

Perspectivas sobre religión y filosofía en los inicios del idealismo alemán: Fichte y Schelling antes de 1794

María José de Torres

Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filosofia
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

Resumen

Fichte y Schelling comenzaron su carrera intelectual bajo la órbita del kantismo y su revolución copernicana. En especial el primer Fichte desarrolla una doctrina ilustrada que intenta poner límites racionales a toda posible revelación divina, para luego desarrollar una filosofía que ha asimilado enteramente en sí la fe cristiana como máxima realización de la Razón universal. Por su parte, Schelling rechazará la vertiente kantiana de la Ilustración y se decidirá por un spinozismo místico y por un intento de recobrar el mundo de las creencias religiosas positivas como ámbito más pleno de realización del espíritu humano.

Abstract

Fichte and Schelling began their intellectual way under the influence of the kantism and its copernican revolution. The early Fichte is a philosopher of the Enlightenment who wants to put rational limits to all divine revelation, in order to develop a philosophy that has assimilated completely the Christian faith as the highest manifestation of universal Reason. Schelling, in the other hand, will disapprove the rationalism of Enlightenment and decide to follow a mystic Spinozism, by trying to make the world of religious beliefs the most important embodiment of human spirit.

1794 es la fecha que marca el paso, dentro de la evolución de la historia de la filosofía en Alemania, del idealismo trascendental kantiano al así denominado «idealismo alemán». Aunque Kant sigue vivo y en plena forma intelectual, Fichte, Schelling y Hegel pronto se desmarcarán de las posiciones del filósofo de Königsberg. En 1794 Fichte publica la primera versión de su *Wissenschaftslehre*, mientras Schelling escribe *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. En ambas obras se destaca el Yo absoluto como fundamento y principio de todo conocimiento y de todo intento reflexivo de alcanzar el principio último de lo real. Sin embargo, ambos no comienzan sin más su andadura filosófica con dichos escritos, que son un intento de superar el idealismo trascendental de Kant, por lo cual éste los desautorizó públicamen-

te. Fichte había publicado previamente un opúsculo anónimo, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*¹ (VKO), en plena línea kantiana, que le llevó a la fama inmediatamente; por su parte Schelling se había estrenado en el seminario teológico de Tübingen con una tesis sobre el capítulo tercero del Génesis, y en 1793 publicó un ensayo con el título de *Über Mythen, Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*² (MSPW). Los escritos de ambos autores difieren considerablemente en lo referente a la relación entre filosofía y religión, lo cual explica la posterior divergencia de ambos en el intento de superar las aporías que presenta la posición idealista postkantiana.

La posición inicial de Fichte es de un racionalismo radical. En *Aphorismen über Religion und Deismen* (1790)³ ya se presentan las tesis fundamentales de VKO. Para Fichte lo propiamente originario es el ámbito de la Razón común a todos los seres, finitos o, caso de que se dé, Infinito (Dios). Son los núcleos racionales en los que se basa el deísmo, la verdadera fuente de toda religión; mientras que las religiones positivas o reveladas no vienen a añadir nada que sea esencial e imprescindible para el sujeto religioso, sino tan sólo normas estatutarias o historias que pertenecen al mundo de lo empírico y contingente. No es lo histórico, sino lo metafísico, aquello eterno e inmutable, lo que salva al hombre, lo eleva por encima de su ser sensible hasta la pureza de las aspiraciones morales de la razón práctica.

En VKO Fichte se plantea una investigación que tenga por objeto demostrar la posibilidad de una revelación en sí, y la posibilidad de una fe en una revelación determinada e histórica. En primer lugar se ha de ver si el concepto de revelación está determinado de modo que pueda valer *universalmente*. Luego se ha de deducir *a priori* dicho concepto a partir de la Razón, mostrar su *posibilidad*, su racionalidad o carencia de contradicción. Finalmente se ha de mostrar que la revelación es algo *necesario* para la humanidad empírica y que es *posible* físicamente. Tras estas investigaciones ha de quedar claro que el concepto de revelación no sólo es pensable en sí, sino también que, en el caso de que empíricamente sea necesario para la humanidad, es algo a lo que corresponde una realidad exterior al concepto. Dicha realidad sólo puede llegar al hombre como dada en el mundo de los sentidos. El espíritu humano ha de aplicar, pues, el concepto de revelación a cualquier fenómeno dado que pretenda ser tal, y la crítica filosófica ha de constatar la condición bajo la cual es posible tal aplicación.

