistemático del arte bajo una nueva denominación filosófica: la filosofía del arte (1802).

El libro de Jacobs se publica con motivo del 150 aniversario de la muerte de Schelling, y quiere recoger la nueva imagen que la investigación reciente ofrece de él, no ya como un filósofo continuamente cambiante, proteico, «sin espina dorsal», sino con una clara unidad en sus sucesivas etapas y temas (pp. 19-20). Jacobs sitúa el pensamiento de Schelling en la tradición o influencia de Platón y Spinoza, pero sobre todo de Kant, con el que Schelling se inició y dialogó durante toda sus producción filosófica, si bien teniendo el interés sistemático de ir siempre más allá de los límites de su filosofía transcendental. Jacobs liga todas las etapas y temas de la producción schellingiana a la filosofía de Kant: «se ha intentado mostrar, cómo el filosofar de Schelling procede de la filosofía de Kant» (p. 108). Ése es su leitmotiv. Minusvalora, a mi entender, la importancia de Fichte, al menos en los inicios filosóficos de Schelling (pp. 24, 36, 38), oponiéndose expresamente así a cierta interpretación anterior que quizás la había exagerado, pues no había reparado suficientemente en el horizonte distinto en el que Schelling se coloca desde el inicio: no en el Yo, originario sí, pero finito de Kant y de Fichte en Jena, sino en el horizonte de un Yo que es «uno y todo» como la substancia de Spinoza. Eso es cierto, y sin embargo el método de filosofar, el método genético-sintético, de decisiva importancia en la captación de la realidad, lo aprende Schelling de Fichte, partiendo ambos del acto de libertad (algo de eso se apunta al principio de la p. 133). Más aún, cuando presenta Schelling su primera contribución netamente personal, su Filosofía de la Naturaleza, lo hace recurriendo a su predecesor: «El filósofo de la naturaleza [o sea, él] trata la naturaleza como el filósofo transcendental [es decir, Fichte] trata el Yo» (Cotta

III, 12), a lo que Jacobs no hace referencia. Pero también habríamos de tener en cuenta a Leibniz, y entre sus contemporáneos a Schiller y los románticos, a cuyo círculo de Jena Schelling llegó a pertenecer, y sin el cual no sería comprensible su filosofía del arte (algo se dice en p. 88). O a Jacob Boehme y Franz von Bauder, para captar el acento religioso de su filosofía a partir de 1804 (p. 32). Jacobs representa, por tanto, un contraejemplo de la propuesta de Henrich, que antes vimos.

Comienza Jacobs la presentación de Schelling con un esbozo biográfico del filósofo (pp. 22-35). El siguiente capítulo (pp. 36-51) coloca sus inicios bajo la égida kantiana: «el filosofar de Schelling comienza con Kant y no con Fichte» (p. 38). Para mostrarlo, Jacobs parte de un trabajo escolar de Schelling, del que sólo tenemos noticias de su título, y que trata de la unidad de la razón teórica y práctica. Con la ayuda de Manfred Frank señala los momentos en la obra de Kant en los que éste tendría que haber hablado de «intuición intelectual» (el «Yo pienso» y la conciencia moral de la libertad, los que por cierto el mismo Fichte nos hizo ver ya en su *Segunda Introducción* de 1797), para ligarlos entonces con Schelling, cuando hubiera sido más claro y directo haber puesto el uso de esa expresión en relación con Fichte, que fue el primero en utilizarla positivamente en su «Reseña de Enesidemo» (1794), obra que conoció Schelling antes de emplear dicha expresión. Apenas hace referencia Jacobs a Fichte, sólo a su *Segunda Introducción* (p. 67), intentando explicar la diferencia en la concepción que ambos tienen de esa intuición intelectual, y señala que para Schelling lo representado en ese acto de autoconciencia es realidad (p. 69). Pero podríamos decir que para Fichte también lo es, que ahí, por tanto, no está la diferencia, sino en el hecho de que para Fichte no es una realidad-conciencia que pudiera ser sin mundo. Un «hilo de Ariadna» para la comprensión de Schelling piensa Jacobs en el punto 5 que es esa intuición intelectual, en donde se puede ver cómo la autoconciencia se funda en la libertad o voluntad (pp. 62-67), idea que él liga con la filosofía kantiana, donde ciertamente se afirma la primacía de lo práctico sobre lo teórico, pero que fue sobre todo el punto sistemático fundamental de Fichte en Jena (*Tathandlung* lo llamaba), y además lo fue desde el punto de vista genético en el que se coloca asimismo Schelling, y no meramente arquitectónico como Kant; pero de eso Jacobs no dice una sola palabra.

