

Schelling y el origen de la metafísica de la voluntad desde su filosofía de la naturaleza en el nacimiento del idealismo alemán

Magister Álvaro Serrano San José. Universidad de Valladolid

Resumen

En este artículo se pretende realizar un análisis del origen filosófico de uno de los puntos clave que cambiaron los cimientos de la metafísica moderna a partir de la aportación de la noción de filosofía de naturaleza de Schelling, que conlleva a abrir desde el idealismo alemán una concepción alternativa de las relaciones entre la finitud y el Absoluto a las llevadas a cabo por Fichte y Hegel.

Su filosofía de la naturaleza inaugurará toda una corriente de pensamiento que incluirá tanto gran parte de la filosofía de Spinoza como el discurrir estético del Sturm und Drang alemán. Posteriormente, y previa enorme reflexión del tótem ineludible de la filosofía crítica kantiana y ruptura con la fichteana, la importancia de su legado filosófico no hará más que crecer, ya que de la influencia sus escritos participarán, de manera más o menos explícita, pensadores como Schopenhauer, Nietzsche, Freud o Heidegger, e incluso llegará hasta el siglo XXI de la mano de gran parte de los autores de la denominada época posmoderna, como Deleuze o Zizek entre otros.

Palabras clave: Idealismo, filosofía de la naturaleza, Absoluto, finitud

Abstract

Schelling and the origin of the metaphysics of the will from his philosophy of nature at the birth of German idealism

This article aims to analyze the philosophical origin of one of the key points that changed the foundations of modern metaphysics from the contribution of Schelling's natural philosophy notion, that implies to open from German idealism an alternative conception of the relations between the finitude and the Absolute different from Fichte's and Hegel's.

His natural philosophy will begin a whole new way of thought that will include both much of Spinoza's philosophy and the German aesthetics of Sturm und Drang. Later, and after enormous reflection of the unavoidable totem of Kant's critical philosophy and his rupture with Fichte, the importance of his philosophical legacy will do nothing but grow, and will influence, more or less obviously, thinkers such as Schopenhauer, Nietzsche, Freud or Heidegger, and will even reach the so called posmodern era in XXI Century, with Deleuze and Zizek and others.

Keywords: Idealism, nature philosophy, Absolute, finitude

Schelling y el origen de la metafísica de la voluntad desde su filosofía de la naturaleza en el nacimiento del idealismo alemán

Magister Álvaro Serrano San José. Universidad de Valladolid

1. Contexto del surgimiento de una nueva manera de comprender la metafísica a partir de Schelling

A pesar de las diferentes interpretaciones que suele haber del idealismo alemán por parte de los académicos, a este se le suele introducir dentro de las corrientes filosóficas que nacen coetáneos con la Ilustración, a la que se la relaciona con la búsqueda de la autonomía y la independencia de la razón respecto a cualquier tipo de dogma (en este caso, el dogma establecido de la época era el religioso) buscando sustituir el principio de verdad revelada por el de la razón como certeza.

Desde estas interpretaciones se afirma que el objetivo del idealismo alemán sería el mismo que el de la Ilustración, que no sería otro que el de alcanzar la razón mediante un sistema, lograr una filosofía que nos explique todo, que nos permita llegar desde nuestra condición contingente hacia el Absoluto. Mediante la búsqueda de principios claros y evidentes, se pretende explicar la naturaleza, la historia, el origen del mundo... Se busca también este sistema de la razón para, mediante su uso, lograr explicar el origen de prácticamente cualquier tipo de apartado de la existencia del ser humano, ya sea la política, las artes, el saber, ya que en el fondo es el ser humano el que está al final de todo este nuevo modo de preguntarse por la existencia, una vez el modelo religioso cae por múltiples frentes, como veremos a continuación.

Así visto, el idealismo alemán, al estar relacionado con la Ilustración y su método, surge con el mismo espíritu y esencia que el de la filosofía cartesiana, que para muchos fue el primero que abrió el proyecto de la cultura filosófica moderna.

La lógica cartesiana implica que no puede existir nada dentro del sistema que suponga ningún rescoldo dedicado a las supersticiones, a la fe, a los rituales del tipo

que sean ni a ningún tipo de materia revelada, ya que esto pasan a ser considerados como algo que no es ni claro ni evidente, quedando fuera del nuevo canon de racionalidad y de ser tenido en consideración como algo válido, pasando así a ser irracional y poco menos que un deshecho del sistema, algo que debe existir para que lo racional pueda surgir, pero que una vez cribado, es completamente prescindible, inaceptable para cualquier ser humano que pretenda encajar en la nueva imagen de hombre que se defiende.

Sin embargo, toda esta interpretación del idealismo alemán supondría una simplificación del mismo, pues este compromiso con una nueva forma de comprender al ser humano basado en la razón tiene más que ver con una primera generación de pensadores abiertamente comprometidos con el pensamiento ilustrado y con el surgimiento del racionalismo francés y el empirismo o sensualismo británico, de la mano de pensadores como Diderot, Adam Smith, d'Alembert o Hume.

En el ámbito de pensamiento de ascendencia alemana también existen estas primeras generaciones más centradas y esforzadas en encontrar esa certeza universal mediante la confianza en la razón, con entre otros Wolff, Leibniz, Lessing, Mendelssohn o, sobretodo, Kant¹.

Como es bien sabido, el idealismo alemán va más allá de esta tradición ilustrada, que pensarán y tratarán de superar justamente a partir del criticismo kantiano², influencia absolutamente indispensable para los tres principales fundadores del idealismo, como son Fichte, Schelling y Hegel³.

Este ir más allá se puede entender en modo de crítica a las insuficiencias de este primer acercamiento hacia un pensamiento ilustrado basado en la confianza en la

¹ Obviamente, esta distinción está hecha a grosso modo debido a las exigencias de espacio y la temática. Hay muchas diferencias entre todos los pensadores aquí citados, ya que por ejemplo y como es bien sabido, Hume despertó a Kant del sueño dogmático en el que le introdujo la filosofía académica de Wolff. Sin embargo, todos, en mayor o menor medida y en diferentes direcciones, supusieron un aporte al modelo racionalista.

² [Fichte, 1984: 27-28]

³ Dejando en un segundo plano a otros pensadores como Reinhold, Beck o el poeta Holderlin, cada vez más tenido en cuenta en su importancia de cara al surgimiento del idealismo, revitalizado sobre todo por la importancia que le dio Heidegger a lo largo de su vida y obra, pero también por su influencia fundamental en el pensamiento de Schelling, ya que ambos eran amigos y realizaron una crítica semejante al pensamiento fichteano, siendo cronológicamente primera la de Holderlin.

razón como sistema capaz de explicar todos los puntos de la realidad. Esto es debido a su particular composición, debido a que surge en el seno de la ilustración alemana que, a diferencia de la francesa, parte de una mezcla inseparable de filosofía y religión.

Mientras en la Ilustración francesa, más cercana al empirismo británico, la religión debe ser erradicada del discurso filosófico en mor de una independencia de cualquier dogma ajeno a la verdad de la razón (pues será en ella donde se encontraría la libertad), en la Ilustración alemana, muy influenciada por su particular Revolución francesa⁴ que fue la Reforma protestante encabezada por Lutero, lo que busca es un sistema en el que la razón sea capaz de convivir con el contenido de la Revelación.

Esto no quiere decir que el idealismo sea un pensamiento reaccionario, ni que intente volver a los dogmas religiosos que el pensamiento ilustrado pretendía dejar atrás, sino que su pensamiento supone un esfuerzo redoblado, una dificultad añadida al de la Ilustración francesa y británica y por lo tanto una profundidad mayor. Por un lado, lo que el idealismo intenta es volver a repensar las relaciones del ser humano finito con lo Absoluto dentro de un nuevo sistema de pensamiento más allá de los dogmas religiosos pero por otro también sigue basándose en la búsqueda iniciada por Descartes y continuada con sus diferencias por Kant de dejar atrás cualquier tipo de duda, siguiendo por lo tanto el funcionamiento propio de todo pensamiento basado en el proyecto de la Modernidad.

Es por esto que el idealismo alemán supone un avance respecto al resto de las principales ilustraciones europeas (al menos a esta primera generación de pensadores ilustrados), primero porque parten como se ha dicho de la síntesis que Kant realiza del empirismo y el racionalismo, y segundo porque no renuncian a buscar respuesta a la aporía a la que llega Kant al comprender que la metafísica jamás podrá alcanzar el estatuto de ciencia y nunca podrá alcanzar un conocimiento seguro y verdadero debido a que nuestra razón sólo puede encontrar este tipo de conocimiento en lo fenoménico, pero por otro, esto no impide que el ser humano siga

⁴ Hegel consideraba que, mientras en el resto de Occidente lo que había supuesto el despertar de las demandas de independencia frente a los dogmas religiosos fue el Renacimiento, en el ámbito alemán este papel lo ejerció la Reforma protestante.

constantemente haciéndose esas preguntas sobre el Absoluto a las que nuestra razón tiende pero hacia las que nunca podrá encontrar tampoco respuesta.

