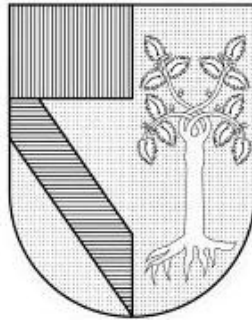


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



«CAUSALIDAD Y LIBERTAD DE NO-SER
LA RECEPCIÓN Y CRÍTICA DE SPINOZA EN EL PENSAMIENTO SCHELLINGUIANO»

TESIS

QUE PRESENTA

JESÚS RAÚL PAVÓN TERVEEN

PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTOR EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. EDUARDO OSCAR CHARPENEL ELORDUY

CAUSALIDAD Y LIBERTAD DE NO-SER

La recepción y crítica de Spinoza en el
pensamiento schellinguiano

Raúl Pavón Terveen

Asesor:

Dr. Eduardo Oscar Charpenel Elorduy

Sin ti esta tesis no se hubiera llevado a cabo.

Tú sabes quién eres.

Gracias.

Índice

Introducción.....	8
Capítulo I Marco teórico e histórico. Exposición de un problema.....	20
1. Spinoza.....	23
1.1 La causa inmanente.....	23
1.2 Expresiones de la Substancia: atributos y modos.....	29
1.3 Los tres grados del conocimiento.....	32
2. Ilustración.....	37
3. Romanticismo.....	41
4. Marco Teórico en los inicios del idealismo alemán.....	48
4.1 Kant. Causalidad fenoménica y causalidad nouménica.....	50
4.2 Fichte. Acción y libertad.....	54
4.3 Polémica del spinozismo.....	58
4.4 El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán y la Filosofía de la Naturaleza.....	64
Capítulo II Recepción de Spinoza en el Schelling joven.....	70
1. Relación Spinoza-Schelling.....	72
1.1 Monismo y naturaleza.....	77
1.2 Spinoza y Schelling, su idea de Sistema.....	81
2. Cartas sobre dogmatismo y criticismo.....	84
Capítulo III Schelling maduro. El ensayo sobre la Libertad.....	112
1. Necesidad-libertad.....	121
2. Panteísmo y spinozismo.....	126
3. Idealismo, libertad y mal.....	142
Capítulo IV Schelling de vejez. El mirar la propia historia.....	159
1. El argumento ontológico.....	166
2. La Substancia necesaria en Spinoza.....	175

3. El «error» de la modernidad.....	186
Conclusiones.....	206
Bibliografía.....	213
Primaria.....	213
Secundaria.....	214
Sobre Schelling.....	214
Sobre Spinoza.....	215
General.....	216
Revistas.....	219
Diccionarios y Enciclopedias.....	220
Páginas de Internet.....	220

Comenzó el período llamado del pensar por sí mismo, algo que parece, sin duda, una expresión bastante pleonástica pues es evidente que todo aquél que piensa, debe pensar por sí mismo y nadie puede dejar que otro piense por uno mismo; del mismo modo que tampoco nadie puede dejar que otro duerma y digiera en su lugar.

SCHELLING

La meta suprema del investigador filosófico no es exponer conceptos abstractos para tejer sistemas a partir de ellos. Su fin último es el ser puro y absoluto, y su mayor mérito es desvelar y revelar lo que no se puede explicar ni desarrollar nunca a base de conceptos, en definitiva, lo indisoluble, lo inmediato, lo simple.

SCHELLING

Y así en adelante, no cesarán de preguntar por las causas de las causas, hasta que te hayas refugiado en la voluntad de Dios, es decir, en el asilo de la ignorancia.

SPINOZA

Que la necesidad de la filosofía no pueda propiamente ser probada y que la filosofía misma no pueda jamás ser atacada es una ventaja para su esencia interna, pero siempre una desventaja para su posición exterior. Su pretensión no puede nunca librarse de la apariencia de ser arbitraria –mientras la filosofía se nos presente como algo que existe entre las muchas cosas que el hombre hace– mientras tomemos tan sólo noticia de la filosofía y no nos dejemos transformar por ella, a fin de comprender que la filosofía es realizable sólo a partir de la libertad y que su realización es un acto de la más alta libertad misma.

HEIDEGGER

INTRODUCCIÓN

German Idealism is sometimes characterized as a synthesis of the fundamental ideas of Spinoza and Kant. Though such a statement is too simplistic, there can be little doubt that without Spinoza, German Idealism would have been just as impossible as it would have been without Kant.

E. FÖRSTER E Y. MELAMED.

Spinoza ha permanecido desconocido durante cien años. La comprensión de su filosofía como una mera doctrina de la objetividad no permitió conocer en ella el verdadero absoluto. La determinación con la que él ha reconocido la subje-objetividad como el carácter necesario y eterno de lo absoluto muestra el alto destino que yacía en su filosofía y cuyo desarrollo más perfecto era reservado a un tiempo futuro.

SCHELLING

El Idealismo alemán hubiera sido imposible sin un filósofo como Baruch Spinoza. La recepción de su pensamiento fue crucial en las generaciones que participaron tanto en el Romanticismo como en el Idealismo, y en este último con la famosa terna Fichte, Schelling y Hegel. Schelling en particular se sintió muy compelido a comprender y asimilar las propuestas del filósofo de Ámsterdam desde que era estudiante en el *Stift* de Tubinga, y se considera que fue él quien incorporó profundamente a Spinoza en el idealismo¹. La presente tesis va a mostrar la influencia de Spinoza en el pensamiento schellinguiano, analizando tres de sus obras principales, a saber: *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* y *Lecciones muniqueñas para la historia de la filosofía moderna*, cada uno ejemplar prominente de su andadura filosófica (de juventud, de madurez y de vejez, respectivamente), y serán estudiados

¹Cfr. Ignacio Falgueras, *La contribución de Espinosa en el idealismo moderno*, <http://webpersonal.uma.es/~JIFALGUERAS/Historia/Historia/Historia/Contribuc.html> (consultado el 28 de enero de 2019): “La asimilación filosófica del espinosismo se produjo bastante tiempo después de su muerte, debido en buena parte a la parcialidad crítica de sus primeros expositores, ya que –como es sabido– los primeros estudios que se publicaron sobre ESPINOSA ofrecen unánimemente la forma de refutaciones y, salvo alguna rara excepción, proporcionan una información escasa y parcial de su doctrina. La mediación, en cambio, de TSCHIRNHAUS, amigo y discípulo de espinosa, influyó decisivamente sobre Christian WOLFF, quien escribió una refutación de la ética, en donde antes de proceder a la crítica se ofrecen los puntos nucleares de su doctrina con tal objetividad y acierto que, en opinión de Moisés MENDELSSOHN, habría merecido el aplauso del propio ESPINOSA. Esa ajustada exposición parece haber sido el incentivo que interesó a toda una pléyade de intelectuales alemanes del XXVIII por ESPINOSA: MENDELSSOHN, LESSING, JACOBI, GOETHE, HERDER. Sin embargo, esta primera generación no conseguirá integrar el espinosismo en una temática filosófica propia: discuten sobre ESPINOSA, pero no con ESPINOSA; pronuncian alegatos o refutaciones, pero no lo asumen con ánimo de proseguirlo. La incorporación filosófica de Espinosa fue, más bien, la tarea de los idealistas y, especialmente, de SCHELLING. No me refiero tanto a las muchas y sinceras confesiones de adhesión del joven SCHELLING a ESPINOSA, cuanto a la efectiva integración del espinosismo realizada en su *Darstellung meines Systems*. Aquí la identidad es presentada como una identidad de indiferencia que SCHELLING entiende verificarse en la barra imantada, cuyos polos son opuestos, pero cuyo centro –que es la unidad de los extremos– es magnéticamente indiferente [4]. Lo absoluto es, pues, la indiferencia o identidad entre dos extremos, la Naturaleza y el Espíritu. *Darstellung meines Systems*. Aquí la identidad es presentada como una identidad entre dos extremos, la Naturaleza y el Espíritu”.

en capítulos dedicados a los mismos. El eje de este análisis de influencia será la noción de «causalidad», tema que forma parte integral de los sistemas filosóficos de ambos autores. La mirada desde esta problemática será la propuesta principal de la tesis, así como parte de la crítica que realiza Schelling al pensamiento spinoziano y su pretensión de superarlo, o completarlo, desde la idea de libertad.

Los modelos de causalidad y de libertad que proponen los dos filósofos a estudiar aportan al mundo de las ideas un terreno poco explorado que se muestra en la radicalidad de sus posturas, las cuales pretenden romper, por un lado, con la tradición intelectual de occidente, y, por el otro, con una estructura de pensamiento considerado como básico, normal y universalmente compartido; en especial, en el caso de Schelling, con el reinado de las ciencias empíricas, la depreciación de la Naturaleza y el logicismo, y Spinoza con el supuesto de la conciencia, el dualismo y las nociones de Bien y Mal, por mencionar unos cuantos ejemplos.