El apartado 4 (pp. 52-61) lo dedica Jacobs al escrito estudiantil de Schelling *Sobre el mito* (1793). Yo diría que la importancia de ese trabajo no reside tanto

en él, sino sobre todo en cuanto protohistoria de lo que será después la Filosofía de la Mitología, con la etapa intermedia de su Filosofía del arte: la mitología como una «filosofía hecha sensible» (AA I/1, 225), y una histórica del desarrollo de la razón que sitúa la mitología como «la filosofía del mundo más antiguo» (AA I/1, 220), ideas que se encontraban ya en su entorno cultural.

A la filosofía de la naturaleza está dedicado el punto o capítulo 6 (pp. 70-87), que es sin duda donde Schelling comienza a alejarse más claramente de Fichte. De nuevo quiere Jacobs mostrar las raíces kantianas de esta nueva propuesta filosófica, y se lanza a la *Crítica de la razón pura*, a su concepto de causalidad, de mundo y de Dios, cuando desde la «Introducción» a *Ideas para una filosofía de la naturaleza* de Schelling (1797) queda claro que la puerta de entrada a esa Filosofía de la naturaleza ha sido una reflexión sobre el organismo, tema que Kant había tratado en la segunda parte de la tercera Crítica, en la «Crítica del Juicio teleológico», pero quedándose sólo en un crítico «como sí», límite que Schelling desbordará hacia la propuesta de una constitutiva *natura naturans*, que sería sujeto-objeto, acción real e ideal. Tampoco se puede decir que «Kant entiende lo incondicionado como la totalidad de las condiciones» (p. 73), excepto en las antítesis de las antinomias, sino que lo incondicionado es aquello en lo que la serie de las condiciones encuentra su término (KrVA 326, B 382-3). Como tampoco cabe afirmar, como hace Jacobs, que en Schelling se dé varios incondicionados (pp. 74-75), pues la dualidad entre Filosofía de la naturaleza y Filosofía transcendental pasa de la inicial primacía de ésta a la presentación definitiva de ambas como etapas sucesivas del proceso genético de un Yo absoluto (*Sistema del idealismo transcendental*), o de lo Absoluto (filosofía de la identidad).

Viene después, en el punto 7 (pp. 88-98), una exposición de la Filosofía del arte de Schelling, tema que le atrajo sobre todo entre los años 1800 a 1807. Jacobs se fija fundamentalmente en el paralelismo entre la productividad de la *natura naturans* y la genialidad del artista, la imaginación y la poesía, presente en mayor o menor medida en todos los hombres. Schelling presentó el arte como la exposición plástica (*bildliche Darstellung*) de lo divino o incondicionado (o mejor dicho, de las Ideas en cuanto primeras determinaciones de lo Absoluto), ofreció una división de las artes a través de los conceptos de ideal y real (olvidando sin embargo las artes mixtas), y desarrolló una historia en dos momentos esenciales: los antiguos y los modernos, cuya cesura se habría producido a la llegada del cristianismo debido a su conciencia adecuada de la libertad. Esta

comprensión histórica, sin embargo, no procede sólo de Friedrich Schlegel (p. 88 y 93), sino más aún de su hermano August Wilhelm Schlegel, el gran historiador de la literatura universal, pues el manuscrito de sus *Lecciones sobre literatura y arte* (Berlín 1801) fue leído por Schelling durante la elaboración de sus lecciones sobre Filosofía del arte, de lo que Jacobs no da cuenta. En último término, la división de la historia del arte en dos etapas se remonta a la *Querelle des anciens et des modernes*.

