

Sobre la *beatitudo* y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto

Vicente Serrano



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/373>
ISSN: 2258-014X

Editor

EuroPhilosophie Editions

Referencia electrónica

Vicente Serrano, « Sobre la *beatitudo* y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 3 | 2011, Publicado el 01 febrero 2011, consultado el 07 mayo 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ref/373>

Este documento fue generado automáticamente el 7 mayo 2019.

© EuroPhilosophie

Sobre la *beatitudo* y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto

Vicente Serrano

- 1 Fuera de los ámbitos especializados la imagen de la relaciones entre Fichte y Schelling sigue marcada por el tópico con arreglo al cual Schelling habría sido un fichteano en su primeros escritos para alejarse progresivamente a medida que desplegaba su sistema, especialmente a partir de la filosofía de la naturaleza. Esa imagen es a su vez deudora de otro tópico de más amplio espectro con arreglo al cual el idealismo era el progresivo despliegue entre Kant y Hegel y que se habría expresado en el idealismo subjetivo de Fichte y en el objetivo de Schelling para culminar finalmente en el idealismo absoluto de Hegel. Afortunadamente, entrados ya en la segunda década del siglo XXI puede parecer incluso reiterativo recordar de nuevo esos lugares comunes, ya ampliamente superados por la investigación de las últimas décadas. Hoy se asume en ese marco especializado que, lejos de esa continuidad, el llamado Idealismo alemán representa un complejo sistema de corrientes y de temas que se entrelazan y divergen en la disputa en torno a las filosofías después de Kant. La estrecha relación entre autores como Fichte, Schelling y Hegel, protagonistas de los tres grandes sistemas, sigue siendo innegable, pero aparece ahora enmarcada en un contexto más rico, liberada de ese esquema simplista que transita del idealismo subjetivo al absoluto, pasando por el idealismo objetivo de Schelling, es decir, de Fichte a Hegel, y en el que parece que sólo este último habría elaborado una filosofía de lo absoluto, habiendo permanecido el primero en un idealismo subjetivo.
- 2 Una de las piezas destacadas de ese contexto más rico y más amplio es precisamente el tema de lo absoluto, que como tal comparten los tres autores y al que dedicaron un considerable esfuerzo. Cabe pues considerar que esa cuestión es uno de los elementos vertebradores de la evolución de sus pensamientos, siendo las filosofías de los tres, y no sólo la hegeliana, filosofías de lo absoluto. Pero ese problema se vincula a su vez en ellos con la máxima expresión de lo que fue lo absoluto para la vieja tradición de la filosofía occidental, a saber, con el problema de Dios, y con ello también al de las relaciones entre

filosofía y religión, el cual es en gran medida un problema clásico de la Ilustración alemana antes de Kant y que los tres heredan. Ya el propio Fichte se había ocupado de manera notoria de este asunto¹, hasta el punto de que fue lo que le llevó a ver en la filosofía moral kantiana la solución a los problemas que le acuciaban en su periodo prekantiano². La *Doctrina de la ciencia* es en ese sentido la respuesta a esa pregunta y como tal contiene ya desde sus primeras formulaciones una teoría de lo absoluto, o si se prefiere una teoría de la divinidad o que ocupa el lugar sistemático de lo divino prekantiano. Y fue esta teoría la que se vio obligado a explicitar en el contexto de la *polémica del ateísmo*, a partir de la cual el tema del absoluto adquirió en Fichte un primer plano explícito que no tenía con anterioridad. Pero conviene no olvidar que, tanto en ese período como en el de Jena, la cuestión se vincula estrechamente a la posibilidad misma de pensar la libertad moral, a la posibilidad misma de pensar la ética moderna, incluso a pesar de que lo haga mediante el desarrollo de una metafísica de marcado carácter especulativo.

- 3 Cuando sus contemporáneos, entre ellos Schelling y Hegel, acceden a la obra de Fichte, se quedan sobre todo en ese marcado carácter especulativo y se interesan especialmente, cada uno a su modo, por el nuevo modo de considerar la divinidad. Conviene no olvidar, en este sentido, que como Fichte ellos se formaron como teólogos y que ya en los primeros años de su recepción de la obra de Fichte habían expresado en su correspondencia la posibilidad de repensar el concepto de la divinidad, que ambos vinculan a la posibilidad de pensar en un nuevo concepto conciliable con la revolución francesa y con la filosofía de Kant, pero también con la recepción de Spinoza que se estaba produciendo en esos momentos a partir de la llamada *polémica del panteísmo*. Es bien conocida la voluntad de Schelling, un joven Schelling en esos años de la primera recepción de Fichte, de escribir una ética a la Spinoza tal como relata a Hegel en la carta del 5 de enero 1795³; ética a la Spinoza que vendría a resumir su proyecto filosófico pero también el complejo entramado de elementos que venimos considerando: la libertad tomada de Fichte, la noción de sistema cuya máxima expresión representaba el spinozismo, la lectura heterodoxa de la divinidad representada por Spinoza, y todo ello enlazado a la consideración o mejor a la reconsideración de lo divino después de Kant, es decir, después de que Kant declare vedado el acceso al ser⁴.
- 4 Pero Schelling tardará todavía muchos años en saldar cuentas con ese proyecto y en cerrar de algún modo el ciclo iniciado mediante ese anuncio que hace en carta a Hegel. Nuestra hipótesis en este trabajo es que lo hace definitivamente en el tratado de 1809 titulado *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*⁵, en el que finalmente la libertad, esa noción en torno a la cual surgen los sistemas idealistas, aparece definida a partir de la que ha sido su propia evolución filosófica, lo que se conoce como el primer Schelling. Sólo ahí confronta finalmente un nuevo concepto de libertad, concepto del que afirma una vez más que es la clave de la nueva filosofía, con el de sistema, tan decisivo para su recepción de Fichte, y a la vez con el concepto de Dios, que es en realidad un trasunto del problema de lo absoluto que le apasionaba ya en sus comienzos. Es por eso por lo que cabe considerar, además de otros argumentos habitualmente esgrimidos⁶, que es en 1809 cuando Schelling ha alcanzado una primera madurez de su filosofía⁷ y la plenitud de su ruptura con Fichte, y no del todo en 1801, fecha de la *Darstellung meines Systems der Philosophie*⁸, en la que esa ruptura se había ya formalizado inicialmente. Todavía en 1804, por tanto después del *Escrito de la diferencia* de Hegel, obra en la que la separación con Fichte aparecía ya claramente expresada por un tercero, había publicado

Schelling *Filosofía y religión*, escrito calificado como imperfecto por Schelling, pero el cual vincula directamente con el *Escrito sobre la libertad*⁹. Como veremos, esa continuidad entre ambos escritos, señalada por el propio Schelling, reforzaría aún más la consideración del *Escrito sobre la libertad* como la ética a la Spinoza que no pudo presentar en sus primeros años, pero sí ahora ya en confrontación con Fichte, aunque desde luego una ética a la Spinoza en términos algo distintos a los que había ideado en sus comienzos Schelling, y distintos no sólo en la forma externa, sino en el sentido profundo que exige la nueva filosofía que Schelling ha alcanzado. A esa nueva ética a la Spinoza incorpora toda su evolución desde 1794 a 1809, fecha en la que finalmente parece haber encontrado la solución buscada para esa ética, solución que exigía entonces los distintos desarrollos de su filosofía: la consideración de lo absoluto, la de la filosofía de la naturaleza como corolario de su modo de entender las relaciones entre absoluto y finitud, y finalmente la ética propiamente dicha. En efecto, el enunciado fundamental del escrito, aquel que expresa esa madurez al señalar la diferencia entre Dios como existencia y su fundamento, exigía haber desarrollado cada una de esas nociones que jalonaron su trayectoria para finalmente poder llegar al concepto de libertad entendido como capacidad para el bien y para el mal, a cuya explicación está dedicada el *Escrito sobre la libertad*.

