

Muerte y nihilismo en el pensamiento de J. G. Fichte

Virginia LÓPEZ-DOMÍNGUEZ
Universidad Complutense de Madrid

ABSTRACT: This article analyses the accusation of nihilism that F. H. Jacobi made against Fichte in a letter of mars. 1799, imputation that lays on the personal conception of Jacobi about the reason as a negative capacity which only can destroy its objects. The letter in question implicates two different types of nihilism: a) The cosmological one, accepted by Fichte and named acosmism by him. It is only a reformulation of the sensible world from practical principles, but doesn't suppose an annihilation or scorn of this world. On the contrary, the religious view, for example, shows the world as a manifestation of god-life and, based on moral exigencies, doesn't admit the existence of death. Of course, the immortality isn't for a particular soul but for the order of moral actions (= God). b) The radical one, which doesn't exist in Fichte and lays on a bad interpretation of his intellectual intuition assumed from a point of view next to Schelling.

La acusación de ateísmo de la que Fichte fue objeto durante los años 1798-1799 representó para él un duro golpe, no sólo por las implicaciones que tuvo para su vida personal y que lo obligaron a dejar la Universidad de Jena, sino sobre todo porque él había situado la religiosidad en el centro mismo del sujeto. Como consecuencia de ello, negar a Dios implicaba para él negar la totalidad de la vida espiritual, reducir el hombre al animal¹. Fichte mismo se ocupó de responder a esta acusación, intentando mostrar los errores sobre los que reposaba, en los escritos que componen la polémica del ateísmo². Puede que el Dios fichteano carezca de existencia y personabilidad y que, de hecho, no sea identificable con el Dios padre del cris-

¹ *Appellation an das Publicum*, SW V, p. 194.

² Me refiero a la *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus* (1799), a la *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus* (1799), a *Rückerinnungen, Antworten und Fragen* (1799) y a *Aus einem Privatschreiben* (1800).

tianismo ortodoxo quien, para Fichte, conservaría aún un cierto matiz antropomórfico, pero lo que no se puede negar es que para él Dios representa el fundamento absoluto y la meta también absoluta a la que aspira la humanidad. Esta acusación, pues, es perfectamente rechazada por Fichte, oponiendo a las creencias dogmáticas sobre la creación divina, la concepción idealista de Dios como orden moral.

Pero junto a esta acusación, de la mano de Jacobi surge otra, una imputación mucho más radical, porque pone en cuestión los cimientos mismos del sistema filosófico para hundirlo en la más completa irracionalidad: la de nihilismo.

En la actualidad, el nihilismo es el punto de mira de diversos investigadores, ya que se trata de una temática candente en una sociedad que arrastra desde hace más de cincuenta años la tan recurrida «crisis de valores», que en su versión más extrema asume la forma de un culto a la negatividad y al sinsentido. Estos investigadores han pretendido localizar el origen histórico del nihilismo y lo han situado a fines del siglo XVIII con el advenimiento de los románticos³. Y como las bases teóricas del primer romanticismo alemán han de retrotraerse hasta el pensamiento fichteano, éste pasa por ser el antecedente del nihilismo de Schopenhauer, Nietzsche, Sartre y otros contemporáneos. Claro que considerar la misma filosofía de Fichte como un sistema nihilista, como lo hace, p.e., W. Janke⁴, no sólo es exagerado sino incorrecto. Fichte sólo aporta «un punto de apoyo» para el nihilismo, creando el clima cultural que permitirá su elaboración posterior⁵.

Mi intención en este artículo es analizar ese pretendido nihilismo fichteano mostrando que, cuando Jacobi se refiere a él, lo hace en dos sentidos diferentes. Por una parte, alude a la negación del mundo empírico, que en la filosofía de Fichte no constituye una auténtica aniquilación de lo sensible sino una reformulación del papel que éste desempeña en función de la vida espiritual, consecuentemente, es una interpretación de la cual surge un sentido para el mundo empírico relativo al sentido absoluto que impera en el mundo inteligible. Por otra parte, se refiere al nihilismo radical, que no existe ni puede existir en la filosofía fichteana, ya que en este pensamiento el ser del hombre se funda en la razón práctica, en la fe que la acompaña y en el amor. En definitiva, mi objetivo es mostrar que la filosofía fichteana es lo contrario del nihilismo y que, por tanto, apunta a una visión optimista del

³ Cfr. *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, conjunto de artículos sobre el tema publicados en Darmstadt por Dieter Arendt (1974). Ver asimismo «Fichte y Nietzsche. Reflexiones sobre el origen del nihilismo» de Oswaldo Market, editado en el primer número de esta misma revista.

⁴ Véase el capítulo «Der Nihilismus des Reflektiersystems» en *Fichte. Sein und Reflexion*, pp. 26 ss. Véase asimismo el artículo de Joachim Widmann: «Existenz zwischen Sein und Nichts» en *Der Nihilismus ...* (pp. 140 ss.), donde estudia el problema de la nada en las lecciones que Fichte impartió en Erlangen en 1805.

⁵ En este punto sigo la opinión de O. Market. Ver art. cit., p. 112.

mundo, porque apela al convencimiento interior de que el entorno del hombre puede y debe ser modificado de acuerdo con sus necesidades morales, sabiendo que cuenta con la energía imprescindible para hacerlo porque el sujeto reposa sobre el fondo del ser y no sobre el abismo de la nada.

