

# *Spinoza en el origen del Idealismo alemán: Repercusiones de la «Polémica del spinozismo» en Fichte y Schelling*



María Jimena Solé  
(UBA - Conicet)

## Abstract

This article approaches the problem of spinozism as one of the sources of German Idealism. In this problematic context, it states that the attitude that Fichte and Schelling assume towards Spinoza is indebted of the views about this doctrine maintained by Jacobi and Lessing throughout the conversation which took place among them in Wolfenbüttel in 1780 and Jacobi made public during the Spinozism Controversy. This article shows that while Fichte inherits the more anti-spinozistic position of Jacobi, Schelling adopts the point of view of Lessing and embraces the hen kai pan.

**Keywords:** reason, faith, metaphysical monism, atheism

## Resumen

Este trabajo aborda la cuestión del spinozismo como una de las fuentes de los sistemas del Idealismo alemán. En este contexto, se afirma que el posicionamiento que Fichte y Schelling asumen frente a Spinoza es deudor de las tesis acerca de esta doctrina sostenidas por Jacobi y por Lessing a lo largo de la conversación mantenida entre ellos en Wolfenbüttel en 1780, que Jacobi hace pública durante la Polémica del spinozismo. Se muestra que mientras Fichte hereda la posición más anti-spinoziana de Jacobi, Schelling adopta el punto de vista de Lessing y abraza el hen kai pan.

**Palabras claves:** razón, fe, monismo metafísico, ateísmo

## Datos del Autor

- Doctora en Filosofía por la UBA
- Investigadora Asistente del Conicet.
- Docente del Departamento de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA en el área de Filosofía Moderna.
- Miembro de la Spinoza Gesellschaft, de la Red Ibérica de Estudios Fichteanos y de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte.
- Recientemente publicó los resultados de su investigación doctoral: *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito* (Córdoba, Editorial Brujas, 2011).
- E-mail: jimenasole@yahoo.com

Sin duda, Spinoza es uno de los filósofos que más ocuparon y preocuparon a los pensadores del Idealismo alemán. Junto con el idealismo trascendental kantiano, la doctrina spinoziana parece surgir como el otro pilar sobre el cual Fichte, Schelling y Hegel construyeron sus sistemas. La discusión con el spinozismo subyace, de manera implícita o explícita, todo el movimiento mediante el cual fundamentan sus construcciones filosóficas. Ahora bien, al analizar sus afirmaciones acerca de Spinoza, se comprende que cada uno de ellos sostuvo una interpretación diferente de esa doctrina y que esto tiene importantes implicancias para sus propias filosofías. El objetivo de este trabajo es poner en evidencia en qué medida el posicionamiento que Fichte y Schelling asumen frente a Spinoza es deudor de las tesis acerca de esta doctrina sostenidas por Jacobi y por Lessing a lo largo de la conversación mantenida entre ellos en Wolfenbüttel en 1780, que Jacobi hace pública durante la Polémica del spinozismo en 1785. Intentaré mostrar que mientras Fichte hereda la posición más anti-spinoziana de Jacobi, Schelling adopta el punto de vista de Lessing y abraza el *hen kai pan*.

Para ello, examinaré las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785, segunda edición 1789) de Jacobi, para determinar exactamente cuál es la posición que Jacobi y Lessing adoptaron frente al spinozismo. Mostraré que, si bien la retórica del diálogo hace pensar que coinciden en ciertos puntos, la valoración que cada uno hace de esta doctrina es opuesta. Estas dos actitudes diferentes frente al spinozismo, según mi lectura, pueden encontrarse nuevamente, principalmente en los *Fundamentos a toda la Doctrina de la ciencia* (1794) de Fichte y en *Acerca del Yo como principio de la filosofía* (1795) de Schelling. Esto permite afirmar la inmensa repercusión que la Polémica del spinozismo tuvo en los jóvenes pensadores del Idealismo alemán, en la medida en que sus respectivas lecturas de Spinoza se encuentran mediadas y configuradas por la lectura de las *Cartas...* de Jacobi.

## 1. La Polémica del spinozismo

En julio de 1780, Friedrich Heinrich Jacobi, conocido en aquel momento en el ámbito de la literatura alemana como el autor de las novelas *Woldemar* y *Los papeles de Allwill*, arribó a Wolfenbüttel invitado por el célebre encargado de la famosa biblioteca de esa ciudad, Gotthold Ephraim Lessing. Durante su breve estadía tuvo lugar una conversación en la que, entre otras afirmaciones escandalosas, Lessing habría confesado a Jacobi su total acuerdo con la filosofía de Spinoza. Pocos meses después Lessing murió, dejando a Jacobi en posesión de su inquietante secreto.

Fue recién tres años más tarde, en 1783, que Jacobi finalmente tuvo la oportunidad de utilizar esa información, en su lucha contra la Ilustración alemana liderada por Moses Mendelssohn. En efecto, Elise Reimarus –hija de Hermann Samuel Reimarus, autor

de los *Fragmentos de un anónimo* editados por Lessing<sup>1</sup> – le informó que Mendelssohn se disponía a escribir una biografía intelectual en memoria de Lessing y Jacobi le comunicó la importancia de que el berlinés supiera que éste, durante los últimos años de su vida había abrazado el spinozismo. La pésima reputación de la doctrina spinoziana, denunciada desde finales del siglo XVII por los hombres de letras alemanes como ateísta, panteísta y materialista, y consiguientemente combatida por ser un peligro para la moral y la religión así como para el orden político establecido<sup>2</sup>, obligó a Mendelssohn a reaccionar en defensa de la reputación Lessing. El autor de *Natán el sabio*, el gran defensor de la religión natural y de la tolerancia religiosa no podía pasar a la historia como un seguidor de Spinoza, el filósofo maldito.

Comenzó así un intercambio epistolar entre Mendelssohn y Jacobi, en que el problema de la autenticidad de la confesión de Lessing dio lugar a la discusión acerca de la correcta interpretación del spinozismo y ésta última, a su vez, motivó el debate en torno a los límites de la razón humana, a los alcances del conocimiento y el dominio de la fe<sup>3</sup>. La discusión entre ellos, conocida como *Pantheismusstreit* (Polémica del panteísmo) o *Spinozismusstreit* (Polémica del spinozismo), puso a Spinoza por primera vez en la historia en el centro de un debate filosófico que buscaba comprenderlo e interpretarlo, sin recurrir a las estrategias difamatorias que habían sido usuales entre sus críticos durante las décadas anteriores. El problema del spinozismo quedó, pues, íntimamente ligado con la puesta en cuestión del comportamiento del ser humano frente a Dios y el mundo, y por lo tanto, del ciudadano frente a la autoridad política y religiosa, y condujo a un quiebre en la ideología del cual los pensadores alemanes de finales del siglo XVIII fueron plenamente conscientes<sup>4</sup>.