En la filosofía contemporánea, ambos pensadores han sido recuperados cada vez con mayor fuerza; se pueden mencionar los estudios de Deleuze sobre Spinoza, y a intelectuales de la talla de Heidegger o Habermas que dedican sendos tratados sobre el filósofo de Leonberg. Esta recuperación versa sobre muy diversos temas, como son la libertad, la conciencia, la naturaleza, la ética, la religión, el mito, el arte, el poder, la potencia, las pasiones, el sistema, lo inconsciente, el mal, etc. Sus fuerzas especulativas y reflexivas se reconocen sin ambages, lo que da lugar a su pertinencia en problemáticas actuales. Como se mencionó, en este caso se tomará como punto directriz el tema de la causalidad, partiendo de la idea de que en ambos

pensadores la relación causa-efecto es determinante para el desarrollo de sus respectivos sistemas.

Como es bien sabido, la causalidad es uno de esos viejos y perennes problemas de la filosofía. Quizá la palabra «problema» se quede corta, sobre todo cuando hay quien considera que la causalidad es la piedra de toque de la realidad². Si bien el tema es exhaustivo, en la presente tesis se acotará al uso expreso que le dieron estos dos filósofos que no han sido reconocidos en su importancia sino hasta hace pocas décadas. Spinoza y Schelling, filósofos que se enfrentan, pero cuya continuidad intelectual es innegable, ambos parecen involucrarse íntimamente en su consideración de la causalidad, ya sea dándole el peso a la causa, ya al efecto. El punto a resaltar aquí es, de un modo muy esquemático, que de acuerdo al sentido común, o mejor dicho, prefilosófico, el ser humano siempre se las ve con un estado de cosas dado y, más exacto aún, acabado; las cosas están, hay un enfrentamiento con ellas, invariablemente son sentidas como una limitación externa de todo actuar; esta limitación se conjuga o expresa en la conciencia, en el sentido de que toda conciencia es conciencia «de algo»; si las cosas con su limitación dan paso a la conciencia, y las cosas son producto de algo más (porque estas no se dan el ser a sí mismas), entonces las cosas, en tanto que dadas y acabadas, son efectos; en pocas palabras, la conciencia sólo sería conciencia de efectos. Siendo esto así, una situación inevitable de este acuerdo prefilosófico es el tomar justamente a estos efectos como si fueran las causas; hablando de Spinoza en particular, a esto lo llamaré *ilusión de las causas finales e ilusión de los decretos libres*; y en el caso de Schelling, será la

²“...and as these [Resemblance, Contiguity, and Causation] are the only ties of our thoughts, they are really *to us* the cement of the universe, and all the operations of the mind must, in a great measure, depend on them”, David Hume, *An Abstract of a Treatise of Human Nature*.

apelación a un Dios moral, tomar al absoluto como cosa (substancia), confundir al contemplador con lo contemplado y la necesidad lógica que subyace en el conjunto de los pensadores modernos, todas ellas como una apelación de que lo condicionado no puede ser tomado como lo incondicionado.

Delimitando con la idea de causalidad, lo primero que hay que afirmar es que, a decir de estos autores, no se va a tomar en la forma en la que el empirismo lo hace, esto es, como una propiedad que está en lo externo, en las cosas del mundo, ya que ese proceder es darle preferencia al efecto, por lo que, para el empirista, tanto causa como efecto son tomadas ambas como efecto³. Lo que se pretende hacer aquí es justo lo contrario, tomar a la causa y el efecto pero desde el punto de vista de la *causa*. Con este proceder se hará notar que, en principio, todo lo que se pueda decir desde el punto de vista de la causa caerá en el ámbito de lo impensable, de lo especulativo, es decir, de aquello en lo que no cabe representación alguna, mostrando así cómo la tradición occidental de pensamiento ha dado preferencia y preponderancia al conocimiento por conceptos, por representación referencial a algo dado y externo al sujeto.

Ambos pensadores, Spinoza y Schelling, pretendieron acceder a esto impensable a través de la causa, entendiéndola como una producción, un hacer, una actividad, un ponerse: “Lo que se presenta en concepto, *reposa*. Sólo hay, por consiguiente, conceptos de los objetos, de lo

³Por ello un texto dedicado al tema de la causalidad como *The cement of the universe. A Study of Causation* de J. L. Mackie, quien pretende tratar el tema de la causalidad partiendo de los postulados de Hume (de quien, a primera instancia, parece que el autor ha decidido ignorar la profundidad del escepticismo humeano, tomando sus consideraciones no ya en el entendimiento, sino en la realidad: “The causation that I want to know more about is a very general feature or cluster of features of the way the world works: it is not merely, as Hume says, *to us*, but also *in fact*, the cement of the universe”, J. L. Mackie, *The cement of the universe. A Study of causation*, Clarendon Press, New York, 1980, p. 2.), no es muy útil para la presente tarea por el hecho, muy empírico, de querer demostrar la causalidad sí es “real”, es decir, se da en el “mundo de las cosas”.

que está limitado y es intuitivo sensiblemente. El concepto de movimiento no es el movimiento mismo, y sin intuición no sabríamos lo que es el movimiento”⁴.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de la causalidad, y cuál ha sido el modo tradicional de entenderla? ¿Ha habido, en la historia de la filosofía, otras maneras de considerarla? ¿Cuál es la relación de la Naturaleza con la idea de Causa? ¿Qué situaciones y problemáticas acarrea la consideración tradicional de la causalidad? Como modo preparatorio se presenta el siguiente cuadro:

Causa	Efecto
↓	↓
Ideal	Real (en tanto empírico)
Infinito	Finito
Libertad	Necesidad
Hacer (sabido)	Saber
Sujeto	Objeto
Incondicionado	Condicionado
Pensamiento	Conocimiento
Idea adecuada	Idea inadecuada, imagen confusa
Intuición	Representación
Inconsciente	Consciente
Producción, génesis	Producto
Mito	Utopía (Filosofía de la historia)
Pasado (fundante)	Presente (dado)
Filosofía	Ciencia
Ser	Ente
Voluntad	Entendimiento
Existencia (posibilidad)	Esencia (Forma acabada, terminada, estática, definitiva)
Ética	Moral

⁴Friedrich Schelling, “Panorama general de la literatura filosófica más reciente” en *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 98.

Acción	Reacción
<i>Natura Naturans</i>	<i>Natura Naturata</i>
Criticismo	Dogmatismo
Sublime	Belleza
Individuo	Colectivo

Cuadro que no pretende ser exhaustivo, pero sí mostrar los alcances de la problemática y las relaciones que pueden extrapolarse como consecuencia de una postura determinada, en este caso, la ilusión de que tomar una u otra: 1) no tiene importancia en la mirada general según un estado de cosas, y 2) de todos modos nunca se deja de hablar de las mismas cosas. Muy distinta es la propuesta de Spinoza y Schelling, ambos parten de querer superar el ámbito prefilosófico del mito de lo dado, entendido este como la creencia de la realidad de un mundo constituido por cosas que no solo son externos al sujeto sino independientes de él, y que, en última instancia, la totalidad del mundo tiene el carácter de cosa, siendo el mismo ser humano una cosa más entre ellas. Para ambos, mirando la parte de Causa del cuadro, lo que sea que se entienda como mundo externo, no puede explicarse sin el obligado referente de la idea, del sujeto, de la actividad, del pensamiento, del inconsciente, etc., y más aún: con ello se indica la denuncia del olvido de lo que hace que el sujeto sea sujeto: el sujeto es un objeto más, un producto determinado, merced a los caprichos de lo externo.

En una primera instancia, en los filósofos a tratar se resalta su continuidad, ambos parten de una postura similar en cuanto a la importancia de la causa desde su concepción de la *Causa Sui*, luego Schelling se desmarca de la posición spinoziana gracias a la influencia romántico-idealista de la que forma parte. En ella se resalta su idea de la naturaleza entendida como

sujeto, el organismo vivo, lo incondicionado, ideas que traen implícitas el movimiento dinámico (a diferencia del mecánico) como elemento básico de la realidad; todo esto en contraposición a la substancia de Spinoza que, a decir de Schelling, se identifica con las cosas, es una substancia condicionada, y en tanto tal, no cuenta con el elemento vital que Schelling reclama de toda concepción filosófica, porque, al identificarse con las cosas, adopta su carácter pasivo, limitado y muerto.