Así pues, Fichte distingue entre religión racional y religión revelada. La primera se basa en las ideas de la Razón (Dios, libertad, inmortalidad), mientras que la segunda es fe empíricamente determinada. Ambas se han de juzgar y deducir de acuerdo con el orden de las categorías del entendimiento que son condiciones de posibilidad de toda deducción filosófica.

1. FW, V, 15-172.

2. SW, I, 43-83.

3. FW, V, 3-14.

| | Religión racional | Religión revelada |
|-----------|----------------------|-------------------|
| Cualidad | fundamento real | causalidad divina |
| Cantidad | validez universal | validez universal |
| Relación | material-formal | para la moral |
| Modalidad | apodíctica-categoría | posible |

Toda religión ha de tener un fundamento real para poder aspirar a ser válida universalmente, y sólo si está causada en sus fundamentos por una causa divina será admitida como religión revelada. Fichte se plantea por qué es necesaria una revelación, entendiendo por tal una religión que va más allá de los postulados de la razón pura práctica, y por qué los seres finitos no pueden contentarse con la religión meramente natural o racional. Argumenta que dichos seres están sometidos a la finitud y la sensibilidad. Tienen una capacidad de desear (*Begehrungsvermögen*) sensible y otra racional. Esta es la que está sometida a las leyes del mundo moral suprasensible, el cual abre al sujeto las puertas de unos conocimientos que no están bajo las condiciones de la intuición sensible ni de las categorías. Sólo mediante éstos puede el hombre elevarse por encima de las limitaciones de la sensibilidad y captar a Dios como legislador moral y como creador del mundo. Fichte concibe la creación o el mundo de la Naturaleza como mero medio en el que están inmersos los seres racionales finitos que han de realizar su finalidad, esencialmente moral (veremos que la posición de Schelling es totalmente distinta al respecto). La religión revelada, caso de que pudiera mostrarse que tiene en sus orígenes una causalidad divina y que es posible, no es digna de crédito si no tiene una razonabilidad moral; la ley moral es en nosotros la voz de la Razón, a la cual está sometido incluso el mismo Dios como posible ser racional infinito (V, 121).

La condición de posibilidad de toda religión, racional o revelada, es la existencia de seres racionales libres, finitos (hombres) e Infinito (Dios), cuya interrelación no puede ser personal, sino sólo mediada por la Razón práctica. La relación del hombre a Dios no puede ser la oración como diálogo dirigido a conseguir algún objetivo intramundano, sino sólo la adoración de su santidad perfecta y la participación creciente en ella por medio del cumplimiento del deber. Dicha relación es el fundamento real de toda dogmática, en cuanto contenido de la revelación compuesto por proposiciones teóricas que son ciertas como postulados de la razón. No es la moral la consecuencia de la dogmática, sino ésta la expresión de aquélla. Las leyes a las que ha de someterse toda revelación son nuestras categorías, sin las cuales no es posible para nosotros ninguna representación determinada (V, 114). La razón pura práctica marca *a priori formaliter* y *materialiter* toda posible revelación, que ha de coincidir con las exigencias de la razón, no teórica (pues entonces se degradaría la religión a mera física especulativa) sino práctica (autonomía y realización moral de las personas). Ontológicamente nuestra razón, que busca la totalidad de las condiciones de lo condicionado, nos conduce al concepto

de ser máximamente real; en lo cosmológico nos conduce a una primera causa; en la teleología a un ser inteligente. No hay razón para que a este concepto no le corresponda nada en la realidad, pero eso no lo podemos asegurar teóricamente. Sin embargo, la razón práctica nos lleva a postular dicha realidad como condición de posibilidad de los fines de la misma. El concepto de Dios como ser máximamente real y perfecto, causa del mundo sensible y fin de los seres racionales finitos, está ínsito en nuestro espíritu y configura nuestra capacidad superior de desear, desarrollando nuestro sentido de la moral. Pero demostrar teóricamente su existencia y de ahí la necesidad de que se revele es imposible. Tampoco es válida la demostración *a posteriori*, que parte de los fenómenos de la Naturaleza intentando mostrar que sólo pueden deberse a una causalidad divina.

Según Fichte, hemos de renunciar a una prueba estricta de la posibilidad de una revelación. Sólo podemos mostrar su *verosimilitud* aplicando el principio de razón suficiente (V, 144).