Como resultado de la polémica epistolar privada con Jacobi, Mendelssohn incluyó

---

1. Lessing publicó entre 1774 y 1778 partes de la obra de Hermann Samuel Reimarus, *Apología o escrito en defensa de la veneración racional de Dios* [*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*] bajo el título *Fragmentos de un desconocido* [*Fragmente eines Ungennanten*]. Estos textos desencadenaron una violenta polémica con el pastor principal de Hamburgo, J. Goetze.

2. Acerca de la recepción temprana de Spinoza en Alemania, véase, entre otros, Czelinski-Uesbeck, Michael, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 2007; Otto, Rudiger, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt, Peter Lang, 1994; Schröder, Winifried, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987; Walther, M., “Machina civilis oder Von deutscher Freiheit” en Cristofolini, Paolo (ed.), *L'Hérésie Spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677, et la Réception immédiate du spinozisme*, Amsterdam y Maarssen, Apa-Holland University Press, 1995; Winkle, Stefan, *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*, Hamburgo, Verein für Hamburgische Geschichte, 1988; Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011, capítulos 1 a 4.

3. Acerca de los diferentes niveles de discusión durante esta polémica, véase Frederick Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge/London, 1987, pp. 44 y ss. Véase también Solé, María Jimena, “La polémica del spinozismo: muerte y resurrección de la Ilustración alemana” en Juan Lázaro Rearte y María Jimena Solé (editores), *De la Ilustración al Romanticismo: ruptura, tensión, continuidad*, Buenos Aires, Editorial Prometeo y Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.

4. Manfred Walther afirma que la Polémica del spinozismo sirve de hilo conductor en la crisis del pensamiento tradicional en Alemania (cfr. Walther, “*Histoire des problèmes de la recherche*”, *Les Cahiers de Fontenay*, N. 36-38, *Spinoza entre lumière et romantisme*, Paris, 1985, p. 41). Véase también Teller, Jürgen, “Das Losungswort Spinoza. Zur Pantheismusdebatte zwischen 1780 und 1787” en Dahnke, H.-D. y Leistner, B., *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ede des 18. Jahrhunderts*, t. I, Berlin y Weimar, Aufbau-Verlag, 1989.

tres capítulos en su libro titulado *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*, en los que aborda el problema del spinozismo y de las convicciones teológicas de Lessing<sup>5</sup>. Acorde a su posición racionalista, el objetivo principal del libro es examinar sistemáticamente las diferentes pruebas de la existencia de Dios. Su estructura y su título remiten a las lecciones que Mendelssohn ofreció durante las horas de la mañana a su hijo mayor, Joseph, y a otros dos jóvenes inclinados a la filosofía. Luego de exponer los conceptos básicos de su posición, Mendelssohn examina las diferentes pruebas de la existencia de Dios, responde a variadas objeciones y discute con otras posiciones. Es en este contexto que dedica los capítulos 13, 14 y 15 a refutar al spinozismo y mostrar que Lessing no había sido partidario de esta doctrina.

El silencio de Mendelssohn respecto de cuáles habían sido las circunstancias peculiares que habían motivado la inclusión de esos capítulos y la publicación de sus *Horas matinales* –esto es, la polémica con Jacobi– responde, como indica Leo Strauss, a una táctica. El berlinés quería adelantarse a la posible publicación por parte de Jacobi del secreto de Lessing y, de este modo, volverlo inofensivo<sup>6</sup>. Contra la afirmación de Jacobi de que Lessing había sido un spinozista convencido, Mendelssohn sostiene que efectivamente, su más querido amigo se había inclinado por una visión monista del universo similar a la de Spinoza. Sin embargo, afirma que el spinozismo de Lessing había sido un «spinozismo purificado», un «panteísmo refinado» que sólo difería de la posición leibniziana ampliamente admitida en una sutileza metafísica y que en la práctica no tenía consecuencias negativas ni para la moral ni para la religión<sup>7</sup>.

Jacobi, por su parte, temeroso de ser malinterpretado y expuesto públicamente en el libro de Mendelssohn como un defensor del spinozismo –lo cual definitivamente no era– decidió dar a la imprenta todo el intercambio epistolar entre ellos bajo el título de *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*<sup>8</sup>. Las páginas

5. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin, Christian Friedrich Voß, 1785 en Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, ed. A. Altmann y otros, Berlín, Akademie-Verlag, 1929 y ss. Reed. desde 1974: Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, t. 3.2, pp. 1 a 176. A partir de aquí, cito esta edición mediante la sigla: JubA.

6. Cfr. Strauss *Einleitung* en JubA 3.2, p. L.

7. Esta es la conclusión a la que llega Mendelssohn: “Entonces, yo pregunto: ¿en qué se diferencia ahora el sistema defendido por nuestro amigo del nuestro? Yo, ser humano, pensamiento de la divinidad, jamás dejaré de ser un pensamiento de la divinidad y seré, en esta sucesión infinita de tiempos, feliz o miserable según en qué medida lo conozca y lo ame a Él, a quien me piensa, según en qué medida me esfuerce –pues Spinoza debe otorgar a estos pensamientos de Dios también un esfuerzo– por ser cada vez más parecido a esta fuente de mi existencia y por amar al resto de sus pensamientos tanto como a mí mismo. Si mi amigo, el defensor del spinozismo purificado, admite todo esto, tal como seguramente lo hubiese hecho en virtud de sus principios, entonces la moral y la religión se encuentran a salvo; y la diferencia entre esta escuela y la nuestra reside sencillamente en una sustancialidad que jamás puede llegar a ser práctica, en una consideración estéril como la siguiente: las ideas del mejor conjunto de cosas contingentes, ¿Dios las ha irradiado, derramado, expulsado? ¿O hay que recurrir a alguna otra imagen para explicarlo (pues esta sustancialidad no puede ser descripta de otro modo que no sea a través de imágenes)? ¿Dios ha expulsado la luz desde sí mismo o simplemente ha dejado que ilumine desde su interior? Dios en tanto que fuente originaria, ¿ha permanecido fuente o se ha derramado en una corriente?” (JubA 3.2, pp. 123-4).

8. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785. Cito según la siguiente edición: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, 6 tomos, ed. Köppen y Roth, Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825. Reimpr. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, t.IV.1. A partir de aquí, cito esta edición mediante las siglas: JW.

de este pequeño libro pusieron en evidencia que la discusión acerca del spinozismo de Lessing era un mero pretexto para atacar a la Ilustración. En efecto, Jacobi utiliza a Spinoza y a Lessing para argumentar contra la pretensión de la razón humana de demostrar la existencia de Dios y fundamentar de este modo una religión y una moral. Pero además, Jacobi mostró a su contemporáneos que Mendelssohn, la figura principal de la *Aufklärung* con sede en Berlín, al verse obligado a defender los principios fundamentales de su posición, ponía al descubierto todas su debilidades. Ambos libros, las *Horas Matinales* de Mendelssohn y las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi, aparecieron a finales de 1785 con pocas semanas de diferencia, dando dimensión pública a la discusión. La aparición simultánea de los libros, la difusión del secreto de Lessing y las profundas implicancias filosóficas de las dos interpretaciones incompatibles del spinozismo expuestas por los contrincantes, generaron un escándalo. Todas las personalidades prominentes de la escena intelectual alemana debieron, pues, tomar posición en la querrela, esto es, tomar posición frente al spinozismo y, lo que era más problemático, frente al proyecto de la Ilustración y su pretensión de establecer a la razón como máxima autoridad respecto de la verdad. En efecto, esta polémica es considerada como uno de los eventos filosóficos más significativos del final del siglo XVIII<sup>9</sup> y es innegable que ejerció una gran influencia en el desarrollo posterior de la filosofía alemana, especialmente en los jóvenes representantes del Idealismo y el Romanticismo<sup>10</sup>.

## 2. «Spinoza» según Jacobi y según Lessing

Jacobi expone la famosa conversación con Lessing en una extensa carta enviada a Mendelssohn a través de Elise Reimarus, quien actúa como intermediaria entre ellos durante toda la polémica epistolar. Si bien se trata de un diálogo literariamente construido, y si bien habían transcurrido ya varios años desde su visita a Wolfenbüttel, la autenticidad de su contenido ha sido raramente puesta en duda<sup>11</sup>. Por el contrario, diferentes testimonios de sus contemporáneos, entre ellos, el del hermano de Elise, Johann Albert Reimarus, y el de Herder, dieron credibilidad a la afirmación de que

---

9. Hermann Timm sostiene que mientras que la *Crítica de la razón pura* no produjo una ruptura en la auto-comprensión filosófica de la época, el legado spinoziano de Lessing y la polémica que éste desencadenó, sí generó en sus contemporáneos la conciencia de un cambio de eras (Hermann Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I: Die Spinozarennaissance*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974, p. 6). Frederick Beiser afirma que la polémica del spinozismo tuvo una influencia en la filosofía del siglo XIX tan grande como la *Crítica de la razón pura* de Kant (cfr. Beiser, *The fate of reason*, op.cit., p. 44). Tavoillot sostiene que con la Polémica del spinozismo Alemana, que se encontraba atrasada intelectualmente respecto del resto de Europa, realiza un “*rattrapage*” que la proyecta a la cabeza del movimiento intelectual de la Ilustración (H-P Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la Querelle du panthéisme. 1780-1789*, Paris, CERF, 1996, p. iv).

10. Véase particularmente Jean-Marie Vaysse, *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 1994.

11. Al respecto, véase Goldenbaum, U., “Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza” en Schürmann, E., Waszek, N., Weinreich, F. (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Forman-Holzboog, 2002, p. 265.

Lessing había sido spinozista<sup>12</sup>.

Según el relato de Jacobi<sup>13</sup>, la conversación fue motivada por el poema *Prometeo* de Goethe, cuyo tema central es la afirmación del poder y la autonomía del ser humano frente a la impotencia de los dioses olímpicos y el elogio del destino como la verdadera divinidad. Jacobi entrega una copia a su anfitrión, advirtiéndole que podría escandalizarse. Lessing lo lee y admite que el punto de vista expresado en el poema es también el suyo. “Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo gozar de ellos. *¡Hen kai pan!* Es todo lo que sé. Sobre esto trata también el poema y debo admitir que me gusta mucho”, exclama. “Entonces usted estaría bastante de acuerdo con Spinoza”, responde Jacobi; y la reacción de Lessing es categórica: “Si he de invocar un nombre, no conozco ningún otro.” Aun luego de que Jacobi le recuerda la mala fama que acompaña a este filósofo, Lessing se limita a responder: “sin embargo, ¿conoce usted algo mejor?”<sup>14</sup>.

Jacobi actúa sorprendido y le confiesa que había llegado hasta allí con la esperanza de que él le brindara “una ayuda contra Spinoza”. Sorprendido, Lessing le pregunta si lo conoce y Jacobi asegura conocer su pensamiento con profundidad. “Entonces es imposible ayudarlo”, exclama Lessing. “Mejor conviértase en su amigo. No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza”,<sup>15</sup> concluye.

Jacobi no contradice a su anfitrión. Al contrario, afirma que “puede ser que esto sea así”. La razón es que, según él, “el determinista, si desea ser consecuente, debe transformarse en fatalista”<sup>16</sup>. Esta frase contiene el núcleo fundamental de la posición de Jacobi frente al spinozismo. Spinoza será para él el pensador consecuente que abrazó el resultado necesario del determinismo propio de la filosofía racionalista, esto es, la aniquilación de la libertad humana y, por lo tanto, de la moral, mediante la afirmación del fatalismo.

En efecto, el espíritu del spinozismo es, según Jacobi, el antiguo principio *a nihilo fit nihil*: nada proviene de la nada. La absoluta imposibilidad de admitir el surgimiento de algo a partir de la nada es lo que, según él, lo ha conducido a afirmar que todo lo que existe tiene una causa y que ésta puede ser descubierta por medio de la razón. “El resto –sostiene Jacobi– se sigue de allí”<sup>17</sup>.

Por el hecho de haberse comprometido con el principio de razón suficiente, afirma Jacobi, Spinoza ha debido rechazar la noción de creación así como la posibilidad de que algo surja en el seno de lo infinito, pues ambas situaciones implicarían el surgimiento de algo a partir de la nada. Spinoza propuso, entonces, un principio

---

12. Johann Albert H. Reimarus confirma que había visto el lema *Hen kai pan* escrito en uno de los cuadernos de Lessing (véase la carta del 11 de noviembre de 1783 a Mendelssohn en JubA 13, p. 155). Herder confirma haber visto esa misma frase, escrita por Lessing en una madera en el jardín de la casa de Gleim (véase la carta de Herder a Jacobi del 29 de mayo de 1783 en Jacobi, *Briefwechsel*. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1987 y ss, t. I.3, p. 156. Cito esta edición mediante la sigla JBW.