- 5 Desde esa continuidad entre *Filosofía y religión* y el *Escrito sobre la libertad*¹⁰ se entiende mejor cómo y en qué medida el tratamiento de la libertad del escrito de 1809 cumple con las exigencias de esa ética a la Spinoza, en la medida que culminaría su trayectoria tanto como expresión del problema de lo absoluto y del problema de Dios, respecto del cual la filosofía de Schelling pretende ofrecer una solución estrictamente filosófica en el mismo territorio en el que lo ha pretendido Fichte, tras la polémica del ateísmo y de nuevo en confrontación con él¹¹. Ambos, como Hegel, se mueven en un terreno filosófico en el que el objeto propiamente dicho es el objeto por antonomasia de la filosofía y de la ontología prekantiana y de la tradición occidental. Su ambición no puede ser en ese sentido más radical y de algún modo estaban obligados a ello, una vez que Kant clarificó los límites del conocimiento científico y desterró al ser del corazón de la ciencia. Ese objeto es el objeto de lo que en pleno siglo XX Heidegger llamó la tradición onto-teológica, que engloba a Dios y al ser, (sin entrar ahora en la cuestión heideggeriana de la diferencia ontológica) es decir, a los objetos privilegiados de la ontología y de la metafísica, cualquiera que sea la interpretación que se le quiera dar. Y no es casual que Heidegger la llame en esos términos, porque la noción de la divinidad y la del ser han ido de la mano durante siglos, y de algún modo iban ya juntas en el propio texto de la *Metafísica* de Aristóteles, y como tales reaparecen en Fichte, Schelling y Hegel, en cada cual a su modo. Si en la última década del XVIII esos modos se van perfilando en un penoso esfuerzo, los acontecimientos filosóficos de los años finales de ese siglo y de los primeros del XIX determinan el modo en que cada uno de ellos alcanza su madurez. En 1809 Schelling culmina en el *Escrito sobre la libertad*¹² lo mismo que ya había culminado a su modo Hegel en la *Fenomenología* y antes Fichte en las distintas formulaciones de la *Doctrina de la ciencia* de 1804 y 1805 y en los escritos populares de 1806, especialmente en la *Exhortación a la vida bienaventurada*¹³. En todos ellos, Dios, lo absoluto, el ser y la historia tienen un protagonismo más que notable, en los tres se impone además establecer nuevas demarcaciones entre filosofía y religión, y en los tres la libertad y la subjetividad determinan un reconfiguración que afecta a la madurez del Idealismo como movimiento. Precisamente por todo ello creemos que la última polémica entre Fichte y Schelling puede iluminar el sentido del *Escrito sobre la libertad* y el conjunto puede aportar luz no sólo a las relaciones entre ambos, sino incluso

también a una valoración de lo que habitualmente llamamos Idealismo, incluso más allá de las diferencias entre los protagonistas.

- 6 Pero antes de abordar directamente la cuestión es necesario hacer algunas precisiones. En el caso de Fichte la consideración de su obra en esos primeros años del siglo XIX, a la que se enfrenta renovadamente Schelling, se complica algo. Tanto su filosofía de la religión, como los otros escritos que tiene en cuenta Schelling poco antes de dar a luz el *Escrito sobre la libertad* pertenecen a la llamada *Popularphilosophie*. Por lo demás, habría que tener en cuenta el debate aún sin resolver sobre la ruptura o continuidad de la filosofía de Fichte tras la salida de Jena, precipitada y obligada por la *polémica sobre el ateísmo*, en la que mucho tiene que ver precisamente la divinidad y la posibilidad de concebir lo absoluto. Y a su vez estas dos cuestiones se vinculan indirectamente con Schelling, si tenemos en cuenta que ambas están estrechamente relacionadas con la figura de F.H. Jacobi. Sin necesidad de afirmar exageradamente que la obra de Jacobi es el verdadero aglutinante y conductor del movimiento llamado Idealismo, como se ha pretendido¹⁴, lo cierto es que su lectura crítica de las evoluciones filosóficas en la Alemania de finales del XVIII y comienzos del XIX tiene una importancia indudable y especialmente en la cuestión que nos ocupa, es decir, en las relaciones entre filosofía y religión, sobre todo articuladas en torno a las relaciones con lo absoluto y con el ser. De hecho esos temas son casi obsesivamente los temas de Jacobi, renovados en cada una de sus intervenciones, que tuvieron una influencia directa en Schelling¹⁵ y en Fichte¹⁶. En el caso de Fichte, aunque es cierto que la cuestión de los escritos filosóficos y los populares es independiente de Jacobi, no lo es en cambio que la filosofía de la religión se presenta en forma de filosofía popular en 1806, ni tampoco lo es el contenido mismo de lo pensado en la *Anweisung*¹⁷. En realidad el contenido de ese escrito popular es fruto de la meditación en torno a lo absoluto que Fichte viene desarrollando a partir de su salida de Jena¹⁸, influido directamente por la obra de Jacobi y por la intervención de este en la polémica en su famosa carta abierta a Fichte¹⁹. Y esa influencia lo es tanto en el contenido como en la forma. Respecto del contenido, y más allá de cómo se interprete, lo cierto es que las distintas presentaciones, entre 1801 y 1805, contienen ya las premisas de la reflexión en torno a la cuestión del absoluto y desde ellas desarrollará la *Anweisung* en diálogo en gran medida con Jacobi. Pero esa presentación obedece en realidad a la propia temática o perspectiva a la que se dedica explícitamente la obra de 1806, a saber, la cuestión de la religión; y es en parte también en el diálogo con Jacobi como se explica esa presentación. Pues el problema de Dios y el de la religión están estrechamente ligados a las consideraciones críticas que venía haciendo Jacobi desde las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, tan decisivas para Schelling²⁰, y se pueden resumir en la idea de que para Jacobi la filosofía, propiamente hablando, solo puede adoptar la forma del sistema, es decir, la de Spinoza, y ésta conduce necesariamente al ateísmo y finalmente, en el caso de Fichte, al nihilismo, por lo que una filosofía que tenga que ver con la vida, y la religión tiene que ver con la vida, una filosofía que sea invitación a la vida religiosa, ha de abandonar el sistema, al menos en cuanto a la presentación²¹. En efecto, una parte decisiva de los argumentos de Jacobi en esa dirección se centraron en la contraposición entre vida y filosofía, siendo la filosofía especulación, sistema, muerte, mientras que la vida tendría que ver con Dios, con la religión, con ese “no-saber” que Jacobi había contrapuesto a la filosofía²². Y es eso lo que Fichte no puede aceptar de los reproches de Jacobi y no tanto la acusación de ateísmo, pues considera que su propia filosofía había nacido como un intento de acercar la vida y las verdades especulativas y se había desarrollado como tal mediante esa dimensión práctica de la *Doctrina de la ciencia*. De ahí que no sea de extrañar que cuando se trate de

presentar esas verdades desde el punto de vista religioso lo haga en forma popular en la *Anweisung*. Lo cual no quiere decir que esa presentación no contenga en sus premisas toda la carga científica depositada en las formulaciones de 1801 a 1806 y en las que Dios y lo absoluto aparecen a su vez como vida, y la religión en la forma popular próxima a la vida. En ese sentido es innegable que la presentación popular depende, en su forma aplicada, de las conclusiones filosóficas que la preceden en las distintas presentaciones científicas y, en particular, de las conclusiones allí expresadas respecto de lo absoluto en sus relaciones con la propia filosofía”.

- 7 Pero es precisamente a esa solución adoptada por Fichte a la que se enfrenta abiertamente Schelling en el último escrito dedicado a confrontarse con Fichte, en la *Darlegung* de 1806 ya mencionada, una obra que establece un puente decisivo entre *Filosofía y religión*, por un lado, y el *Escrito sobre la libertad* por otro, escrito éste último que, conviene no olvidarlo, intenta resolver desde sus primeras páginas la cuestión de las relaciones entre la filosofía como sistema, la libertad y la vida. Si en *Filosofía y religión* se habían señalado por parte de Schelling claramente las relaciones entre ambas disciplinas, sólo a partir de la crítica al modo fichteano de considerar el problema, en el comienzo del tratado, recupera como hilo conductor y cuestión central el problema en que se enmarca la ética del *Escrito sobre la libertad*, y que era también el de la *ética a la Spinoza*: la relación entre sistema, libertad y Dios²³, y que en realidad es también el problema al que obedece la cuestión polémica de Fichte. Nuestra hipótesis es que sólo a partir de esa discusión con Fichte en los términos de la *Darlegung*, discusión en la que estaban en juego las relaciones entre Dios, o el ser o lo absoluto, y el saber, pudo Schelling alcanzar la madurez expresada en el escrito de 1809, en el que desde luego son más visibles y notorias otras influencias²⁴, y donde en cierto modo realiza finalmente lo que afirma ya en 1806 en el contexto del debate con Fichte:

“La filosofía no es un creer, vislumbrar o tener por verdadero algo, sino que es un conocimiento y una ciencia de lo divino y ciertamente lo es mediante un conocimiento claro y preciso”²⁵.