El idealismo alemán busca por tanto no dejar atrás, sino reincorporar esta aporía propia del ser humano, es decir, ofrece una imagen más profunda y a la vez, más compleja porque trata de reformular todo el espectro de las relaciones del ser humano con el mundo y con el Absoluto que hasta ahora habían sido propiedad casi exclusiva de la teología escolástica. Tanto el empirismo como el racionalismo simplifican la imagen del ser humano que el idealismo trata de pensar con todas sus consecuencias, aunque estas sean las de tener que enfrentarse a la problemática de la relación entre libertad y necesidad, núcleo más profundo que lacera a la cultura moderna desde la caída de la explicación de la realidad mediante el dogma religioso.

Sin embargo, cada uno de los fundadores del idealismo tomará una dirección distinta. Primero Fichte buscará un nuevo fundamento que resuelva esta aporía mediante la fórmula $Yo=Yo$, radicalizando la actividad que la primera crítica kantiana le otorga por primera vez al sujeto en el proceso de conocimiento (que hasta ahora había sido siempre pasivo) y llevando al idealismo hacia el extremo de afirmar que no hay ninguna cosa en sí, nada más allá de la producción del Yo. Utilizará el giro copernicano kantiano y a la vez lo llevará más allá al otorgarle al sujeto cognoscente todo el peso de la creación de la realidad.

Por otro, Hegel tomará el camino opuesto, y no encontrará el fundamento en lo subjetivo, sino en lo absoluto, dejando de lado la primacía del sujeto y también omitiendo una posible fundamentación en el objeto. Hegel sitúa el fundamento de la realidad en el Espíritu Absoluto, principio último que lleva a la realidad a tener un sentido y una dirección hacia la que dirigirse detrás de todo el aparente caos en el que estamos sumidos los seres humanos. Este relato que surge y ordena nuestras vidas detrás de lo caótico sensible y sin que nosotros podamos darnos cuenta desde nuestra contingencia será la Historia, en la que Hegel introduce toda su nueva interpretación teleológica del ser humano combinada con la trascendencia religiosa que ahora pasa a desarrollarse dentro de la inmanencia de lo histórico.

Este es el contexto ya muy sabido en el que mueve el pensamiento de nuestro protagonista, Friedrich Schelling. Aunque los tres sean considerados los padres del idealismo, las direcciones distintas que hemos dicho que toman comprometen a cada

uno en una forma de pensar completamente opuesta a la del otro. Tanto Fichte como Hegel parecen seguir caminos orientados a volver a pensar al ser humano, al Absoluto y al mundo a partir de una nueva fundamentación, que, como vería Heidegger un siglo después, no dejaba de responder al modelo de pensamiento metafísico que supuestamente se pretendía dejar atrás en esta nueva forma de pensar que representó la Ilustración y el idealismo.

En muchos aspectos Schelling también reproduce estos mismos problemas, pues su filosofía de la naturaleza no carece de una teleología procedente de la influencia de la tercera crítica kantiana. De todas formas, estos primeros pasos que él dio fueron los primeros que supusieron realmente otra manera de pensar la realidad más allá de la trascendencia ofrecida por los dogmas teológicos como la sustitución de estos por otros nuevos fundamentos (más o menos trascendentes, en cuanto hay un fundamento último, ya hay una división de mundos) y que aunque tímidos, abrieron por aquél entonces los primeros portales para entrar en otra manera de entender al ser humano y su relación con la finitud. Gran parte de esta originalidad que afirmamos que Schelling guarda y que lo lleva más allá de Fichte y Hegel se encuentra en su filosofía de la naturaleza.

Es muy habitual encontrarse con una interpretación de Schelling que responde a la de un filósofo errante⁵, que nunca logró darle una consistencia definitiva en forma de un único sistema a su filosofía, a pesar de que lo intentó a lo largo de sus últimos 40 años de vida⁶. También suele tenersele casi como un continuador y/o intérprete de la filosofía subjetivista fichteana e incluso como un pensador tan de tránsito entre Fichte y Hegel como representante de un Idealismo objetivo⁷ y que no consiguió la sistematización de su pensar porque le costaron demasiado caros sus acercamientos al Romanticismo, al contrario de Hegel, que supo “deshacerse” de ellos a tiempo.

⁵ Por ejemplo, esta es la opinión de Eusebi Colomer: “A diferencia de la obra de Hegel y en parte también de Fichte, cuya unidad de fondo es patente, aun en medio de su innegable evolución, la obra de Schelling se presenta como un montón abigarrado de escritos tan numerosos como dispares. No sin razón se ha denominado a su autor el “Proteo” del idealismo alemán” [Colomer, 1995:96]

⁶ En referencia a este tema, se hace recomendable la obra de Xavier Tilliete “Schelling une philosophie en devenir”

⁷ La obra de Richard Kroner fue la primera que establece este esquema clásico que analiza el pensamiento alemán desde Kant hasta Hegel, y también la primera que analiza el tránsito dentro del idealismo alemán desde el idealismo subjetivo de Fichte al objetivo de Schelling y culminando con el idealismo absoluto hegeliano.

Parece complicado, si esto fuera así, otorgarle la exclusividad y originalidad que tratamos de adjudicarle desde aquí al trabajo filosófico de Schelling en supuesto detrimento a la filosofía de Fichte.

Por ello, la tesis que aquí se va a defender, dependiente de esta idea de su originalidad y exclusividad respecto al resto de los denominados padres del idealismo alemán (y en algunos casos amigos) en tanto a que Schelling sí que supuso un avance respecto a la secularización que encontramos tanto en Fichte como en Hegel es que, primero, en realidad Schelling nunca fue discípulo de Fichte a pesar de su cercanía intelectual, y segundo, que a pesar de que sí que hubo una influencia, desde sus primeros escritos ya se puede percibir una originalidad en Schelling completamente ajena al pensamiento de Fichte. Seguimos aquí por lo tanto una de las tesis principales del libro de Vicente Serrano y Félix Duque “Absoluto y conciencia: una introducción a Schelling”:

“Schelling nunca fue propiamente un discípulo de Fichte, jamás escuchó una lección suya y apenas había leído parcialmente algunos de sus textos cuando se lanzó al ámbito público, el mismo año en que Fichte empezaba a recibir un reconocimiento en la Alemania de fines del siglo XVIII. Por lo demás, para cualquiera que se asome a la obra de uno y de otro, incluso en estos primeros años, resulta obvio que hablaban de cosas distintas, aunque Schelling insistió en utilizar inicialmente el famoso Yo de Fichte como principio de la filosofía o incluso el nombre de Doctrina de la ciencia que Fichte daba a su sistema. De ese malentendido surgieron inevitablemente otros que se han llegado a consolidar en la historia de la filosofía (...) Lo cierto es que Schelling y Fichte representaban, creo que representa todavía hoy, dos modos de afrontar el mundo moderno. Por tanto, no una evolución a partir de un mismo lugar, sino la expresión de dos corrientes muy distintas en el seno de la cultura alemana de su época” [Serrano, 2008: 19-20]

Esta independencia que se percibe desde el comienzo en los escritos de Schelling y que a lo largo de su vida acabará deparando la filosofía de la naturaleza tiene otro tipo de influencia, que no es otra que la de Spinoza, que se muestra como un pensador absolutamente fundamental para comprender tanto esta nueva filosofía de la naturaleza como la originalidad de Schelling respecto a Fichte, ya que el subjetivismo de Fichte es esencialmente incompatible con el objetivismo de Spinoza⁸

⁸ “(...) Sólo quiero tener en cuenta los más grandes pensadores de la Edad Moderna. Spinoza no podía estar convencido. Sólo podía pensar su filosofía, no creerla, pues estaba en la más directa

Por tanto, para defender la tesis acerca de su originalidad propia (muy importante tanto para otorgarle a él la autoría total de la *Naturphilosophie* y para poder entenderle como un pensador opuesto a las direcciones tomadas por Fichte y Hegel), lo que desarrollaremos a continuación será el estudio de la configuración del nacimiento de la filosofía de la naturaleza de Schelling a partir y a través de la influencia de Spinoza, ya que ésta no se limita simplemente a la comprensión que haga Schelling del pensador judío, sino también a los choques que su Dios inmanente le suponen a la hora de tratar de conjugarlo con la filosofía crítica kantiana y sus continuadores (Reinhold y Fichte entre otros). Se podría decir que la manera en la que Schelling llegó a la concepción de la filosofía de la naturaleza no fue de manera positiva y creativa sin más, sino que vio la luz así a la manera de una teología negativa, mediante el choque constante de su siempre presente spinozismo con las influencias que le venían inmediatamente supuestas en su contexto. Es por esto por lo que, a través del análisis de la influencia de Spinoza en Schelling, se puede hacer una definición de la filosofía de la naturaleza y lo que supuso, ya que es en el pensamiento de Spinoza donde Schelling encuentra un fundamento que dé un orden sistemático a su pensamiento.