El análisis de otro de los libros mayores de Schelling, el de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, tiene lugar en el punto 8 (pp. 99-108). Se comienza de nuevo poniendo en relación con el pensamiento de Kant los dos conceptos de libertad que aparece en ese tratado. El primer concepto es el de la libertad «formal», que Jacobs hace partir de la identificación entre ser y querer (p. 101); en realidad tendríamos que decir que consiste en tomar la libertad como autodeterminación para el bien, y ése es, piensa Schelling, el concepto al que se ha alzado el Idealismo. Jacobs explica entonces que por «Idealismo» hay que entender aquí sólo a Kant, cuando está claro que a lo largo de la obra de Schelling por «idealismo» se entiende sobre todo Fichte. Valga para mostrarlo una cita del escrito de Schelling *Para la historia de la nueva filosofía* (1827): «Fichte elevó a ese Yo del entorno en parte oscurecido que tenía en Kant, y lo puso precisamente como único principio en la cima de la filosofía, y se convirtió por tanto en el creador del idealismo transcendental [...] Esa realización del idealismo de Fichte se encuentra en mi *Sistema del idealismo transcendental* aparecido en el año 1800» (Cotta X, 92 y 96). Por el contrario, el concepto «real» de libertad, en cuanto capacidad de bien y de mal, le acerca a Schelling a las reflexiones kantianas sobre el mal radical, contenidas en la Primera parte del libro *La religión dentro de los límites de la razón* (1793), mientras que la expresión de «libertad formal», contrapuesta esta vez con la de «libertad material», la introduce Fichte en el § 10 de la *Ética* de 1798, una distinción cuyo sentido fichtiano es retomado después por Hegel en la diferencia que hay entre Espíritu subjetivo, donde el espíritu busca la felicidad, y el Espíritu objetivo, en donde lo que busca es la realización de su libertad. Pero de eso Jacobs no da noticia alguna. Por último, en ese capítulo 8, Jacobs da cuenta de que en el escrito sobre la libertad Schelling comienza a narrarnos la historia o génesis de Dios, presentado aquí como compuesto por un fundamento oscuro, que hace posible el mal, y una existencia luminosa, que acabará triunfando.

El capítulo 9 (pp. 109-128) está dedicado a la exposición de la Filosofía de la mitología, que Schelling elaboró en sus treinta últimos años. En ella cuenta Schelling el surgimiento de la conciencia de Dios hasta la aparición del cristianismo, que él considera una religión revelada. Ese proceso habría comenzado con un monoteísmo absoluto, hasta que aparece un segundo dios, que empuja al primero hacia el pasado. De ese modo se instaura progresivamente un politeísmo, un movimiento que abre el tiempo histórico y va haciendo posible la libertad. Así se prepara la venida de la religión revelada, de igual manera que la Ilustración (alemana, Lessing) veía en la religión una preparación para las verdades racionales.

La filosofía de la revelación, por su parte, es un intento de entender el cristianismo, y constituye la última etapa del pensamiento de Schelling. Es presentada en el capítulo 10 (pp. 129-146). Importante en esta etapa son las dos partes en las que Schelling divide la filosofía. La filosofía negativa es el Idealismo, que se sitúa en la razón y el concepto, o sea, en lo a priori, y que sirve de preparación para la filosofía positiva. Ésta es la que parte de la existencia revelada (a posteriori), pues la existencia no sale del concepto (en contra de Hegel). Ambas son necesarias y complementarias. La Filosofía positiva es en definitiva la Filosofía de la revelación, que tiene a la Filosofía de la mitología como una parte de la misma. Nos narra un proceso teogónico, que es a la vez un proceso cosmogónico y de salvación, en donde no sólo Dios, sino también el mal como acto de libertad, juegan un papel central, convergiendo ambos en la figura de Cristo. Pero Jacobs no entra a exponer sus distintos momentos.