- 8 Schelling considera, en efecto, que es esa misma distancia mediante la que Fichte separa ser y saber en Dios la que le lleva a separar el acercamiento a lo divino y hacerlo objeto de la fe y, por tanto, a excluirlo en cierto modo del saber²⁶. Pero precisamente porque no hay tal distancia, porque para Schelling la filosofía es un saber sobre lo divino, es por lo que él puede y debe desarrollar en el *Escrito sobre la libertad* el contenido de su ética, y puede hacerlo precisamente gracias a que la naturaleza es un estudio filosófico de Dios mismo, de lo absoluto mismo en los términos en que la finitud puede acceder a ello. Eso es lo que da sentido al tratado, como sabemos, y que es el corolario, por lo demás, de la vieja disputa entre ellos, es decir, entre Fichte y Schelling. Ese es el marco general del escrito y el que permite hablar de madurez en Schelling, es decir, de haber alcanzado la culminación del problema que inició en los 90, el de esa *ética a la Spinoza*: pensar la libertad en el sistema y en relación con lo absoluto.
- 9 Pero, ¿qué necesidad tenía Schelling de regresar una vez más a Fichte si aparentemente la cuestión entre ambos en ese momento estaba zanjada desde al menos 1801-1802, fecha del último cruce de correspondencia entre ambos²⁷, y cuando ya habría presentado el *Sistema del idealismo transcendental*, así como la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, casi cinco años después de que Hegel hubiera ya establecido la distancia entre ambos en el *Escrito de la diferencia*?²⁸ Hay desde luego varios motivos que explican la *Darlegung*. El primero de ellos, ni siquiera el más importante, pero sí el más directo, son las alusiones críticas al

sistema de Schelling contenidas en los escritos populares de Fichte en 1806²⁹. Algunas de esas críticas no eran nuevas y por sí mismas no parecían suficientes para que Schelling respondiera en una obra de considerable longitud y una obra en la que la filosofía de la naturaleza es confrontada de nuevo con lo que llama la doctrina *mejorada* de Fichte. Esta adjetivación puede darnos alguna pista respecto de una posible motivación adicional para comprender la génesis del texto, a saber: el hecho de que esas críticas las haga Fichte desde un lenguaje y una presentación modificada de su doctrina. Habría sido ese giro el que habría obligado a Schelling a reformular su filosofía de la naturaleza frente al viejo reproche fichteano, reelaborado desde ese nuevo lenguaje muy próximo al de Schelling, lo que parecía exigir nuevas aclaraciones y delimitaciones de lo defendido por uno y otro, sobre todo porque en parte invalidaba la filosofía de la naturaleza y de la identidad³⁰.

10 Pero esos dos argumentos a la hora de entender las motivaciones de la *Darlegung*, las críticas de Fichte y el lenguaje renovado en que se presentaban, deben completarse todavía con la propia evolución de Schelling y en particular con los resultados de *Filosofía y religión*, en respuesta a Eschenmayer³¹. Pues allí parecía haber encontrado Schelling una nueva solución al viejo problema que le impulsaba desde sus años iniciales de Jena, el del tránsito de lo infinito a lo finito a partir de Jacobi, siendo el caso que esa doctrina *mejorada* de Fichte en Berlín, y a la que trata de responder en la *Darlegung*, estaba a su vez directamente vinculada a Jacobi, por tanto al mismo filósofo y al mismo problema que ha dominado en gran medida la indagación filosófica de Schelling, la pregunta por el tránsito entre lo infinito y lo finito. De hecho la respuesta de Schelling en 1804, en *Filosofía y religión*, la *caída*, desde sus diferencias, no dejaba de presentar un notable paralelismo con la ofrecida por Fichte: el salto *per hiatum irrationalem*, una solución mediante la cual Fichte vinculaba el problema del tránsito entre absoluto y finitud al problema de las relaciones entre ser y saber, que es justamente una de las cuestiones clave a las que se dedica gran parte de la *Darlegung* frente a Fichte y que afectaban además directamente a su sistema de la Identidad y a la propia filosofía de la naturaleza.

11 Pero hay un último motivo para explicar la confrontación expresada en la *Darlegung* y que seguramente se podría considerar el verdadero desencadenante que aglutinó los dos anteriores que hemos comentado y que tal vez le dio a Schelling la energía necesaria para la redacción de la obra. En la Introducción a *Filosofía y religión*, es decir, en 1804, dos años antes, por tanto, de la *Anweisung* de Fichte, podía leerse:

“Más allá de la doctrina de lo absoluto los verdaderos misterios de la filosofía, el del nacimiento de las cosas y de su relación con lo divino, que es lo más noble, tienen su propio contenido. Y sólo a partir de él se funda la ética toda y como iniciación a la vida bienaventurada”³².

12 Esa frase contiene una sistemática y un programa que culmina esa evolución en la que ontología, divinidad y ética se anudan, y por tanto contiene el programa de una filosofía ya madura, la de Schelling, en la que esa ética como vida bienaventurada a la que se hacía alusión en 1804 bien puede ocupar el lugar de la ética a la Spinoza anunciada años atrás. Pero se da el caso de que ese programa es también el de Fichte y que es además Fichte el que presenta esa ética superior en forma de iniciación a la vida bienaventurada, la *Anweisung*. En efecto, en las presentaciones de 1804 y 1805, que se resumen en cierto modo en el comienzo mismo de la *Anweisung*, se da ya por resuelta la cuestión metafilosófica relativa al problema de lo absoluto en relación con el mundo, y a partir de ahí se acude a una ética superior, que es como Fichte denomina también la *Anweisung*, una ética superior en relación con la ética de su periodo de Jena, a la que reduce ahora, en la propia *Anweisung*, a uno de los puntos de vista que describe en la obra³³ y, por tanto, al

papel de una ética subordinada en todo caso. La expresión que daba título a la obra, *Anweisung zum seligen Leben*, estaba de hecho tomada de *Filosofía y religión*. Sabemos que Schelling fue consciente de ello, pues como tal lo denunció años más tarde³⁴. Pero incluso más allá del título, Schelling debió ser sobre todo consciente de la afinidad aparente en el problema de lo absoluto y la relación con la finitud y la posterior exploración de la ética como una ética de la vida bienaventurada, que parece encajar perfectamente con lo que realiza Fichte. Nada más comprensible entonces que, en la *Darlegung*, se dedicara a ventilar las diferencias últimas con esa doctrina *mejorada* de Fichte, y con esta caracterización que Fichte hace de lo absoluto, aparentemente en términos contrapuestos a los de su periodo de Jena y muy cercana ahora a los que ha expuesto Schelling en distintos lugares:

“Un principio capital de la doctrina fichteana, y no sólo un pensamiento lanzado sólo de pasada, sino una doctrina fundamental, era, como es sabido, el siguiente: que el concepto de ser es meramente negativo, en tanto expresa solamente la negación absoluta de la actividad; asimismo, que tal concepto debe ser desterrado completamente de Dios y de las cosas divinas. Ahora el señor Fichte aparece resueltamente y dice: todo ser es viviente, y no hay más ser que la vida. El absoluto, o Dios, es de suyo la vida. Dios es todo ser, y fuera de él no hay ser”³⁵.

De hecho unas páginas más abajo Schelling ofrece incluso al lector una tabla en la que muestra el paralelismo entre la doctrina de Fichte y la suya tal como ésta aparecía en *Filosofía y religión*³⁶, lo que completa además afirmando que esa doctrina *mejorada* de Fichte es un salto desde una ética como la de Jena a esa ética superior que ahora Fichte llama, plagiándolo del prólogo de *Filosofía y religión*, una *Anweisung zum seligen Leben*³⁷.

- 13 No hay pues una denuncia de plagio respecto del título del escrito sobre la religión de Fichte, como la que habrá muchos años más tarde, sino una objeción mucho más profunda: la de haber modificado abruptamente su filosofía, de haberla *mejorado*, irónicamente, mediante una aproximación al lenguaje de Schelling, a pesar de la enorme distancia que les separa. Por eso se ve obligado a delimitar de nuevo y finalmente las diferencias entre ambos. En esa fecha bicbicv la ruptura entre los dos, incluso desde el punto de vista personal, estaba ya consumada, por lo que la *Darlegung* puede en este sentido considerarse la delimitación final de lo que les separa explicitado en términos del problema común y general de lo absoluto, tal como hemos presentado más arriba. Pero en esa delimitación final juega un papel decisivo, incluso en el propio título de la obra, la filosofía de la naturaleza, es decir, la misma filosofía de la naturaleza por la que se inició el proceso de ruptura, y respecto de la cual nos explicará Schelling en 1809 que, gracias a ella, finamente se ha podido establecer la distinción a partir de la cual se resuelve el problema de la libertad y el de las relaciones de Dios con el mundo, es decir, el problema de la filosofía. Pero ahora el problema de la naturaleza se ha desplazado, y no se limita ya a la cuestión de si es o no un mero pretexto para la acción moral, sino que se vincula directamente con el problema de la divinidad.
- 14 Ahora bien, llegados hasta aquí y asumido que lo pensado en el texto de 1804 y la posibilidad del plagio por parte de Fichte aglutinó finalmente el desarrollo de la *Darlegung*, y que esta a su vez tiene una clara continuidad como puente entre *Filosofía y religión* y el *Escrito sobre la libertad* de 1809, la pregunta es: ¿presentó Schelling una realización del programa, es decir, una *Anweisung* como la que sí realizó Fichte? Ciertamente en *Filosofía y religión* hay un tratamiento y una descripción de la *Seligkeit*, a la que sitúa junto a la absoluta *moralidad*, en cuanto dos formas de una unidad y a ambas en su relación con lo absoluto³⁸, de un modo, por tanto, en apariencia no tan alejado del que presentará Fichte,