Entre el 3 y el 21 de marzo de 1799, Jacobi escribe a Fichte una carta en la que extrae las consecuencias que, a su juicio, resultan de la aplicación de los principios del idealismo trascendental, cuyo corolario es la filosofía de la religión que tanto revuelo acababa de producir en los medios universitarios de Jena. La conclusión de Jacobi es la siguiente:

«Verdaderamente, mi querido Fichte, no debo enfadarme si Ud., o quien sea, intenta llamar *quimerismo* (Chimarismus), lo que yo opongo al idealismo, al que censuro como nihilismo».⁶

Una atenta lectura de la carta de Jacobi nos muestra que su denuncia hace referencia a dos tipos distintos de nihilismo: a) uno que podríamos llamar *nihilismo cosmológico*, admitido por Fichte bajo la denominación de *acosmismo*⁷, y b) otro, que podríamos llamar *nihilismo radical*, absolutamente contradictorio con los principios del sistema fichteano y que el filósofo no se ocupó de rebatir, quizá por creerlo incompatible con él.

a) El primer tipo de nihilismo tiene su origen, según Jacobi, en la dinámica de la razón especulativa misma, cuyo funcionamiento consiste en aniquilar todo ente que se presente como posible objeto de conocimiento. En efecto, el saber es reconstrucción del ser y toda reconstrucción implica una modificación del modelo, cuyo resultado es la interpretación. Para comprender es necesario reducir la distancia que nos separa del objeto y ello sólo se logra incorporándolo a nosotros mediante unos patrones subjetivos, porque, como dice el autor en su carta, «*en todo y a partir de todo, el espíritu humano sólo se busca a sí mismo*»⁸, y al hacerlo actúa de un modo similar al de los organismos primitivos, cuya inmediata relación con la realidad se da a través de la ósmosis, por fagocitación y, por tanto, por destrucción de lo ajeno y afirmación de la propia entidad o, según palabras de Jacobi:

«El filosofar de la razón pura ha de ser, pues, un proceso químico por el cual todo lo exterior a ella es convertido en nada y sólo ella permanece»⁹.

De este modo, una de las tareas más importantes y necesarias del hombre, el pensar, se presenta como una actividad absurda por vertiginosa, un

⁶ *Sch.* 346, II, p. 44.

⁷ *SW* V, p. 269.

⁸ *Sch.* 346, II, p. 30.

⁹ *ibidem*, p. 32.

auténtico salto en el vacío, que consiste en establecer un conjunto de relaciones carentes de contenido¹⁰. Los objetos se revelan a la razón como formas subjetivas, como reflejos de sí misma, sin que pueda descubrir nunca qué existe tras el azogue de estos espejos y, por este motivo, por las limitaciones de su propio funcionamiento, se ve obligada a enfrentarse constantemente al horror ante la nada.

Como vemos, de la búsqueda de su propia identidad surge el poder aniquilador de la razón, poder que se muestra bajo dos aspectos, implícitos en las disquisiciones de Jacobi: como negación de la alteridad y como limitación de la vida al espacio y al tiempo.

— *Negación de la alteridad*: Expresándonos de un modo metafórico, se podría decir que la vanidad de la razón, su narcisismo, la conducen al rechazo de la independencia de su entorno. La asimilación de lo exterior en lo interior anonada la entidad propia de lo real para otorgarle un sentido nuevo. Y de este modo un sistema de reflexión sólo puede abrirnos a una única posibilidad: la negación de la realidad del mundo y la aceptación de su inmanencia respecto del sujeto¹¹.

— *Limitación de la vida al espacio y al tiempo*: La razón especulativa carece de las aptitudes necesarias para captar, en primer lugar, la existencia¹² y, en segundo lugar, la unidad y organicidad de la vida en general. Jacobi considera que el pensar parcela la realidad y que, al diferenciar y aislar sus partes, paraliza el fluir de la vida limitando todo fenómeno a un tiempo, a un espacio y a unas categorías físicas, con lo cual el fenómeno en cuestión queda desnaturalizado.

Naturalmente, ante semejante situación, Jacobi sugiere como única opción coherente su *Unphilosophie*, la vuelta a la fe y al sentimiento como base segura para guiar nuestra conducta por ser la única fuente de contacto directo con la realidad.

Una vez planteado el problema, corresponde preguntarse si este nihilismo aparece en la filosofía de Fichte y, en tal caso, si contradice su esencia.

La primera pregunta está en parte contestada: Fichte se coloca bajo el rótulo de «acosmista», a lo cual, sin embargo, hay que agregar que no bajo el mismo espíritu del que lo acusa Jacobi.

Fichte comparte con él la idea de que la razón especulativa es insuficiente para guiar al hombre en el mundo y poco apta para construir con su sola ayuda un sistema filosófico. Precisamente por eso, distingue con

¹⁰ Recuérdese que para Jacobi la existencia se presenta como una revelación a través de la fe.

¹¹ «alle Erscheinungswelt ist rein und lauter das blosse formale Gesetz eines individuellen Wissens, demnach das blosse, reine durch und durch Nichts; —und weit entfernt, dass wir der Sinnenwelt etwa aus der Region des reinen Denkens etwa zu einer Art von Seyn verhelfen Könnten, wird sie vielmehr von da aus entschieden und auf ewig in ihr Nichts begraben». *Darstellung der WL*, SW II, p. 150.

¹² *Jacobis Werke* II, pp. 3 s., 45, 141 ss.

perfecta claridad la razón teórica de la práctica e instala su investigación en el campo de la última, una esfera que ha sido ampliada en relación al lugar que ocupaba en la filosofía kantiana, porque ahora se admiten los sentimientos como pieza fundamental de su formación, como vínculo directo de relación con el No-yo, como talante interno o temple emotivo que dispara y guía al impulso. Y de ella deriva la teoría.

