

## LA POLÉMICA SOBRE EL ATEÍSMO: FICHTE Y SU ÉPOCA

[ROSALES, JACINTO, y CUBO ÓSCAR (eds.): *La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época*. Dykinson, Madrid, 2009]

### ILUSTRACIÓN

Hubo una época en que las disputas filosóficas llegaban a un nivel profundo, tenían consecuencias palpables para la vida de los hombres y transformaban indefectiblemente a sus protagonistas. Esa época ya pasó, fue relativamente breve y no parece que, por lo pronto, vaya a volver. A esa época la denominamos, por acuerdo con sus coetáneos, «Ilustración» y no constituye una mera cualidad accidental el hecho de que durante ese tiempo las disputas filosóficas e intelectuales cobraran protagonismo destacado: constituye su esencia. La disputa fue uno de los mecanismos autogeneradores de la Ilustración, como tiempo histórico y como sistema de valores, y Fichte, el Fichte que resquebraja el mundo alemán con sus escritos sobre Dios y la religión, fue uno de esos protagonistas que quedó profundamente transformado después de transitar por dicho mecanismo.

Efectivamente, la disputa sobre el ateísmo, con epicentro en la ciudad y universidad de Jena pero ramificada por diversos territorios alemanes, fue un elemento generador de ilustración, sin duda, tuvo un efecto palpable sobre la vida de los hombres y transformó indefectiblemente a sus protagonistas. En este caso a Fichte, a Dios y al mundo intelectual alemán. Pasada la polémica, que se diluyó entre 1798 y 1800, ninguno de los tres volvió a ser el que era antes. Fichte cayó en desgracia y abandonó Jena, se inició así su segunda etapa filosófica donde la reflexión sobre el Absoluto ocupó los espacios vacíos. Dios fue disminuido, se tambaleó y acabó en manos de Hegel. Y el mundo intelectual alemán, con Jena como caso paradigmático, suicidó a una de sus principales cabezas, mostró la mezquindad de sus adorados soberanos ilustrados y resituó a algún consejero aulico más cerca del príncipe que de la verdad. Ya nada volvió a ser igual después de que Fichte se enfrentara a Dios y a la intelectualidad alemana. Como decía, hubo un tiempo en que las polémicas eran decisivas: filosófica, política y socialmente; y por eso mismo no podían acabar en tablas ni con un apretón de manos. Si la polémica nacía y enraizaba ya nada quedaba intacto. Nada quedó.

El volumen editado por Jacinto Rivera y Óscar Cubo nos presenta, por una parte, los textos principales de la polémica: los de Fichte, el de Friedrich Karl Forberg que accidentalmente hubo de iniciarlo todo y la famosa carta de Jacobi a Fichte con sus anexos. Por otra parte también nos ofrece un importante material interpretativo elaborado por los principales fichteanos ibéricos. De hecho, como se nos anuncia en la nota preliminar de los editores, el presente volumen es producto del encuentro de algunos de ellos en un congreso dedicado a Fichte; encuentro que los condujo a fundar una «Red Ibérica de Estudios Fichteanos» de la cual nace ahora el libro.

La amplia introducción histórica a los textos de la polémica la realiza Mário Jorge de Almeida Carvalho. En ella nos clarifica como la filosofía, la religión y la política interactúan, a pesar de Fichte, a lo largo de toda la disputa. El poder de irradiación de la Revolución Francesa provoca que cual-

quier discurso sobre Dios sea leído directamente como un discurso sobre el cuello del soberano. A su vez, en el mundo ilustrado una polémica siempre cuelga de otra, y así es también en este caso, donde las relaciones directas con la célebre polémica del panteísmo (con un invitado que reaparecerá: Spinoza), del 85, son considerables. La institución universitaria misma, Jena como centro filosófico europeo, tiene su peso en el proceder de algunos actores. Y, evidentemente, hay que destacar la carga política de profundidad de unas tesis filosóficas que afectan al trono, al altar, a la cátedra y a unos cuantos muebles más.