13. Véase JW IV.1 pp. 47-94.

14. *Ibid.*, p. 54.

15. *Ibid.*, p. 55

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 56

inmanente de la realidad, que Jacobi presenta como “una causa del mundo inherente, eterna, en sí misma inmutable, la cual, junto con todo aquello que se sigue de ella, sería una y la misma”<sup>18</sup>. De modo que, sin desafiar la larga tradición interpretativa que consideró al spinozismo como una amenaza para la moral, la religión y el orden político fundamentados en la existencia de un Dios trascendente, libre y creador, Jacobi sostiene ante Lessing que el spinozismo es una posición fatalista y, por lo tanto, atea e inmoral.

Ahora bien, como se adelantó, el fatalismo, ateísmo e inmoralismo de Spinoza obedecen, según Jacobi, al determinismo impuesto por el principio de razón suficiente, que Spinoza “comprendió de un modo más profundo”<sup>19</sup> que los filósofos anteriores a él y aplicó con toda coherencia. Es por esto que Jacobi adhiere a la afirmación de Lessing y está dispuesto a admitir que “no hay otra filosofía que el spinozismo”, pues según él, Spinoza ha sido el filósofo más consecuente de la historia, que ha llevado los principios de la razón humana a su radicalización. A diferencia de los Ilustrados de Berlín como Mendelssohn y Nicolai, quienes según Jacobi no ejercían la investigación racional de un modo totalmente independiente por el hecho de encontrarse, por un lado, comprometidos también con la corriente de la *Popularphilosophie* que sostenía la necesidad de que la filosofía redundara en el bienestar de la sociedad, y por el otro, bajo la protección de Federico II, un rey que ejercía despóticamente el poder político, Lessing sí había tenido la honestidad intelectual suficiente como para admitir que la adopción de los principios de la filosofía racionalista conduce necesariamente a abrazar el spinozismo.

Jacobi desarrolla en profundidad su tesis según la cual el spinozismo representa la cima más alta de la filosofía en el Apéndice VII, añadido a la segunda edición de sus *Cartas...*, de 1789<sup>20</sup>. Allí presenta la historia de la filosofía como la «pre-historia del sistema spinoziano», que constituye su coronación, el punto más allá del cual es imposible ir.

En efecto, Jacobi entiende por «filosofía», la filosofía racionalista, aquella que nace de la tendencia natural de todo ser humano a relacionarse con su medio ambiente intentando conocerlo, explicarlo. Frente a la diversidad infinita de las cualidades que conforman la experiencia sensible, el entendimiento opera un proceso de reducción, recurriendo a la abstracción y al lenguaje. Gracias a estos dos procedimientos, explica Jacobi, se realiza exitosamente la reducción de lo cualitativo a alguna propiedad determinada de la cantidad.

Leucipo y Demócrito fueron, según él, los primeros en intentar explicar el mundo mecánicamente. Sobre los avances del atomismo, retomado por los filósofos de la naturaleza del siglo XVII, Descartes fundó su nuevo sistema. Sin embargo, no pudo solucionar los grandes problemas del mecanicismo, principalmente, la imposibilidad de explicar las características del ser pensante a partir de las propiedades del ser corporal. Ante esta dificultad, dice Jacobi, Spinoza da con la respuesta acertada. Para

---

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. Cfr. JW IV.2, pp. 129 y ss.

explicar esto, Jacobi hace referencia a la frase de Cicerón: “Dos cosas hay que buscar. Una es la que constituye la materia con la que cualquier cosa se efectúa; la otra es la fuerza que efectúa cualquier cosa”<sup>21</sup>. La solución spinoziana es, pues, reducir estas dos cosas a un único principio, a una única sustancia cuya esencia eterna es, al mismo tiempo, potencia<sup>22</sup>. Así, señala Jacobi, Spinoza también pretende haber solucionado el problema del surgimiento del universo sin tener que recurrir a la creación a partir de la nada ni a la idea problemática de un caos originario<sup>23</sup>.

De modo que, según Jacobi, Spinoza representa el mejor intento de explicar racionalmente algo que, en realidad, no puede ser explicado.<sup>24</sup> Se revela así el motivo por el cual, durante su conversación con Lessing, Jacobi está dispuesto a reivindicar, él también, al filósofo maldito. Jacobi afirma que «ama a Spinoza» porque él, mejor que ningún otro filósofo, lo ha conducido “al total convencimiento de que ciertas cosas no se pueden exponer”. Ante estas cosas, dice Jacobi, “no se deben cerrar los ojos, sino tomarlas tal y como uno se las encuentra”<sup>25</sup>.

En la medida en que es el producto más consecuente del compromiso del hombre con los principios y las exigencias de su razón, que busca explicarlo todo mediante sus causas, que busca reducir los hechos a casos de leyes universales, el spinozismo se presenta como la «única» filosofía. Sin embargo, Jacobi declara que sus consecuencias son inaceptables. El fatalismo y el ateísmo, resultados necesarios de la explicación racional del universo, repugnan según Jacobi al ser humano, pues niegan ciertas verdades a las que cada uno tiene acceso de un modo inmediato con una certeza indubitable: el hecho de la libertad humana, el hecho de la existencia de un Dios creador y personal, así como la existencia del mundo en el que el ser humano vive<sup>26</sup>. Todo esto, por lo tanto, debe ser tomado tal como se lo encuentra, sin intentar probarlo.

Pero cuando Lessing le pide más explicaciones, Jacobi le advierte que no debe tener muchas expectativas. “Para solucionar el asunto, me sirvo de un salto mortal”<sup>27</sup>, afirma. La necesidad de recurrir a un salto, a una estrategia no argumentativa, reside en la convicción por parte de Jacobi de que la doctrina de Spinoza, en tanto que constituye el sistema más perfecto de la razón humana, en tanto que máximo

---

21. *Ibid.*, p. 134 nota. La cita es de Cicerón, *Finibus*, Libro I § 6.

22. Jacobi piensa la sustancia spinoziana como la materia –la materia con la que cualquier cosa se efectúa, según la cita de Cicerón– e identifica su esencia con la forma –la fuerza que efectúa cualquier cosa–. Los dos elementos son así unificados bajo la noción de un primer principio cuyo ser y cuya esencia no pueden ser escindidos, sino que deben ser pensados ambos como lo absolutamente primero.