que recordemos la caracteriza en la *Anweisung* como una moralidad superior respecto de la de su periodo de Jena y que precisamente explicita en su grado superior como *Seligkeit*. Pero en el caso de Schelling esa *Seligkeit* y la moralidad absoluta dependen de la absoluta identidad, es decir, de la identidad de libertad y necesidad³⁹, donde entonces la naturaleza juega un papel decisivo, pues a partir de sus conclusiones en *Filosofía y religión* la libertad es la “posibilidad repetida de la caída”, mientras que “la necesidad empírica es el lado caído de la libertad”⁴⁰. Con ello se está prefigurando ya lo que será precisamente el tema central del escrito de 1809 y el papel de la naturaleza en él, y sobre todo, consecuentemente, el carácter decisivo del mal en orden al estudio de la *Seligkeit*, como su condición, pues lo es también de la definición misma de la libertad, que es su afirmación central y novedosa en 1809. Pero entonces a esa pregunta pendiente, la de si cumplió Schelling ese programa que la *Anweisung* de Fichte sí realizó, se puede responder afirmativamente, si bien añadiendo que ese programa no lo pudo realizar en *Filosofía y religión*, después de todo un escrito polémico, y sí en 1809, una vez señalada la diferencia con Fichte en la *Darlegung* de 1806. Es decir, que en efecto el *Escrito sobre la libertad* puede ser considerado como el análogo, al menos desde el punto sistemático, de la *Anweisung* fichteana, pero donde, por las razones mencionadas, el problema de la *Seligkeit* es desplazado por la centralidad necesariamente dada al problema del mal. Estaríamos entonces ante esa *ética a la Spinoza* que culmina el proyecto filosófico del joven Schelling de Jena lector de Fichte, si bien el acceso a esa versión de 1809 exigía todavía la elaboración final de las diferencias entre ambos en la *Darlegung*, y precisamente en directa respuesta a la *Anweisung* fichteana y a los demás escritos populares de 1806.

- 15 Porque, en efecto, en la *Darlegung* se expresan con claridad las distintas versiones de ambos en lo que respecta a la relación entre absoluto y finitud, que a su vez aparece ligado a la diferencia entre ambos en lo que afecta a la relación entre ser y saber. De esas diferencias se desprende un distinto papel para la naturaleza, y de éste, a su vez, el fundamento mismo para pensar el problema de la libertad en relación a lo absoluto, según nos explica Schelling al comienzo de las *Investigaciones*, y por tanto al sistema mismo de la filosofía, en definitiva, el problema que dio lugar al comienzo del Idealismo de Fichte, o al menos al que creyó Schelling vincularse y que le llevó al espejismo de considerarse fichteano durante un tiempo, problema al que por fin, tras un largo recorrido, da una respuesta completa, madura y acabada en 1809. En lo que sigue trataremos de explicar una posible lógica de esas diferencias finales entre ambos, así como desarrollar con algo más de detalle ese hecho: el de que se expresen cada uno en términos de mal y de beatitud respectivamente. Y para ello comenzaremos por considerar sus relaciones a la altura de 1806 como una continuación a las que habían tenido en Jena, pero añadiendo el dato fundamental que ha cambiado, que es precisamente esa doctrina *mejorada* de Fichte, a saber, lo que se conoce como el Fichte de Berlín: el indudable cambio respecto de la terminología, así como la correspondiente recuperación de lo absoluto como tema central. Esa continuidad de ambos, combinada con ese nuevo dato, el nuevo lenguaje de Fichte aproximándose al de Schelling, habría hecho que los roles respectivos de cada uno se den ahora invertidos con respecto al periodo de Jena, es decir, que cada uno ocupe ahora la posición que había ocupado el otro en aquel periodo entre 1794 y 1800. Si en Jena Schelling se había hecho con el lenguaje de Fichte, en Berlín, en efecto, es Fichte el que se aproxima al lenguaje de Schelling, algo sobre lo que, como hemos visto, éste ironiza y que denuncia en la *Darlegung* de 1806. Pero, como ocurría en esos años de Jena, el que utilicen un mismo lenguaje no significa en ningún caso, y menos aún ahora, que estén afirmando lo mismo. De hecho, en ese proceso de inversión de roles cada cual conserva lo esencial de

su filosofía, y eso esencial es el acercamiento que había sido característico en cada uno de ellos al problema de una ontología de lo moderno, de lo absoluto en el contexto postkantiano de una modernidad madura.

- 16 Es preciso recordar que en 1794 Schelling parecía un discípulo de Fichte, pero pensaba ya de otro modo los mismos problemas y con los mismos términos que estaba desarrollando Fichte. Donde éste había desplegado una filosofía práctico-transcendental que exigía un Yo práctico como condición de posibilidad, el cual aparecía a la vez como absoluto en cuanto trasunto del imperativo moral incondicionado kantiano, Schelling descubrió en el Yo una dimensión absoluta que trató de abordar teóricamente o, para ser más precisos, ajeno al punto de vista práctico-transcendental de Fichte, y que como tal nada tiene que ver con el Yo fichteano, por lo que, en breve, a medida en que avanzó en la indagación de eso absoluto, descubrió incoherencias que desbordaban lo que él creía el Yo fichteano, tal como se aprecia ya de manera nítida en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. De ahí surgen desde 1795 los primeros pasos hacia su sistema propio y hacia la filosofía de la naturaleza, que culminan inicialmente en su sistema de la identidad. En esencia los dos hablaban ya en Jena de lo absoluto y tenían en mente la búsqueda de un absoluto reelaborado después de Kant, pero lo hacían desde perspectivas diferentes, y en eso radicaba su distancia, en un caso teórico y en el otro práctico-transcendental. Después de Jena, una vez aclarada esa distancia, se da la situación paradójica de que Fichte asume el lenguaje de lo absoluto de Schelling, pero desde la misma perspectiva práctico-transcendental, mientras que Schelling sigue instalado en la perspectiva teórico-ontológica. Esa distinta perspectiva determina el distinto desarrollo del mismo problema, un desarrollo que en Fichte se contiene en la *Anweisung* y se expresaría inevitablemente en términos de vida bienaventurada, y en Schelling se expresa en el *Escrito sobre la libertad* en el problema del mal. Ambas nociones, el mal y la vida bienaventurada, son derivados directamente de lo absoluto, ese objeto que ambos comparten antes y después de Jena, que es también el objeto que articula todas las demás nociones, y que, no por azar, es, a su vez, la cuestión mediante la cual Jacobi ejerce su influencia sobre uno y otro.
- 17 Y eso que ambos compartieron en su momento, lo que llevó a Schelling a ver en Fichte el alumbrar de una nueva filosofía a la que se adhiere, es precisamente la posibilidad de pensar un absoluto que no sea ya ese concepto ortodoxo de la divinidad⁴¹, un absoluto que sea a la vez la libertad, emancipado del viejo ser premoderno, de la vieja sustancia y de la vieja divinidad, pero capaz de ocupar el lugar fundante del mismo. Y si Jacobi se dirige contra Fichte, como antes lo había hecho contra Kant, es precisamente porque detecta que su filosofía, la de Fichte, ha significado eso, que tiene la pretensión de ocupar el lugar del ser y de Dios mediante la subjetividad⁴². Pero Fichte no se plantea en ningún momento una ontología, sino una filosofía transcendental en la que sea posible la libertad y la moral en sentido kantiano, y en cierto modo su exigencia de un absoluto, de un Yo absoluto, es un trasunto de la búsqueda de lo incondicionado moral kantiano, sólo que asignándole además un papel sistemático que incide sobre lo teórico y que con el tiempo será incluso necesariamente constitutivo de lo teórico, pero siempre como transcendental. Desde esa perspectiva hay que reconocer que Fichte asume la condición moderna como una condición en la que la ciencia que analizó Kant en lo teórico es incontestable, o por decirlo de un modo preciso, asume la modernidad considerada desde el punto de vista estrictamente teórico y se ve obligado como Kant a inventar un absoluto moral para convertirlo en principio incluso de lo teórico, pero como principio transcendental. Ello quiere decir que la naturaleza aparece para él en el marco de la vida moral y sólo desde

ahí se da como querer, pero como querer inferior, es decir, como lo patológico humano, como deseo inferior al que hay que establecer un límite incondicionado. Ese absoluto es el que reaparece en 1804 como ser respecto del cual Schelling le reprocha haber cambiado. Pero este ser no es el ser antiguo ni el de Jacobi: es otra cosa. Si se capta su condición trascendental y práctica resulta posible comprenderlo, si no, se genera un conflicto que es el conflicto característico de Schelling y el que explica sus equívocos frente a Fichte, tanto en el periodo de Jena como en el de Berlín. A saber, considerar teóricamente el concepto de absoluto de Fichte lleva a pensar un absoluto que es, en efecto, como en Fichte, el propio de la modernidad y que no puede ser ya el Dios premoderno, pero que tampoco es esa condición trascendental que como tal ha de correr paralela a la tendencia, a la desmesura propia de lo moderno. Ha de incluir en su interior esa tendencia, de hecho ha de explicarla y ha de hacerlo además a partir de lo absoluto mismo. Esto sólo lo puede completar Schelling en el segundo periodo de su confrontación con Fichte, a saber, en el *Escrito sobre la libertad*, y lo puede hacer precisamente convirtiendo el quicio de la ontología y de la ética en el problema del origen del mal a partir de la filosofía de la naturaleza y en relación con lo absoluto, de lo cual sería corolario finalmente esa versión de la *ética a la Spinoza* que nos presenta en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. O dicho de otro modo, el diferente punto de vista que generó en su momento las diferencias entre Fichte y Schelling es el que explica que, muchos años después, donde Fichte elabora un tratado dedicado a la bienaventuranza, Schelling elabore uno dedicado al mal, y que ambos lo hagan a partir de las relaciones entre absoluto y finitud. En ese sentido cabría entonces afirmar que la relación entre Fichte y Schelling y sus respectivos proyectos se expresan finalmente mejor que en ninguna otra dimensión en esa distancia que media entre el problema de la vida bienaventurada y el problema del mal, tal como parece articulado en el ensayo de 1809.