Podríamos decir que todo el mundo intelectual alemán ya vivía en una «disputa permanente» (p. 42) desde la publicación de la primera crítica kantiana. Una disputa sobre el significado último del kantismo que cada filósofo coge a su manera y que a cada filósofo le coge a su manera. Fichte, por ejemplo, es atravesado por la *Crítica de la razón práctica*. Ese es el libro que le abre un mundo nuevo, no en el exterior sino en el interior. La autonomía de la ley moral que Fichte encuentra en esta obra significará el principio de toda su filosofía, también de su filosofía de la religión: la negación de un Dios con atributos, la superación del teísmo y la pérdida total del papel de fuente moral atribuido a un Dios-persona. No se puede entender la disputa sin su carga política y no se puede entender la posición de Fichte sin su carga kantiana.

#### LA BATALLA DE JENA

En el instante anterior a la explosión, Fichte, en meteórica ascensión desde 1782, estrella filosófica del momento, es nombrado codirector del *Philosophisches Journal*, órgano intelectual oficioso de la universidad. Con sus principios y con su negativa a censurar ningún texto, los problemas le tenían que llegar. Así, cuando Friedrich Karl Forberg le presenta un texto, «Desarrollo del concepto de religión», soplado desde un ateísmo práctico juguetón, lleno de terminología kantiana usada con frivolidad posmoderna, provocativo pero insustancial; Fichte, que opta por publicarlo en el número de otoño del 98, decide acompañarlo, de puño propio, con un texto paralelo que lo desactive, temiendo la reprimenda, y a la vez clarifique la posición de un auténtico filósofo trascendental en relación a Dios y a la religión.

Ese será el primer error de Fichte: publicar el texto de Forberg e intentar enmendarlo. Lo que acabará pasando es que se considerará el texto de Fichte, «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo», como una reafirmación, más profunda y elaborada, de las tesis de Forberg. Así Fichte tendrá que responder ante la opinión pública (¡y ante la jurídica!) por los dos: por sus tesis y por los equívocos de Forberg.

Fichte utiliza su texto para expresar alguna de las ideas aún no publicadas de su sistema filosófico, en este caso ideas relativas a la religión y su concepto de Dios: «[el] orden moral vivo y actuante es él mismo Dios; nosotros no necesitamos ningún otro Dios, ni podemos captar ningún otro» (p. 145). Como ya hemos dicho la filosofía de la religión de Fichte deriva de su filosofía práctica: «No es en modo alguno dudoso, sino lo más cierto que hay, es incluso el fundamento de toda otra certeza, lo único objetivo absolutamente válido [es] que hay un orden moral del mundo» (p. 146); a la vez: «el concepto de Dios en cuanto una substancia particular, es imposible y contradictorio; y está permitido decir esto francamente y echar al suelo el parloteo escolástico, a fin de que se alce la verdadera religión del alegre y recto obrar» (p. 146).

En el texto de Forberg encontramos enunciados parecidos y ciertas coincidencias, pero siempre en un nivel superficial. Así, dice Forberg: «Los conceptos especulativos de Dios como el del ser realísimo, infinito, absolutamente necesario, son extraños a la religión, o al menos indiferentes» (p. 150). Para él la conciencia moral también es el elemento fundador de la religión: «La religión no es ni un producto de la experiencia ni un hallazgo de la especulación, sino única y exclusivamente el fruto de un corazón moralmente bueno»; pero aquí hay una radical desviación respecto a Fichte y Kant. Nunca en Kant nada sería fundado sobre «un corazón», es decir, sobre un subjetivismo o una emotividad. Forberg parece que hable siempre sociológica o históricamente de la religión, precisamente lo que intenta evitar Fichte, que quiere elaborar un discurso de clarificación desde una perspectiva trascendental, desde la descripción del suprasensible y del orden moral del mundo. Pero la intoxicación de Forberg es demasiado para las intenciones de Fichte y las acusaciones de ateísmo se precipitan.

Forberg ha utilizado la terminología kantiana, desactivada de fuerza trascendental, hablando desde la facticidad y ha convertido la religión ilustrada en una especie de relato, en una fabula que conduce a la acción moral, todo es un juego de los sabios para conducir a los legos: «¿no es el concepto de una fe práctica más bien un juego que un concepto seriamente filosófico? La respuesta a esa pregunta capciosa uno se la deja con razón al benévolo lector mismo, ¡y con ello al mismo tiempo el juicio sobre si también el autor del presente artículo en definitiva sólo ha querido jugar con él!» (p. 163).