2. Spinoza en el contexto cultural del idealismo alemán

Para empezar, haremos dos afirmaciones: La primera es que la influencia de Spinoza en el ámbito alemán fue tan fulgurante como intensa, y la segunda es que esta gran importancia que tuvo hizo que su obra llegara a partir de dos vías muy diferenciadas; la primera es mediante una comprensión estética de su pensamiento, y la otra es filosófica.

Ambas afirmaciones están conectadas, ya que la intensidad con la que se dio su influencia se debe a que hubiera dos ámbitos distintos de recepción de su pensar.

contradicción con su necesaria convicción en la vida, a consecuencia de la cual tenía que considerarse como libre e independiente. Sólo podía estar convencido de ella en cuanto contenía la verdad, en cuanto contenía una parte de la filosofía como ciencia. Estaba convencido de que el mero razonamiento objetivo conducía necesariamente a su sistema, pues en esto tenía razón. Reflexionar en el pensar sobre su propio pensar, no se le ocurrió, y en esto no tuvo razón, y por esto puso su especulación en contradicción con su vida" [Fichte, 1984: 149]

Además ambas cumplen con su recorrido en el panorama cultural alemán cuando Schelling todavía está llevando a cabo su formación en Tubinga, por lo que de la interpretación que se dé de Spinoza desde ambas comprensiones depende en gran medida la interpretación que Schelling recibiera del pensador judío en sus primeros pasos como filósofo, donde ya se forja la esencial distancia con el pensamiento de Fichte.

El primero en desarrollarse cronológicamente fue el spinozismo estético, que llevaba presente en Alemania desde la segunda mitad del siglo XVIII⁹. Los responsables de la introducción de esta interpretación estética de las ideas de Spinoza fueron Goethe y Herder de la mano del Sturm und Drang previo al Romanticismo.

En el caso de Goethe, existe la polémica acerca del año en el que conoció la obra de Spinoza, ya que Dilthey afirmó que Goethe no había leído a Spinoza hasta 1785, lo que le descartaría para haber sido uno de los introductores del spinozismo estético en Alemania tanto por fechas como porque por esa época ya se había iniciado la discusión entre intelectuales que introdujo al spinozismo filosófico.

Sin embargo, tal y como nos descubre Vicente Serrano en su libro ya citado¹⁰, son múltiples las citas que Goethe nos deja tanto en su autobiografía como en su correspondencia (precisamente con Herder) en las que se demuestra que ya conocía a Spinoza en la época del surgimiento del spinozismo estético a pesar de la opinión de Dilthey.

De hecho, el propio Heidegger, en su obra "Schelling y la libertad humana" y al hablar de la influencia que tuvo Spinoza en el idealismo alemán, cita, además de a Schelling, a Jacobi, a Herder, a Lessing, y también a Goethe: "(...) Esa aseveración ha sido expresada en la época de Schelling, en una forma histórica muy determinada, y por cierto por F. H. Jacobi, en su escrito *Sobre la doctrina de Spinoza en "cartas al Sr. Moses Mendelssohn (1785)"* . Jacobi quiere exponer en él que el panteísmo es propiamente spinocismo y el spinocismo es fatalismo y el fatalismo es ateísmo. Jacobi desea a la vez por esta vía hacer de Lessing un ateo consecuente y mostrar frente a Mendelssohn, Herder y Goethe, que algo así como un "spinocismo purificado", al cual ellos tienden, es imposible. Sin

⁹ [Serrano, 2008: 53]

¹⁰ [Serrano, 2008: 57]

embargo, al equiparar panteísmo y spinocismo, Jacobi ha influido 80 mediatamente en que, por un lado, la pregunta acerca de lo que sea el panteísmo fuera planteada, precisada y respondida de nuevo, y que, por el otro, la exégesis histórica de Spinoza fuera a tomar otras vías” [Heidegger, 2008: 80-81]

En el caso de Herder hay menor controversia en su participación en la introducción de este spinozismo estético, sobre todo porque compara a Spinoza con Shakespeare, en un claro alegato de las comparaciones estéticas que en esta época se estaban llevando a cabo del pensador judío.

Esta interpretación se dedicaba a analizar el pensamiento de Spinoza pero no desde sus consecuencias filosóficas ni desde el punto de vista teológico, sino que lo hacían desde la serenidad y la armonía que encontraron en su obra, sin por lo tanto preguntarse por las consecuencias que en el ámbito del pensamiento tenían sus teorías ni la unidad sistemática que su racionalismo aportaba a la filosofía.

Posterior a esta interpretación estética vendrá la interpretación filosófica. Esta llega, como hemos dicho, de manera posterior a la interpretación estética, es decir, a partir de los años 1785.

Esto es importante porque implica que el discurrir estético del pensamiento de Spinoza es previo al filosófico, por lo que ya estaba vigente la interpretación propia del Sturm und Drang del pensador judío una vez se inició la polémica filosófica¹¹.

Además, los responsables principales de la introducción del Spinoza filosófico fueron en este caso sobre todo Jacobi y Mendelssohn, y debido a sus vínculos personales con Goethe y Herder, se hizo posible que el spinozismo estético fluyera e influyera en el spinozismo filosófico y viceversa (pues la interpretación de Jacobi y Mendelssohn hizo que tanto Goethe como Herder vieran de una manera distinta a la que acostumbraban el pensamiento de Spinoza), pasando así a una época de convivencia y de mutua influencia que conformaría la posterior comprensión de Spinoza que llegaría a la generación de Schelling, que, entre 1790 y 1794, completaría sus estudios en Tubinga.

¹¹ De hecho, según afirma Vicente Serrano, “(...) todo da a entender que el propio Jacobi llegó a Spinoza a partir de esa recepción por el Sturm und Drang” [Serrano, 2008: 57]

La naturaleza del Spinoza filosófico que introdujo Jacobi en el ámbito alemán viene dado por su naturaleza polémica, ya que Jacobi, pensador que en las últimas décadas ha recuperado una centralidad en los estudios acerca del idealismo¹² y que siempre está presente debido a sus constantes polémicas con los grandes autores de la época, usó el pensamiento de Spinoza prácticamente como un arma, ya que con él criticaba a aquellos que, como gran parte de los pensadores idealistas a partir de Kant, trataban de sustituir los elementos básicos de la comprensión ortodoxa religiosa de la realidad por una nueva fundamentación de la misma basada en otro tipo de fundamentos, y por lo tanto para él pasaban a ser acusados inmediatamente de “ateísmo” o de “fatalismo”, ya que para Jacobi simplemente pretender llevar a cabo este paso suponía un reduccionismo que implicaba negar la libertad del hombre, pues esta sólo podía estar fundamentada con Dios de fondo como garante de la existencia del ser humano, no había ningún otro sentido ni fundamento posible¹³.

Sin embargo, esta reaccionaria posición tomada por Jacobi (que será justo la que le lleve a estar prácticamente olvidado más allá de los estudios histórico filosóficos referentes a esta época) tuvo gran influencia, aunque en un sentido contrario al perseguido por Jacobi, en la generación de Schelling, ya que no rechazan la especulación filosófica en favor de una interpretación religiosa de la realidad, sino que el resultado de esta confluencia de un spinozismo estético con otro spinozismo filosófico acaba resultando en la generación posterior a 1785 en un estudio de Spinoza vinculado y comprendido mediante el lenguaje y los esquemas de la filosofía kantiana, ya que, además del spinozismo estético de Goethe y Herder y el spinozismo filosófico de principalmente Jacobi, también nos encontramos que

¹² Gracias a obras como la de Birgit Sandkaulen-Bock, “Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings”.