Así, en el primer capítulo se hará un recorrido histórico sobre la importancia de Spinoza, el Romanticismo y el origen del Idealismo alemán, empezando por una exposición somera de la filosofía spinoziana, sus puntos principales y lo más relevante para el desarrollo posterior en la confrontación con Schelling; después las características del Romanticismo y la Ilustración, para pasar a los aspectos teóricos del Idealismo. Se verá la influencia de Kant, de Fichte, la polémica del spinozismo o del panteísmo (*Spinozismusstreit* o *Pantheismusstreit*), que tanta importancia tuvo para el nacimiento del idealismo y de la formación de las generaciones jóvenes, y se concluirá con un repaso sobre el *Programa más antiguo del idealismo alemán*, texto que marcó la pauta intelectual de Schelling.

En el capítulo segundo se pasará directamente a la recepción de Spinoza por parte de Schelling en una de sus obras más conocidas de juventud, las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* del año 1795 (cuando Friedrich tiene veinte primaveras), donde el diálogo con el filósofo holandés es evidente. Para entrar al texto se discutirá primero la relación de ambos filósofos, en especial sus puntos de coincidencia, la idea de «sistema» que utilizan, etcétera. Ya en el análisis del texto, escrito en forma epistolar, Schelling discute sobre las dos posturas intelectuales que engloban el pensamiento de su tiempo: el dogmatismo (representada por

Spinoza) y el criticismo (propio de Fichte), y ambas posturas adolecen, afirma Schelling, del mismo problema: que diluyen la libertad del sujeto ya sea al poner la mirada en un objeto absoluto (dogmatismo) o en un absoluto por realizar (criticismo).

Para el tercer capítulo se pasa a la época media del transitar de Schelling con su texto *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. De la misma forma que en el capítulo segundo, la confrontación con Spinoza es manifiesta, esta vez enfocada en el tema del panteísmo y la idea de sistema, y, de nuevo, se toma como eje a la libertad. Schelling, de una manera muy especulativa, discute las diferentes maneras como se entiende el «panteísmo», y cómo se puede conciliar este concepto con la libertad humana; el panteísmo de Spinoza no tendría ningún problema con unirse a la idea de libertad, si no fuera porque identifica a Dios con el mundo externo, con las cosas. Después le da a la libertad un alcance ontológico, Dios mismo incluido, y cómo el mal adopta la positividad de este Dios libre y creador.

Por último, en el capítulo cuarto, se toma un texto de madurez (o quizá se podría afirmar, de vejez), el denominado *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*, en donde Schelling no solo se las ve, de nuevo, con Spinoza, sino que pasa revista a lo hecho en la filosofía moderna desde Descartes, pasando por él mismo en su juventud y concluyendo en el sistema hegeliano. La crítica a Spinoza sigue el mismo sentido de su texto de las *Investigaciones* del capítulo anterior, si bien especifica lo que considera son sus debilidades, en particular, que es un sistema de razón y necesidad. Estas «debilidades» Schelling las percibe no sólo en Spinoza sino en la filosofía moderna en su conjunto, empezando con Descartes, de quien dice que su influjo no fue tanto el famoso *cogito ergo sum*, sino el definir

a Dios como un ser necesario y en el dar pruebas racionales de su existencia, es decir, su argumento ontológico. Considerar a Dios desde la necesidad y la lógica conduce, afirma Schelling, a colocar al sujeto en un estado de pasividad con respecto al mundo, y, sobre todo, que se imposibilita todo poder-ser, ya que su esencia es un no-poder-no-ser (siendo su existencia necesaria). Esto se resume muy bien con la idea de que no se está afirmando que si Dios existe, existe necesariamente, sino que Dios necesariamente existe.

Antes de concluir con la introducción se siente la pertinencia de hacer un comentario acerca de la distinción entre, se podría decir, los «tres Schellings» usados en la tesis, los que corresponden al capítulo dos, tres y cuatro respectivamente. Ya se han mencionado las interpretaciones generalmente aceptadas de los diversos cambios de opinión de Schelling con respecto a su filosofía, y aunque la adherencia a esta afirmación es parcial en esta tesis, sí hay que decir que cada uno de los textos seleccionados indica, tanto una continuidad (su interés por la libertad, la Naturaleza, el ser, el Absoluto, la intuición, el sistema, por Spinoza incluso) como un momento crucial en su quehacer intelectual.

La primera distinción, por ser la más manifiesta y que ya se ha expresado, es la división entre pensamiento de juventud, de madurez y de vejez. Mirando esta a mayor profundidad, se observa el desarrollo de ciertas ideas e inquietudes que van madurando conforme se curten tanto las experiencias como el cuerpo. Y la experiencia que se va curtiendo, la cual se puede colegir de la exposición de la tesis, es el reconocimiento de que un sistema meramente racional no puede dar cuenta de todas las facetas de la vida ni de la existencia. El Schelling joven muestra una gran confianza en el poder de la razón y en el desarrollo lógico de la idea (y

que se expresará con toda su fuerza en el *Sistema del idealismo trascendental*), por ello utiliza abiertamente conceptos y expresiones tales como «teleología», «arquetipo», «modelo», «cierre del sistema», «intuición intelectual», «autoconciencia», etcétera. En la obra tratada todavía es muy cauto a la hora de hablar de una racionalidad que lo explique todo, principalmente porque aún está en un momento de despegue de la órbita kantiana y de la influencia fichteana, y ese despegue encontrará un apoyo en el recién descubierto Spinoza. Sin embargo, ya se encuentran muy claramente indicadas sus disposiciones hacia el posible conocimiento de lo incondicionado, la importancia del aspecto práctico y, sobre todo, su perenne reserva a filosofías o sistemas de pensamiento meramente teóricos, las cuales terminan soslayando la libertad del sujeto individual.

En el Schelling de la madurez, a unos doce años de distancia más o menos, ese despegue se ha realizado, pasando por los momentos de mayor celebridad académica y de haber tomado las riendas de la filosofía alemana. Sus preocupaciones filosóficas fueron mutando, pero lo más notorio es justo el inicio de la desconfianza a la razón y al concepto, y si desde el principio tuvo importancia la noción de libertad, en este momento la abraza y asume la consecuencia que trae consigo: su indefinición y la falta de fundamento.

Por fin, en el Schelling de vejez, este viraje seguirá siendo el punto crucial de sus pensamientos, pero más enfocado a la relación entre esta falta de fundamento y las cosas del mundo, es decir, entre el Absoluto y su determinación como entidad, o el paso a volverse «historia» (entendida historia como la realidad efectiva). Aquí se da su famosa división de la filosofía en «negativa» y «positiva»; la primera es un tipo de pensamiento que responde a puras exigencias lógicas, mientras que la segunda pretende dar cuenta de la historia, de los

hechos o de los entes mundanos. En la obra tratada en el capítulo cuarto esto es notorio cuando coloca del lado de lo «negativo» a toda la filosofía moderna (incluida su época de juventud), mientras deja en claro sus pretensiones de completar este recorrido con la aportación que sería el aspecto «positivo».

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO E HISTÓRICO. EXPOSICIÓN DE UN PROBLEMA

Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene.

FICHTE

Desde siempre, los hombres más corrientes han refutado a los mayores filósofos con cosas al alcance hasta de los niños y los incapaces [...] Muchos están convencidos de que si Platón hubiera podido leer a Locke se hubiera marchado avergonzado; algunos creen que hasta Leibniz, si pudiera resucitar de entre los muertos para acudir a su lección durante una hora se convertiría y ¿cuántos incapaces no han entonado cantos triunfales sobre la tumba de Spinoza?

SHELLING

Ya sea como un mandala viviente (V. López-Domínguez), un perro muerto (J. Wirth), un Mozart conceptual (R. Richards) o un Proteo viviente (A. Bowie), la figura de Schelling está siendo revalorizada en la historia de la filosofía; quizá como una manera de tratar de superar el monumental sistema hegeliano; tal vez por su atención prestada a la existencia y la libertad; y quizá también por la importancia que le da a la Naturaleza ante una preocupación contemporánea como lo es la ecología. Sea como fuere, la presente tesis pondrá el acento en todas ellas desde la noción de «causalidad» y su relación con Spinoza, y en este capítulo en las problemáticas que surgieron en la época del joven Schelling, junto con las influencias de las filosofías de Kant, de Fichte y del propio Spinoza. Se mostrará cómo la cuestión de la causalidad ha estado presente en el desarrollo de su filosofía desde el principio, el cual se delimita en dos de los conceptos más usados por el mismo Proteo del idealismo alemán: lo incondicionado y la libertad. Aunado a esto, hay que remarcar que su pensamiento ha sido ignorado o rechazado, ensombrecido por una tradición que considera a Schelling un pensador sin espina dorsal ni consistencia⁵, de ahí la relevancia de un apartado sobre algunos pormenores de su vida, sus influencias y su recepción crítica.