- 18 Schelling mismo había mostrado en la *Darlegung* a la vez que las diferencias entre ambos a partir de la filosofía de la naturaleza, un estrecho paralelismo entre su filosofía y lo que llamaba la filosofía mejorada de Fichte. En efecto, y por mantenernos sólo en la *Anweisung*, encontramos ahí un acercamiento metafísico perfectamente análogo al de Schelling, pues en el libro I recoge las conclusiones de la versión no popular de la *Doctrina de la ciencia* que está investigando en esos años y que, más allá de matices a estos efectos ahora irrelevantes, uno encuentra resumida, precisamente en esas fechas en la presentación de las *Lecciones sobre el destino del sabio* de 1806, que también tuvo presente Schelling en la *Darlegung*⁴³, y respecto de las que el propio Fichte recordaba, en las “Palabras preliminares” de la *Anweisung*, que especialmente en esa obra se contenía la expresión madura de la intuición filosófica que le había sido dada trece años atrás. En el caso de Schelling venimos de ver como en *Filosofía y religión* la cuestión decisiva era esa y Dios aparece definido como vida⁴⁴ en términos no tan alejados de los de Fichte. Igualmente en ambos, esa vida, Dios en los dos⁴⁵, no puede ser sujeto ni objeto, tal como Fichte había explicado de nuevo igualmente en 1804⁴⁶, toda vez que objeto y sujeto surgen precisamente en el saber, algo que por lo demás ya había expuesto a Schelling en la última carta que le envió en 1802⁴⁷. Por ello, una de las distinciones claves de la *Anweisung* es que el saber aparece como manifestación de Dios en el ámbito de la finitud, como su expresión, es decir, como aquello que encontramos al dar el salto desde lo absoluto. Pero al afirmar la distinción entre Dios y su manifestación mediante el saber, cuyo principio fundamental consiste en una relación, es decir, ni en lo uno ni en lo otro, sino en un tercero que lo muestra distinto radicalmente del ser⁴⁸, estamos apuntando una respuesta

del problema schellingiano por antonomasia, el de la relación entre absoluto y finitud, y al que había respondido en realidad Schelling en 1804 en términos de caída, es decir, en términos de un salto también, que es en eso, aunque sólo en eso, análogo al salto *per hiatum irrationalem* fichteano. Sin embargo, si para Fichte lo absoluto es inexplicable y la ciencia y su imagen expresa lo incomprensible en términos de existencia y manifestación desde el punto de vista de la libertad, en Schelling, la caída permite, por más que en sí misma inexplicable, establecer una explicación, una continuidad, instalar lo irracional en el seno de lo racional⁴⁹ y, en definitiva, por su propia consideración de tal, instalada en el seno de lo absoluto, permite y exige una explicación teórica que Fichte no requiere, y que es la que Schelling despliega en el *Escrito sobre la libertad*.

- 19 Aquí radica entonces el verdadero punto de divergencia entre ambos a partir del cual deriva todo lo demás, incluido el tratamiento respectivo del bien por uno y del mal por otro, pero también el que señala la diferencia entre ambos que se venía dirimiendo durante años, a saber, la distinta aproximación al punto de vista del absoluto que uno y otro tratan de pensar: en un caso teórico, en el otro práctico. Porque desde el punto de vista práctico-transcendental Fichte no necesita explicar ese tránsito desde lo absoluto a la finitud, pues ese absoluto sigue siendo condición de posibilidad, vida absoluta y por ello condición de posibilidad de la vida, que como tal hace posible el saber. Pero recordemos que para Fichte el saber no es el mero conocimiento teórico del ser muerto, sino que es la vida entendida como luz expresada en la acción. Es decir, que de algún modo para Fichte ese tránsito *per hiatum irrationalem* no quita nada y despeja en cambio un problema frente a las objeciones de Jacobi. De hecho su afirmación es incluso congruente con el espíritu del kantismo en la medida en que en cierto modo tiene que ver con la fe racional de la que ya había hablado en 1800 en *El destino del hombre*. Desde el punto de vista que él adoptó en su acercamiento a Kant, el Yo absoluto en su concepción de Jena o el ser absoluto entendido como vida y que se expresa en saber, juegan la misma función, una función que sigue siendo transcendental respecto de esa vida moral, respecto de esa tendencia al infinito en la que consiste la vida moral frente a la naturaleza. Ahora bien, en una concepción como esa, la cuestión de la tendencia al infinito que caracteriza su filosofía moral de Jena tiene que ver, como sabemos, con la naturaleza en cuanto materia que le ofrece resistencia y por tanto que se la ofrece también hacia el infinito. Es evidente que esto es una expresión del juego entre finitud y absoluto y que la plenitud moral como aspiración inalcanzable es el correlato en el ámbito moral del problema ontológico de la relación entre condicionado e incondicionado de Jacobi y de Schelling, pero un correlato que se mueve en el ámbito del deber ser, pues sin éste sólo habría naturaleza propiamente, incluyendo el deseo humano. Es a ese deseo, a ese querer inferior, al que se dirige la filosofía de Fichte para hacerle frente mediante una ética del deber incondicionado. Desde ese punto de vista para Fichte la naturaleza es no solo una herramienta⁵⁰ al servicio de la vida moral humana, que lo es, sino, antes que eso y por eso, la naturaleza es reducida al deseo de lo humano que la hace a su imagen y semejanza y en la que se condensaría esa fuerza de inercia propia de toda naturaleza y del hombre en la medida en que es naturaleza, a saber, “la resistencia a salir de su estado, la tendencia a permanecer en el carril de costumbre”⁵¹. Esa inercia que resiste a la tendencia moral es precisamente la definición del mal moral en Fichte, o al menos una de las definiciones del mismo⁵², sólo que para Fichte, como es notorio, esa dimensión no merece más análisis y toda su filosofía se centra en justificar y desarrollar lo absoluto que oriente la tendencia infinita frente a la naturaleza, frente al mal, respecto de la que la beatitud en el periodo

posterior a Jena, en la *Anweisung* de 1806, consiste precisamente en salir de esa dimensión, aniquilando el yo individual, la dimensión natural, para entrar en la vida del espíritu⁵³.