El autor, Forberg, juega con el lector y con el incauto editor de la revista que, ante la dureza de la reacción, se ve obligado a publicar una serie de textos de autodefensa, en diversos tonos y con diversos receptores. De aquí saldrán la «Apelación al público» que Fichte publicará en el 99 donde niega ser ateo y niega que su filosofía lo sea: «Quien me dice: tú no crees en ningún Dios, me está diciendo: tú eres incapaz de aquello que propiamente distingue a la humanidad, de aquello que constituye su verdadero carácter distintivo; tú no eres más que un animal» (p. 166). Fichte detecta perfectamente el ataque que sufre: «La razón principal de tal castigo es sin duda que yo niego a Dios como una sustancia particular. Pero un Dios sustancial es un Dios extendido en el espacio, cualquiera sea por lo demás el perfil que se quiera dar a su figura» (p. 180). Y acusa a sus agresores de eudemonistas y dogmáticos: «El sistema en el que se espera felicidad de un ser todopoderoso es el sistema de la impiedad y del culto a los ídolos. [...] Lo que ellos llaman Dios, es para mí un ídolo» (181).

También serán mecanismos de autodefensa los «Escritos de justificación jurídica», donde Fichte expone claramente que se le persigue por motivos políticos, más que teóricos, por su supuesto «democratismo». O las «Advertencias, respuestas, cuestiones» donde lamenta: «Lo que manifiestamente no ha poseído ninguno de los que han escrito contra mí en este asunto —y que, sin embargo, es lo único decisivo— es el conocimiento de la esencia verdadera y de la tendencia de la filosofía crítica o trascendental» (p. 250). Amargamente se queja, pero ahora ya es demasiado tarde para retroceder, de que se le ha leído mal, no solo por malicia, que también, sino sobre todo porqué su doctrina sobre la religión solo es comprensible dentro del sistema de su filosofía, no a parte.

#### LECTURA GENEROSA

Fichte había puesto a prueba la mayoría de edad de sus lectores, de su universidad, de sus protectores políticos e intelectuales, de su Alemania. Tensó las tintas y se mostró a cara descubierta ante lo más sacro. Las respuestas fueron la expulsión de la universidad, el apedreamiento de las ventanas de su casa, los insultos callejeros a su esposa y la desconexión de los afectos que la república de las letras alemana le había ofrecido hasta el momento. Fichte esperaba lecturas generosas, como generosa era su osadía filosófica, pero lo que recibió fueron generosos palos.

Lecturas generosas como las que Fichte deseaba son las que nosotros recibimos en la segunda parte del volumen comentado. En ellas diversas voces representativas nos dan, más que las claves de la disputa, las claves de la victoria, de la victoria póstuma de Fichte, por supuesto.

Se nos explicita, Faustino Oncina se ocupa, el curioso sistema político fichteano, con la teoría de los éforos, ese aristocratismo ilustrado que superará todas las contradicciones: «Para Fichte, el Estado bajo la férula del éforo franquea la síntesis de la naturaleza y la libertad» (p. 307). También se nos aclara, Carlos Morujão lo hace, el punto originario de la problemática religiosa fichteana, que como ya hemos dicho se encuentra en el instante fundacional de la libertad: «El punto de partida de la doctrina de la religión de Fichte hasta 1800 es que el Yo y los fines necesarios que se pone a sí mismo por medio de su libertad son lo único suprasensible que la filosofía puede admitir» (p. 315). Y su posición filosófica: «un pragmatismo ético vinculado a un mandamiento incondicionado y absoluto» (Almeida Carvalho, p. 340) donde «cada acción ética tiene el sentido de ser un paso en el camino hacia dicho fin total y sólo es ética en la medida en que tiene este sentido» (p. 343). «Fichte habla en este sentido de Dios como un *reino*, a saber, como el reino de la total eticidad, un reino todavía por hacer, construido por el *Rechthun*» (p. 346).

Y no solamente el interior de la filosofía fichteana es analizado, sino también, y esa es la parte más rica del apartado crítico, sus interrelaciones con los dos filósofos que más palpitan en la Alemania de fin de siglo. El irrenunciable Kant y el «filósofo maldito», Spinoza.

Forberg ha utilizado la terminología kantiana, desactivada de fuerza trascendental, hablando desde la facticidad y ha convertido la religión ilustrada en una especie de relato, en una fabula que conduce a la acción moral, todo es un juego de los sabios para conducir a los legos: «¿no es el concepto de una fe práctica más bien un juego que un concepto seriamente filosófico? La respuesta a esa pregunta capciosa uno se la deja con razón al benévolo lector mismo, ¡y con ello al mismo tiempo el juicio sobre si también el autor del presente artículo en definitiva sólo ha querido jugar con él!» (p. 163).