¹³ De hecho Jacobi sería uno de los primeros que utilizarían el término “nihilismo” también a colación de esta pérdida de fundamento si no respondía a un fundamento basado en Dios como potencia creadora. Más concretamente, utilizó el término y la noción de nihilismo en una carta a Fichte en la que polemiza con su idealismo subjetivo. En español existen traducciones de esta carta tanto de Vicente Serrano como de Jose Luis Villacañas, además de aparecer completa en “La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época”, obra colaborativa editada por Jacinto de Rivera. Por nuestra parte, usaremos la traducción de Vicente Serrano para mostrar esta primera aparición de tan posteriormente influyente término en el panorama filosófico: “Verdaderamente, querido Fichte, no debe disgustarme, cuando usted, o quien sea, quieren llamar quimerismo a lo que yo opongo al Idealismo, al que acuso de nihilismo” [Serrano, 1995: 256]

coincide en este escenario cultural con la época de gestación y surgimiento de la filosofía crítica kantiana, absoluta protagonista de la filosofía de ascendencia alemana y a partir de la que pensarían cualquier tipo de filosofía (para intentar seguirla o para intentar superarla) y que aparece de forma fundamental en la comprensión que se hace de Spinoza una vez se ha llevado a cabo la interpretación estética y esta se ha fundido con la filosófica.

3. ¿Se puede encontrar a Spinoza en Fichte?

Una vez explicado el contexto de aparición de Spinoza en el idealismo alemán, aparece una pregunta clara en el horizonte que es necesario aclarar. Una de las conclusiones del último apartado es que la influencia de Spinoza en la cultura de ascendencia alemana florece a la par que la filosofía crítica kantiana y de hecho son muy cercanas debido a que, en gran parte gracias a Jacobi (y su obra “Cartas sobre la doctrina de Spinoza”) se piensa a Spinoza a partir del lenguaje y los esquemas kantianos tal y como hemos afirmado.

Por esto, aparece ahora el espectro de la figura de Fichte, ya que con este contexto de fondo, parece muy difícil que la influencia de Spinoza no haya jugado ningún papel en el origen de su sistema filosófico, más aún cuando intentaba acabar¹⁴ sus estudios de Teología en 1784 y publicó su “Doctrina de la ciencia” en 1794, es decir, que son fechas fundamentales de esta particular fusión spinoziano-kantiana que se llevó a cabo en la cultura filosófica de ascendencia alemana de finales del XVIII, y parece muy improbable que uno de los kantianos más aventajados resultara indemne a tal influencia. Queda por tanto por aclarar la relación entre Fichte y Spinoza para poder defender la influencia del pensador judío sobre Schelling.

Para ello tenemos que ir algo más atrás de la época de surgimiento del spinozismo estético-filosófico en la cultura de ascendencia alemana. A partir de ahí será desde donde veamos que a pesar de sus supuestas semejanzas, ya desde el comienzo, tanto Fichte como Schelling iniciaron sus sistemas con bases completamente opuestas, y aunque los dos fueran pensadores que entendieron la

¹⁴ Estudios que no pudo concluir debido a que “En 1784, la muerte de su protector le obligó a dejar la universidad sin haberse presentado al examen de teología” [Colomer,1995: 38]

filosofía como la búsqueda de un sistema como método de desarrollo de la misma, los conceptos con los que llenarían los primeros principios de sus sistemas son muy distintos, ya que Schelling partiría de la influencia del inmanentismo spinozista mientras que Fichte partiría de la tradición completamente opuesta representada por la filosofía de escuela alemana, que es anterior al spinozismo filosófico, al estético, y que es el responsable de introducir en el idealismo alemán el pensamiento sistemático, y no el racionalismo de Spinoza, como vamos a ver a continuación.

En los estudios de la influencia de Spinoza en el surgimiento del idealismo alemán, en ocasiones se le atribuye al pensador judío que debido a su racionalismo que permite explicar la naturaleza de Dios y todos y cada uno de los elementos que están debajo de su omnipotencia y a la vez liberarse de las interpretaciones teológicas clásicas de lo Absoluto, influyó de manera fundamental en la concepción sistemática y la noción de sistema, es decir, que en parte importante es gracias a su filosofía por lo que el idealismo alemán adquirió esa manera sistemática de filosofar. Y si fuera así, Spinoza sería tanto influencia de Fichte como de Schelling.

Sin embargo, esta atribución sobre su papel de cara al nacimiento del idealismo es excesiva, ya que esa tendencia hacia el sistema presente en el idealismo alemán ya se encontraba dentro de la propia filosofía alemana y era heredada de su propia tradición. Es decir, que esa formación sistemática del pensamiento filosófico que se lleva a cabo a lo largo del idealismo no es una aportación externa del spinozismo en la cultura de ascendencia alemana, sino que era ya una simiente activa independientemente de la influencia del pensamiento de Spinoza.

Antes de la irrupción, sobre la década de 1780, del spinozismo filosófico, la comprensión de la filosofía desde el sistema ya estaba presente en el idealismo alemán, al que se llegó de la mano de Leibniz, Wolff y fue seguida por Reinhold una vez se llevaron a cabo las Críticas kantianas (que obviamente afectaba de lleno a la naturaleza de este tipo de pensamiento filosófico). En los escritos de estos tres autores, Spinoza no tiene ninguna preponderancia, y su filosofía se encuentra como un sistema entre otros y no ejerce en ningún momento como modelo a seguir:

“Por otra parte, el determinismo, como la noción de sistema, no es un rasgo que caracterice exclusivamente el pensamiento de Spinoza. Tanto en su aspecto teológico como en el moral, ha estado

siempre presente en el pensamiento alemán, hasta el punto de que las dificultades que ha generado han sido un constante motor de ese pensamiento desde Leibniz a Kant, que es claramente determinista en el ámbito de la naturaleza, es decir, en el de la primera Crítica, pero que resuelve el problema a través de su original concepción de lo ético. Bastaría recordar en ese sentido las acusaciones que hubo de sufrir Wolff, de creer a sus detractores, enseñaba una doctrina determinista en virtud de la cual los desertores del ejército prusiano no lo hacían movidos por su propia voluntad” [Serrano, 2008: 42-43]

Además, esta noción de sistema no fue lo principal en la posterior irrupción filosófica del spinozismo filosófico, ya que, como hemos visto, fue el spinozismo estético del Sturm und Drang el que influyó sobre la comprensión que se hizo de Spinoza, por lo que la búsqueda de un pensar sistémico era algo secundario.

Aquí surge por lo tanto una escisión clave dentro del núcleo del idealismo entre las filosofías de Fichte y Schelling y en la que Spinoza aparece como un actor principal. Supone una ruptura entre Ilustración e Idealismo¹⁵ debido a que la tradición sistemática basada en la tradición alemana de la que parte Fichte pertenece a la corriente ilustrada (por lo menos en el Fichte que no se ve influido por Schelling), mientras que la de Schelling, de base spinoziana, forma parte de esa rama de la filosofía que acaba oponiéndose al subjetivismo fichteano con su filosofía de la naturaleza, y que está trabada de manera esencial por la interpretación que del pensador judío hizo el Sturm und Drang pre romántico.

La obra de Spinoza sin embargo, está presente en Fichte, y a lo largo de su carrera se convertirá en un interlocutor privilegiado respecto a su sistema. Además, hay que incluir que Jacobi, en la época en la que utilizó el nombre de Spinoza para acusar de reduccionistas o ateos a gran parte de los filósofos de su época, hizo lo mismo con Fichte, al que acusó de spinozismo invertido debido a su subjetividad radical alcanzada en la “Fundamentación de la doctrina de la ciencia” de 1793.

Efectivamente, ciertas expresiones que utiliza en esta obra pueden hacer parecer que el pensamiento de Spinoza ha tenido un papel preponderante en los orígenes de su sistema filosófico, ya que aquí parece entender que su sistema ha sustituido el principio de sustancia de Spinoza por su Yo soy, que en su opinión era el primer principio correcto, superior al del pensador judío, que por lo tanto era superado por su subjetividad radical.

¹⁵ También suponen dos direcciones opuestas respecto a la primera crítica kantiana.

Sin embargo, Fichte trata a Spinoza una vez ya ha alcanzado su primer fundamento sobre el que orbita todo su sistema. Es decir que empieza a considerar la importancia de Spinoza una vez ya ha formado la base de su pensamiento y ya sí empieza a tomar a Spinoza como interlocutor, pero nada más que como sistema contrario al suyo y al que oponerse para mostrar la viabilidad de su Yo soy. Además, Fichte se había otorgado a sí mismo la responsabilidad de ser el que llevara a culminación el pensamiento de Kant, por lo que Spinoza debía ser alguien a quien darle un papel importante, pero siempre tratarle como alguien opuesto a su filosofía, ya que la filosofía del límite de Kant de la que parte Fichte es diametralmente opuesta a la inmanencia racionalista spinoziana: “(...) Yo me soy dado por medio de mí mismo como algo que debe ser activo de un cierto modo; yo me soy dado, según esto, por medio de mí mismo como activo en general; yo tengo la vida en mí mismo y la tomo de mí mismo. Sólo por este medio de la ley moral me descubro. Y si me descubro por este medio, me descubro necesariamente como espontaneidad. Y por este medio surge para mí el ingrediente totalmente heterogéneo de la acción real de mi yo en una conciencia, la cual en otro caso sólo sería la conciencia de una consecuencia de mis representaciones” [Fichte, 1984: 87]

A todo esto hay que añadirle que precisamente esta utilización que Fichte da del pensamiento de Spinoza, utilizándolo como interlocutor y “contrincante” contra su sistema filosófico, refleja una preocupación por los aspectos del primer fundamento, la unidad y el sistema, lo que hace ver que Fichte es ajeno en su génesis de pensamiento a la tradición estético-filosófica de la influencia de Spinoza en el surgimiento del idealismo alemán y si perteneciente a la raíz sistemática de Leibniz, Wolff y que seguiría Reinhold.