- a) De las causas a los efectos: se tendría que mostrar una propiedad necesaria en Dios que le moviera a realizar una revelación bajo condiciones empíricas dadas.
- b) De los efectos a las causas: se ha de mostrar que algo dado como revelación no puede ser explicado por otra cosa que no sea una causalidad divina.

La verosimilitud se opone a la certeza apodíctica con la que el que cree en una revelación dice: «esto *es* una revelación». Sólo afirma que algo *puede ser* de origen divino.

La revelación es una forma específica de comunicación que contiene los siguientes elementos: condiciones internas (lo revelado, la revelación) y externas (el revelante y el receptor de la revelación). En toda verdadera comunicación hay dos sujetos. Dios mismo se da a conocer en su existencia al receptor de la revelación de un modo directo, espiritual; para Fichte la creación no es revelación de Dios (V, 70), como lo es para Schelling. Que Dios sea causante de representaciones sensibles y efectos físicos en el mundo no puede ser demostrado teóricamente. Toda fe en una comunicación se basa sólo en la autoridad del que comunica, y a ésta no se llega por una inferencia causal física, sino sólo por referencia a partir de los postulados de la razón pura práctica, que es el *medium* de encuentro entre seres finitos y el Ser infinito.

Esta idea de la voluntad del Santísimo como ley moral para todos los seres morales es, por un lado, idéntica al concepto de la íntima santidad del derecho, y en consecuencia de aquel impulso moral, y por otro lado capaz de ser vehiculada por los sentidos (V, 80).

En definitiva, toda religión se justifica por su base racional, y su expresión sensible sólo es una concesión a la finitud del sujeto receptor de la revelación, la cual sólo puede contener en esencia imperativos morales de la razón pura práctica.

Totalmente contrario es el punto de vista del precoz Schelling, que se interesó desde joven por el mundo de las religiones antiguas, en especial de Grecia, el Oriente y el cristianismo. El tema de los mitos reaparecerá a lo largo de su evolución intelectual y cobrará especial relevancia al final de su vida (cf. *Filosofía de la mitología y Filosofía de la revelación*)⁴.

El ensayo *Über Mythen, historischen Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* defiende que sólo hay verdadera religión allí donde existen mitos fundadores que estructuran la vida de los pueblos y que son transmitidos por tradición oral, factor mucho más potente que la tradición escrita o que la razón universal para configurar la sociedad en sus fundamentos últimos (I, 49). Las sagas religiosas que en cada pueblo los padres transmiten a sus hijos cobran un carácter supraindividual, mítico y ahistórico; su contenido se sitúa en un pasado inmemorial o *Urgeschichte* (I, 51), acerca del cual no se cuestiona su posible existencia histórica. Para esta posición romántica sobre el hecho religioso, lo que cuenta es la participación entusiasta de todo un pueblo en unas creencias que fundan su historia actual y que ponen en juego no meramente la razón pura práctica, sino la imaginación (*Einbildungskraft*) como potencia espiritual más activa. Los pueblos más antiguos no necesitan pruebas racionales o testimonios fácticos para demostrar la verdad de las doctrinas en las que creen. En ellos lo admirable y extraordinario es tan cotidiano como el acontecer diario de las instituciones que ordenan su existencia. En esta infancia de la humanidad (I, 51) el pueblo escucha con entusiasmo el relato mítico de los comienzos, se alegra con la melodía de las epopeyas ancestrales, las representaciones poéticas viven de boca en boca y se transmiten con variaciones creativas conforme la historia avanza y los orígenes se van perdiendo más y más en el horizonte del tiempo. Las versiones más cercanas de los mitos han perdido ya la ingenuidad y simplicidad de la infancia. Una vez son transformadas por efecto del arte poético, ya no producen el mismo efecto que aquellas sagas inocentes que, bajo el ropaje de la simplicidad más auténtica, nos remiten a las épocas de lo auténtico e inmediato.