¿Qué significa todo esto? Que Fichte es un racionalista, en el sentido de que «coloca la esencia de la filosofía en el saber»¹³, mientras que Jacobi la pone en el no-saber. Nuestro filósofo sigue creyendo que el pensar es la más alta tarea del hombre (Dios se alcanza mediante el pensamiento = *Gedanke*), sólo que ha cimentado el saber humano sobre bases no puramente especulativas. Todo pensamiento implica un compromiso práctico y está montado sobre dispositivos más primarios que pertenecen a la vida emocional. Este es el sentido de la famosa frase de la *Primera Introducción*: «La filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es»¹⁴. El talante emocional y las aspiraciones de la voluntad presiden y condicionan la elección de un sistema filosófico y, por tanto, guían cualquier reflexión.

El nihilismo cosmológico al que se adscribe Fichte habrá de poseer, pues, características diferentes. Tiene su punto de partida en la admisión de la subjetividad como única fuente de realidad (no definida en términos teóricos sino prácticos) y en el reconocimiento de que el proceso característico de la conciencia es negar lo que ella no es mediante la apropiación de lo opuesto, cuyo resultado es la cultura. Esto ha quedado testimoniado incluso en la terminología del primer Fichte, en concreto, en su particular manera de denominar la naturaleza (= No-yo).

Al llegar a la filosofía de la madurez, el acosmismo cobra nuevas perspectivas:

En la *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801) o en la exposición de 1804, Dios se presenta como negación del saber, pues la reflexión se halla con un hiato insalvable a la hora de captar lo absoluto, un hiato que, dicho sea de paso, es constitutivo a ella misma, pues se trata de su propia incapacidad para acceder a la unidad perfecta. Consecuentemente, para la reflexión Dios es negación del mundo y, a la inversa, el mundo es todo lo que Dios no es. Pero si, como dice Fichte, Dios es el ser, entonces al mundo sólo le resta la nada. Esta mutua aniquilación, propia de un teología negativa, expresa perfectamente la distancia inconmensurable que separa lo finito de lo infinito.

En la *Anweisung zum seligen Leben* (1806), donde el filósofo se sitúa en la perspectiva del hombre religioso, se ofrece un medio para alcanzar a Dios: el pensamiento (*Gedanke*)¹⁵. La teología negativa ya no puede ser

¹³ *Sch.* 346, II, p. 26.

¹⁴ *SW* I, p. 434.

¹⁵ *SW* V, p. 438 y 410. *Grundzüge*, *SW* VII, pp. 54, 58 ss. y 119.

mantenida sino en constante referencia a una teología de la revelación, en la que el mundo aparece como manifestación de Dios. Y estas dos visiones no son realmente opuestas, sino simplemente dos puntos de vista distintos.

Lo que se revela al hombre creyente es que hay una vida única y que ese torrente vital desborda su propia interioridad, es decir, se desborda a sí mismo, para mostrarse en diversos entes. Dentro de esa corriente es posible hacer distinciones, gradaciones (*die verschiedene mögliche Stufen und Entwicklungsgrade des innern geistigen Leben*¹⁶), pues el ser no se muestra de la misma manera y en la misma intensidad. La distinción que posee un alcance mayor es la existente entre vida verdadera y vida aparente, reflejo y resplandor de la otra, pura apariencia:

«Y gracias a ello, pues, tenemos allanado y abierto el camino hacia la captación de la distinción característica entre vida verdadera, que es una con el ser, y mera vida aparente, que es una con el no-ser. El ser es simple, inmodificable y permanece eternamente igual a sí mismo; por eso la vida verdadera también es simple, inmodificable, eternamente igual. La apariencia es un incesante cambio, un permanente oscilar entre devenir y perecer; por eso la vida meramente aparente también es un cambio incesante oscilando siempre entre devenir y perecer y está traspasada por incesantes transformaciones»¹⁷.

Por un lado, pues, tendríamos la vida absoluta, el ser, Dios, por otro, la vida verdadera, la manifestación que es una con el ser y, por fin, la vida aparente, degradada, que persiste en la disociación propia de lo empírico, ignorante de su auténtica naturaleza y de su destino. Esta división no es una compartimentación rígida: no por el hecho de pertenecer a los estratos más bajos está vedado el acceso a los más altos. El hombre no ocupa en esta gradación ontológica un lugar establecido de antemano. Nace en un estado de completa indeterminación y, en consecuencia, con la libertad de forjar su existencia en la dirección que pueda parecerle más adecuada. En otras palabras, su destino está abierto a recorrer toda la serie gradual de la nada al ser resumiendo los avatares de todo el universo, universo hecho a su imagen y semejanza, pues dentro de las concepciones fichteanas no es lícito admitir que el ser humano sea un microcosmos, sino que ocurre todo lo contrario, el mundo aparece siempre como un macroanthropos¹⁸. En definitiva, el hombre se encuentra a medio camino entre la nada y el ser, entre lo finito y lo infinito, entre la materia y Dios, como «*todo ser incompleto, sólo es una mezcla de lo muerto y lo vivo*»¹⁹. Esta última imagen del muerto vi-

¹⁶ *Anweisung*, SW V, p. 464.

¹⁷ *ibidem*, pp. 405 s. Cfr. *ibidem*, p. 402.

¹⁸ La expresión «macroanthropos» procede de Novalis. Véase *Allgemeines Brouillon*, Frag. 407, HKA III, p. 316.

¹⁹ *Anweisung*, SW V, p. 402.

viente inevitablemente recuerda los aforismos de Heráclito²⁰, en los que se encuentra asociada a la metáfora del sueño y la vigilia, siendo un perfecto símbolo de la encrucijada que, según Fichte, le toca vivir al individuo, un ser escindido entre una parte que ha accedido al nivel de la humanidad (= ser) y otra que se resiste aún a abandonar el mundo de la naturaleza y que ha de ser despertada y educada poco a poco en una tarea que se extiende a lo largo de toda la vida.