Estamos, en definitiva, ante un libro muy personal. Yo diría que no es propiamente una introducción a Schelling, pues el lector primerizo no encuentra una orientación académica y clara de los diferentes escritos del filósofo, ni de su estructura, y faltan muchos datos que un principiante necesitaría para comprender lo que allí se está contando. Es quizás más apto para los conocedores del filósofo, pues en él Jacobs expone su punto de vista y discute propiamente con otras posiciones de especialista. Pero para esta función, su discusión y sus argumentos se quedan algo escasos.

III

Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) se sitúa en el ámbito filosófico denominado como Idealismo alemán. Seguidor de Kant, alumno de Fichte y de Schelling en la Universidad de Jena, comparte con estos últimos el empeño de construir un sistema capaz de fundar todas las ramas del saber y de las acciones humanas sobre un principio absoluto. En consonancia con el giro religioso que experimentan los pensadores alemanes al inicio del s. XIX, este principio en Krause pasa a ser Dios, un Dios personal e infinito, inmanente y a la vez trascendente al mundo creado. Para dejar los dos aspectos bien señalados, Krause bautizó su sistema con el nombre de «panenteísmo», un término inventado por él a fin de nombrar su postura intermedia entre el panteísmo y el deísmo. Es en sus *Lecciones sobre el Sistema de la filosofía* de 1828, y en las *Lecciones sobre las verdades fundamentales de la Ciencia y su relación con la vida* de 1829, dadas ambas en la Universidad de Gotinga, donde se considera que su filosofía alcanza su expresión más madura y lograda³¹.

Su pensamiento ejerció una relativa influencia en la Alemania del s. XIX (Leonhardi y Röder). También en Bélgica a través de Henrich Ahrens, centrado en la filosofía del derecho, y Guillaume Tiberghien, y en Portugal por medio del profesor de derecho y ministro de justicia Vicente Ferrer. Pero fue en España, y de ahí en Latinoamérica, donde el krausismo tuvo mayor eco gracias a la obra y la enseñanza de Julián Sanz del Río y la Institución Libre de Enseñanza (fundada por Francisco Giner de los Ríos), desde mediados del s. XIX hasta la guerra civil. El influjo en concreto de Krause en el derecho español fue considerable, y el krausista Nicolás Salmerón llegó a ser por tiempo breve Presidente de la Primera República Española. En esa estela krausista quiere ver Dierksmeier también a Ortega y Gasset (pp. 36-39).

El derecho fue uno de los asuntos abordados por Krause, siempre dentro de su interés filosófico-sistemático; era una pieza necesaria en el mejoramiento de la humanidad, objetivo último de su tarea filosófica. De él tenemos dedicados

³¹ Una muy buena exposición global de este filósofo se la debemos a Rafael V. Orden Jiménez, *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, UPCo, Madrid, 1998. O una mucho más breve es la de Enrique M. Ureña, *Krause (1781-1832)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2001.

expresamente a este tema una *Fundamentación del derecho natural* (1803), en donde el fundamento último no es todavía el Ser o Dios, sino el Universo, y un *Compendio del Sistema de la filosofía del derecho, o del derecho natural* (1828). Hace poco se publicó en España un libro de Francisco Querol Fernández sobre ese tema: *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause; con un apéndice sobre su proyecto europeísta* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2000). Pues bien, éste es también el asunto tratado por Claus Dierksmeier en su libro *Der absolute Grund des Rechts. Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling (El fundamento absoluto del derecho. Karl Christian Friedrich Krause en discusión con Fichte y Schelling)*, que fue su trabajo de habilitación, presentado en la Universidad de Jena en el año 2002. Actualmente es Profesor de Filosofía en el Stonehill-College en Easton (Boston, USA). Krause es ahora un pensador poco menos que desconocido en su propio país, y el libro de Dierksmeier quiere rescatar a Krause de ese olvido (p. 16-17). Más aún, no sólo propone el sistema filosófico de Krause como coherente, sino que su filosofía del derecho merecería hoy una apropiación argumentativa por su consistencia, plausibilidad, potencia en la argumentación, relevancia científica y utilidad práctica (p. 10). La línea que va de Fichte a Schelling encontraría su resolución en Krause. Por eso Dierksmeier se centra en esa sucesión.