El autor, Forberg, juega con el lector y con el incauto editor de la revista que, ante la dureza de la reacción, se ve obligado a publicar una serie de textos de autodefensa, en diversos tonos y con diversos receptores. De aquí saldrán la «Apelación al público» que Fichte publicará en el 99 donde niega ser ateo y niega que su filosofía lo sea: «Quien me dice: tú no crees en ningún Dios, me está diciendo: tú eres incapaz de aquello que propiamente distingue a la humanidad, de aquello que constituye su verdadero carácter distintivo; tú no eres más que un animal» (p. 166). Fichte detecta perfectamente el ataque que sufre: «La razón principal de tal castigo es sin duda que yo niego a Dios como una sustancia particular. Pero un Dios sustancial es un Dios extendido en el espacio, cualquiera sea por lo demás el perfil que se quiera dar a su figura» (p. 180). Y acusa a sus agresores de eudemonistas y dogmáticos: «El sistema en el que se espera felicidad de un ser todopoderoso es el sistema de la impiedad y del culto a los ídolos. [...] Lo que ellos llaman Dios, es para mí un ídolo» (181).

También serán mecanismos de autodefensa los «Escritos de justificación jurídica», donde Fichte expone claramente que se le persigue por motivos políticos, más que teóricos, por su supuesto «democratismo». O las «Advertencias, respuestas, cuestiones» donde lamenta: «Lo que manifiestamente no ha poseído ninguno de los que han escrito contra mí en este asunto —y que, sin embargo, es lo único decisivo— es el conocimiento de la esencia verdadera y de la tendencia de la filosofía crítica o trascendental» (p. 250). Amargamente se queja, pero ahora ya es demasiado tarde para retroceder, de que se le ha leído mal, no solo por malicia, que también, sino sobre todo porqué su doctrina sobre la religión solo es comprensible dentro del sistema de su filosofía, no a parte.

#### LECTURA GENEROSA

Fichte había puesto a prueba la mayoría de edad de sus lectores, de su universidad, de sus protectores políticos e intelectuales, de su Alemania. Tensó las tintas y se mostró a cara descubierta ante lo más sacro. Las respuestas fueron la expulsión de la universidad, el apedreamiento de las ventanas de su casa, los insultos callejeros a su esposa y la desconexión de los afectos que la república de las letras alemana le había ofrecido hasta el momento. Fichte esperaba lecturas generosas, como generosa era su osadía filosófica, pero lo que recibió fueron generosos palos.

Lecturas generosas como las que Fichte deseaba son las que nosotros recibimos en la segunda parte del volumen comentado. En ellas diversas voces representativas nos dan, más que las claves de la disputa, las claves de la victoria, de la victoria póstuma de Fichte, por supuesto.

Se nos explicita, Faustino Oncina se ocupa, el curioso sistema político fichteano, con la teoría de los éforos, ese aristocratismo ilustrado que superará todas las contradicciones: «Para Fichte, el Estado bajo la férula del éforo franquea la síntesis de la naturaleza y la libertad» (p. 307). También se nos aclara, Carlos Morujão lo hace, el punto originario de la problemática religiosa fichteana, que como ya hemos dicho se encuentra en el instante fundacional de la libertad: «El punto de partida de la doctrina de la religión de Fichte hasta 1800 es que el Yo y los fines necesarios que se pone a sí mismo por medio de su libertad son lo único suprasensible que la filosofía puede admitir» (p. 315). Y su posición filosófica: «un pragmatismo ético vinculado a un mandamiento incondicionado y absoluto» (Almeida Carvalho, p. 340) donde «cada acción ética tiene el sentido de ser un paso en el camino hacia dicho fin total y sólo es ética en la medida en que tiene este sentido» (p. 343). «Fichte habla en este sentido de Dios como un *reino*, a saber, como el reino de la total eticidad, un reino todavía por hacer, construido por el *Rechthun*» (p. 346).

Y no solamente el interior de la filosofía fichteana es analizado, sino también, y esa es la parte más rica del apartado crítico, sus interrelaciones con los dos filósofos que más palpitan en la Alemania de fin de siglo. El irrenunciable Kant y el «filósofo maldito», Spinoza.