El pensamiento del filósofo de Leonberg viene a encuadrarse en dos movimientos culturales que han marcado Europa (y al mundo por irradiación lógica): la Ilustración, a lo largo del siglo XVIII, y el Romanticismo, a principios del XIX. Él es uno de los grandes

⁵Cfr. Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, London, Routledge, 1993, p. 12: “Attitudes to Schelling’s philosophy can usually be gauged by seeing whether the commentator or critic thinks that Schelling has a fundamental philosophical idea or that he is a Proteus capable of flashes of insight but incapable of a sustained philosophical project”.

representantes de este último en el ámbito filosófico, pero el Romanticismo no se hubiera desarrollado si antes no le hubiera indicado el camino la Ilustración; los triunfos de este son el apoyo del cual parten los románticos, Schelling incluido, para lograr superar los límites impuestos por la Ilustración misma, de ahí que no deben de verse como simples movimientos contrapuestos o de rechazo⁶. Hacer un breve recuento de estas corrientes culturales será relevante porque Schelling se encuentra íntimamente vinculado a la Ilustración como herencia y al Romanticismo como propuesta, y sus preocupaciones intelectuales no se pueden entender sin ellas, además de que, entendiendo esto, se comprenderá mejor su sensibilidad para la recepción de Spinoza. En efecto, siendo el Idealismo alemán tanto la expresión de la Ilustración en Alemania (*Aufklärung*) como una línea de pensamiento correlativa con una escuela artística y un estilo de vida, el Romanticismo, Schelling queda entreverado a ambos por una necesidad lógica e histórica.

Pero antes de desarrollar este ámbito histórico será necesario detenerse brevemente en el otro polo de esta investigación, Spinoza; y esto por tres motivos: 1) por su preeminencia cronológica, siendo uno de los pilares del pensamiento continental a partir del siglo XVII; 2) por su autoridad tan marcada y determinante para los inicios del idealismo alemán, y 3) por la influencia en el joven Schelling en particular. En efecto, como se verá más adelante, la aparición de Spinoza en Alemania, luego de llevar décadas en un franco olvido, conmocionó la sensibilidad de la naciente revolución cultural alemana, llegando a vivificar posturas filosóficas y literarias que habían quedado anquilosadas en un estatismo del que no podían

⁶Cfr. Dale E. Snow, *Schelling And The End Of Idealism*, Albany, State University of New York Press, 1996, p. 9: "Schelling's philosophical development had led him to a radically transformed understanding of reason, but not its abandonment".

salir porque no se habían dado cuenta de su presencia. Y en el ámbito filosófico en particular, la figura de Spinoza y el spinozismo (como la herencia vilipendiada que les llegaba de sus mayores) ayudó a las jóvenes generaciones a ir más allá tanto del colosal pensamiento de Kant, cuando este aún seguía vivo, como de la filosofía clásica alemana que les llegaba por parte de Wolff.

1. SPINOZA

Es él [Spinoza] quien osa hacer lo que muchos tuvieron ganas de hacer, a saber, liberar completamente la causa inmanente de toda subordinación a otros procesos de causalidad: no hay más que una causa, ella es inmanente.

DELEUZE

La *Ética* en resumen, es una de las piedras de toque de la idea moderna de individualidad.

S. SMITH

1.1 La causa inmanente

En lo que sigue, Baruch Spinoza (1632-1677) será el primer filósofo del que se mostrará, en las líneas centrales de su pensamiento, la importancia de la causalidad y su influencia en el idealismo alemán. Hay que indicar que desde la manera en que presenta su obra y el método

que sigue en su texto principal, la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677), la noción de un desarrollo causal está claramente presente, esto es, que el método usado en su *Ética* sería la primer prueba de la causalidad en su pensamiento: el orden de las ideas es igual al orden de las cosas (o, se diría, de las causas: la relación causal, en el mundo, es afín a la relación lógica, en la mente) porque ambas derivan de un mismo axioma: la Substancia. Y lo expresa desde la primera parte en su definición I donde dice: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”⁷, y en su definición III: “Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa”⁸. En estas dos definiciones se puede ver el rasgo principal de la substancia spinoziana, que queda resumida en la noción de *Causa sui, causa de sí*. De inmediato la causalidad adquiere un rasgo peculiar, porque la causa, en tanto *causa sui* y explicitada en la primera definición en el mismo arranque de su *Ética*, se convierte en el punto primordial con el que Spinoza va a fundamentar toda su obra. Como nos dice Gilles Deleuze:

Una intención mueve a Spinoza a empezar la *Ética* por la causa de sí. Tradicionalmente, la noción de causa de sí se emplea con mucha precaución y por analogía con la causa eficiente (causa de un efecto distinto), por lo tanto en un sentido sólo derivado; causa de sí mismo significaría «como por una causa». Spinoza trastrueca esta tradición, y convierte la causa de sí mismo en el arquetipo de toda causalidad, su sentido originario y exhaustivo⁹.

⁷Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2013 p. 55; en adelante se citará de acuerdo a la citación clásica, en este caso: *Eth.* I, Def. 1.

⁸*Eth.* I, Def. 3.

⁹Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 70.

La substancia, al no necesitar de otra cosa para ser o existir, realiza en sí mismo este arquetipo, este sentido originario, donde la verdadera causalidad es la causa de sí. La substancia o Dios es la causa única, tanto de sí como de todas las cosas, pero hay que diferenciar muy bien entre la substancia y las cosas, porque estas, llamadas también modos o existentes finitos, no son *causa sui*, sino que, por su misma limitación en tanto existentes finitos, siempre remiten a otro existente finito.

Mucho se ha discutido sobre por qué Spinoza empieza su *Ética* precisamente con la definición de la substancia como *causa sui*, y dos comentaristas eminentes en español como son Vidal Peña y Atilano Domínguez, están de acuerdo en considerar que la razón de esto es para justificar el proceder metódico de Spinoza, que es el genético, que toma de la consideración hobbesiana de la realidad. Aquí Atilano Domínguez: “Hay, no obstante, un concepto central en que Spinoza está de acuerdo con Hobbes y que debe haber tomado de su lectura directa: el concepto de método deductivo genético, de índole matemática, por el que el entendimiento inventa una causa que genere una figura [...] y, a partir de ahí, deduce todas sus propiedades”¹⁰. Vidal Peña, por su parte, en una nota al pie de su edición de la *Ética* (la más usada para esta tesis) dice algo similar: “¿Por qué la *primera* definición de la *Ética* es la de *causa sui*? Espinosa ha sostenido que una definición auténtica es la que expresa la causa eficiente de lo definido (y no la definición «por el género y la diferencia»). La mejor definición es, pues, la definición *genética* (como en Hobbes)”¹¹. Esto es, partir de algo como la substancia, cuya definición, para que sea una verdadera definición, no debe depender de otra

¹⁰Atilano Domínguez, “Introducción” en Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, 1988, p. 33.

¹¹Vidal Peña, “Introducción”, nota al pie 1, en B. Spinoza, *Ética...*, p. 55.

cosa, es decir, no necesitar de otra cosa para poder ser definido, sino sólo de su propia esencia; esta idea está ya planteada en su obra anterior el *Tratado de la reforma del entendimiento*, donde Spinoza dice que una cosa, o bien se concibe por sí misma o bien por otra cosa; en tanto que se concibe por sí quiere decir que es causa de sí, y si se concibe por otra cosa quiere decir que tiene que ser entendida por su causa próxima¹².

Entonces, definir algo es conocerlo ya sea en su esencia o ya sea en su causa próxima; el problema de la causa próxima es que hace que una cosa se entienda desde unas propiedades que no le corresponden íntimamente a sí misma, por ello dice un poco más adelante que en tanto no se comprendan las propiedades de una cosa no se va a comprender su esencia, y por tanto, el ordenamiento lógico del entendimiento estará alterado o confundido porque no podrá reproducir la concatenación de la Naturaleza¹³. Por consiguiente, el conocimiento tiene que partir de la esencia de la cosa y no de unas propiedades que no le pertenezcan; o mejor dicho, las propiedades de una cosa tienen que poderse derivar de la necesidad de su misma esencia y no de algo más. De aquí se desprende que lo que nada más se puede conocer o definir por su causa próxima o por otra cosa es el modo (en el *Tratado de la reforma del entendimiento* aún la denomina «cosa creada» para distinguirla de Dios o la Substancia), mientras que, de nuevo, una definición correcta sería aquella en donde el concepto de la cosa debe ser considerada en sí misma y no unida a otras, y que se puedan concluir de ella todas sus propiedades¹⁴. Por tanto, *si algo se conoce por sí, se habla de sustancia, y cuando se conoce desde otro, se denomina modo*. Una vez tenida esta definición «auténtica», de ella se deducirán,

¹²Cfr. B. Spinoza, *Tratado...*, pp. 114-115.

¹³Cfr., *Ibid.*, p. 115.