23. Cfr. JW IV.2, p. 134.

24. “(...) Lo que él propiamente quería lograr, esto es, una explicación natural de la existencia de las cosas finitas y sucesivas, no podía alcanzarse a través de su nueva manera de pensar así como no puede alcanzarse a través de ninguna otra.” (*Ibid.*).

25. JW IV.1 p. 70.

26. Cfr. *Ibid.*. En efecto, Jacobi afirma que el ser humano posee una representación originaria de lo incondicionado, inseparablemente conectada a la representación originaria de lo condicionado, que depende de aquella. Por eso, para Jacobi, los hombres no necesitan buscar lo incondicionado, pues de la existencia de lo incondicionado poseen una certeza mayor que de su propia existencia (cfr. JW IV.2, p. 153).

27. JW IV.1, p. 59.

representante de las capacidades racionales del hombre, no puede ser refutada.

El salto que propone Jacobi a Lessing se revela como la única salida frente a la paradójica situación que él mismo ha construido. No tiene sentido luchar contra Spinoza. No tiene sentido intentar refutarlo mediante razones y argumentos. Frente a él, frente a toda la filosofía, se abre según Jacobi una única alternativa: abandonar la razón, que conduce necesariamente al fatalismo y al ateísmo, para refugiarse en la fe, el ámbito en el que la existencia de la divinidad inteligente, personal y creadora, fundamento de la libertad humana, es indubitable. Lessing, sin embargo, no está dispuesto a seguirlo.

Ante la alternativa excluyente planteada por Jacobi entre un racionalismo que aniquila la libertad humana y la existencia de una divinidad trascendente y creadora, o un fideísmo irracionalista que garantiza la libertad y la salvación humanas, Lessing se revela a lo largo del diálogo con Jacobi, como un partidario de la primera alternativa y, por lo tanto, como un seguidor de Spinoza.

Lessing admite que no lo asusta la idea de que la voluntad no sea libre y, de acuerdo con el relato de Jacobi, expone brevemente su posición crítica del libre arbitrio. Según él, “es un prejuicio propio de los humanos considerar al pensamiento como lo primero y lo más noble, y querer deducirlo todo de ahí; pues sin embargo todo, incluso las representaciones, dependen de principios superiores”<sup>28</sup>. En efecto, Lessing concibe la extensión, el movimiento y el pensamiento como fundados en una fuerza (*Kraft*) superior, que tampoco se agota en ellos. “Esta fuerza debe ser infinitamente más excelente que cualquiera de sus efectos”, sostiene Lessing. Y admite que “también para ella puede existir una especie de goce, que no sólo supera todos los conceptos, sino que cae totalmente fuera del concepto”.<sup>29</sup> El hecho de que no podamos pensarlo, dice, no significa que sea imposible.

Coherente con su expresión de descontento frente a los conceptos ortodoxos de la divinidad y su adopción del *hen kai pan*, Lessing rechaza la idea de un Dios personal y trascendente para afirmar la existencia de un principio superior, una fuerza excelentísima que es el fundamento de todo lo existente y que no coincide, tampoco, con la interpretación que hace Jacobi del Dios de Spinoza como un mero principio mecánico. Por un lado, denuncia como prejuiciosa la necesidad humana de creer que las representaciones determinan los actos, de postular una divinidad individual con entendimiento y voluntad, que goza con su creación. Se pregunta qué clases de representaciones podría tener un Dios personal y se opone incluso al concepto de Dios propuesto por Leibniz, quien, según él, había sido “un spinozista en su corazón”.<sup>30</sup> Jacobi está de acuerdo con él y afirma que no conoce ningún sistema

---

28. *Ibid.*, p. 61

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 63.

que converja con el spinozismo mejor que el de Leibniz<sup>31</sup>. A pesar de esta coincidencia fundamental con el respetado Leibniz, se lamenta Lessing frente a su visitante, “la gente habla todavía de Spinoza como de un perro muerto”<sup>32</sup>.

El spinozismo de Lessing se revela, pues, como la adhesión a una metafísica monista, en la que todo ámbito de trascendencia es rechazado y en la que se afirma la existencia de un principio o fundamento del universo entendido como una fuerza que se efectúa en cada rincón del mundo, que anula la posibilidad de pensar a la divinidad como un individuo antropomórfico. Se trata, pues, de un *hen kai pan* radicalizado que afirma la plena inmanencia. Existen indicios para suponer que Lessing, desde muy temprano en su vida, se inclinó hacia una posición monista metafísica cercana a la de Spinoza. Dos fragmentos que Lessing envió a Mendelssohn durante 1763 y que fueron publicados póstumos por su hermano Karl bajo el subtítulo de “*Spinozistere*” confirman que conocía y estudió sus escritos y que buscó formarse una opinión propia acerca de esta doctrina, tan mancillada<sup>33</sup>. Ambos fragmentos discuten la interpretación que Mendelssohn había hecho del spinozismo en sus *Diálogos filosóficos* de 1755. Si bien no lo explicitan, estos fragmentos parecen habilitar la sospecha, confirmada aparentemente por el diálogo con Jacobi, de que Lessing se reconoció en ciertos puntos más cercano a las ideas de Spinoza que a las de Leibniz. El primero de estos fragmentos se titula “A través de Spinoza, Leibniz dio únicamente con la pista de la armonía preestablecida”<sup>34</sup> y rechaza la posibilidad de cualquier coincidencia entre ambos filósofos respecto de esa doctrina, pues afirma que en Spinoza los cuerpos extensos y sus ideas son la misma cosa, considerada desde dos puntos de vista diferentes, lo cual invalida la necesidad de pensar una armonía entre ellos. El segundo fragmento, titulado “*Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios*”<sup>35</sup>, sostiene que es imposible, sin caer en absurdos, demostrar que el mundo posee una existencia como algo exterior a la mente del Ser supremo y afirma que todo existe en Dios.

**31.** Ambos aceptan que la coincidencia entre ellos se da principalmente en dos puntos: la doctrina de la armonía preestablecida y la doctrina de la libertad humana, pues Spinoza explica el sentimiento de libertad en los seres humanos mediante el ejemplo de la piedra que cree caer por propia decisión y Leibniz lo hace mediante el caso de una aguja magnética, que tuviera ganas de moverse hacia el norte. Incluso ambos podrían estar de acuerdo, según Jacobi, respecto de la noción de causas finales, en tanto *appetitus* o *conatus immanens*, y de la tesis según la cual la esencia del alma es el deseo. Jacobi concluye que efectivamente, cuando se atiende al fondo del asunto, se ve que tanto en Spinoza como en Leibniz una causa final supone una causa eficiente: “El pensamiento no es la fuente de la sustancia; sino que la sustancia es la fuente del pensamiento” (JW IV.1 p. 67). El punto de desacuerdo entre Leibniz y Spinoza es, según ambos acuerdan, el hecho de que el primero acepta una causa trascendente del universo y el segundo la niega terminantemente.