Ahora bien, para mayor claridad en la comprensión del tema he dividido la realidad, como implícitamente lo hace Fichte, en tres niveles (ser, nada, hombre)²¹, pero esta distinción tiene un valor puramente didáctico, porque en rigor la nada ni es ni existe, del mismo modo que el No-yo absoluto; de lo contrario, nos veríamos inmersos en una contradicción que derribaría todo el sistema, contradicción que fue vista por Parménides ya en los albores de la filosofía. Y Fichte también lo reconoce así:

«Pero no hay una pura muerte ni un puro no-ser, como más arriba se enunciaba. Hay, sin embargo, una *apariencia* (Schein) y ésta es la *mezcla* de la vida y de la muerte, del ser y del no-ser»²².

La afirmación absoluta del No-yo esconde un absurdo, el No-yo sólo existe y sólo es comprensible como concepto límite, es decir, en relación a un Yo y, en concreto, como obstáculo a su actuación. En consecuencia, el mundo no es la nada, pero carece de entidad propia, su ser le viene dado por la relación que mantiene con el sujeto.

Para aclarar la naturaleza de esta relación, es necesario detenerse en el concepto de vida. Con el término «vida» Fichte no se refiere al fenómeno biológico sino a la espiritualidad, a la acción creadora, que alcanza sus cotas más altas cuando se construye algo a partir de la nada. Cuando esto ocurre en el sujeto empírico, se produce una afirmación de la personalidad propia, una eliminación de los condicionamientos exteriores al individuo y, por tanto, un aumento de la libertad, entendida como autonomía. Según estas exigencias, el ejercicio de la creación en su más alto sentido se halla restringido a una esfera bastante pequeña, pues todos los fenómenos naturales que acaecen en el cuerpo del hombre están determinados por las leyes mecánicas que rigen la materia, el conocimiento empírico por las limitaciones de la sensibilidad, el conocimiento a priori, si bien se libera de las leyes de los sentidos, está siempre condicionado por la presencia del obje-

²⁰ DK 22 B, 26 B, 21 B y 88 B.

²¹ Novalis hizo esta misma esquematización de la realidad en sus *Fichte-Studien* (1795-1796): «Wenn Gefühl Was ist, so ist Reflexion nichts, und der Mensch ist die synthese —und so umgekehrt». Frag. 20

Sobre la esquematización de los tres principios fichteanos mediante la fórmula: *Was / Nichts / Leben*, véase, p.e., el Frag. 79 de los *Fichte-Studien*.

²² *Anweisung*, SW V, p. 404. Cfr. *Gruundzüge*, SW VII, p. 55.

to, y la actividad artística depende también de la materia²³. Sólo queda la acción moral y la religión, mediante las cuales sí es posible crear un mundo totalmente nuevo a partir de principios originales (= originarios).

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, se puede efectuar la siguiente gradación ontológica, donde se verá claramente el status de realidad que posee el mundo sensible:

1. El *ser* en el sentido más estricto, que es actuar puro, vida, Dios.

2. La *manifestación del ser*. Sus grados dependen del modo en que se realice el ser, del nivel de autonomía con que se ejerza la actividad.

2.1. El ser del *mundo espiritual*. Corresponde al hombre. En él aparecen dos maneras de ser: el *pensar* unido al actuar y el *inteligir*. El primero es más originario que el segundo, dado que se trata de una actividad inmediata, no condicionada por el objeto, pues en ella el objeto de actuación es completamente creado por el sujeto. En el nivel práctico podría establecerse otra gradación: las acciones más claramente asumidas como propias nos introducirían más en el mundo del ser.

2.1. El ser del *mundo material*. A él pertenece el cuerpo humano, los artefactos, la naturaleza, etc. Su realidad procede del papel que el sujeto le otorgue en su actuar, por consiguiente, es resultado de una transferencia. Así pues, pueden existir aquí también varios grados según el modo de acción en la que participan estos objetos.

Finalmente, como la *nada* es desprovista de toda entidad esta doctrina bien puede ser calificada de panteísmo, pero un panteísmo que sólo abarca la subjetividad y sus concreciones, que no puede confundirse con el panteísmo tildado por Jacobi como materialista, pues el mundo material, en su independencia del sujeto, es completamente negado. Llegados a este punto se obtiene la siguiente conclusión: *la muerte no existe*, sólo es el espejismo de los no creyentes, de los que no tienen fe en sí mismos ni en las consecuencias de sus acciones, y no existe porque la vida se ha totalizado desplazando a la nada, reduciéndola a un mero fantasma, a una quimera. No existe, pues, porque nos hallamos dentro de un panvitalismo²⁴ en cuyo seno pueden producirse todas las transformaciones de la corriente vital que queramos pero no puede desaparecer la vida misma. Con este panvitalismo Fichte recupera una idea spinoziana: la libertad va asociada siempre a la vida («*la cosa en que el hombre libre piensa menos es la muer-*

²³ Compárese esta restricción de la creatividad plena al campo moral-religioso con los desbordamientos de la actividad creadora (bellas artes, relaciones sociales, ciencia y religión) que aparecen descritos en los *Grundzüge*.

²⁴ «Aller Tod in der Natur ist Geburt, und gerade im Sterben erscheint sichtbar die Erhöhung des Lebens. Es ist kein tödtendes Princip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lauter Leben; nicht der Tod tödtet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt. Tod und Geburt ist bloss das Ringen des Lebens mit sich selbst, um sich stets verklärter und ihm selbst ähnlicher darzustellen». *Die Bestimmung des Menschen*, SW II, pp. 317 s.

te»²⁵), por tanto, la sabiduría no es una meditación sobre la muerte sino sobre el vivir.

De acuerdo con estas últimas afirmaciones se podría pensar que referirse a la inmortalidad dentro del sistema fichteano carece de sentido, o al menos resulta superfluo, pero esto no es así. Y no lo es, porque la manifestación de la vida absoluta se produce en distintos niveles creando una jerarquía ontológica que incide en el tema de la inmortalidad, pues a distintos modos de ser corresponderán distintos modos de perduración. Cuanto más inmerso se esté en la auténtica vida, mayor acceso se tiene a la inmortalidad, cuanto más hundido en la apariencia, más cerca de la muerte y de la corrupción que afecta al mundo material.