En la Introducción encontramos el esquema del libro, más la filosofía del derecho de Kant y la crítica de Krause a éste. Le sigue un capítulo dedicado a Fichte: «El derecho como lo absoluto», que se cierra de nuevo con la crítica de Krause. Después le toca el turno a Schelling: «lo Absoluto como derecho», más las objeciones de Krause. Los dos siguientes capítulos están dedicados al sistema de Krause y el lugar que en él ocupa el derecho, primero en la parte analítica, de ascenso al último fundamento (capítulo V), y segundo en su parte sintética o de descenso (capítulo VI). Los tres capítulos posteriores tratan ya de la doctrina del derecho de Krause, su teoría de los sujetos de derecho (VI), la doctrina del derecho privado (VII) y la del derecho público (VIII). Finaliza el libro con un «Anexo» dedicado a la bibliografía y a los índices.

Dierksmeier nos cuenta que la mayor contribución de Kant al tema en su época no fue tanto su doctrina del derecho, expuesta en la *Metafísica de las costumbres* (1797), debido a su tardía aparición, sino el peso que en su obra crítica tiene el planteamiento jurídico, el *quid juris*, que Kant aplica a toda pretensión de universalidad y necesidad, y, en segundo lugar, el concepto de organismo opuesto al

mecanismo y desarrollado en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*. Kant fue para Krause el suelo filosófico del que partió, pero siempre con la intención de ir más allá, hasta el Absoluto, al igual que los otros idealistas, sólo que éstos se habrían quedado en realidad más atrás que Kant. La crítica subjetivo-analítica kantiana tenía que seguir sirviendo de primer momento del sistema. Pero no más, pues Kant no se habría alzado al verdadero concepto del Absoluto, ni por tanto a la parte deductivo-sintética de la filosofía, en la que ésta desciende del Absoluto al mundo. En ella aparecería el verdadero fundamento del derecho. Todas las demás críticas de Krause a Kant surgen por esa nueva visión desde lo Absoluto.

En los capítulos dedicados a las posiciones de Fichte (II) y de Schelling (III), Dierksmeier no se detiene en una exposición interna y detallada de las mismas para darlas a conocer, sino que ofrece una panorámica de conjunto que supone ya su conocimiento. Es una exposición interpretativa y crítica, tanto de sus propias contradicciones como desde la perspectiva de Krause, poniéndolos además en relación entre sí y con la filosofía moderna del derecho. Fichte (y aquí sólo se contempla su primera etapa, 1794-1800) habría abordado ciertamente una deducción sintética, sistemática y unitaria de la realidad, desde el primer principio, fundando el derecho como una condición necesaria para la posibilidad de la libertad, de la autoconciencia y de los individuos. Pero se critica que su deducción parta exclusivamente del Yo, que su visión del reconocimiento de los derechos del otro sea más bien mecanicista, que se construya un Estado sumamente controlador y la minusvaloración del ser natural al tomarlo como puro medio para la acción moral. No obstante, también se encontrarían en Fichte inicios y fundamentos de un paradigma orgánico desde la totalidad, más cercano al pensamiento de Krause, como cuando comprende que la relación moral y legal con el otro es constitutiva para la libertad de cada uno, o que la propiedad del otro es algo que atañe a mi propiedad, pues la propiedad es fundamentalmente comunitaria, dependiente del reconocimiento de todos. El balance final es, sin embargo, más bien crítico, pues ni siquiera los esfuerzos del último Fichte por pensar desde lo Absoluto lograrían zafarse del dogmatismo y del dualismo.