Por lo tanto, aunque Fichte trate la obra de Spinoza, este siempre lo hace una vez ya ha configurado las bases de su filosofía sistemática, su primer fundamento, su Yo soy, y lo hace desde una necesidad de encontrar un sistema opuesto con el que polemizar para poder encontrar superior su primer fundamento. Así que en ningún momento Spinoza pasa a ser una influencia fundamental en el origen del pensamiento fichteano, sino que sólo es tratado de manera externa y ajena a sus bases filosóficas.

Ruptura Fichte-Schelling

Pero aunque en Fichte el papel de Spinoza en la génesis de su pensamiento tenga poco que ver, todavía queda por analizar la influencia de Fichte en Schelling, pues aunque Spinoza no influyera en Fichte, si Fichte influyó en Schelling en el origen de sus primer principio, no se podría hablar de esa escisión dentro del idealismo que aquí defendemos ni de la originalidad de la filosofía de la naturaleza respecto a los tipos de idealismo fichteano y hegeliano.

En el caso de la relación de Fichte con Schelling, es comúnmente conocido que las primeras obras de importancia que escribió Schelling se encuentran bajo la órbita del pensamiento fichteano. De hecho, ambos publican dos obras de muy semejante título en fechas muy cercanas, ya que Schelling publicará en 1794 “Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia” mientras que Fichte hará lo mismo con su “Fundamentación de toda la doctrina de la ciencia” un año después.

También Schelling mismo se declaró en distintos momentos seguidor del Yo de Fichte, e incluso existía cierta reciprocidad porque el propio Fichte reconoce en Schelling a un gran discípulo. Y también ambos entendieron que sus filosofías partían de un mismo fundamento.

Esta época de supuesta semejanza intelectual acabará definitivamente tras una primera etapa de fidelidad hacia la interpretación fichteana que con el paso de los años y de las obras cada vez va separándose más de esa dependencia hasta que acaba culminando con la publicación de su “Presentación de mi sistema de la filosofía”, que ya en el título presenta todo un desafío de independencia intelectual respecto a las enseñanzas del que había considerado su maestro y principal influencia durante mucho tiempo (y que por supuesto, para Fichte significó una mala comprensión de su doctrina). Con su sistema de la Identidad, Schelling romperá definitivamente con Fichte.

Efectivamente, esto no fue más que un momento inicial en su relación, tanto intelectual como personal, que tras un considerable espacio de tiempo, acabó por romperse, debido a que esta intuición de la semejanza de los fundamentos de sus sistemas nunca fue más que un malentendido y no existió.

Pero ya no sólo en sus obras de madurez, sino también en la primera obra de Schelling se pueden encontrar las grietas de esta ruptura final que para nosotros es

una ruptura anunciada desde el principio, y que se alargó tanto en el tiempo por un malentendido de las filosofías de cada uno que ambos tuvieron porque, entre otras cosas, y tal y como se ha visto en una de las citas hechas más arriba, Schelling nunca prestó excesiva atención a la obra de Fichte al haber leído solo de manera parcial sus obras y no haber asistido nunca a ninguna clase suya¹⁶ (y en dirección Fichte – Schelling el resultado es parecido, ya que el catedrático apenas prestó atención a los escritos de uno de sus discípulos).

Es por este motivo por el que en algunas ocasiones, al no existir una influencia tan directa como en otras ocasiones pero hay una semejanza entre ambos, esta relación filosófica se llevó a cabo se podría decir que por casualidades que pasamos a contextualizar de manera breve.

Nos situamos en el año 1794, que es, por un lado, fecha en la que Fichte se ha consumado ya como una figura rutilante dentro del panorama filosófico alemán, siendo ya catedrático de la Universidad de Jena; por otro, una fecha en la que ya se ha consumado la Revolución Francesa y el impacto en la sociedad alemana es total, más aún entre los estudiantes, entre los que se encuentra todavía un Schelling que por aquél entonces estaba terminando sus estudios en el *Stift* de Tubinga, y que al igual que la mayoría de sus compañeros, se encontraba exaltado y emocionado ante las consecuencias de un suceso que, al igual que su admirado Kant, erigía el principio de la libertad por encima de todos los demás.

Fichte fue un fuerte defensor de la Revolución Francesa, y este posicionamiento a favor de un movimiento desestabilizador del statu quo le supuso algún que otro problema en su papel como docente universitario. Se encargó de defender los valores de la revolución desde el prisma kantiano en su “Ensayo de una crítica de toda revelación”, y a pesar de que se publicó sin el nombre del autor, su intención de anonimato no tuvo mucho éxito pues era comúnmente conocido de quién era la autoría.

También hizo Fichte varias visitas al *Stift* de Tubinga, una en 1793 y otra en 1794, fechas en las que todavía Schelling se encontraba acabando sus estudios en esta misma institución.

¹⁶ Aunque mantuvieron correspondencia y proyectos compartidos, como el de la publicación de una revista filosófica.

En 1793, meses antes de la primera visita de Fichte, Schelling realizó dos trabajos que no se han conservado y que trataban sobre Reinhold, titulados “Sobre la posibilidad de una filosofía sin tacha, junto algunas consideraciones sobre la Filosofía fundamental de Reinhold”, y sobre Kant, titulado “Sobre la concordancia de la crítica de la razón pura y de la razón práctica en Kant”.

Podemos afirmar que estos dos trabajos estudiantiles hoy perdidos confirman que tanto Schelling como Fichte compartían los mismos intereses que les llevaron al estudio de la filosofía, pues, como hemos dicho más arriba, Reinhold fue una de las influencias en la génesis del pensamiento fichteano, y no hace falta ni afirmar que Kant también lo fue. Y todos los intereses que ambos compartían, a lo largo de esta etapa de Schelling estudiante, Fichte ya los ha plasmado como sistema en “Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia”, es decir, con una forma y un contenido conformados de manera sólida, mientras que en Schelling todavía sólo disponen del contenido teórico, ya que es un estudiante que apenas ha acabado sus estudios y solo dispone del proyecto formal que aparentemente es el fichteano, pero al que todavía le falta todo el contenido del primer fundamento, que sólo llegará a partir de la influencia de Spinoza y que será lo que le desmarque completamente de Fichte¹⁷: *“Para Schelling, Fichte era algo más que el defensor de la Revolución y de la libertad, puesto que esa defensa aparece estrechamente vinculada a los dos temas por los que él mismo ha entrado en el estudio de la filosofía, el de la Filosofía fundamental de Reinhold y el de la escisión kantiana entre teoría y praxis, que son sin lugar a dudas dos elementos decisivos en la primera cristalización sistemática del pensamiento de Fichte en 1794. Ambos elementos, formales en sí mismos, definen una obra y una tarea que el joven Schelling encontró plasmada en forma de sistema (...) Pero la noción de sistema es en sí misma formal, y la adhesión que Schelling mostró hacia esa forma del filosofar se basaba principalmente en esa coincidencia formal (...) Es, pues, el contenido y la caracterización de ese primer principio lo decisivo. Y es en este punto en el que la recepción de Spinoza en Tubinga (...) resulta decisiva”* [Serrano, 2008: 106-107]

¹⁷ De hecho, en esta primera concepción teórica que Schelling realiza, hace una interpretación kantiana de Fichte en términos de la primera Crítica.

Por lo tanto, aunque en un comienzo la semejanza tanto temática como filosófica entre Fichte y Schelling sea muy alta, esto no quiere decir que sus primeros fundamentos que hacían funcionar sus sistemas tuvieran ninguna relación, y la principal unión que tuvieron en sus primeros años en tanto a su filosofía fue más teórica que práctica, pues el contenido de una y otra sería diametralmente opuesta desde el principio, y de esto no se dieron cuenta hasta que Schelling consigue encajar dentro de su sistema filosófico la filosofía del límite de Kant junto con el racionalismo inmanente de Spinoza. Se podría afirmar que Schelling “coge prestado” el sistema de Fichte, ya que comparte con él la misma puerta de entrada a la filosofía (la propia de la filosofía de escuela alemana que ya hemos visto y que recorría toda la filosofía de Fichte) pero que no influye en su futuro primer fundamento, que será, desde el comienzo, influencia de Spinoza.