Ahora bien, la inmortalidad de la que nos habla Fichte poco tiene que ver con la que prometen las religiones tradicionales o la teología dogmática, basada en una concepción sustancialista del alma, si se trata de una inmortalidad individual en la que el alma perdura como soporte espiritual desprendido ya de la materia, o basada en una concepción sustancialista de lo Absoluto, si se trata de una inmortalidad en la que la individualidad aparece como mero accidente de una instancia superior, única capaz de perpetuarse por encima de las vicisitudes temporales²⁶. Si Fichte no piensa al hombre como un ente cosificado bajo la categoría de sustancia sino como un conjunto de relaciones de actuación y un permanente esfuerzo por realizar un destino que nunca puede completar en plenitud (salvo en la mística), tampoco puede plantearse la inmortalidad como la eterna permanencia de un sustrato espiritual sino que sólo podrá hacerlo a partir de la actividad humana y sus consecuencias. Como es propio en la filosofía fichteana, la arqueología de la idea de inmortalidad nos conduce al mundo de la moral, un procedimiento que sigue muy de cerca al kantiano, pues, según el filósofo de Königsberg, la génesis de esta idea como absolutamente necesaria para el espíritu se halla en el funcionamiento de la moralidad y sus exigencias absolutas. Sólo que Fichte es mucho más radical y consecuente que Kant en el planteamiento de este tema.

Aunque Fichte no lo diga de modo explícito, es evidente que cada tipo de actividad configura una clase particular de personalidad, de cuya estructura se desprende una actitud peculiar ante la muerte. Así, el hombre incrédulo y desilusionado cree únicamente en la muerte, llegando a edificar un culto hacia ella, porque su vida se asienta sobre el abismo de un vacío de ideales; el hombre inmoral teme a la muerte como estado de aniquilación y podredumbre, porque ha desarrollado su existencia siguiendo pautas de conducta inhumanas, cosificándose y avasallando por doquier; y el hombre religioso tiene plena confianza en la inexistencia de la muerte,

²⁵ SPINOZA, *Ethica* IV, Proposición 67.

²⁶ Piénsese, p.e., en ciertas religiones orientales, en la interpretación averroísta del intelecto agente o, en general, en las filosofías panteístas, etc.

porque ha accedido a la fuente inagotable de la vida. Del mismo modo, la dinámica interna de la praxis hace que el sujeto ético se enfrente a la muerte de determinada manera y que piense necesariamente que el hombre está abierto a la inmortalidad, pues sus acciones no pueden ni deben disolverse en el no-ser, ya que están encadenadas a las de los demás y su destrucción conllevaría el derrumbamiento del sistema mismo de las acciones, es decir, del reino de los fines. Con esta destrucción de la comunidad teleológica también desaparecería el sujeto ético, por tanto, la idea de inmortalidad se transforma en un factor necesario que surge de los principios mismos que regulan la acción moral. Es claro que lo que perdura no es el sujeto como sustrato actuante sino la acción, pero no físicamente ni en sus consecuencias mecánicas o más inmediatas, y pervive como un miembro más de un orden de relaciones recíprocas constituidas a partir de acciones libres, como una plataforma desde la cual otros pueden lanzarse hacia el futuro, como una especie de pasado colectivo que está a disposición de cualquier otro ser humano que desee asumirlo como propio y continuar la infinita tarea de perfeccionamiento comenzada por su antepasado. Este es el espíritu que late ya en las primeras obras de Fichte, como puede apreciarse en el siguiente fragmento de la segunda conferencia de *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794):

«Quienquiera que seas, cualquiera puede decir que, por el hecho de poseer semblante humano, eres un miembro de esta gran comunidad; que aun cuando mi acción tenga que atravesar un número infinito de miembros, yo influyo sobre ti y tú también influyes sobre mí; que nadie que lleve el sello de la razón en su rostro, por muy groseramente que esté impreso, carece de importancia para mí. Y, sin embargo, yo no te conozco a ti ni tú a mí. ¡Oh, tan cierto como que nuestra vocación común es ser buenos y ser cada vez mejores, es que llegará un tiempo (aun cuando hayan de transcurrir millones y billones de años, pues ¿qué es el tiempo?) en que te arrastraré a mi círculo de acción, pues mis beneficios se cruzarán con los tuyos, y nuestros corazones estarán enlazados por el más bello vínculo del libre dar y recibir mutuo»²⁷.

Inmortalidad de las obras individuales, de las intenciones y fines, inmortalidad de un orden de relaciones, de la estructura moral, pero no in-

²⁷ SW VI, p. 311. Ver asimismo el final de la 3a. lección, pp. 321 ss., del cual recojo aquí un fragmento: «ich bin ein nothwendiges Glied der grossen Kette, die von Entwicklung des ersten Menschen zum vollen Bewusstseyn seiner Existenz bis in die Ewigkeit hinausgeht [...], diejenigen Wohltäter des Menschengeschlechts, deren Name ich in der Weltgeschichte aufgezeichnet lese, und die mehreren, deren Verdienste ohne ihre Namen vorhanden sind, — sie alle haben für mich gearbeitet; — ich bin in ihre Ernte gekommen; — ich betrete auf der Erde, die sie bewohnten, ihre Segen verbreitenden Fusstapfen. Ich kann, sobald ich will, die erhabene Aufgabe, die sie sich aufgegeben hatten, ergreifen, unser gemeinsames Brudergeschlecht immer weiser und glücklicher zu machen; ich kann da fortbauen, wo sie aufhören mussten [...], und ich bin ewig».

mortalidad particular de seres concretos: un duro golpe al narcisismo y a la voluntad de permanencia casi corpórea que pretende la mayoría y, sobre todo, a la teología dogmática, pues ésta es la única clase de inmortalidad que puede pensarse como consecuencia de las exigencias de la razón y del funcionamiento de la praxis. La enseñanza de la moral es, pues, la necesidad de acceder a una vida eterna para que el destino (el perfeccionamiento del mundo por el trabajo y de uno mismo por el desarrollo de las facultades sensibles e intelectuales, así como la extensión de la cultura a todos los niveles) no quede truncado y posea una continuidad a pesar de ser una meta inalcanzable.