**32.** JW IV.1, p. 67.

**33.** Cfr. Lessing, Karl G., *Lessings Leben, nebst seinem noch übrigen litterarischen nachlasse*, Berlín, Vossische Buchhandlung, 1795, t. II pp. 164-169. En Lessing, Gotthold Ephraim, *Sämtliche Schriften*, ed. Karl Lachmann y Franz Muncker, 23 tomos, Stuttgart, Leipzig, Berlín y Leipzig, Göschen, 1886-1924, t. XIV, pp. 292-296. A partir de aquí cito mediante las siglas: LM.

**34.** Lessing, “*Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen*” en LM XIV, pp. 294 y ss. Mi traducción al castellano de este fragmento se encuentra publicada en Mendelssohn / Lessing, *Debate sobre Spinoza*, estudio, trad. y notas de María Jimena Solé, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010. Cito según esta traducción.

**35.** Lessing, “*Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott*” en LM XIV, pp. 292 y ss. Mi traducción al castellano se encuentra en Mendelssohn / Lessing, *Debate sobre Spinoza*, op.cit.. Cito según esta traducción.

Además, esta fuerza que constituiría, según Lessing, el fundamento ontológico de la realidad, acerca de la cual no ofrece muchos más detalles a Jacobi, puede quizás pensarse como la divinidad que correspondería al tercer y último momento de la evolución del hombre planteada en su última obra filosófica, *La educación del género humano*<sup>36</sup>. Esta obra, que expone la posición teológica madura de Lessing, se aleja y se opone al deísmo, esto es, a la doctrina de la religión natural que caracterizaba a la posición oficial de la Ilustración berlinesa<sup>37</sup>. En efecto, Lessing parte de la asimilación del concepto de revelación con el de educación y establece que ambas cumplen la función de facilitar el acceso a ciertas verdades que, sin embargo, los hombres hubiesen podido descubrir por su propia inteligencia. Por lo tanto, ambas deben adaptarse a su destinatario. Así como el maestro sigue un orden en la educación de sus alumnos y se acomoda a sus capacidades, Dios ordena sus revelaciones según el grado de desarrollo intelectual de los seres humanos a los que éstas se dirigen. La historia de la religión es, pues, presentada como un desarrollo necesario, en el que cada etapa corresponde a un momento diferente de la capacidad intelectual y moral del género humano. El primer momento coincide con la revelación de Dios al pueblo israelita, frente al cual Dios se afirma como la única divinidad, comparable a un padre, y dirige la vida de los hombres mediante la administración de premios y castigos corporales. El segundo momento se inaugura con la venida de Cristo, que aporta la noción de inmortalidad del alma, permitiendo reemplazar las penas físicas por recompensas espirituales y que implica una noción de Dios más elevada, más alejada de lo sensible y terreno. El tercer estadio, aún no conquistado, es caracterizado por Lessing como el momento en el que el ser humano ya no actuará en función de la honra y el bienestar futuros, sino que “hará el bien porque es el bien”<sup>38</sup>. Este último momento del desarrollo del género humano, que Lessing caracteriza como el momento de una ilustración completa, también se corresponde con una noción diferente de divinidad, de la cual, sin embargo, Lessing nada dice. Su silencio permitiría, pues, pensar en la posibilidad de que ese Dios que fundamenta una moral autónoma sea esa fuerza inmanente, que no es una persona y que es pensada por los seres humanos como el fundamento ontológico de la realidad sin que sea necesaria la postulación de un ámbito de trascendencia.

Frente a la alternativa propuesta por Jacobi entre una razón atea y fatalista o una fe irracional, Lessing parece proponer otra distinta. Advierte a su interlocutor que abandonar el spinozismo significa “darle la espalda a toda filosofía”<sup>39</sup>. La alternativa planteada por Lessing es, pues, o una filosofía racionalista al modo de Spinoza o el más completo escepticismo.

En efecto, a diferencia de Jacobi, Lessing no está dispuesto a abandonar el ámbito de la razón. Cuando Jacobi le reprocha a Spinoza haber querido explicar todo absolutamente mediante conceptos claros, el bibliotecario le responde: “¿Y quién no

---

36. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlín, 1780. LM XIII, pp. 413 y ss.

37. Cfr. Allison, *Lessing and the Enlightenment*, Michigan, University of Michigan Press, 1966, p. 82.

38. Lessing, *La educación del género humano*, § 85. LM XIII, pp. 455.

39. JW IV.1 p. 70

quiere explicarlo todo?”<sup>40</sup>. Según él, los límites del conocimiento, que Jacobi desea establecer, “son imposibles de determinar”<sup>41</sup>. Es por esto que Lessing admite que ni siquiera puede trepar hasta la plancha elástica desde la cual Jacobi se impulsa para dar su salto mortal a la fe. “Para ello se requiere ya un salto, que no puedo exigir ni a mis viejas piernas ni a mi pesada cabeza”, se excusa. Lessing se revela, pues, como un auténtico filósofo, como un convencido del poder de la razón para descubrir la verdad y que, dada su honestidad intelectual, ha decidido hacerse amigo de Spinoza y aceptar que la explicación racional de la naturaleza conduce al determinismo y que éste, a su vez, conduce al fatalismo y a la negación de la existencia del Dios trascendente, personal y libre, objeto de la fe de Jacobi. El spinozismo es para él la única filosofía y, según parece, no habría motivos para abandonarla.

### 3. Fichte y Schelling frente al spinozismo

La difusión del spinozismo de Lessing por parte de Jacobi hace que la generación siguiente de pensadores se enfrente a esta doctrina de un modo completamente distinto. Ocuparse del spinozismo se vuelve una tarea urgente para todos los pensadores alemanes luego de que 1785 estalla el *Spinozismusstreit* y la disyuntiva excluyente planteada por Jacobi entre una razón ateísta y fatalista o una fe irracionalista parece poner en peligro el proyecto ilustrado. En este sentido, Spinoza se revela como el otro pilar filosófico, además de Kant, sobre el que se construyen los sistemas del Idealismo alemán. La tarea de conducir al idealismo trascendental a su perfeccionamiento, la tarea de ir más allá de Kant que tanto Fichte como Schelling asumen, implica necesariamente ocuparse de Spinoza.