Y esta unión teórica pero no práctica se da no sólo en esos dos trabajos iniciales que no se conservan, sino también se encuentra presente en el primer escrito público de Schelling, “Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general”. Aquí el propio Schelling, a lo largo del prólogo, se sitúa en la senda de Kant, Reinhold y Fichte y firma que aunque afirme que Fichte le permitió comprender los problemas del principio de Reinhold, él ya había llegado a ellos, tratando así de afirmar tanto la importancia de Fichte como su propia independencia.

Y esta obra también se caracteriza por el mismo problema que sus primeros escritos no conservados que parecen seguir la misma insuficiencia debido a encontrarse en sus primeros años como filósofo que su primera obra pública, pues aquí tampoco presenta el principio del sistema, presenta sólo filosofía sistemática, teórica, que todavía carece de una profundidad que en ocasiones adquiere de la terminología del acabado sistema fichteano y le hace estar en deuda con su filosofía, pero no de una manera tan profunda como para afirmar su incidencia en la génesis del pensamiento de Schelling.

Sin embargo, en esta primera obra y estos primeros pasos todavía apenas hay menciones a Spinoza. Será en su siguiente escrito, “Sobre el Yo”, cuando Spinoza pasa a convertirse en una figura fundamental en el pensamiento de Schelling, y por lo tanto cuando en su sistema empieza a configurarse su primer fundamento que desemboque en su filosofía de la naturaleza, concretando así, de manera todavía

muy inicial, el proyecto que había iniciado con “Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general”.

A partir de aquí, en su segunda obra, es cuando Schelling inicia una etapa de conflicto dentro de su propio sistema para lograr ese primer fundamento que no llegaría hasta su madurez intelectual. Este choque viene por la resistencia que la influencia teórica de Fichte hacía en un sistema que ya desde estos comienzos buscaba ofrecer un contenido de base spinozista, de naturaleza completamente opuesta:

“Si hay algo así como el saber, debe existir un saber al que no se llega mediante otro saber, y a través del cual únicamente todo otro saber es saber. No necesitamos presuponer una determinada clase de saber para llegar a esta premisa. Aun cuando sólo conozcamos algo, debemos conocer, cuando menos, aquello a lo que no llegarnos a través de otro saber y que contiene el fundamento real de todo nuestro saber. Lo supremo en el saber humano ya no tiene, pues, que buscar su fundamento real en otro; no sólo es independiente de algo superior, sino que -dado que nuestro saber sólo asciende de la consecuencia al fundamento y, al revés, avanza del fundamento a la consecuencia-, debe ser lo supremo y, para nosotros, principio de todo conocimiento, irreconocible ya a través de otro principio; esto es, el principio de su ser y el principio de su conocimiento deben coincidir, deben ser uno, ya que sólo puede ser pensado porque es por sí mismo, y no porque cualquier otro sea. Tiene que ser pensado sólo porque es y porque debe ser, no porque sea pensada alguna otra cosa, sino porque él mismo es pensado: su afirmación tiene que estar contenida en su propio pensar, debe engendrarse a través de su pensar mismo” [Schelling, 2004: 71-72]

Esto le generó tensiones, ambigüedades y casi se podría decir que paradojas ya desde el primer momento: *“En efecto, el prólogo de la obra [“Sobre el Yo”] se abre con una chocante apelación de Schelling (...) nos dice enseguida Schelling que su objetivo es precisamente superar y derribar desde su fundamento el sistema de Spinoza. Pero nos dice también que para él el sistema de Spinoza, a pesar de todos sus errores, resulta infinitamente más digno de respeto que muchos de los sistemas que circulan en el ámbito filosófico alemán (...) Por una parte es consciente de que su obra puede interpretarse como una rehabilitación del sistema de Spinoza. Pero por otra afirma que su objetivo no es otro que refutar ese sistema desde su principio” [Serrano, 2008: 124]*

La explicación a esta supuesta contradicción viene de la filiación en lo más general al sistema fichteano de los comienzos de Schelling de la que hemos hablado.

Debido a esta dependencia inicial, existente aunque afirme aún su independencia, Schelling debe buscar refutar el sistema de Spinoza debido a que este se opone al sistema de Fichte que, en estos momentos, todavía es el mismo que el suyo, al menos en lo teórico. Fichte supone para Schelling el criticismo más acabado, y este todavía tenía mucho peso como para que el elemento material que ofrece el pensamiento de Spinoza, a pesar de los elogios recibidos por Schelling, sea capaz de imponerse al aparataje teórico fichteano que inunda sus primeros pasos antes de lograr encontrar su primer fundamento.

Es pues en esta su segunda obra donde ya encontramos el desencuentro original entre Fichte y Schelling. Aunque aquí solo anunciada, será en las “Cartas filosóficas sobre Dogmatismo y Criticismo” cuando ya Schelling trate de ir más allá del marco teórico que ha adoptado de Fichte en lo que quedará como un primer intento insuficiente, pero ya entonces comience a tratar de deshacerse de la influencia fichteana al intentar hacer compatible su marco teórico con el práctico, una vez ya su bagaje intelectual le permite fundar su propio sistema con el elemento material de la filosofía de Spinoza, que siempre fue el primer fundamento desde el momento en el que Schelling estuvo capacitado para llegar a él: *“En vano creeríamos que una victoria puede decidirse sólo mediante los principios que se hayan establecido como fundamento del sistema, y que la salvación de uno u otro depende únicamente del principio, que se haya dispuesto al comienzo. No se trata de un artificio tal que al final sólo encontremos lo que al comienzo habíamos astutamente dispuesto. Nuestra libertad para decidirse por una u otra forma no necesita proposiciones teóricas formuladas sin más (esto sería ciego dogmatismo): pues, una vez planteada la lucha, de nada valen aquellos principios tal y como en sí y para sí se establecieron al comienzo. Ahora se trata de decidir prácticamente, mediante nuestra libertad, si éstos son o no válidos. Nuestra especulación teórica, por el contrario, habiendo caído en un círculo vicioso, supone por adelantado aquello que nuestra libertad afirmará posteriormente en el ardor de la lucha. Si queremos establecer los principios de un sistema, sólo podemos hacerlo mediante una anticipación de la decisión práctica. No habríamos establecido tales principios si nuestra libertad no se hubiera decidido antes acerca de ello; al comienzo de nuestro saber son sólo afirmaciones prolépticas, o como dice Jacobi, a sabiendas de lo absurdo y torpe que resulta, pero no del todo afilosófico: prejuicios originarios insuperables”* [Schelling, 1993: 54-55]

Sin embargo este intento, como vemos, será insuficiente debido a que es una huida fallida hacia la praxis del criticismo pero que no es más que una opción escogida en detrimento del dogmatismo, pues en el fondo el criticismo no puede llevar a cabo la pregunta fundamental de la filosofía, que sería la de la relación con el Absoluto. Para Schelling, finalmente, el criticismo nunca podría presentar el sistema.

Este proceso en el que la filosofía de Spinoza va tomando cada vez más peso en detrimento de la base fichteana del sistema de Schelling continúa a lo largo de la obra de toda su obra, y pasa por distintas fases, entre ellas una carta personal a Hegel, fechada en febrero de 1795, en la que le confiesa literalmente que se ha hecho spinozista, y cada vez irá a más hasta culminar en la final coordinación entre su spinozismo y su fichteanismo (y kantismo). También su “Sistema del idealismo trascendental” supone un paso importante en este proceso: “Así pues, si hay una filosofía trascendental, sólo le queda la dirección opuesta: partir de lo subjetivo como lo primero y absoluto y dejar surgir lo objetivo de él. En estas dos posibles direcciones de la filosofía se han dividido, por tanto, filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental, y si toda filosofía ha de partir de ahí, o hacer de la naturaleza una inteligencia o de la inteligencia una naturaleza, entonces la filosofía trascendental, que tiene esta última tarea, es la otra ciencia fundamental necesaria de la filosofía.” [Schelling, 2005: 152]

Una vez definido el origen spinozista del primer fundamento que siempre estuvo presente en la filosofía de Schelling, y visto que no se debe a la rama del idealismo propia del área de influencia de Fichte nada más que en su aspecto más general que es el teórico, y que por lo tanto garantiza su originalidad y desviación respecto al resto de la filosofía idealista alemana, no nos podemos detener más en comprobar de manera pormenorizada su llegada hasta esa síntesis final que da como resultado la filosofía de la naturaleza. Por ello ahora se abordará en el siguiente apartado cómo acaba resolviendo Schelling esta tensión.