Pero si esta idea surgida de las exigencias de la moralidad es asumida desde la perspectiva mística, saliéndonos del campo de la ética para entrar en el de la religión, el orden moral concreto se transforma en manifestación de la vida divina, en acceso a lo eterno, en unión con Dios, por la cual se alcanza el último fin de la razón. Este es el planteamiento que aparece en la *Anweisung*, anunciado ya en *Die Bestimmung des Menschen*, donde la inmortalidad se explica a partir de la unión con una voluntad infinita que sirve de nexo al mundo espiritual, porque ella misma es su condición de posibilidad:

«Una voluntad en la que tiene inevitables consecuencias la voluntad de los seres finitos, cuando obran conforme al deber, pero sólo en este caso, mientras que en todos los otros es como si no existiera para ella.

Esa sublime voluntad no marcha aislada del resto del mundo espiritual. Hay entre ella y todos los seres racionales finitos un lazo espiritual y ella misma es este lazo espiritual del mundo racional»²⁸.

En definitiva, se trata de una misma idea vista desde distintos ángulos, cuya originalidad (aparte de la erradicación de la sustantividad del alma) reside en que la inmortalidad se da en esta vida y debe ser conquistada mediante actos de libertad. La pasiva esperanza en un paraíso futuro que venga a compensar la desgraciada existencia que se ha arrastrado por este mundo no tiene aquí cabida, porque Fichte no busca en la religión el consuelo de los pobres ni el «opio de los pueblos». Se trata de una religión activista que impele a la transformación del mundo, e immanente, en el sentido de que enaltece al sujeto por encima de todo, la religión de un «ateo» que nos increpa para que nos hagamos grandes y eternos ahora o nunca, no apta para pesimistas, débiles o desilusionados:

«En efecto, que la felicidad se encuentra más allá de la tumba para aquellos que ya la han iniciado aquí, y no puede ser de otra manera, es tan cierto como que ella puede comenzar aquí en cualquier momento.

²⁸ *SW* II, p. 298.

Con el mero entierro no se accede a la felicidad y será tan infructuoso buscar la felicidad en la vida futura y en la serie infinita de todas las vidas futuras, como haberla buscado en la vida presente si se busca en algo distinto de lo eterno, de lo que ya aquí nos rodea tan cerca que nunca podrá acercarse más en toda la infinitud»²⁹.

Con las notas que hemos señalado hasta ahora, el nihilismo cosmológico no está ni mucho menos completamente caracterizado. El mundo material —se ha dicho— tiene un grado menor de ser, roza la nada, pero de ningún modo se hunde en ella: he aquí la respuesta definitiva de la Doctrina de la ciencia a este problema. El hombre religioso no niega el mundo, le otorga un sentido acorde a su espiritualidad:

«Después del recogimiento en Dios, tampoco se pierde el mundo, él adquiere sólo una nueva significación»³⁰.

Si para la vida moral el mundo empírico es el material sensible del deber, para la vida religiosa es exteriorización de Dios, de un ser único que se divide y se cosifica en infinitos entes. Bajo su velo, debilitado por las sucesivas mediaciones, resplandece la luz de lo absoluto.

Sin embargo, Fichte reconoce que para ese hombre que goza de la paz y beatitud del que reposa en el seno mismo de la vida, el mundo material, situado en el nivel ínfimo, ha de parecerle la nada misma, precisamente porque él ha abandonado completamente esa esfera de lo mecánico y condicionado. Y su acceso al mundo espiritual, al reino de la libertad, tiene que presentársele como una muerte: sólo muriendo para la materia se renace a la vida auténtica. No se trata, pues, de una muerte absoluta, ni tampoco de una áscesis, sino de una correcta valoración del papel de los objetos sensibles respecto de la espiritualidad (la materia ha de ser sólo el medio o el instrumento en que actúa lo divino):

«Este es, sin embargo, el destino nunca desvelado de la finitud: sólo a través de la muerte se abre paso la vida. Lo precedero ha de morir y no puede librarse del dominio de su ser, siempre muere en la vida aparente, muere allí donde comienza la vida verdadera en una única muerte que lo saca hacia la infinitud para siempre y para todas las muertes que le aguardan en la vida aparente»³¹.

²⁹ *Anweisung*, SW V, p. 409. A fin de visualizar la evolución de Fichte en torno a este punto, compárense estos dos fragmentos con su carta de 1790 a Johanna Rahn (*Sch.* 24, I, p. 62): «Glück ist nur jenseits des Grabes. Alles auf der Erde ist unbeschreiblich klein; dass weiss ich; aber Glück ist's auch nicht, was ich suche; ich weiss, ich werde es nie finden».

³⁰ *Anweisung*, SW V, p. 461.