- 20 Pero si reconsiderásemos ese mismo esquema del problema y a la propia filosofía de Fichte desde el punto de vista teórico, es decir, desde una ontología cuyo objeto es el ser y no el deber ser, la naturaleza no puede ser sólo el pretexto para la acción moral, sino también voluntad, también querer, como Dios mismo en el que la naturaleza está. Y esa es precisamente la consideración y el acercamiento de Schelling. Su filosofía extrae las consecuencias implícitas en la aproximación fichteana de lo absoluto entendido como vida y acción, unas consecuencias que a Fichte le resultaban irrelevantes en Jena y se lo siguen resultando en 1806, dado que su perspectiva sigue siendo práctica y trascendental, aunque haya variado el lenguaje. En efecto, tanto al Fichte de Jena como al de 1806 no le interesa fijarse en los rasgos de ese movimiento de la finitud, en la naturaleza o en el mal, para entendernos, sino que le interesa desde sus primeros pasos filosóficos la posibilidad de alcanzar la vida moral, el bien, cuya máxima expresión desde la perspectiva de la religión es la vida bienaventurada. Por ello el mal aparece sólo como lo que se opone o impide la acción, es decir, la acción moral, la vida. En cambio, para Schelling, una vez asumido que el ser es querer, querer originario⁵⁴, y obviada la dimensión práctica de lo absoluto al modo fichteano, la filosofía de la naturaleza resulta inevitable como expresión del querer en el seno de la naturaleza y de ésta en el seno de Dios. Se da entonces la paradoja de que precisamente porque su concepto del mal es análogo al de Fichte, se ve obligado a explicar el mal en el seno del absoluto, del querer absoluto. De este modo la filosofía de la naturaleza reaparece ahora como la causa y la condición de lo que es el *Escrito sobre la libertad* y lleva, una vez explicitada en esos términos, a la reformulación del concepto de libertad que es característico de ese escrito y a lo que considera Schelling su gran hallazgo. Recordemos de nuevo la importancia que le da a la filosofía de la naturaleza en *Filosofía y religión*⁵⁵ y la que le vuelve a dar en el *Escrito* de 1809 cuando afirma: “sólo la filosofía de la naturaleza nos permite entender la cuestión de la libertad como capacidad para el bien y para el mal”. La filosofía de la naturaleza, que venía siendo el motivo visible de disputa entre ambos, reaparece así en una nueva función que es la de darle una dimensión ontológica al mal, y al hacerlo reconfigura la noción misma de libertad, noción que fue la clave del nacimiento mismo de las filosofías idealistas, y finalmente, al incidir sobre esa noción, reconfigura el sistema en su conjunto. Materialmente estamos ya lejos de las posiciones iniciales de 1795, pero desde un punto de vista formal no puede negarse que ese tratado de 1809 cumple con las pretensiones de aquella ética a la Spinoza que anunció Schelling en carta a Hegel. La grieta inicial entre ambos en forma de filosofía de la naturaleza se reconfigura dando lugar a una última diferencia, cuyo resultado final es la centralidad dada por cada uno al mal y a la vida bienaventurada respectivamente, vinculadas cada cual, como dos dimensiones de una misma realidad, esa condición de ansia en ambos, bien como posibilidad del mal presente en el fundamento en Schelling, bien como su negativo en Fichte como anhelo y tendencia infinita a la aniquilación⁵⁶ de ese ansia mediante un imperativo absoluto. El negativo fichteano de lo descrito por Schelling se mueve en el orden del deber ser, si bien adopta después de Jena la posición del Ser absoluto, lo incognoscible objeto de creencia, mientras que el ansia de Schelling se mueve en el orden del Ser en todos los sentidos del término y emerge en el contexto de lo absoluto como Ser.
- 21 ¿Pero qué ontología, qué ser y qué absoluto son los de Schelling y Fichte y por ende los del Idealismo alemán? Es obvio que no es la de Jacobi, que regresa al viejo Dios, pues el

absoluto de Jacobi pasa por un Dios personal y por la creación. Ni Fichte ni Schelling admiten lo uno ni lo otro y vuelven a coincidir en eso. Su Dios es el de la modernidad y es en parte esa coincidencia la que hace que sigamos hablando de un movimiento que se conoce como Idealismo, en el que de algún modo la modernidad alcanza su madurez y es capaz de desarrollar una metafísica que no obedezca ya a las ruinas de la metafísica premoderna. ¿Cuál es pues ese absoluto del Idealismo que de algún modo buscan y expresan en perspectivas diferentes Fichte y Schelling y del que emanan por igual la beatitud fichteana y el concepto del mal schellingiano? Parece indudable que el elemento común no puede ser otro que la voluntad, que es el elemento que incorpora la noción de subjetividad característicamente moderna, pero una subjetividad que no es ya deudora de viejos conceptos premodernos, que no requiere de una divinidad premoderna o de un absoluto premoderno como en Descartes, sino que es autofundante, que es absoluta, que es lo absoluto, la sustancia hecha sujeto que dirá Hegel. Es a esa voluntad a la que remite Heidegger cuando considera el *Escrito sobre la libertad* de Schelling la madurez del Idealismo y de la metafísica. Pero en realidad esa voluntad es la que el mismo Heidegger vuelve a considerar la consumación de la metafísica cuando en su *Nietzsche y el nihilismo europeo* afirma que la voluntad de poder es voluntad de voluntad, descripción ésta que coincide perfectamente con la definición que da Schelling en el *Escrito sobre la libertad*:

“Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Este ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella. De ahí que, considerada en sí misma, sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, por lo tanto, no una voluntad subsistente por sí misma y perfecta, ya que, en realidad, es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad”⁵⁷.

- 22 Más allá de la particular lectura heideggeriana en torno a la metafísica y sea cierto o no que esa descripción se corresponde realmente con la culminación de ese concepto de metafísica de Heidegger, lo que sí es indudable es que esa descripción apunta hacia la máxima expresión metafísica de la modernidad, es decir, a una época en la que culmina la modernidad filosófica cuyo inicio situamos convencionalmente en Descartes o en Bacon. Los filósofos idealistas eran conscientes de ello, como lo eran sus críticos. Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* considera a Descartes el verdadero fundador de la filosofía moderna. También Schelling tiene a Descartes por el iniciador de la filosofía moderna en sus *Lecciones de la filosofía moderna* de Múnich⁵⁸. Y Fichte, al final del párrafo 1 de la *Fundamentación* de 1794, se vuelve a Descartes y reconsidera el *cogito* precisamente después de haber alcanzado el Yo para confrontar ambos principios⁵⁹. Lo absoluto que todos ellos consideran está ya irremediamente mediado por ese nuevo suelo, en expresión de Hegel, esa nueva tierra firme, que es el territorio que inaugura Descartes. Pero hasta llegar a Kant ese territorio estuvo todavía cartografiado con el lenguaje de la metafísica premoderna, y en particular para expresar lo absoluto se echó mano todavía de la vieja divinidad, esa que el joven Schelling consideraba ya superada en 1795, cuando proponía escribir su ética a la Spinoza. Lo absoluto que todos ellos persiguen y describen, aquello de lo que su filosofía es cifra, es entonces ese principio cartesiano que convierten en voluntad, cada cual a su modo. Esa voluntad como principio, que de modo tan nítido describe Hegel como sustancia hecha sujeto y que se despliega en devenir inmanente, es entonces la contingencia histórica irrebalsable que ellos quieren convertir en absoluto, a la que atribuyen la condición de absoluto de la vieja divinidad premoderna. Una instancia que es voluntad y no finita y que en Descartes no puede entonces corresponderse con el

Dios de las *Meditaciones*. Pero entonces su único referente posible ha ser sólo la voluntad condensada en la metáfora cartesiana del Genio Maligno, una estructura que rebasa la yoidad finita y que, en efecto, se configura como una ansia de sí. No es casual que Nietzsche viera ya en ese ansia de sí el verdadero principio cartesiano y lo llamara después voluntad de poder, como no lo es tampoco que Heidegger describa, como decíamos, del mismo modo la voluntad schellingiana y la nietzscheana y atribuya a ambos la culminación de la metafísica⁶⁰ y que en ambos aparezca caracterizada como voluntad de voluntad, que Heidegger describe además como “quererse a sí mismo”⁶¹. Esa es literalmente, como decíamos, la fórmula que ofrece Schelling en el *Escrito sobre la libertad* para definir la posibilidad del mal: “Si queremos poner este ser al alcance humano podemos decir que se trata del ansia que siente el uno eterno de engendrarse a sí mismo”⁶², la misma estructura que reaparece en el hombre como condición de posibilidad del mal, pues la voluntad del hombre “es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento”⁶³. Schelling es, pues, quien nos informa de que estamos ante una proyección de lo humano, hacia esa estructura capaz de explicar la posibilidad del mal, que es también la de la naturaleza. Si fuera así, tal proyección de lo humano, y desde luego de lo humano moderno en la contingencia moderna, no lo sería únicamente hacia la divinidad sino también hacia la naturaleza. Una naturaleza convertida a su modo en herramienta para la explicación de la vida moral. No tan alejada entonces, a pesar de todo y de todas las apariencias, de la metáfora de la herramienta tan querida para Fichte a la hora de caracterizar la naturaleza, pero una naturaleza que, a diferencia de Fichte, Schelling sí describe. Y lo hace en el seno de una *ontología del ser* en la que sitúa necesariamente el ansia como una de sus piezas claves, y clave también entonces de su comprensión de Dios mismo y del concepto del mal. Fichte prefiere hacer una *ontología del deber ser* y entonces ese ansia se transfigura en ansia incondicionada de pura beatitud, el otro polo de la misma esfera de lo moderno, esa estructura cuyo último proyecto *metafísico* culmina el Idealismo alemán.

NOTAS

1. Sus primeros escritos en lo que se conoce como el período prekantiano están dedicados a ello. Especialmente relevantes son los *Aforismos sobre religión y deísmo*. Sobre ese periodo sigue siendo un clásico el texto de R. PREUL, *Reflexion und Gefühl*. Ya después de su lectura de Kant la obra *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792) ha de considerarse decisiva para el tránsito hacia su propio sistema. Por lo demás resultó determinante para su trayectoria la llamada *polémica sobre el ateísmo* que, como el nombre indica, gira toda ella en torno al problema de Dios y ya en plena madurez dio a la luz la *Iniciación a la vida bienaventurada* (1806), texto que contiene su *filosofía de la religión* propiamente dicha. Un recorrido panorámico de sus escritos sobre religión puede encontrarse en HANS-JÜRGEN VERWEYEN, “Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks”, *Fichte-Studien*, 8, 1995, pp. 193-224. Sobre la filosofía de la religión del periodo de Berlín especialmente valiosa es la obra de CH. ASMUTH, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999.