5. Filosofía de la naturaleza y síntesis entre Kant y Spinoza mediante el Geist

Nos situamos ahora en la época en la que Schelling publica “Panorama general de la literatura filosófica más reciente”, que sería la obra posterior a “Cartas sobre

Dogmatismo y Criticismo” y que pretendería resolver las insuficiencias que se encontraban en esta obra respecto a su constante intento de hacer encajar las filosofías de Kant y Fichte con la de Spinoza:

“Si no quería renunciar definitivamente a su proyecto filosófico, y si a pesar de todo pretendía mantenerse en el ámbito de la finitud, el verdadero problema para Schelling era alcanzar lo Absoluto desde un ámbito que, definido por lo teórico kantiano, fuera sin embargo superior a lo teórico y a lo práctico, al dogmatismo y al criticismo” [Serrano, 2008: 186]

Lo que Schelling ha de intentar ahora, una vez superada su época centrada en el criticismo como opción, es en tratar de recuperar el Absoluto desde sus posturas teóricas kantianas, es decir, encontrarle un lugar en su filosofía al Absoluto desde la perspectiva de la finitud, de las exigencias de la escisión crítica kantiana. Lograr pensar a partir de lo condicionado lo incondicionado con uno de sus axiomas principales, que de lo infinito a lo finito no hay tránsito¹⁸. Aquí demuestra que ya su spinozismo ha adquirido el peso suficiente que al comienzo de su obra no tenía y se muestra irrenunciable para poder explicar su primer fundamento, trabado ahora de una finitud que previamente la importancia del fichteanismo le impedía aceptar, como ya hemos visto. Ahora ve posible esa resolución, sin tener ya que superar a Spinoza mientras a la vez le alaba. Veamos cómo.

Esta nueva comprensión de todo su sistema basado en este cambio de las relaciones entre lo teórico y lo práctico viene dada en base a que cambia su interpretación de la relación entre objeto y representación. Estos ya no serán más dos

¹⁸ Punto este muy importante, pues es un factor decisivo a la hora de otorgarle a Schelling tanto la influencia futura que tendrá como su originalidad, porque esto hace que a pesar de ser un pensador que incluía dentro de su sistema una teleología en base a la influencia teórica de la tercera Crítica kantiana, no incluía una dialéctica conciliadora, una dialéctica que ofreciera una síntesis de lo finito a lo infinito (trascendente al fin y al cabo aunque fuera de manera inmanente como en el caso de Hegel), sino que se acercaba más a la dialéctica cualitativa de Kierkegaard, una dialéctica que no permite una resolución final y que sólo permite un continuo desarrollo y relación mutua sin un tercer elemento que resuelva la continua problemática a la que se enfrentan dos instancias tan distanciadas como son la finitud y la infinitud. Esto le hará ir más allá de la tradicional división sujeto-objeto que todavía seguía trabando de metafísica el supuestamente autónomo pensamiento ilustrado. Desde esta perspectiva, se le podría considerar como uno de los pioneros del pensamiento de lo trágico que tanta importancia tuvo posteriormente por ejemplo en Nietzsche (más allá de los pensadores llamados “irracionales” como, entre otros, Pascal, que ya pensaron previamente este ámbito pero nunca desde la sistematicidad filosófica).

realidades originariamente separadas, sino que al contrario, ahora serán dos realidades inmanentes que pertenecen al Absoluto como una única realidad, sin separación, como una unidad:

“La naturaleza, como totalidad y en sus productos particulares, tendrá que aparecer como una obra producida con conciencia, pero al mismo tiempo como producto del más ciego mecanismo; ella es teleológica (Zweckmassig) sin ser explicable teleológicamente. Por tanto, la filosofía de los fines de la naturaleza, o teleología, es ese punto de unión de la filosofía teórica y la filosofía práctica.” [Schelling, 2005: 158]

Esto permite pensar el Absoluto desde la finitud, ya que introduce al Absoluto en la inmanencia. Este es su paso fundamental en la coordinación de su kantismo y su spinozismo, pues por un lado ahora introduce al Absoluto en la finitud por la influencia de Spinoza, pero por otro ahora esta idea es posible porque también respeta los límites que impone la filosofía crítica kantiana y su máxima de que de lo finito a lo infinito no hay tránsito, ya que el tránsito ya no es necesario al haberse deshecho de la división irreconciliable de objeto y representación gracias a la inmanencia spinozista (y al no ser necesario, tampoco es posible, por lo que concuerda con los mandatos de la primera Crítica kantiana).

Vemos por tanto como cierra una dialéctica de dos en la que ya ha logrado el equilibrio entre teoría y praxis dentro de su sistema, pero ahora queda por justificar ese salto de la división entre objeto y representación a su identificación como una realidad perteneciente sin separaciones a lo Absoluto.

Para Schelling, el único lugar en el que se da esa identidad del objeto con la representación que él defiende se encuentra en el ser humano, lo cual dará muchos problemas. Estos los afrontará a partir de la figura del *Geist* (espíritu), elemento que será el que le permita dar este paso final entre su kantismo y su spinozismo y desemboque en la filosofía de la naturaleza, en su propio sistema filosófico y en la ruptura definitiva con Fichte:

“Estamos en un momento decisivo de la trayectoria de Schelling, pues aquí parece darse la síntesis de todos los elementos opuestos que integran su trayectoria, básicamente Fichte y Spinoza en el marco de la filosofía de Kant.”

En efecto, la noción de Geist parece acoger el principio de inmanencia spinozista, pero a la vez parece fiel al carácter activo del principio fichteano. Y simultáneamente se sitúa en el ámbito de la Crítica, es decir, en el ámbito de la oposición entre sujeto y objeto, respecto del cual parece capaz de presentar ahora lo Absoluto, sin dar preferencia a pesar de ello a ninguno de los dos sistemas que acoge, sino que más bien los subordina a un principio superior. De ser ello así, es claro que la noción de Geist debe permitir lo que habíamos definido como su problema fundamental: explicar la relación entre finitud e infinitud”
[Serrano, 2008: 195]

El primero de estos problemas a los que Schelling se enfrenta con su nueva noción de *Geist* es que, al no identificar con el objeto el Absoluto, acude al ser humano, por lo que parece concurrir en la contradicción de que los sujetos finitos enraizados en lo material sean ejemplo de lo Absoluto.

También, al acudir al sujeto para atribuirle una unidad constitutiva con el Absoluto, parece volver a una subjetividad muy parecida a la fichteana, ya que parece atribuirle también al sujeto la capacidad de ser el responsable de la realidad externa al sujeto al afirmar esta conexión con lo Absoluto.

Sin embargo, no es que Schelling haga una identificación fuerte entre sujeto y Absoluto. A lo que hace referencia con su idea de que el único caso en el que se encuentra la unidad entre objeto y representación sea el ser humano es a que dentro del propio ser humano se puede encontrar una realidad inmanente a nosotros, pero que no tiene que ver con el sujeto empírico ni pretende hacer una identificación con la noción de sujeto al estilo del Yo fichteano. Para Schelling, esta unidad sujeto-representación se encuentra dentro de nosotros pero no dentro de las capacidades del sujeto. No es ni algo que podamos realizar ni algo de lo que seamos conscientes, sino que hace referencia a una estructura previa a nuestra conciencia, es algo que se da alrededor del sujeto, ni en el sujeto ni con el sujeto:

“En la medida en que me represento el objeto, objeto y representación son uno y lo mismo. Y es únicamente en esa incapacidad para distinguir al objeto de la representación, durante la propia representación, en donde reside para el común entendimiento la convicción de la realidad de las cosas externas, las cuales –como sabemos– sólo se le dan a conocer por medio de representaciones.

Cuando pregunta ¿cómo surgen las representaciones de objetos externos en nosotros?, el filósofo anula dicha identidad de objeto y representación. Con esa pregunta trasladamos a las cosas fuera de

nosotros, las presuponemos independientes de nuestras representaciones. Asimismo, debe existir una relación entre ellas y nuestras representaciones.” [Schelling, 1996: 71]

De esta forma evita tanto la identificación con el Objeto como con el Sujeto, y a lo que hace referencia con el *Geist* es a que sin objeto no hay sujeto y sin sujeto tampoco hay objeto. Por esto no cae ni de vuelta en Fichte ni en una identificación de lo Absoluto con el Objeto, porque esta identidad objeto-representación y por lo tanto el propio *Geist* que se encuentra alrededor del ser humano no es el Absoluto como tal (evitando así fallar a su máxima de que de lo infinito a lo finito no hay tránsito) sino que sólo es una relación con el mismo.

Schelling no identifica el *Geist* con el primer principio, sino que es el único ejemplo del que disponemos de la unidad entre objeto y representación, y justamente que el *Geist* se entienda como relación y no como principio es lo que evita que caiga en Kant, en Fichte o en Spinoza, y sea capaz a la vez de mantenerse entre medias de todos, creando así una noción filosófica nueva que va más allá de sus principales influencias, tanto las teóricas como las prácticas.