Se muestran las diferencias fundamentales con Kant: «Por lo que respecta a la realización del orden moral del mundo, la relaciones que mantienen virtud y felicidad son bastante diferentes en Kant y en Fichte» (Morujão, p. 316). Jacinto Rivera distancia a Fichte del teísmo de Kant y da la nota exacta sobre la filosofía «viva» de Fichte, una filosofía moral que está en marcha, un *ordo ordinans*: «Lo divino es el orden moral del mundo, pero no hay que pensar ese orden como algo ya hecho y fijo (*ordo ordinatus*), pues algo parado y muerto nunca es en la filosofía trascendental lo originario, sino lo derivado o efectuado. Lo originario es sólo acción, vida, actividad ordenadora, *ordo ordinans*, como lo señalaba ya Kant mediante la libertad moral o razón práctica» (p. 389).

Justamente aquí puede emplazarse el artículo de Salvi Turró, «¿no es al fin y al cabo el *ordo ordinans* supuesto por Fichte la misma *natura naturans* que sirve a Spinoza para caracterizar a la substancia infinita como *Deus sive Natura*?» (p. 432). Turró nos muestra los límites del spinozismo de Fichte, y a la vez recalca las distancias de este respecto a los postulados morales kantianos: «La posición de Fichte es de proximidad a Kant en el punto central de la cuestión, a la vez que de completa discrepancia en sus consecuencias. El punto de acuerdo: que la constitución trascendental de la conciencia finita, que exige el deber como universalización de la conducta, también fundamenta la tesis de la realización de las exigencias morales. [...] Si Kant se hubiera detenido en este punto, su posición vendría a coincidir básicamente con la de Fichte» (p. 431). Pero Kant no se detuvo y Fichte, a su costa, debió detenerlo todo. Como defiende Manuel Jiménez Redondo «El *consecuente* desarrollo de los postulados de la razón práctica de Kant los hace totalmente prescindibles» (p. 405). Fichte les niega realidad objetiva, y también le niega a Dios el papel de dispensador de felicidad kantiano. Entre estos mares lo encuentra el último de los comentaristas, este ya no contemporáneo nuestro, sino de él: Jacobi.

Jacobi en su famosa «Carta a Fichte» realiza la última lectura generosa del volumen. Generosa por trabajada, por relevante, por precisa y por sincera. Directamente describe el pensamiento de Fichte como un «spinozismo invertido» (p. 506) y le confiesa que, lamentablemente, no puede compartir sus opiniones: «Ambos queremos, pues, con parecida seriedad y pasión, que la ciencia del saber —que es *una* para todas las ciencias, el *alma del mundo* en el mundo del conocimiento—, llegue a su perfección. Sólo con la diferencia de que usted quiere eso para que el fundamento de toda verdad se muestre como residiendo en una ciencia del saber, yo para que se ponga de manifiesto que ese fundamento, *lo verdadero mismo*, está necesariamente fuera de la ciencia» (p. 508). Jacobi, el no-filósofo, le concede a Fichte todas las victorias teóricas, pero se reserva para él un último ejercicio «práctico». Con una sinceridad que roza el cinismo le corta las alas a Fichte por las raíces y pone, como un Tertuliano actualizado, su muro privado frente a la razón: «La creencia en la libertad se basa en esa incertidumbre que precisamente la razón está destinada a aniquilar al producir la ciencia. Así la razón estaría bien si la humanidad permaneciera en la infancia y *se engañara con locura y vanas ilusiones*. Pero al crecer, al llegar a la plenitud se dirige a la pura muerte. Esa muerte se llama ciencia y verdad. Ciencia y verdad es el nombre de la victoria sobre todo aquello que eleva al hombre, ilumina su rostro, dirige su mirada hacia lo alto, es la victoria sobre todo lo grande, elevado y hermoso» (p. 527).

Así, con el freno de Jacobi termina todo. Y termina donde empezó, en el punto inescrutable de la libertad humana, porque esa es una de las tensiones que subyace en toda la discusión. Y todo termina donde empezó, pero ya no como empezó, porque ya nada volverá a ser igual. Los agentes de la disputa se han movido, las ideas se han transformado, los principios se han desplazado y la luz de la ilustración ha brillado con tanta fuerza que Fichte, Dios y la república alemana de las letras están ahora en llamas.

ABEL CUTILLAS  
Universitat de Barcelona