La confrontación con el spinozismo se revela como central para Fichte en la génesis misma de su Doctrina de la ciencia y, según creo, su posición frente a esta filosofía evidencia principalmente una continuidad respecto de la interpretación jacobiana.<sup>42</sup> Luego de establecer su primer principio, el párrafo inicial del *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* de 1794 concluye con una advertencia: “Si se sobrepasa el *yo soy*, ¡se llega necesariamente al spinozismo!”<sup>43</sup>. Al intentar determinar un fundamento único, ese principio fundamental que garantiza la sistematicidad de la filosofía, Spinoza excede el límite del *yo* y pretende encontrarlo en la sustancia. Según Fichte, Spinoza hace del *no-yo* un absoluto y, por lo tanto, su sistema se revela como

---

40. *Ibid.*, p. 71

41. *Ibid.*

42. Contra esta posición, Marco Ivaldo, por ejemplo, sostiene que la interpretación de Jacobi no determinó la lectura fichteana de Spinoza (cfr. Marco Ivaldo, “Transzendentalphilosophie und ‘realistische’ Metaphysik: Das Fichtesche Spinoza-Verständnis” en Manfred Walther (comp.), *Spinoza un der deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1992, p. 61). Sin embargo, creo que las coincidencias en la valoración de Spinoza por parte de ambos pensadores es evidente y fue Jacobi quien estableció esa línea de lectura en la que ambos coinciden.

43. J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 40 tomos, ed. Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 y ss., t., I.1, p. 100. Cito esta edición mediante las siglas: GA.

un «dogmatismo».

Siguiendo a Jacobi y a Lessing, Fichte sitúa a Spinoza en un lugar privilegiado respecto de todos los otros filósofos de la historia del pensamiento. “En la medida en que el dogmatismo puede ser consecuente, el spinozismo es su producto más consecuente”,<sup>44</sup> declara en los corolarios a su tercer principio. La doctrina de Spinoza se revela, pues, como la única alternativa filosófica frente al «idealismo» representado por la Doctrina de la ciencia. Spinoza es, por lo tanto, el único adversario contra el cual vale la pena medirse.

Ahora bien, al igual que Jacobi –y a diferencia de Lessing–, Fichte denuncia al dogmatismo y, por lo tanto, también al spinozismo, como una falsa filosofía, que no logra explicar lo que debe explicar. Si se procede según los principios del dogmatismo, dice Fichte, hay que preguntar por qué admite su cosa en sí sin exigir un fundamento más alto, dado que lo había exigido para el yo. ¿Por qué la cosa en sí es un principio absoluto y no el yo?, pregunta Fichte. “Aquí el dogmatismo no puede justificarse”<sup>45</sup>, afirma. Pero además de oponerse a su propio principio, según el cual no hay que admitir nada sin fundamento, el dogmático entra en contradicción consigo mismo. “Todo dogmático consecuente es necesariamente un fatalista”<sup>46</sup>, escribe Fichte en la *Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia*, y en la *Segunda Introducción* afirma: “Spinoza no podía estar convencido. Sólo podía pensar su filosofía, no *crearla*, pues estaba en la más directa contradicción con su necesaria convicción en la vida, a consecuencia de la cual tenía que considerarse como libre e independiente”<sup>47</sup>. Al igual que Jacobi, Fichte considera que el ser humano tiene una certeza inmediata de su propia libertad, que no requiere de justificación ni de demostración. Según Jacobi, a pesar de su finitud, el ser humano posee, gracias a la conciencia de su autoactividad (*Selbstthätigkeit*) en el ejercicio de su voluntad, “un análogo de lo sobrenatural, esto es, del ser que no actúa mecánicamente”<sup>48</sup>. En la medida en la que Spinoza afirma la sustancia, que está más allá del Yo, como el principio fundamental, niega libremente su libertad y cae en contradicción consigo mismo. Dado que su propia libertad es un hecho conocido por todos los seres humanos, Spinoza no podía creer en su sistema. Ahora bien, Fichte coincide con Jacobi en que el dogmatismo-spinozismo no puede ser refutado mediante argumentos o razones<sup>49</sup>. Optar por el dogmatismo o por el idealismo es, según él, una cuestión de interés e inclinación y responde, en definitiva, a qué clase de hombre se es<sup>50</sup>. Un hombre de carácter débil, flojo, que no experimenta en sí mismo el sentimiento de su propia libertad, que no ejerce su pensamiento de modo autónomo sino que se esclaviza a las cosas exteriores, jamás podrá elevarse, según

---

44. GA I,1, p. 120.

45. *Ibid.*

46. GA I, 4, p. 192. Traducción castellana: Fichte, *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid, Sarpe, 1984, p. 41.

47. *Ibid.*, p. 264. Traducción castellana: *Ibid.*, p. 149.

48. JW IV.2, p. 157.

49. Véase Fichte, *Primera Introducción a la Doctrina de la ciencia*, §§ 4 y 5 en GA I, 4, p. 189-195.

50. Cfr. GA I, 4, p. 195.

Fichte, al idealismo<sup>51</sup>. Por el contrario, el idealista sí se ha elevado al grado superior en la marcha de la humanidad y es “consciente de su autonomía e independencia de todo lo que existe fuera de él”<sup>52</sup>.

Es aquí donde la coincidencia con Jacobi se hace evidente: el spinozismo-dogmatismo únicamente puede ser abandonado gracias a que ciertos hombres experimentan en sí de un modo inmediato, sin necesidad de pruebas ni razones, su propia libertad y denuncian el dogmatismo-spinozismo como «insoportable»<sup>53</sup>. Sin embargo, mientras que Jacobi abandonaba la filosofía mediante un salto mortal que le permitía abrazar la fe en un Dios trascendente, Fichte abandona el dogmatismo para abrazar una “fe en sí mismo”<sup>54</sup>. El idealismo fichteano, en la medida en que se fundamenta en un Yo absoluto que pone el universo como efecto de su actividad originaria, consiste en un sistema de la pura immanencia<sup>55</sup> y, de este modo, parece seguir a Spinoza y a Lessing, alejándose de Jacobi.

La posición de Schelling frente a Spinoza presenta ciertas diferencias que, según creo, permiten afirmar que éste se aleja del horror que Jacobi y también Fichte experimentan frente al filósofo maldito y se revela más bien como un heredero de la simpatía que Lessing expresa por él. Haciendo referencia a la afirmación del bibliotecario de Wolfenbüttel, escribe en una famosa carta a Hegel de febrero de 1795 que tampoco para él “valen los conceptos ortodoxos de la divinidad”<sup>56</sup> y le confiesa que, por el momento, se ha hecho spinozista.