Las virtudes de la noción de Geist de cara a la filosofía son varias. Primero, al introducir al Absoluto dentro de la finitud, aunque sea simplemente a modo de relación (el único posible sin caer en el absurdo por otra parte), lleva a poder pensar la inmanencia desde otros múltiples puntos de vista más allá de la tradicional división Sujeto-Objeto que se adueñó tanto de la metafísica como de la teoría del conocimiento occidentales desde Platón.

También le permite ser respetuoso con la libertad, principio último que llevó a pensar a Schelling su sistema (acorde al modo de pensar de la cultura filosófica de su época), ya que va más allá de Spinoza y se libra de los problemas de fatalismo y de anulación de la libertad que se le achacaban a la noción de sustancia del pensador judío.

Además, este ser respetuoso con la libertad humana le permite también poder moverse dentro del ámbito de la filosofía crítica kantiana sin tener que rebasar sus límites, problema que sí que presentarían otros pensadores idealistas.

Todo esto sumado le lleva a poder pensar de una nueva forma lo real, a formar, con este cúmulo de interpretaciones a la que llega en la época de madurez de su

filosofía, una nueva filosofía de la naturaleza¹⁹ que le lleva a pensar de nuevo las relaciones del ser humano con la finitud pero sin cercenar el estudio de lo Absoluto al explicar la relación infinitud-finitud pero desde lo finito (el único lugar desde el que podemos explicarnos algo, como bien dijo Kant):

“Parece indudable que lo decisivo en la repercusión que la filosofía de la naturaleza de Schelling ha tenido en la historia reside, además de en su contenido mismo, en el hecho de que Schelling la haya afirmado como una ciencia independiente, y por oposición a la filosofía trascendental (...) Esta independencia de la filosofía de la naturaleza, además de restar valor a la filosofía trascendental y modificar la concepción de la Doctrina de la ciencia de Fichte, suponía a la vez, y por ello mismo, una nueva concepción del Idealismo distinta de la fichteana. De hecho, sin ese carácter independiente, Fichte no hubiera visto en la tarea de Schelling una desviación en el proyecto de desarrollar la filosofía de la naturaleza. El propio Fichte confiesa tener ese proyecto en mente, aunque aplazado siempre, y aprueba además en un primer momento la dedicación de Schelling al mismo. Sólo cuando, con ocasión de una primera lectura de los escritos de Schelling relativos al asunto, descubra esa separación entre filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental, la declarará inadmisibles, hasta el punto de afirmar que Schelling no ha penetrado suficientemente en la Doctrina de la ciencia.” [Serrano, 2008: 209-210]

a. Pequeñas conclusiones

172

Nº 93
Mayo
junio
2020

Una vez llevado a cabo el objetivo fundamental de este texto, buscaremos llevar a cabo la tarea secundaria de trazar un horizonte en el que esbozar de forma breve las influencias que consideramos que Schelling pudo tener a lo largo de los siglos posteriores a su labor filosófica.

Solucionada por parte de Schelling la adecuación de su fundamento a su aparatage teórico mediante la noción de Geist, su influencia no hará más que aumentar, pues además de concluir su sistema con su filosofía de la Identidad, posteriormente esta nueva forma de comprender la relación entre la finitud y el Absoluto abrirá el camino para que Schopenhauer introduzca su revolucionaria noción de Voluntad.

Aunque reniegue de Schelling al criticar la teleología que éste introducía en la naturaleza al garantizar un sentido y una moralidad a la existencia si llevamos a cabo

¹⁹ Recordar aquí que con el término naturaleza a lo que Schelling hacía referencia era a todo aquello que se encontraba en el exterior del sujeto, tanto consciente como inconsciente.

sus designios, Schopenhauer utilizará el mismo modelo de relación entre la finitud y lo Absoluto pero a la inversa, es decir, afirmando que si llevamos a cabo los designios que nos depara nuestra propia naturaleza, sólo nos esperará su famosa rueda de Ixión, y enfrentarnos a un infinito de frustración y tedio debido a que esta relación entre la finitud y lo Absoluto nos es completamente contraproducente y engañosa.

De esta inversión de la relación entre la finitud y lo Absoluto beberá Nietzsche en un periodo inicial, para luego deshacerse de toda la influencia que él considera negativa por cristianizante de Schopenhauer y reformular la noción de Voluntad como una unidad absoluta y metafísica para fragmentarla en múltiples formas de voluntad que se encuentran en lucha constantemente dentro del sujeto, que ya solo pasará a ser una máscara, haciendo volar por los aires aquella noción de sujeto racional que ya el propio Schelling, en modo todavía muy primitivo, ponía en entredicho al introducir dentro de nuestra naturaleza una relación con el Absoluto que, al ser simplemente relación y no una participación del mismo, se distancia de manera semejante a la nueva noción de voluntad de Nietzsche al ser también completamente opuesto a la sistematicidad racional que garantiza un conocimiento superior, verdadero y universal.

Otra influencia también muy notable es la que Schelling realizó en el pensamiento de Heidegger. Ya muy conocida es su obra acerca de Schelling, basada en las clases que dio sobre su pensamiento. De este libro se desprende sobretodo que, dentro de la búsqueda en la que Heidegger se sumergió a lo largo de su carrera de estructuras de pensamiento en la historia de la filosofía que fueran acordes a los de su postulada diferencia ontológica, pensadores que respetasen una forma de interpretar el ser ajena a la influencia de la ontología platónico-aristotélica-cristiana, Schelling fue uno de los pocos hacia los que Heidegger tuvo palabras de elogio en este aspecto y, aunque no reconozca casi nunca su influencia de manera explícita (más allá que quizás desde los halagos que le dedica), ésta también parece ser fácil de rastrear, y también mediante la noción de Geist, pues si bien es cierto que en su fase previa es difícil reconocer algo de Heidegger en Schelling, es a partir de esta noción desde la que sus filosofías se acercan mucho más, ya que, en el fondo, a partir de aquí, ambos fomentan el mismo programa filosófico, es decir, replantearse las

relaciones con la finitud sin renunciar a una nueva forma de comprender el Absoluto, teniendo también ambos a Kant siempre presente en el horizonte y pretendiendo encontrar dentro de la finitud esa relación con el Absoluto, sin caer en dogmatismos ni trascendentalismos. Si en nuestra interpretación de estas influencias Schopenhauer invierte el Geist y Nietzsche lo radicaliza, se podría decir que es Heidegger el que más elementos comparte en su filosofía no sólo con Schelling sino también con su programa, y huelga decir la importancia que la filosofía de Heidegger ha tenido en la posmodernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, Ernest (1993). *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. 3, Los sistemas postkantianos*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Colomer, Eusebi (1995). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger tomo segundo el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona. Herder.
- Duque, Félix (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Madrid. Akal.
- Fichte, Johann Gottlieb (1984). *Primera y Segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*. Madrid. Sarpe.
- Fichte, Johann Gottlieb (2013). *Ensayos de una crítica de toda revelación; Reivindicación de la libertad de pensamiento; Algunas lecciones sobre el destino del sabio; Fundamento de toda la doctrina de la ciencia; Introducciones a la teoría de la ciencia; El destino del hombre; Discursos a la nación alemana; Apéndice a los "Discursos a la nación alemana"*. Madrid. Gredos.
- Hazard, Paul (1988). *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid. Alianza Universidad.
- Hazard, Paul (1991). *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid. Alianza Universidad.
- Hegel, Friedrich (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid. Alianza.
- Hegel, Friedrich (1994). *Creer y Saber*. Barcelona. Grupo Editorial Norma.
- Heidegger, Martin (1996). *Schelling y la libertad humana*. Caracas. Monte Avila.
- Leyte, Arturo (1998). *Las épocas de Schelling*. Madrid. Akal.
- Schelling, Friedrich (1996). *Escritos sobre la filosofía de la naturaleza*. Madrid. Alianza Universidad.
- Schelling, Friedrich (2004). *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Madrid. Trotta.
- Schelling, Friedrich (2006). *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*. Madrid. Abada.

- Schelling, Friedrich (2005). *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona. Anthropos
- Schelling, Friedrich (1993). *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Madrid. Tecnos.
- Serrano Marín, Vicente (2008). *Absoluto y conciencia: Una introducción a Schelling*. Madrid. Plaza y Valdés.
- Serrano Marín, Vicente (1995). (Traducción, presentación y notas): “*Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo*” *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, num 12, pp.235-263.
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9595110235A>
- Solé Jimena, María (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789) Historia de la santificación de un Filósofo maldito*. Córdoba. Editorial Brujas.