Esta salvaje e indomada imaginación como fundamento de la religión no transforma a ésta en voluntad de ilusión, como las modernas hermenéuticas reductoras (ya presentes desde la Antigüedad grecorromana) tratarían de demostrar, sino que muestra cómo la religión es una dimensión fundamental del espíritu humano, y precisamente en cuanto sensible y finito. Para Schelling es fundamental la concepción del espíritu como necesariamente ligado a la naturaleza material, la cual a su vez no es mera *res extensa* cartesiana, sino que es organismo vivo en el que se expresa Dios como *natura naturans*. La metafísica panteísta de Schelling difiere profundamente del acosmismo espiritualista de Fichte, pero le permite mejor que a éste recuperar todo el acervo religioso de la historia de la humanidad como fecunda mater-materia, humus del cual emergen las mejores obras artísticas del espíritu humano, y no mero añadido sen-

4. SW, VII-X.

sible a los postulados de una pretendida Razón eterna e inmutable. En Schelling la Razón se aliena en la materia, autorrealizándose como en Hegel a través de distintas etapas de evolución y elevándose progresivamente a cotas mayores de espiritualidad. Así, p. ej., en los pueblos de pastores encontramos sagas pastoriles y sagas guerreras entre los que viven en perpetua guerra. Las sagas históricas más antiguas reflejan estos estadios inferiores de desarrollo del espíritu humano; en ellas se narran hechos heroicos de personajes que pasan así a la historia del pueblo como fundadores del mismo y que se identifican con su modo de ser. Algunas de estas sagas históricas vienen a limitar con lo que Schelling denomina «sagas filosóficas», o filosofemas en los que difícilmente se distingue aquello que es histórico o narrativo y la idea filosófica contenida en ellos acerca del origen del mundo o de un determinado fenómeno de la Naturaleza.

Para mostrar que un cierto mito no es histórico (sino filosófico) no basta con mostrar que no contiene ninguna tradición verdaderamente histórica; pues también en el mito histórico puede pasar esto. La señal mediante la cual se diferencian los mitos históricos y los filosóficos es ésta: la finalidad de los mitos históricos es la historia, y la de los filosóficos la doctrina, la presentación de una verdad. La finalidad general de todo filosofema mítico fue siempre la sensibilización de una idea que un sabio cualquiera quería representar (I, 57).

Esta distinción entre mitos históricos y filosóficos es fundamental para entender la posterior evolución del pensamiento de Schelling en torno a la religión. Los primeros son obra de la colectividad anónima, de generaciones y generaciones que narran sus orígenes ancestrales, mientras que los últimos son obra de un sujeto, el filósofo, que no quiere convencer a nadie de una verdad histórica, de un hecho real, sino de una verdad filosófica que ha de expresarse necesariamente de modo sensible. Cuando el hecho narrado corresponde a la sensibilización de una determinada verdad, entonces el mito ha cumplido su finalidad, que es la representación de dicha verdad. Por otra parte, hay mitos que conciernen a objetos no tratados por la historia, sino sólo por la especulación espiritual.

En un *mito histórico* puede suceder que:

- 1) Contenga una verdad perfecta en todos sus detalles; esto no es demostrable, pues un mito puede contener cantidad de detalles de los que no se puede determinar si inciden o no en el *factum* tratado por el mito.
- 2) Haya en su base un *factum* indeterminado transmitido por una tradición fiable a pesar de los posibles imprevistos. En ese caso se podría admitir que dicho *factum* no es inventado.
- 3) No contenga ninguna verdad en absoluto, que sea pura invención de la imaginación. Esto sólo se podría demostrar si se muestra que del tiempo en que el *factum* acaeció no ha llegado ninguna voz de la tradición hasta la época en que surgió la saga en cuestión.

Por su parte, los mitos filosóficos, algunos de origen desconocido, fueron transmitidos también de forma oral, sin la precisión que caracteriza a la escri-

tura, y por eso guardan mucha más relación con la vida del pueblo, con su lengua y con la imaginación y la sensibilidad que las teorías racionales acerca del universo elaboradas reflexivamente por personajes aislados. La utilización de mitos por los antiguos filósofos presocráticos o la presencia de la religión órfica en la filosofía de Platón son algunas muestras de la influencia que la mitología ha ejercido sobre el pensamiento racional, llevándole a formular teorías acerca del conjunto de lo real bajo ropaje mítico.

Y, sin embargo, Schelling insiste en que el mito no es un simple revestimiento imaginativo de una verdad racional atemporal (prejuicio ilustrado y reduccionista). El mito es la exposición histórica de un *factum* real, ya sea de modo inmediato (histórico) o mediato (filosófico), mientras que p. ej. la parábola es la narración de un hecho posible y la alegoría una comparación literaria entre diversos elementos que la imaginación maneja para comunicar un mensaje moral.