¹⁴Cfr. *Ibid.*, p. 116.

genéticamente, el resto del sistema y sus características. Resumiendo, esto es lo que dice Spinoza en cuanto a la definición de la substancia o de la «cosa increada»:

[97] Los requisitos, en cambio, de una *cosa increada*, son estos: I. Que excluya toda causa, es decir, que el objeto no necesite de ningún otro ser, aparte del suyo, para su explicación. II. Que, una vez dada la definición de esa cosa, no quepa siquiera preguntarse si existe. III. Que, respecto a la mente, no posea sustantivos que puedan ser adjetivados, es decir, que no sea explicada por nada abstracto. IV. Y por último (aunque no es muy necesario indicarlo), se requiere que de su definición se concluyan todas sus propiedades¹⁵.

Como se puede ver, Spinoza siempre mantuvo como idea principal la noción de Dios como *causa sui* de la cual derivan todas las demás cosas, es decir, las cosas singulares¹⁶; y además, una substancia no puede ser producida por otra substancia, ya que eso implicaría que su conocimiento depende del conocimiento de su causa, lo cual es contradictorio¹⁷. Por ello la *causa sui*, al no necesitar de ninguna otra cosa o causa, ya sea próxima o externa, tiene que convertirse, al ser la única definición auténtica, en el modelo de toda causalidad (eso se podrá colegir en el proceso de los tres grados del conocimiento, como se verá más adelante). La seguridad del método genético spinoziano está dada por la substancia en tanto que «idea verdadera», ella garantiza el proceder y la base estructural del resto del sistema¹⁸.

¹⁵*Ibid.*, p. 117. En la *Ética* Spinoza siente la necesidad de explicitar esta misma cuestión en un escolio: “1) que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue esto: 2) que ninguna definición con lleva ni expresa un número determinado de individuos, puesto que no expresa más que la naturaleza de la cosa definida [...] 3) Debe observarse que se da necesariamente alguna causa determinada de cada cosa existente. 4) Por último, debe observarse que esa causa, en cuya virtud existe una cosa, o bien debe estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente (*ciertamente, porque el existir es propio de su naturaleza*), o bien debe darse fuera de ella”, *Eth.* I, Prop. VIII, Esc. II.

¹⁶Cfr. A. Domínguez, *op. cit.*, p. 16.

¹⁷*Eth.* I, Prop. VI, Cor.

¹⁸A. Domínguez, *op. cit.*, p. 34: “El método tiene delante una vía costosa (la imaginación hace ardua la meditación), pero segura: la idea verdadera dada es un instrumento poderoso por el que se puede llegar a la idea del ser originario, donde el método adquiere su grado más perfecto [...] Es el camino regio que seguirá la *Ética*: de la idea de sustancia a la existencia de Dios; de aquí a los modos infinitos; de estos (cosas fijas y eternas) a los modos finitos y, no sin ayuda de la experiencia, a la definición de uno muy concreto, el hombre como *idea*

Aunado a esto, uno de los rasgos principales de la substancia es su infinitud, esto es importante porque para justificar que la substancia es causa de sí misma Spinoza tiene que demostrar a su vez que la infinitud es parte de su esencia; desde la definición II en la primera parte de la *Ética* introduce la finitud para mostrar que este concepto implica limitación, porque si una idea es finita, por ejemplo, se asume que hay otra idea siempre mayor, o, dirá más adelante, que el “ser finito es realmente una negación”¹⁹, por ello, en la definición VI introduce la idea de Dios como un ser absolutamente infinito; y más adelante, en la proposición VIII dice:

Toda substancia es necesariamente infinita. *Demostración*: No existe más que una única substancia con el mismo atributo, y el existir pertenece a su naturaleza. Por consiguiente, competirá a su naturaleza el existir, ya como finita, ya como infinita. Pero como finita no puede existir, pues debería ser limitada por otra cosa de su misma naturaleza, que también deberá existir necesariamente; y entonces habría dos substancias con el mismo atributo, lo cual es absurdo. Por tanto, existe como infinita²⁰.

La infinitud de la substancia permite, por tanto, resaltar dos de sus características: primero, que no necesita de otra cosa para ser (como sí lo requiere una cosa finita), y, segundo, que la substancia es solo una; de ahí que se defina a la filosofía de Spinoza como un monismo, y no como un dualismo a la Descartes, o un cierto pluralismo²¹ (aunque hay que decir, como se

corporis”.

¹⁹*Eth.* I, Prop. VIII, Esc. I.

²⁰*Eth.* I, Prop. VIII.

²¹Aunque esta es la interpretación más difundida, no deja de tener sus detractores, en particular cabe mencionar al mismo Vida Peña, quien, en la introducción a su edición de la *Ética* dedica sendos argumentos para justificar que la filosofía spinoziana está más acorde con un pluralismo que con un monismo: “Lo que está diciendo Espinosa (y resulta extraña la casi unanimidad en llamarle tranquilamente «monista-panteísta», si es que ha dicho eso) es que la realidad en general (el objeto de la metafísica general), esa realidad que no puede ser determinada, es absolutamente *plural*; consiste en ser infinita, en ser inabarcable. Esto es, consiste en algo que, propiamente, no puede *definirse*”, *op. cit.*, p. 38.

verá en el capítulo siguiente con la crítica más puntual de Schelling, que es notoria la herencia cartesiana del dualismo en los atributos de la substancia, que sí, Spinoza pretende resolverlo con el paralelismo psico-físico, pero no deja de causar conflicto en su explicación, como cuando se le acusa de materialista por poner el cuerpo como el modelo, etcétera). Se presenta así una identificación de la substancia con el poder infinito de producción de la Naturaleza, y, por tanto, la afirmación de que el orden racional del mundo se expresa en el poder de su propia inmanencia, que no puede ser otra más que infinita²².

1.2 Expresiones de la Substancia: atributos y modos

Una vez mencionada la substancia hay que completar la ontología spinoziana, la cual, como bien sabe el lector, consiste en tres niveles: la substancia, los atributos y los modos: “Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma”²³. Propiamente hablando, el atributo no es una expresión de la substancia, sino aquello que forma parte intrínseca de ella, de su esencia, y como la substancia es infinita, de la misma manera los atributos son infinitos y perfectamente distinguibles entre sí. Es por ello que lo que tiene en común el atributo con la substancia es que ambos han de ser comprendidos por sí mismos y no a través de otro²⁴.

²²Cfr. Luis Ramón Marcín, “Spinoza, crítico de la física cartesiana”, en Laura Benítez y José Antonio Robles (coord.), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, México, UNAM, 1999, p. 126.

²³*Eth.* I, Def. 4.

²⁴*Eth.* I, Prop. 10.

En la consideración de los atributos como infinitos y distintos entre sí hay que tener cuidado, advierte Spinoza en un escolio, de no concluir que habría más substancias de acuerdo con el número de atributos, sino más bien al contrario, que ningún atributo es independiente de la substancia ni ha producido otro atributo distinto de sí; hay que entender que cada atributo, en su diferencia e infinitud, ha estado simultáneamente presente en la substancia, y cada uno de ellos expresa el ser de la misma²⁵. Después de estas aclaraciones, cuando se toma la definición dada en el segundo reglón de este párrafo, hay que considerar que el entendimiento que percibe los atributos no es otro más que el humano, y este, en su limitación, sólo logra captar dos atributos de los infinitos: el pensamiento y la extensión: “El pensamiento es un atributo de Dios”²⁶ y “La extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa”²⁷.

Por *modo* “entiendo las afecciones de una substancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido”²⁸. Los modos derivan directamente de los atributos, son afecciones de estos, o determinaciones particulares de los atributos de la substancia; un modo implica necesariamente el concepto del atributo del que procede. De acuerdo con estas definiciones, el modo sería la única instancia que podría ser susceptible de conocerse por medio de la relación causal mecánica tradicional, ya que su característica principal es que su ser se da en otra cosa, y es conocido por la afección que esa otra cosa causa en ella, siendo el modo el efecto resultado de esa afección, o, como dice Deleuze: “Las afecciones son los modos mismos”²⁹. Hay infinitos modos de acuerdo a la infinidad de

²⁵*Eth.* I, Prop. 10, Esc.

²⁶*Eth.* II, Prop. 1.

²⁷*Eth.* II, Prop. 2.

²⁸*Eth.* I, Def. 5.

²⁹G. Deleuze, *op. cit.*, p. 62.

afecciones de la substancia, siendo la substancia anterior a sus afecciones, es decir, anterior a los modos. En este momento hay que indicar que pasar de Dios como substancia infinita con infinitos atributos, a sus afecciones o modos, se está dando el paso de la *Natura naturans* a la *Natura naturata*, con lo que se concluye con lo dicho anteriormente que la noción de causalidad mecánica tradicional es posible aplicarla a la *Natura naturata*, pero nunca a la *Natura naturans*. En el escolio de la proposición XXIX Spinoza define estos dos conceptos:

Escolio: Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí –o más bien advertir– qué debe entenderse por *Naturaleza naturante* [*Natura naturans*], y qué por *Naturaleza naturada* [*Natura naturata*]. Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no puede ser ni concebirse³⁰.