³¹ *Anweisung*, SW V, p. 413. Al igual que en *Die Bestimmung des Menschen* (SW II, p. 286), Fichte habla aquí de multitud de muertes y nacimientos. Esta pluralidad de vidas ha de ser interpretada de un modo inmanente, nunca como una posible insinuación de la teoría de

Uno podría sentirse tentado a interpretar este fragmento como una reformulación de la concepción platónica de la filosofía (de la auténtica religiosidad, en este caso) en cuanto ejercicio consciente de la muerte, expresada en toda su belleza y patetismo en el *Fedón*³². Nada más lejos del pensamiento de Fichte. La imagen de la muerte es sólo una metáfora que recoge la idea de que para acceder a un nivel superior de comprensión y, por tanto, a un modo de vida más excelso, es necesario destruir las relaciones semánticas que configuran los niveles inferiores de existencia. Pero esta destrucción no es total, los modos de comprensión anteriores permanecen supeditados a una visión global. En otras palabras, el acceso a la vida verdadera supone una decisión irreversible, tajante, porque no admite dudas: la de actuar siguiendo las reglas del mundo supresensible, la de «suicidar» una parte de nuestra personalidad, arrasando los aspectos ruines y egoístas que nos impiden relacionarnos amorosamente con los demás y con nosotros mismos como sujetos de una especie que posee un interés común por encima de los intereses particulares. Pero este suicidio que, según Novalis, constituye el auténtico acto filosófico³³, deja indemne lo sensible, no lo relega al desprecio sino que lo recupera como apoyo para desarrollar la moralidad y la religión, lo humaniza y lo enaltece.

Así pues, el acceso a lo suprasensible no surge como resultado del amor a la muerte sino del amor a la vida. Es el *nacimiento* a la interioridad y a la libertad, que Hermann Hesse plasmó en la imagen del pájaro que rompe el cascarón para poder volar y así consigue superar la inacción de la existencia larvaria, abriéndose a un ámbito más amplio y elevado³⁴. La muerte de la que nos habla Fichte no es la retirada de lo sensible para abrirse a la contemplación sino el ejercicio constante de la voluntad creadora que plasma lo divino *en* el mundo.

b) Junto al acosmismo aparece implícito en la carta de Jacobi otro tipo de nihilismo, que he llamado nihilismo radical y contrapuesto al anterior para comprender mejor a Fichte. En verdad, estas dos formas de nihilismo no son distinguidas claramente por Jacobi. El las considera globalmente conformando una actitud general que resulta de la aplicación

la transmigración de las almas, ya que ésta contradice la erradicación del prejuicio sustancialista, sino como sucesivos accesos a distintos niveles de comprensión y de ser. En este sentido, un hombre puede vivir múltiples existencias en una única vida sensible como se suben distintos peldaños para llegar a la cima de una escalera. Sin duda, esta concepción de la muerte es la misma que utiliza Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, donde la conciencia asciende a perspectivas del mundo superiores luego de haber destruido su punto de vista anterior y, en consecuencia, luego de haber muerto para ese mundo.

³² PLATÓN: *Fedón*, 61 b — 69 e. Sólo me refiero al *Fedón* y no al conjunto de la filosofía platónica, susceptible de una interpretación diferente.

³³ NOVALIS: *Fragmentblatt*, Frag. 54.

³⁴ Véase HESSE; Hermann: *Demian*. Fünftes Kapitel: «Der Vogel kämpft sich aus dem Ei», p. 91 (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 12 te. Auflage, 1980).

de la razón especulativa a cuestiones que sólo pueden revelarse mediante la fe y el sentimiento. El acosmismo surge cuando se intenta pensar el mundo objetivo: la razón nos devuelve sólo la imagen de sí misma, aniquila el objeto en su independencia del Yo y lo convierte en un fantasma carente de vida. El nihilismo radical surge cuando se intenta pensar el fundamento de ese mundo creado por el sujeto, es decir, el principio de la realidad toda, porque al ser transformada en objeto del pensar, la razón se ve obligada a negarse a sí misma. Para Jacobi, el error de Fichte reside en haber ignorado que todo *saber* supone un *ser* exterior a él inabarcable con el pensamiento, en haber desconocido la diferencia entre la *verdad* y aquello hacia lo cual apunta: lo *verdadero*.

Las reflexiones de Jacobi fueron decisivas para Fichte ya que le permitieron elaborar la idea de que el ser debe situarse más allá del ámbito del saber y, a pesar de ello, ser comprendido por él³⁵. Esto es posible en la medida en que el saber tiene una amplitud mayor que el conocer o el entender, es un pensar práctico en cuya génesis interviene el sentimiento y, en concreto, el amor. Si es posible pensar el ser sin el temor de reducirlo a una mera estructura formal es porque la razón se apoya en una relación directa con el ser: el amor³⁶. Esta idea no es completamente nueva en el pensamiento de Fichte, aparece ya en el Parágrafo V de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, cuando hace referencia a un sentimiento de plenitud, de potencia interior que acompaña a toda actuación del Yo y que no es sino el sentimiento de estar enraizado en el ser.

Probablemente el trasfondo de esta acusación sea la peculiar interpretación que Jacobi hizo del pensamiento de Spinoza, su convencimiento de que ésta era la filosofía por excelencia, el sistema más acabado al que puede llegar la razón humana, y su intento de acercar a ella la doctrina fichteana identificando al Yo con la sustancia, hasta el punto de denominarla «spinozismo invertido»³⁷.

Influido por esta interpretación y, sobre todo, deslumbrado por la filosofía de Spinoza, Schelling asimiló la filosofía fichteana y, algunos años antes de que fuera escrita la carta que ahora nos ocupa, publicó las *Philo-*

³⁵ La importancia que esta carta ha tenido en la gestación de la *Darstellung der Wissenschaftslehre* ha sido tratada por M. Guérout en *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte* II, pp. 3-6. Sin embargo, no hay que magnificar su incidencia sobre el pensamiento fichteano, pues ya en *System der Sittenlehre* Fichte anticipa la distinción entre ser y saber (Cfr. *SW* IV, pp. 5 ss.), lo cual viene a comprobar que la carta de Jacobi sólo representó un espaldarazo más para una concepción que Fichte venía elaborando desde hacía tiempo.