El derecho no fue un tema favorito de Schelling. Su primera obra, *Nueva deducción del derecho natural* (1796), se mueve en la línea fichtiana, que Dierksmeier tacha nuevamente de mecanicista. Y lo mismo ocurre cuando se trata del derecho en el *Sistema del Idealismo transcendental* (1800) como etapa en la construcción del Yo absoluto; es entonces pensado como un (segundo) mecanismo

del espíritu, junto con el de la naturaleza. Es en su filosofía de la identidad (1802 y siguientes) cuando aparecen elementos de una interpretación orgánica del derecho. La idea del organismo ya estaba presente y era esencial en su filosofía de la naturaleza (1797), idea que ahora se extiende al espíritu, y sobre todo al Estado, en la filosofía de la identidad. Krause no discutió directamente con la filosofía del derecho de Schelling, al contrario de lo que hizo con Fichte, y por eso Dierksmeier toma la temprana obra de Krause *Fundamento del derecho natural* (1803) como una indirecta discusión con Schelling, pues se encuentra aún cercano a la filosofía de la identidad de este último.

El ascenso hasta el Absoluto como primer principio (capítulo IV), o sea, lo que Krause denomina la parte analítica de su filosofía, tiene por objetivo fundar desde un punto de vista reflexivo la aceptación, crítica y no dogmática, de tal principio, jugando en su sistema un papel parecido al de la *Fenomenología del Espíritu* en Hegel. El ascenso parte de la autoconciencia prerreflexiva indubitable del Yo. De igual modo, la filosofía analítica del derecho comienza con el sentimiento y la conciencia del derecho que se encuentra en la conciencia común, a fin de llegar a una clara y reflexiva conciencia de la libertad y su finalidad como fundamento del derecho (el correlato de esa libertad, el bien, es un tema reservado para la parte sintética). Desde esa fenomenología del Yo se ha de ascender después al conocimiento del Ser (*Wesen*) o noumenología. Recordemos, sin embargo, que fue Fichte el primero en pensar este momento inicial de la filosofía como ascenso desde la conciencia común hasta el primer principio.

La parte sintética (capítulo V) es la metafísica que arranca del Ser absoluto (unidad de ser y pensar), y expone desde ahí las categorías, esencias o esencialidades fundamentales, entre las cuales se encuentra el derecho. El ascenso a ese Ser se prepara mediante una crítica al escepticismo y a los modos de pensar finitos, y se alcanza en la visión o intuición del Ser (*Wesenschau*) mediante la libertad. En este punto intenta Dierksmeier hacer plausible la concepción krausista del Ser o Dios, uno y todo, por medio de argumentos racionales, una concepción que puede estar presente actualmente en algunos influjos de Spinoza o Nietzsche, o en cierta sensibilidad religiosa procedente de la India. Por autodesplegamiento interior de ese Ser habría salido toda la multiplicidad del mundo. Incluso el mal, pero nunca como mal radical, sino como malformación del bien o bien errado. Para evitarlo, sólo los fines incondicionados puede ofrecernos orientación: del conocimiento se desprende el fin de la sabiduría, de la ética el

de la virtud, de la estética el arte, de la religión al amor a Dios. Todos ellos deben encontrar su armonía en el Ser.

La doctrina sintética del derecho ha de presentarlo como esencialidad fundamental (*Grundwesenheit*) de Dios, y no meramente como una relación humana (capítulo VI). En cuanto tal, el derecho es válido para todos los seres; es una esencialidad cósmica. Todo vive en Dios, y por tanto todo derecho es un derecho interno de Dios, y todo derecho externo y relacional tiene en el interno su fundamento y su medida. Eso no quiere decir que a todos les correspondan los mismos derechos; a las distintas esferas de lo divino les corresponden distintos derechos, que deben ser armonizados y jerarquizados orgánicamente. Pero a hombres y mujeres les corresponden los mismos derechos. Incluso a la naturaleza; no sólo es necesario cuidarla, conservarla y embellecerla para el hombre, sino que Krause le concede cierta autonomía y valor, especialmente a los animales (los superiores son como personas de un nivel inferior), a los que no se debe maltratar, sin por ello dejar de exigir la eliminación de los dañinos.