2. El descubrimiento de la posibilidad de reunir la religión del *corazón* con el entendimiento fue lo que le llevo a afirmar que vivía en un nuevo mundo a partir de la crítica de la razón, tal como afirma la tantas veces citada e ineludible carta a Weissshun de agosto de 1790. Para una explicación más detallada de los detalles de su evolución desde ahí a la elaboración de la *Doctrina de la Ciencia* remito a V. SERRANO, *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte*, Valencia, UPV, 2004.
3. Esa expresión usada en la carta ha dado lugar a una considerable literatura desde el ya lejano artículo de ANNE-MARIE PIEPER, "Ethik à la Spinoza. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1977, 31 (4), pp. 545- 564.
4. Un análisis de la confluencia de esos elementos en el primer Schelling, así como noticia bibliográfica de la abundante literatura especializada al respecto, puede encontrarse en español en V. SERRANO, *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008, especialmente en los capítulos 2 a 4.
5. Hay una magnífica edición bilingüe a cargo de Arturo Leyte y Helena Cortés en F.W.J. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989. Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, con Introducción de Arturo Leyte y Volver Rühle. En lo sucesivo las citas de esa obra serán a partir de esta edición y las versiones alemanas de las obras de Schelling, salvo que se indique otra cosa, por la paginación de la *Sämtliche Werke* editada por el hijo de Schelling.
6. Sobre el papel de esta obra y sus interpretaciones en relación con la trayectoria, ya de por sí compleja de Schelling, ha habido y sigue habiendo un considerable debate, que oscila entre quienes ven en ella el fundamento de su evolución posterior hacia la filosofía tardía a la de quienes consideran que es un obra aislada y circunstancial dedicada a rebatir a Hegel. Un panorama con distintas interpretaciones y posiciones puede encontrarse en F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, coordinado por O. HÖFFE y A. PIEPER, Berlín, Akademie Verlag, 1995. Ineludible es la mención de la obra de HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1971, en la que se considera el *Escrito sobre la libertad* el mayor logro de Schelling y a la vez el punto culminante tanto del Idealismo como de la filosofía occidental. Hay edición en español con el título *Schelling y la libertad humana*. Traducción de Alberto Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1996.
7. La evolución de su obra, una de las más largas trayectorias de la historia del pensamiento, ha sido objeto, y sigue siéndolo, de un intenso debate que abarca desde quienes consideran esa evolución de su filosofía tardía en términos de ruptura, como es el caso de HORST FURHMANS, (*Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlín, 1940), a la del clásico texto de WALTER SCHULZ, que ve en la obra tardía de Schelling la culminación del movimiento idealista: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955, mediando entre ambos extremos la consideración y la imagen de una filosofía en devenir, acuñada por TILLIETTE en su también clásico *Schelling: une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1970. Para una lectura filosófica sobre la cuestión de etapas y épocas en la obra de Schelling y la consideración de la misma como unidad remitimos a la obra de A. LEYTE, *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998. Respecto del *Escrito sobre la libertad* como obra madura es inevitable la remisión a Heidegger y su obra dedicada al escrito de Schelling, para quien incluso es la culminación del Idealismo en su conjunto y también de la metafísica. Nos remitimos a la nota anterior.
8. Obra a la que no es casual que remita en el *Escrito sobre la libertad*, precisamente allí donde establece la distinción fundamental entre existencia y fundamento (SSW I/7, 357-58), lo que parece confirmar que lo esbozado y formalizado como diferencia entre él y Fichte sólo alcanza su

plenitud y su despliegue en 1809. Esta alusión resulta más esclarecedora respecto del carácter de madurez alcanzado en 1809, cuando se recuerda además que ya en las *Palabras preliminares* evoca Schelling la *Darstellung* de 1801 como la primera presentación de su sistema, pero incompleta, mostrando así que este escrito, el *Escrito sobre la libertad*, es el que la completa en esa forma ya madura.

9. SSW I/7, 333-334; p. 105 de la edición española.

10. Continuidad que no es plena, por varias razones, entre otras porque en el *Prólogo* del escrito de 1809 Schelling recuerda el carácter deficiente del de 1804, y de forma notoria por el hecho nada desdeñable de que en *Filosofía y religión* Schelling utilice todavía la intuición intelectual, pieza que desaparece ya en 1809.

11. Entre *Filosofía y religión* de 1804 y el *Escrito sobre la libertad* de 1809 se sitúa la *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre* (1806), la obra donde salda sus diferencias finales con Fichte y lo hace precisamente en confrontación con la doctrina de Fichte posterior a la polémica del ateísmo, es decir, con la versión del llamado Fichte de Berlín. Y lo hace además con especial atención a los escritos populares y en particular a la *Iniciación a la vida bienaventurada*. En ese sentido, dada la implícita continuidad declarada por Schelling entre la obra de 1804 y la de 1809, parece inevitable leer estos dos en relación con la *Darlegung*, constituyendo las tres obras los elementos que expresan y culminarían esa primera madurez. Un argumento adicional que avalaría además la consideración de esta primera madurez, y particularmente el *Escrito sobre la libertad*, como fundamento de su filosofía tardía, sería el hecho nada desdeñable de que la contraposición entre filosofía positiva y negativa puede encontrarse ya expresada de modo explícito en el texto de 1804, donde se afirma: “es cierto que la caída como de la ciencia en su conjunto sólo puede tener como resultado una filosofía negativa, pero ya se ha ganado mucho con que lo negativo, el reino de la nada, esté separado por una frontera demarcadora respecto del reino de lo positivo y de lo propiamente real”, (SSW I/6, 43).

12. Recordemos de nuevo que la tesis de Heidegger a este respecto va más allá y considera ese escrito no sólo la culminación de la trayectoria de Schelling, sino también la del Idealismo y la del pensamiento occidental, es decir, que provisionalmente hace descansar en esa obra de Schelling el mismo énfasis que hará finalmente descansar en el concepto de voluntad de poder de Nietzsche.

13. Otras dos obras: *Los caracteres de la edad contemporánea*, también de 1806, y los *Discursos a la nación alemana* de 1807 completan esa configuración desde el punto de vista popular. Es el propio Fichte quien afirma en el prólogo de la *Anweisung*: “Estas lecciones, junto con aquellas que con el título *Los caracteres fundamentales de la edad contemporánea* acaban de aparecer en la misma editorial, y junto con *El destino del sabio* (Berlín, Himburg) [...] constituyen la totalidad cuya cumbre y punto más luminoso son las presentes lecciones; y son en total el resultado de mi autoformación proseguida ininterrumpidamente, desde hace seis o siete años y a una edad madura, en la intuición filosófica que me fue comunicada hace ya trece años”, p. 19 de la edición española a cargo de Alberto Ciria y Daniel Innerarity, Madrid, Tecnos, 1995.

14. Ver por ejemplo, la obra colectiva editada por B. SANDKAULEN-BOCK y W. JÄSCHKE, *F.H. Jacobi: ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hamburg, Felix Meiner, 2004.

15. Remitimos en ese sentido la obra B. SANDKAULEN-BOCK *Ausgang von Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Gotinga, 1990.

16. Su obra es en realidad una sucesión de polémicas que arrancan de Lessing, pasan por Kant y Fichte y tiene tiempo de llegar todavía a Schelling cuando en 1814 publica *Sobre las cosas divinas y su revelación*, aunque en este último caso algo desfasado. Sobre esta última polémica puede encontrarse noticia en español en F. DUQUE, *La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 909, nota 2104. Sobre las anteriores polémicas remitimos a *El sentido de la disyuntiva entre Dios y la nada en el contexto de la polémica del ateísmo*. En: *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su tiempo*, Madrid, Dykinson, 2009.