³⁶ «Erhebe dich durch die Liebe über den Begriff, so bist du unmittelbar im formlosen und darum reinen Seyn darinnen [...]. Aber es hat von Anfange an also gelautet, und Par. V der WL hat das *Streben*, den *Trieb*, als das eigentliche Vehiculum der Realität angegeben». Carta a Jacobi del 8 de mayo de 1806. *Sch.* 519, II, p. 418.

³⁷ «umgekehrten Spinozismus». *Sch.* 346, II, p. 27.

sophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (1795), donde ofrece su original versión del idealismo fichteano que, curiosamente, coincide con la conclusión de Jacobi³⁸, pues construye un nihilismo cuyo último fundamento es la nada.

En la carta VIII, Schelling realiza un estudio de la intuición intelectual y descubre la paradoja de que la acción absoluta, es decir, el principio explicativo de toda la realidad, es actividad disparada hacia la infinitud que, al no encontrar resistencia alguna que la limite y le otorgue existencia, se extiende indefinidamente disolviéndose en el vacío, en otras palabras, que el Yo (= ser) es la nada:

«Allí donde cesa toda resistencia, hay expansión infinita. Pero la intención de nuestra conciencia se halla en relación inversa con la extensión de nuestro ser. El momento más elevado del ser es para nosotros tránsito al no-ser, momento de *destrucción*. Aquí, en el momento del ser absoluto, se une la pasividad más elevada con la actividad más ilimitada. Actividad ilimitada es quietud absoluta, perfecto epicureísmo. Despertamos de la intuición intelectual como del estado de muerte. Despertamos por *reflexión*, es decir, por forzado retorno a nosotros mismos»³⁹.

Las consecuencias que se desprenden de este planteamiento son contradictorias y conducen al más crudo irracionalismo: actividad es igual a pasividad, vida a muerte, afirmación a negación. ¿Qué ocurriría si semejantes principios se aplicasen al sentido de la vida humana? Se obtendrían conclusiones inadmisibles para la ética fichteana: la raíz y la vocación del hombre es la nada, su destino último, la autodestrucción. Yo creo que es válido extraer estas consecuencias, aunque de hecho Schelling haya orientado su pensamiento hacia rumbos diferentes.

A mi criterio, lo que Schelling presenta ya aquí es el Absoluto como indiferencia, el Absoluto «*bajo la forma de la cantidad*», según una expresión posterior de Fichte⁴⁰, en el que se da la totalidad de lo real sin distinción y al que se accede por una experiencia similar al nirvana, con pérdida de la conciencia individual, pasividad y abandono:

«Retorno a la divinidad, la fuente originaria de toda existencia, unión con lo Absoluto, aniquilación de sí mismo»⁴¹.

La intuición intelectual es para él una facultad mística, que nos traslada fuera del tiempo, una capacidad oculta y enigmática⁴², propia de un misticismo contemplativo y poco cercana al activismo de Fichte.

³⁸ Véase Carta VIII y comienzo de la IX. *Schellings Werke* I, pp. 240-251.

³⁹ *Philosophische Briefe, Schellings Werke* I, pp. 248 s.

⁴⁰ Carta a Schad del 29 de diciembre de 1801. *Sch.* 482, II, p. 344.

⁴¹ Con este adagio se inicia la Carta VIII. *Philosophische Briefe, Schellings Werke* I, p. 241.

⁴² «Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wech-

Si Schelling ha llegado a esta intuición es porque ha partido del pensar teórico como capacidad de determinar el objeto, ha negado todas las determinaciones posibles del pensamiento y se ha quedado con un ser abstracto, un ser lógico, sujeto potencial de todas las predicaciones, al que tanto criticará Hegel en el Prólogo de su *Fenomenología del Espíritu*.

Como bien observa Philonenko ⁴³, Schelling ha descrito la intuición intelectual como si se tratara de la *nóesis noéseos* aristotélica. sólo el pensamiento que se piensa a sí mismo puede alcanzar una abstracción tal que caiga en la indiferencia entre el ser y la nada. Sólo para la razón teórica la indeterminación del ser está asociada con la nada. La razón práctica jamás puede identificar ambos términos, ya que en la opción entre ambos se define el ser de cada individuo y se determina el sentido de su existencia en este mundo. Tampoco el sentimiento puede permanecer indiferente ante esta cuestión. Cuando el hombre está enraizado en el ser se siente pleno, seguro, productivo, en disposición para actuar creativamente y abrirse camino hacia la libertad. La emoción ante la nada es el derrumbamiento, el temor ante la pérdida de una base firme sobre la que construir. De este sentimiento sólo puede surgir la desesperación, las actitudes patológicas o el suicidio práctico, que no es otra cosa que el dejar de ser los forjadores de nuestro destino para transformarnos en los meros ecos de un ente superior, un nuevo amo en el cual alienamos nuestra libertad.

La intuición intelectual es para Fichte el momento pletórico en que cada uno descubre su más íntima raíz: el ser, la actividad; una función que se concreta en la acción intersubjetiva e impele al ejercicio de la autonomía y el respeto al prójimo. Para Schelling, en cambio, la intuición intelectual sólo es el éxtasis de la entrega, la renuncia a la individualidad, la imagen perfecta de la suprema victoria de *Thanatos* sobre *Eros*.

sel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von aussenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen». SCHELLING: op. cit., *Werke* I, p. 242. Estas expresiones serán la base para las posteriores interpretaciones, incluyendo la hegeliana, que critican la intuición de Fichte por ser un sentido oscuro, inaccesible para la razón, acerca del cual no se ofrece ninguna explicación satisfactoria.

⁴³ *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, p. 87. V. también GUEROUULT, M.: *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte* II, p. 23.