Conocer adecuadamente la *Natura naturata* únicamente es posible a través de la *Natura naturans*, ya que esta cumple con la definición dada de substancia, agregando la noción de «causa libre» porque responde a la lógica interna de su propia necesidad; mientras que la primera, al ser producto de la necesidad de la *Natura naturans*, sólo puede concebirse con relación a esta, a la substancia, porque su ser está en otra cosa; es el efecto determinado por su causa. La noción de *Natura naturans* cumple la función de restaurar los derechos de una Naturaleza con fuerzas internas, inmanentes, cuyo desarrollo se explica o se presenta como un «autodesarrollo». Es por eso que la famosa identificación de Dios con la Naturaleza –*Deus sive natura*– no significa el mundo visible, sino la plenitud, por totalidad, del ser; este Dios o

³⁰*Eth.* I, Prop. XXIX, Esc.

la Naturaleza implica que la inmanencia de Dios es la misma que la inmanencia del mundo, porque nada ocurre o existe fuera de la esencia divina, esto es, fuera de la necesidad de las leyes naturales o leyes divinas³¹.

1.3 Los tres grados del conocimiento

Paralelo a estos tres niveles ontológicos están los tres grados de conocimiento. Como es sabido, en el *Tratado de la reforma del entendimiento* Spinoza menciona cuatro grados o niveles, y en la *Ética* los reduce a tres. El primer grado es el que se desprende de la afectación de nuestro cuerpo por algo externo, es decir, todo cuerpo es afectado por otro(s) cuerpo(s), y de esta afectación o modificación se genera una idea, esta deriva de la sensación, por lo que no hay ningún fundamento racional de la misma, sino únicamente la percepción pasiva que se «sufre», por así decir; expresa meramente los cambios corporales y no el orden lógico de lo real³². No se sabe la causa de estos cambios corporales; la causa y su efecto se confunden. “Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga, es decir, por una experiencia que no es determinada por el entendimiento, sino que se llama así porque surge casualmente; y, como no tenemos ningún otro experimento que la contradiga, se nos ofrece como algo incommovible”³³.

³¹Cfr. Carl Gebhardt, *Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Lozada, 2008, p. 129: “Dios es la causa inmanente de todas las cosas. Él es naturaleza naturante, el Uno; y naturaleza naturada, el Todo; es Uno y Todo”.

³²Cfr. *Eth.* II, Prop. XL, Esc. II. “[...] a partir de cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento”.

³³B. Spinoza, *Tratado...*, pp. 81-82.

Por ello, de aquí se deriva que el primer grado del conocimiento siempre formará ideas confusas, es decir, inadecuadas.

El segundo grado del conocimiento es aquel en el que ya se hace uso de la razón, de ahí que las ideas resultantes sean adecuadas; se da lo que Spinoza denomina «naciones comunes», considerando el hecho de que como todos los cuerpos son modos de la extensión, quiere decir que tiene que haber afectaciones o experiencias o modificaciones que sean las mismas para todos, que sean compartidas por todos los cuerpos: “De aquí se sigue que hay ciertas ideas o naciones comunes a todos los hombres. Pues todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente”³⁴. Aquí se da un conocimiento de las causas con sus correspondientes efectos, por lo que se reconocen las relaciones de los cuerpos entre sí, ya no como un mero padecer, sino que, al comprender la causa, la afección pasiva se vuelve activa. Su adecuación hace que las ideas de segundo grado sean siempre verdaderas, y ello en virtud también de que este grado sí responde al orden lógico del mundo.

Por último, el tercer grado del conocimiento es aquel que se da por medio de la intuición, llamada también «ciencia intuitiva». Este conocimiento deriva directamente del segundo, ambos son necesariamente verdaderos, nada más que pasa de lo racional a la intuición, al conocimiento de las esencias de las cosas singulares. “Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”³⁵; lo que sería lo mismo que

³⁴*Eth.* II, Prop. XXXVIII, Cor.

³⁵*Eth.* II, Prop. XL. Esc. II.

afirmar que se da un conocimiento de la esencia de Dios. La claridad y la distinción en este tercer grado es tal que ya no es necesario proceso mental alguno para su conocimiento, de ahí que su carácter elemental sea la intuición. Todos los esfuerzos del alma están dirigidos a este tercer grado, su potencia es alcanzarlo, y lo logra por medio del conocimiento de las cosas singulares, porque mientras más se conocen estas, tanto más se conoce a Dios³⁶, y lo reconoce porque siente la mayor alegría y contento posibles, lo que Spinoza denomina «beatitud»: “De esta suerte, quien conoce las cosas según dicho género pasa a la suprema perfección humana, y, por consiguiente, resulta afectado por una alegría suprema, y acompañada por la idea de sí mismo y de su virtud; por ende, de ese género de conocimiento nace el mayor contento posible”³⁷.

Entonces, el conocimiento de las cosas singulares, los modos, es conocer su causa próxima, lo que conecta con el segundo grado del conocimiento, pero lo importante es llegar al tercero, el de las esencias; por tanto, el proceso sería como sigue: el primer grado es el tomar los efectos como lo único que hay, confundiéndolos con sus causas; el segundo grado es conocer las relaciones que se dan entre los efectos y sus causas, y descubrir que los primeros derivan de los segundos; y el tercer grado es acceder a la esencia donde no hay efectos sino causa de sí, donde algo es definido y conocido desde sí mismo, sin nada externo que lo afecte o explique. Con ayuda de un cuadro quedaría así:

Primer grado

Efecto

Segundo grado

Efecto-causa
(causa transitiva; se infiere la

Tercer grado

Causa sui
(causa inmanente)

³⁶Cfr. *Eth.* V, Prop. XXIV.

³⁷*Eth.* V, Prop. XXVII.

causa a partir de su efecto;
experiencia)

Ahora bien, especialistas han discutido en qué grado del conocimiento está escrita la *Ética*, y al parecer en esta obra Spinoza presupone el primer grado y se mueve en el segundo, sin poder acceder al tercero³⁸. ¿Querría esto decir que el conocimiento de la causa en tanto que causa es imposible?; aceptar esto ¿no sería rechazar el proceder metódico de la *Ética* en su totalidad, descalificando así la filosofía spinoziana?; su estructura *more geometrico* ¿no debería garantizar la eficacia apriorística o racionalista de este tercer grado?; ¿será que en tanto que modo, el ser humano, limitado a sólo conocer dos atributos de los infinitos que tiene la substancia, le es imposible acceder al tercer grado? Se considera que cada uno de los tres grados tiene su objeto de conocimiento, por lo que, más que separados, estarían interconectados³⁹, y quizá habría que decir que, o bien Spinoza prepara el camino para el advenimiento de este tercer grado, o de alguna manera ya está expresado a lo largo de su obra. Deleuze en este punto afirma que estos grados no hay que entenderlos del modo tradicional como la operación o la adecuación de un sujeto con respecto a un objeto (la epistemología tradicional), sino que más bien hace referencia a cómo una idea se afirma en el alma, o en otras palabras, a un modo de existencia: “Pero los tipos de conocimiento son modos de existencia, porque el conocer se prolonga en los tipos de conciencia y de afectos que le

³⁸Cfr. V. Peña, nota al pie 20, en B. Spinoza, *Ética*, pp. 180-181: “[...] digamos por nuestra cuenta que, efectivamente, la definición de «ciencia intuitiva» (conocimiento que va del concepto de los atributos hacia la realidad de las cosas) no nos parece describir lo que, de hecho, *hace* Espinosa”. Cfr. también Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 201: “La *Ética*, al menos casi toda la *Ética*; está escrita en nociones comunes, comenzando por las más generales y desarrollando sin cesar sus consecuencias. Supone nociones comunes adquiridas o dadas. La *Ética* es el discurso del concepto”.

³⁹Cfr. Javier Toro, *Experiencia, razón e intuición en el método de Spinoza. Reseña «Experience in Spinoza's Theory of Knowledge de E. Curley»*, Saga – Revista de Estudiantes de Filosofía, Número 9, 2004, p. 87.

corresponden, de modo que necesariamente se satisfaga todo el poder de la afección”⁴⁰.

Conocimiento sería la autoafirmación de la idea.

Apoyando esta idea, Gebhardt alude a la relación entre intuición e inmanencia haciendo una comparación en el ámbito religioso, donde se pasa de la idea de un Dios trascendente (en el que su prueba de existencia viene de algo externo: la revelación) a uno inmanente; se podría decir que justo ahí, en la relación intuición-inmanencia, es donde se encontraría este tercer grado, y entonces, si es así, el punto de partida de la *Ética* sería ya una posición del tercer grado.