Primero se ha de tratar el derecho privado, después el social y finalmente el estatal, pues el derecho no se fundamenta en el Estado, sino a la inversa. El derecho privado (capítulo VII) se basa en que todo derecho para Krause es en última instancia un derecho personal. Los derechos privados son la libertad, la propiedad más el trabajo, el contrato y la sociabilidad (la familia); en ellos se expresa el liberalismo de Krause. Según Dierksmeier, «la filosofía de Krause sobre el derecho privado merece ser nombrada junto a la de Kant y Hegel, pues logra captar una impresionante cantidad de fenómenos de la realidad legal concreta y esclarecerlos teóricamente desde sus principios, gracias a lo cual se zafa claramente de la tradición insociable del primer romanticismo» (p. 394).

Como toda esencialidad fundamental, también el derecho retorna sobre sí mismo dando lugar a un derecho al derecho, un derecho en segundo grado, y eso sería el derecho público (capítulo VIII). A este derecho público pertenece el derecho a la sociedad o derecho de la sociedad civil (agrupaciones, iglesias), el derecho penal, el derecho estatal, y el derecho del ciudadano del mundo. Éste último es válido para toda persona, y es quizás la figura más característica de la filosofía del derecho de Krause. La unidad legal de toda la tierra no sólo nos debe llevar a alianzas entre las naciones, sino en último término a un Estado de la tierra, que aúne todos los pueblos respetando sus diferencias.

El libro de Dierksmeier nos ofrece una exposición ágil e incisiva, documentada y propositiva de la filosofía de Krause (especialmente de su filosofía del derecho), que, a pesar del gran influjo ejercido, comienza a ser sólo ahora, en estas dos últimas décadas, estudiada de una manera rigurosa. Incluso parece ser que pronto veremos por fin una edición crítica de las obras de este filósofo.

MEDIO SIGLO DE MEMORIA. C. París, *Memorias sobre medio siglo*, península, Barcelona, 2006.

Nos presenta en este primer volumen de sus memorias Carlos París el relato de su vida desde su entrada como Catedrático en la Universidad de Santiago en los años cincuenta hasta las primeras elecciones de la democracia. En este escrito, Carlos desgrana su experiencia en el campo universitario, así como su vida política y familiar. En estas reflexiones no se abordan sólo los aspectos más propiamente autobiográficos sino que en las mismas también se puede encontrar una interpretación de este medio siglo de vida española desde la dura y triste postguerra hasta la restauración de la democracia pasando por los tímidos intentos aperturistas de los años cincuenta y sesenta y por la ambigüedad de la transición.

Carlos París ha sido un profesor universitario que ha desplegado su actividad en primer lugar como filósofo, en el sentido de que ha desarrollado, y continúa desarrollando, la elaboración de un pensamiento propio, y en segundo lugar como maestro, en el sentido de haber educado a una larga serie de discípulos que recibieron de él la impronta del trabajo intelectual. Lo que nunca fue Carlos fue un cacique, y eso que tuvo varias oportunidades para serlo; tanto en Santiago donde ingresó como catedrático muy joven, como posteriormente en la recién creada Universidad Autónoma de Madrid donde fue decano y director del departamento de Filosofía. Nunca pretendió rodearse de una guardia pretoriana de seguidores fervientes y acrílicos que loaran continuamente sus virtudes y a los que no les estaría permitida la mínima discrepancia. Carlos a sus discípulos se limitó a enseñarles y no exigió nunca de ellos ningún tipo de incondicionalidad ni seguidismo. Como filósofo integró las, novedosas en aquel tiempo, reflexiones sobre la ciencia en el marco de una concepción filosófica global, humanista y materialista a la vez en lugar de autonomizarlas en una filosofía de la ciencia separada del comercio fecundo con el resto de la filosofía y erigida en una nueva escolástica que sustituyó y en algunos casos complementó a la escolástica tradicional en las Universidades españolas de los años sesenta y setenta.

Sus reflexiones sobre la ciencia no se han limitado a los aspectos formales, lógicos y epistemológicos, de los que sin embargo fue uno de los primeros cul-