En una de sus obras publicadas en 1795, *Acerca del Yo como principio de la filosofía*, el spinozismo aparece, al igual que en Fichte, como el “sistema más consecuente del dogmatismo”<sup>57</sup> que se caracteriza por haber puesto lo indeterminado en una sustancia. En este sentido, en el Prefacio a esta obra, Schelling afirma que su objetivo es “anular el todavía no suficientemente refutado sistema spinozista en su fundamento”<sup>58</sup>.

Pero a diferencia de Fichte, Schelling ve en la sustancia de Spinoza todo lo que él atribuye al yo. En efecto, Schelling entiende que Spinoza está en contra de entender la sustancia como un *ens rationis*, como un concepto abstracto y que, si bien es cierto que sitúa lo incondicionado en el absoluto No-Yo, no lo sitúa en un concepto abstracto ni en una única cosa existente. En efecto, Spinoza critica a quienes declaran que Dios es uno en sentido empírico o lo identifiquen con un universal sin contenido. “Spinoza no pone lo incondicionado en el No-Yo, sino que hizo del No-Yo un Yo en el

---

51. Cfr. *Ibid.*, p. 194.

52. *Ibid.*, p. 194.

53. Véase, por ejemplo, la *Doctrina de la ciencia nova methodo* de Fichte, Segunda Introducción, especialmente el § 3. GA IV,2, pp. 19 y ss.

54. GA I, 4, p. 195

55. *Ibid.*, I,1, p. 120.

56. *Aus Schellings Leben in Briefen*, ed. G. L. Plitt, Leipzig, 1869, t. 1 p. 76.

57. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, en F.W.J Schelling, *Sämtliche Werke*, ed. K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart, 1856-1861, t. I,1, p. 185. Cito esta edición mediante las siglas: SW. Utilizo la siguiente traducción castellana: Schelling, *Acerca del Yo como principio de la filosofía*, trad. I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujo, Madrid, Trotta, 2004, p. 89.

58. *Ibid.*, p. 151. Traducción castellana: *ibid.*, p. 59.

momento en que lo elevó al absoluto”<sup>59</sup>, escribe Schelling.

Schelling recupera, pues, la intuición intelectual de Spinoza, que se opone a la imaginación, en la medida que ésta es el origen de todos los errores y permanece siempre en el plano de lo empírico. La intuición intelectual es, dice Schelling, el origen de toda verdad y de toda perfección, pues ésta logra acceder a la esencia misma de la sustancia, a la idea verdadera del primer principio como sujeto, sin necesidad de una demostración ni de prueba discursiva. Luego de citar unas líneas de la *Ética* en las que Spinoza afirma que la idea verdadera es norma de sí misma y de lo falso de igual modo que la luz se revela a sí misma y revela a las tinieblas<sup>60</sup>, Schelling exclama: “¿Qué recorre la sosegada felicidad de estas palabras, el *Hen kai pan* de nuestra vida mejor?”<sup>61</sup>

Así pues, Schelling lee a Spinoza como un pensador de lo absoluto, que instaura un principio fundamental originario, no demostrado ni demostrable, que no es un concepto abstracto ni una construcción de la imaginación humana, sino que implica un acceso inmediato a su esencia verdadera, efectivamente existente. En este sentido, se niega a ver en la sustancia de Spinoza a un No-Yo radicalizado y le reconoce las características propias del Yo. Respondiendo explícitamente al lamento de Lessing, Schelling advierte en el Prefacio a este texto, que “el lector encontrará que Spinoza no es tratado como un perro muerto”<sup>62</sup>. Quizás no se refiera Schelling con estas palabras únicamente a sus críticos de principios de siglo XVIII, sino también a Jacobi y a Fichte.

Ciertos textos y declaraciones aparecidas durante los años posteriores parecen confirmar la lectura según la cual Fichte hereda la actitud de Jacobi frente a Spinoza, mientras que Schelling concuerda con la posición lessinguiana. En efecto, continuando su lucha contra el racionalismo dogmático y, por lo tanto, contra el spinozismo, Jacobi consideró a Fichte y a Schelling como continuadores de esta línea filosófica. En 1799, en el contexto de la polémica desencadenada por la acusación de ateísmo contra Fichte, Jacobi denunció la Doctrina de la ciencia como un spinozismo invertido<sup>63</sup>. Años más tarde, en un artículo de 1811 reiteró su ataque contra Fichte y extendió el reproche también a Schelling. Según él, el Yo fichteano y la Naturaleza schellinguiana eran dos variaciones diferentes, dos inversiones, de la sustancia spinozista<sup>64</sup>.

Mientras que la respuesta de Fichte fue la de total desconcierto –no comprendía

---

59. *Ibid.* Traducción castellana: *Ibid.*, p. 90.

60. Cfr. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid, Orbis, 1980, Parte II, prop. 43, esc.

61. SW I,1, p. 185. Traducción castellana: *op. cit.*, p. 90.

62. *Ibid.*, p. 151. Traducción castellana: *op. cit.*, p. 59.

63. Véase Jacobi, *Carta a Fichte* en JW III.

64. Jacobi, *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Leipzig, Gerhard Fleischer der Jüngere, 1811. JW III, pp. 245 – 460.

cómo podía ser que Jacobi no viera las coincidencias entre sus posturas<sup>65</sup>-, Schelling reaccionó con una radicalización de su spinozismo. Respondiendo a las acusaciones de Jacobi, Schelling afirma en un escrito de 1811 que, en tanto que Spinoza reconoce lo natural en Dios, su doctrina es “la cara real más perfecta de toda verdadera filosofía, que necesariamente acompaña a la ideal”<sup>66</sup>. Frente al teísmo irracionalista de su adversario, Schelling no duda en declararse, como lo había sugerido Lessing en la conversación de Wolfenbüttel, ateo con Spinoza.

Fecha de Recepción: 22/09/2012

Fecha de Aprobación: 26/11/2012

---

**65.** “Mi filosofía tiene su esencia en el no-saber tan bien como la de Jacobi”, protesta Fichte en una carta a Reinhold del 8 de enero de 1800. Según Fichte, Jacobi parece haber olvidado la parte práctica de su sistema. No vio en qué medida la Doctrina de la ciencia se concebía como el sistema de la libertad, se pretendía una meditación acerca de la vida (véase GA III, 4, p. 181. Carta 518).

**66.** Schelling, *Denkmal der Schrift von den Göttlichen Dingen u.s.w. des Herrn F.H. Jacobi*, Tubinga, Cott’sche Buchhandlung, 1812 en SW VIII, pp. 26 – 27.