Pero el paso de la Edad Media a la Edad Moderna se caracteriza por el hecho de que los valores y el mundo se acercan, hasta que finalmente el centro del mundo se halla en él mismo. La mística alemana busca la divinidad dentro y no fuera del mundo [...] La religión de la trascendencia exige la revelación. El Dios trascendente sólo puede comunicar su existencia y su voluntad a los hombres, ya sea transmitiendo la prueba de su religión a sus profetas, ya sea inspirando a sus apóstoles la voluntad de su plan de salvación. El Dios inmanente sólo se entrega a la visión interior, a la intuición. Si la revelación es la manifestación del Dios trascendente, la intuición es la manifestación del Dios inmanente⁴¹.

La clave es donde se afirma que la búsqueda de la divinidad está dentro del mundo y no fuera del mismo, es por ello que la intuición sería no solo la definitiva forma de acceso a Dios, sino la única, y, en última instancia, el *quid* de la distinción entre lo trascendente y lo

⁴⁰G. Deleuze, *Spinoza...*, p. 74. El mismo Deleuze, con respecto a este tema de en qué grado está escrito la *Ética*, da su aporte considerando que el tercer grado del conocimiento se da en la parte final de la obra, en el libro V, en el cual, afirma, Spinoza cambia hasta su modo de presentar los argumentos para mostrar las «esencias» (el objeto de conocimiento que le corresponde al tercer grado), abonando a su interpretación de que la *Ética* en realidad son tres *Éticas*: “Pero quizás existe aún una tercera *Ética*, representada por el libro V, encarnada en el libro V, o al menos en una gran parte del libro V. No es como las otras dos, que coexisten a lo largo de todo el curso; ocupa un lugar preciso, el último. Sería desde el comienzo como el foco, el punto-focal que actuaría ya antes de aparecer: Es necesario concebir el libro V como coextensivo a todos los otros; se tiene la impresión de llegar a él, pero estaba ahí todo el tiempo, durante todo el tiempo. Es el tercer elemento de la lógica de Spinoza: no ya los signos o afectos, ni los conceptos, sino las Esencias o Singularidades, los Perceptos. Es el tercer estado de la luz”. Cfr. su ensayo “Spinoza y las tres «Éticas»” en *Crítica y clínica*.

⁴¹C. Gebhardt, *op. cit.*, p. 128.

inmanente. La acotación al aspecto alemán no está desencaminado si se consideran autores de la talla de Hildegarda de Bingen, Meister Eckhart y Nicolás de Cusa, por mencionar a tres de los más relevantes.

Visto a grandes rasgos el pensamiento spinoziano, están ya los elementos suficientes para que en el próximo capítulo se vea de una manera más profunda la influencia y la temprana crítica a Spinoza de Schelling en la obra de juventud *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*.

2. ILUSTRACIÓN

La Ilustración, en Inglaterra y en Francia, comienza destrozando la «forma» del conocimiento filosófico, el «sistema» metafísico heredado. No cree ya en la legitimidad ni en la fecundidad del «espíritu de sistema»; no ve en él la fuerza de la razón filosófica, sino su limitación e impedimento.

CASSIRER

The tendency in the Enlightenment is to see ourselves as the potential 'lord and master of nature', thereby ignoring the question of what, so to speak, nature might 'think' of this.

A. BOWIE

De modo general, la Ilustración es el desarrollo cultural, intelectual, político, científico y social que se dio a lo largo del siglo XVIII. Se le conoce también como «Siglo de las Luces»

por la convicción de que esa época había iluminado, por medio de la razón, la oscuridad que llegó de los errores del pasado⁴², de ahí que se usaron también apelativos similares en diferentes países, como *Enlightenment* en Inglaterra, *Aufklärung* en Alemania, *Illuminismo* en Italia o *Lumières* en Francia. La razón será el instrumento de toda posible crítica, la norma para la acción, el tamiz por el cual va a juzgarse todo lo hecho por los hombres en el pasado⁴³. Se puede decir que el proyecto se inició en el Renacimiento, y los ilustrados se consideraron sus continuadores espirituales y materiales, aceptando como propia la idea de modernidad⁴⁴, admirándose del poder y alcance de la racionalidad. La Ilustración, entonces, se caracterizó por una fiel confianza en la razón⁴⁵ y en las ciencias exactas, basadas en la matemática, con la cual se pretende explicar toda la realidad. En efecto, se enaltecía a la razón y al mismo universo se le dio un ordenamiento racional:

⁴²Cfr. Antonio Domínguez Ortiz, *Las claves del Despotismo Ilustrado. 1715-1789*, Barcelona, Planeta, 1990, pp. 6-7, donde afirma que: “No era la primera vez que se identificaba a la luz con la verdad y a la oscuridad con el error, pero nunca antes se habían usado estos términos con tanta profusión. Los ilustrados eran herederos del pensamiento crítico de los humanistas, de los renacentistas, oculto pero no destruido durante las luchas dogmáticas del siglo XVII, fortificado por los propios excesos de sus adversarios, por las guerras religiosas, las supersticiones, la caza de brujas, la decadente enseñanza universitaria, las trabas impuestas a la libre expresión e investigación. Ésas eran las aves nocturnas que ahuyentarían la luz de la razón”.

⁴³Menene Gras Balaguer, “Introducción”, en Julien-Offray de La Mettrie, *Obra Filosófica*, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 38: “Ninguno de ellos [Diderot, Helvétius, D'Holbach, etc.] se decide por un materialismo u otro, sus influencias son diversas y en muchos casos difíciles de especificar: lo que hacen es construir sus propios sistemas, con la solidez y vulnerabilidad correspondientes, en los que se proyectan de una forma personal y con una voluntad de contribuir originalmente en un sólo proyecto común, el de esta Razón agresiva 'que no sólo quería examinar a Aristóteles, sino a cualquiera que hubiera pensado, a cualquiera que hubiera escrito, pretendiendo hacer tabla rasa de todos los errores pasados y recomenzar la vida'. Una razón a la vez implorada como instrumento, actitud epistemológica que integra la experiencia, y una norma para la acción social y moral”.

⁴⁴Cfr. Cirilo Flórez Miguel, *La filosofía de la Europa de la Ilustración*, España, Editorial Síntesis, 1998, p. 28, donde dice: “La modernidad, que comenzó en las élites humanistas del Renacimiento, llegó a su madurez en los filósofos de la Ilustración y en el movimiento de masas de la Revolución francesa. Después de estos dos acontecimientos se abre una época histórica nueva [...] la Ilustración puede ser interpretada como la madurez de la modernidad”.

⁴⁵Si bien no al estilo incondicional del racionalismo del siglo XVII, de todas maneras la razón y sus poder *aclarador* no deja de estar presente: “la Ilustración subraya, justamente, la importancia de la sensación como modo de conocimiento frente a la especulación racional, pero el empirismo de la sensación no es sino un acceso distinto hacia una realidad que se supone, en el fondo, racional”, José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 1762.

La multiplicidad y variedad de los ámbitos en que se mueve significan tan sólo el despliegue y el desarrollo completos de una fuerza por esencia homogénea y unitariamente informadora. Cuando el siglo XVIII quiere designar esta fuerza, cuando pretende condensar su esencia en una sola palabra, apela al sustantivo razón. La razón se le convierte en punto unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce⁴⁶.

Así, la Ilustración es una posición filosófica que se empeñó en extender la razón a todos los ámbitos de la experiencia humana, confiando que eventualmente traerá la emancipación⁴⁷. Se caracteriza por la crítica que realizó a toda creencia o conocimiento previo, en especial al mito, por considerar a este como una etapa de carácter autoritario que no hace otra cosa que «encantar» el mundo, poblándolo de seres imaginarios, alimentando así las supersticiones que, como la religión, tienen sometido al hombre⁴⁸.

Este desencantamiento del mundo vino de la mano con la noción de una pedagogía universal que se expresó en uno de los proyectos más ambiciosos del siglo XVIII: la *Enciclopedia*. El conocimiento tiene que estar al alcance de toda la sociedad, y estar presentado en un método que cualquiera pueda seguir: el experimento: “[...] los ilustrados van a abandonar el racionalismo del método cartesiano y van a seguir al experimentalismo de las reglas del filosofar de Newton. El saber de la *Enciclopedia* es, pues, un saber racional y crítico que se cumple en el tipo de filosofía que la *Enciclopedia* caracteriza como filosofía

⁴⁶Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 20.

⁴⁷Cfr. Ricardo Marcelino Rivas García, *Razón, progreso y utopía. Una relectura del sentido de la historia y de la noción de progreso en la ética del discurso*, México, Universidad Intercontinental IPIEC, 2009, en donde afirma: “Si algo caracteriza a la Modernidad es la confianza en la razón, esa razón concebida como autónoma y universalista, capaz de sustentar sus pretensiones. Tal confianza es la que sostiene el proyecto emancipatorio de la Ilustración, cumbre de la Modernidad”, pp. 45-46.