17. Sobre el sentido de la forma de presentar y la relación entre filosofía aplicada y vida se puede ver R. AHLERS, "Vitalism and System: Jacobi and Fichte on Philosophy and Life", *Idealistic Studies*, Volumen 33, 2003, pp. 83-113; M. IVALDO, *Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschlußan Jacobi*. En *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hamburg, Felix Meiner, 2004, pp. 53-74; o G. ZÖLLER, "Das Element aller Gewissheit. Jacobi, Kant, und Fichte über den Glauben". En: K Hammacher (ed.) *Fichte- Studien*, Bd. 14, pp. 21-43.
18. Es decir, los seis o siete años de que habla en el prólogo y que hemos recogido en la cita anterior.
19. Hay versión en español en *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su tiempo*, Madrid, Dykinson, 2009.
20. Para una noticia en español de esa recepción de Spinoza, extensamente estudiada y documentada, y en la que la obra de Jacobi tuvo a pesar suyo un importante papel como consecuencia de la llamada *polémica del panteísmo* de los años 80 del XVIII alemán, remitimos de nuevo a *Absoluto y conciencia*, pp. 51-76.
21. Así lo afirma explícitamente Fichte en la *Anweisung* al señalar que el llamado punto de vista científico queda fuera de la exposición. Cfr., edición española p. 87.
22. *Carta a Fichte*, p. 505.
23. Es el marco general del *Escrito sobre la libertad*, y en estrecha relación entonces con la vieja cuestión de la filosofía como sistema, en la que Spinoza jugó un papel decisivo desde luego para Fichte, pero más aún y de manera más notoria para Schelling. El propio Schelling lo resume muy bien en las *Palabras preliminares* del escrito: "Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por primera vez a consideración el punto central más íntimo de la filosofía" (SSW I/7, 333-334).
24. Un análisis brillante y profundo de algunas de esas influencias y debates, con Hegel, con Baader, con Schlegel, entre otros, puede encontrarse en ANA CARRASCO CONDE, *La limpidez del mal*, de próxima aparición en Plaza y Valdés, 2012, donde se contiene además un brillante estudio, minucioso y pormenorizado, del escrito.
25. SSW I/7, 29.
26. Aunque ciertamente cabe un acercamiento filosófico pero no un conocimiento de lo absoluto. Al respecto remitimos al certero análisis de CH. ASMUTH, "Wissenschaft und Religion: Perspektivität und Absolutes in der Philosophie Johan Gottlieb Fichtes", en *Fichte-Studien*, 8 (1995) 1-19.
27. Las últimas cartas de la que se tiene constancia son de 1802. Pueden encontrarse en la cuidada versión en español de la correspondencia entre Fichte y Schelling a cargo de Hugo Ochoa, pp. 100 y ss y accesible en internet en el siguiente enlace: <http://www.filosofia.ucv.cl/pdf/Fich-Schelltotal.pdf>.
28. Del que se hace eco Schelling en plena polémica epistolar entre él y Fichte al final de la decisiva carta fechada el 3 de octubre de 1801. Página 95 de la edición citada en español.
29. En la *Anweisung*, pero también en la *Los caracteres de la edad contemporánea*, que de hecho respondía a F. Schlegel y a Schelling y a su concepción de la historia en *Sobre el método de los estudios académicos*, se contenían críticas contra Schelling.
30. Especialmente las críticas contenidas en la lección 8 de *Los caracteres de la edad contemporánea*.
31. C. A. ESCHENMAYER, *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen, Walther, 1803.
32. SSW I/6, 17.
33. Cfr. p. 96 de la edición española citada. También Schelling, como veremos, le reprocha eso mismo, el haber permanecido en el segundo de los puntos de vista de los cinco recogidos en la *Anweisung* (SSW I/7, 90).
34. SSW II/1, 465.
35. SSW I/7, 25.

36. SSW I/7, 82-83.
37. SSW I/7, 90.
38. SSW I/6, 56.
39. SSW I/6, 53.
40. SSW I/6, 52.
41. Expresión utilizada por Schelling en las mismas fechas en las que proyecta la *ética a la Spinoza* en cuestión.
42. Esa es de hecho la alternativa que condensa el reproche de Jacobi a la filosofía de Fichte, que resume en la expresión “spinozismo invertido” (p. 506 de la edición española citada de la *Carta a Fichte*), donde aún los reproches a Spinoza y a su filosofía como sistema y, por tanto, atea con la crítica al carácter subjetivo de la filosofía de Fichte.
43. Tal como el propio Schelling comenta al comienzo del escrito: SSW I/7, 3 y 25. Xavier Leon ya nos recordaba que la *Anweisung* era una réplica a *Filosofía y religión* como las *Lecciones sobre el destino del sabio* de Erlangen lo eran en realidad del escrito de Schelling *Sobre el método de los estudios académicos*. XAVIER LEON, *Fichte et son temps*, Paris, 1902, II, pp. 433 y 481.
44. Donde por lo demás reconoce que Schelling se ha acercado a ello en el sistema de la identidad, pero lo ha hecho en una síntesis *ex post factum*, tal como afirma al comienzo de la conferencia XIV. Cfr. *Doctrina de la ciencia de 1804*. Traducción de Juan Cruz, 2005, p. 147.
45. En SSW I/6, 41 habla de la verdadera vida refiriéndose a la de lo absoluto. Más tarde en su descripción de la absoluta eticidad y la beatitud caracteriza Schelling a ambas como una con Dios y como vida (SSW I/6, 55), temas ambos que son característicos del escrito de Fichte de 1806.
46. Acabamos de verlo en la nota anterior en Schelling. Pero esto se da de manera aún más notoria a lo largo de toda la *Anweisung* de Fichte, especialmente en la primera conferencia, donde se llega a hablar de la obra como una introducción a la vida o a la doctrina de la vida (p. 21 de la edición española citada). Y ese es el concepto de vida que Schelling discute en la *Darlegung*.
47. Y polémicamente frente a Schelling. Edición de Juan Cruz, p. 147.
48. *Fichtes Werke*, V, 435.
49. Explica ya una continuidad que está presente también en Hegel, aunque incorporando en su interior un elemento irracional que Hegel rechaza abiertamente y que marca las diferencias entre ambos. Pero esa es también la razón de que en Hegel y Schelling la religión aparezca absorbida por la filosofía, mientras que en Fichte, tal como se organiza en la *Anweisung*, la religión conserve su autonomía.
50. Que es uno de los términos más reiteradamente utilizados por Fichte para caracterizar la naturaleza.
51. GA I, 5, 183.
52. Cfr. Sobre la caracterización del mal en Fichte, así como una noticia de las principales interpretaciones sobre el mismo en la literatura remitimos a JACINTO RIVERA DE ROSALES, “Los dos conceptos del mal moral. De la religión (1793) de Kant a la ética (1798) de Fichte”, *Signos Filosóficos*, IX, 18, (2007), pp. 9-40.
53. *Anweisung*, edición española, p. 152.
54. SSW I/7, 350; p. 147 de la edición española. Una expresión que es muy significativa pues es la misma que ya había utilizado Schelling en el *Panorama* de su período en Jena, precisamente para caracterizar la noción de espíritu.
55. Pero ese escrito, en parte fallido según confesión de Schelling, está sobre todo centrado en la noción de *caída*. Aunque Schelling no vuelve ya a hablar de caída ni en la *Darlegung* ni en el *Escrito sobre la libertad*, lo cierto es que sin el desarrollo de lo pensado en *Filosofía y religión* no hubiera encontrado la fórmula que necesitaba para explicar la finitud en el seno de lo absoluto y que es, a su vez, la clave frente al salto irracional mediante el que Fichte establece la relación entre absoluto y finitud. En efecto, en *Filosofía y religión* afirma Schelling: “la finitud es en sí misma la

sanción que acompaña a la caída, pero no libremente, sino mediante una vinculación necesaria (en esto está la clave de la limitación inconcebible en Fichte”, SSW I/6, 62.

56. *Anweisung*, p. 152, edición en español citada.

57. SSW I/7, 359; p. 167 de la edición en español citada.

58. *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Darmstadt, WBG, 1953, p. 9.

59. FW, I, 99-100.

60. En sus lecciones dedicadas a Schelling del semestre de 1941 afirma que “ofrece en definitiva el núcleo esencial de la metafísica de Occidente” (MARTIN HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2006, II, 49, 2). Es bien sabido que esa es la misma caracterización que había dado de la obra de Nietzsche. Así en la sección primera del volumen primero de su *Nietzsche*, que se corresponde con lecciones de 1936-1937 describe a Nietzsche como “el final de la metafísica occidental” (*Nietzsche*. Traducción de J. L. Vermal. Barcelona, Destino, 2000, I, p. 25). Más adelante le llama “el último metafísico de Occidente” (p. 388). Pero en la sección primera, y por tanto en el año 1936, el mismo año de las lecciones sobre Schelling que dan lugar a su famoso comentario del 1941 del *Escrito sobre la libertad*, después de recordar la dependencia de Nietzsche respecto de Hegel, Schelling y Leibniz, nos dice que la voluntad de poder es “voluntad de voluntad, es decir, querer a sí mismo”(Nietzsche, edición citada, p. 46).

61. Ver nota anterior.

62. SSW I/7, 359; p. 167 de la edición española.

63. SSW I/7, 363; p. 177 de la edición española.

RESÚMENES

The article analyzes the differences between Fichte and Schelling after 1800, with special attention to the relationship between Fichte's *Anweisung zum seligen Leben* and Schelling's *Freiheitsschrift*. It explains the profound logic that leads Fichte and Schelling to develop the notions of *beatitudo* and evil, as an expression and ultimate result of their different approaches to the absolute.

ÍNDICE

Keywords: absolute, beatitudo, Fichte, idealism, evil, religion, Schelling

AUTOR

VICENTE SERRANO

Universidad Austral de Chile