Los mitos no son poesías inventadas artificialmente, no son obra de un artista, sino que surgen de la necesidad del espíritu humano de expresar sensiblemente su visión del mundo, y se remontan a tiempo inmemorial donde no es posible discernir ningún autor concreto. Las obras homéricas son el precipitado de una larga historia de tradiciones orales, y Platón se sirve de mitos órficos para exponer su filosofía. No es lo enigmático lo característico de un mito, sino el hecho de que responde a la necesaria sensibilización del espíritu, a la identidad ideal-real en que se expresa el Absoluto, según el posterior Schelling del sistema de la identidad. Cuando la historia mítica que relata una verdad filosófica ha sido recogida de la tradición oral todavía permanecemos en el ámbito del mito, filosófico, pero mito.

Sólo con el paso del mito al *logos* el espíritu humano pasa de ser hijo de la Naturaleza a ser su legislador y señor. Ya no es la *natura naturans* la que se expresa como identidad de espíritu y materia a través de la imaginación creativa de los pueblos, sino que es el *logos* humano, el lenguaje racional, el que se hace cargo de la realidad en su doble dimensión ideal-real y la expresa en forma de *saber* capaz de dominar su objeto.

Para el hombre sensible la Naturaleza es una imagen mediante la cual aquélla es afirmada como idéntica a su propio yo. Cuando el hombre despierta a una actividad más alta, abandona las imágenes y sueños de la juventud, y busca hacer comprensible la Naturaleza a su entendimiento (I, 74).

Los mitos antiguos son explicaciones trascendentes de la Naturaleza, en las que se explica lo no conocido por lo menos conocido todavía: fuerzas personales representan cada uno de los fenómenos naturales que afectan a la vida humana. Las explicaciones inmanentes del origen del mundo que aparecen en las cosmologías antiguas son racionalizaciones de antiguos mitos que, reduciendo los ropajes mitológicos a mera cáscara exterior, pretenden quedarse con el núcleo racional e invariable de los mismos. Schelling denomina «mito trascendental» a la representación de un objeto trascendental mediante un hecho que se desarrolla en el tiempo y como tal es narrado (I, 77). O bien se representa

un objeto trascendente con medios sensibles (naturales o históricos), o bien es expuesto de forma mítica, en cuanto su origen, efectos y determinaciones aparecen en el mundo sensible. En cualquier caso, el mito, a diferencia del *logos*, está animado por una chispa de genialidad creadora, y cuando es tratado artísticamente adquiere forma y conforma la vida de los pueblos, mientras que el saber sólo es accesible a los pocos iniciados que pueden acceder a él.

Das ätherische Hauch der Götter, der Funke des Prometheus ist nach den ältesten Mythen Prinzip des höhern Lebens im Menschen (I, 78).

Schelling abandonará pronto su reflexión sobre el mundo mítico para internarse en los problemas de la filosofía trascendental y de la Naturaleza, pero el tema volverá a aparecer a lo largo de su evolución intelectual, cobrando una relevancia especial al final de su vida, en las póstumas lecciones sobre Filosofía de la Mitología y de la Revelación. Si es cierto que todo pensador no tiene sino un sólo centro de reflexión, el de Schelling es sin lugar a dudas el mito y el mundo sensible como lugar en el que se realiza la más profunda esencia del hombre, y no en la moralidad universal que propugna el racionalismo fichteano. Podríamos decir que Fichte trata la religión de modo filosófico, pero no desde la fe en una revelación de un Dios personal y trascendente al mundo transmitida históricamente como algo acaecido en la historia, sino desde la autonomía intemporal de la Razón universal, de la que es participación finita el espíritu humano; por el contrario, el joven Schelling y sobre todo el último, más que el último Fichte, que también se elevará a altas cotas del pensamiento místico al final de su carrera intelectual, se refugia cada vez más en la idea de que la Razón no puede sino arrodillarse ante el Ser que le precede, escuchar el Ser que habla el lenguaje inmemorial de los mitos, y que se le revela como *das Unvordenkliche* en el ámbito de la filosofía y como Señor del Universo en el de la religión. Los mitos religiosos expresan aquello que la Razón no puede contener: la Encarnación del Logos divino en toda una historia de desarrollo del espíritu hacia cotas cada vez más altas de identidad ideal-real, o espíritu-materia. El pensamiento del último Schelling no es irracionalista, pero se niega a medir la religión con los cánones de la mera razón ilustrada, aunque sea del Yo absoluto, y apela a una Razón que es identidad ideal-real y que configura toda la realidad en un *εν και παν* por encima de la mera totalidad de lo ente.