⁴⁸Cfr. *Ibid*, p. 48: “La Ilustración era heredera y resultado necesario de ese progreso de la razón y denuncia el carácter autoritario y coaccionante del mito, que se manifiesta en el encantamiento del mundo. Por ello, opone la fuerza del logos, que rompe el encantamiento que ejercen los poderes colectivos [...] La disolución de todos los mitos era uno de los objetivos de la Ilustración: el desencantamiento del mundo de todos los órdenes de la vida humana”.

experimental”⁴⁹. Así, por medio de una educación de carácter racional y basada en el experimento, cualquier conocimiento que no se encuadre en esos parámetros pasará a ser un pseudo-conocimiento; de ahí que el desengaño del mundo fuera total.

Las ciencias naturales se convirtieron en el modelo de exactitud, de método y de verdad con el que se medirán todos los demás ámbitos, incluidos el biológico, el económico y hasta el social. El orden y la legalidad absolutos de lo real se descubren por medio de las ciencias naturales, sobre todo, como ya se mencionó, con la ayuda invaluable de la matemática⁵⁰, y ante esta muestra de una verdad objetiva y ajena a las opiniones de los hombres ¿por qué no aplicarla con la misma efectividad a otros campos de acción? Así se hizo, por ejemplo, en la navegación, en la cartografía, en la estandarización de pesos y medidas, en economía política y la administración pública⁵¹; y la cuantificación y la medición científica de los fenómenos naturales se volvió la vara medidora de todo el resto. Es tan importante la «filosofía natural» que:

Ya en 1693, el gran filósofo inglés John Locke había dicho que un caballero debería «adentrarse» en la filosofía natural «a fin de estar preparado para la conversación». Incluso hubo intentos de usar métodos científicos y cuantitativos para resolver problemas sociales [...] Para mediados del siglo estaba de moda en toda Europa el hacer experimentos científicos y el asistir a los cursos de conferencias públicas sobre ciencia elemental, que se estaban haciendo tan comunes⁵².

⁴⁹C. Flórez Miguel, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁵⁰Cfr. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 22. La cita completa dice: “Porque lo que se busca, y lo que se presupone como consistencia inquebrantable, es el orden y la legalidad absolutos de lo real; esta legalidad significa que lo fáctico, en cuanto tal, no es *mero* material, no es una masa inconexa de singularidades, sino que muestra en sí una forma que la penetra y domina. Esta forma se nos da en su determinabilidad *matemática*, en su figuración y articulación según número y medida”.

⁵¹Cfr. Thomas Munck, *Historia social de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 30.

⁵²M. S. Anderson, *La Europa del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, 1968, p. 163.

Ese «éxito» se muestra también en que el estudio de la naturaleza no implica el desborde de las pasiones ni la sobreexcitación de las emociones, sino la tranquilidad y la satisfacción de una fría ecuación matemática, que otorga, en esa misma proporción, un sentimiento reposado, constante y uniforme⁵³. Así, la misma palabra «naturaleza» o «natural» se vuelve moneda común en el pensamiento público del siglo XVIII, indicando, por un lado, el camino que se ha adoptado para alcanzar este ideal de la razón cosmopolita y sin supersticiones, y, por el otro, la evidencia del lugar de esa verdad real y auténtica que está más allá de las meras opiniones subjetivas⁵⁴.

Por esto, la «naturaleza» (entendida como la entendían ellos según su ideal de ciencia expresada en la experimentación y en la exactitud de la medición, como se verá a continuación) se convierte en el paradigma modélico de todas las áreas del saber.

3. ROMANTICISMO

Filósofos como Fichte, Schelling y Hegel, escritores de imaginación que van desde Blake y Wordsworth a Shelley y al joven Carlyle, en Inglaterra; o Hölderlin y Novalis en Alemania; así como otros que, tales como

⁵³Cfr. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 18, en una cita del matemático D'Alembert.

⁵⁴Cfr. T. Munck, *op. cit.*, pp. 28-29: “La «naturaleza» y lo «natural» aparecen con gran frecuencia a lo largo del discurso dieciochesco, pero lo hacen sin demasiada precisión. En ocasiones —por ejemplo, con la «religión natural»— el concepto implica tan sólo algo genérico, instintivo, independiente de construcciones culturales. Paralelamente, se habla de una «ley de la naturaleza» (una ley general que se originaría a partir de los rasgos innatos, sin concretar, de la naturaleza, según los percibe el ser humano) que podría desarrollarse como correctivo de la ley vigente; del mismo modo, el «derecho natural» debía permitir edificar una sociedad más justa; e incluso el «estado de naturaleza», una forma de primitivismo que Hobbes había considerado en su día reductiva y propia de animales, acabó siendo visto por los rousseanianos como una situación virtuosa. El concepto de naturaleza desempeñó un papel importante —aunque notoriamente difuso— en las versiones que intentaban popularizar las cuestiones claves del pensamiento y la ciencia, y que se convertían con ello en centro de atención de la opinión contemporánea”.

Schiller y Coleridge, eran por igual metafísicos y bardos, se tenían a sí mismos por portavoces de la tradición de Occidente en un tiempo de profunda crisis cultural.

M. H. ABRAMS

El romanticismo no nos conduce a nada que dé cabida a la imitación o de lo que haya que «inspirarse», y esto es así porque nos «conduce» en primer lugar a nosotros mismos.

J. L. NANCY Y P. L. LABARTHE

El Romanticismo es un movimiento circunscrito en los primeros años del siglo XIX, fue un acontecimiento a gran escala que surgió, principal pero no únicamente, en reacción a las anteriores ideas de la Ilustración⁵⁵, así como también al clasicismo⁵⁶. El Romanticismo es heredero directo de un movimiento fugaz que nació en Alemania a finales del siglo XVIII, el *Sturm und Drang*; este se toma por ser el primer evento que pretende superar la Ilustración, por la repulsa que una generación muy joven sintió por su «mundo del buen sentido»⁵⁷:

Antes de que estallase la revolución en Francia, en la década que transcurre entre 1770 y 1780, se producían en Alemania las primeras notables modificaciones del clima cultural, que debían llevar de inmediato, lo que quedaba del siglo, a una completa superación de la ilustración. El movimiento que en los años setenta llevó a

⁵⁵Reacción entendida también como resistencia, en el sentido en que Michel Foucault usa el concepto al hablar de que en toda relación de poder seda necesariamente la resistencia: “There are no relations of power without resistances, the latter are all the more real and effective because they are formed right at the point where relations of power are exercised”, Michel Foucault, “Power/Knowledge”, citado por Adriana Cracium, *Fatal Women of Romanticism*, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 5-6.

⁵⁶Cfr. Roger Picard, *El romanticismo social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 16, donde dice: “El romanticismo, como todos los hechos sociales importantes, se colocó en oposición; pretendió ser la antítesis del clasicismo y así fue considerado”.

⁵⁷Cfr. Rodolfo E. Modern, *Historia de la literatura alemana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 138.

cabo tales modificaciones se conoce con el nombre *Sturm und Drang*, que significa en alemán «Tempestad y asalto» o, mejor aún, «Tempestad e ímpetu»⁵⁸.

Los principales iniciadores de esta escuela fueron Johann Hamann, Johann Gottfried Herder y Friedrich Jacobi, y después se les sumarán diversas personalidades como Karl Reinhold, Salomón Maimón y Gottlob Schulze. Este movimiento se caracterizó por ser el inicio de un intento de resaltar la emoción por encima de la razón, de rescatar un ámbito que quedó sepultado bajo el peso rígido de lo que los ilustrados llaman «civilización»: “El sentimiento (sobre todo el amor), la pasión, el lenguaje originario que ella produce, la vida previa a la civilización refinada y al lujo, todo ello está en la base del *Sturm*”⁵⁹. En esta cita se puede observar claramente la protesta contra los ideales de la Ilustración. Para Hamann, quien es considerado por la mayoría de los comentaristas como el primero que inicia el ataque contra el movimiento ilustrado, la Ilustración eliminaba todo lo que había de vida en el ser humano, lo cercenaba de sus energías creativas, dejándolo como una planta marchita esperando morir⁶⁰.

En el *Sturm und Drang*, por decirlo de alguna manera, se recibe con los brazos abiertos al irracionalismo, es decir, como este es el primer movimiento contra el racionalismo, tenía que ser diametralmente opuesto, de ahí que la obra más importante de este período sea el *Werther* de Johann Wolfgang Goethe⁶¹. En esta obra el mundo y la sociedad se presentan como absurdas, en donde los problemas no tienen solución, y por eso termina con el suicidio del protagonista a causa de estar enamorado de una mujer casada. Aunque, a decir de Volker

⁵⁸Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo Tercero, Barcelona, Herder, 1999, p. 29.

⁵⁹José Luis Villacañas, *La quiebra de la Razón Ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1990, p. 13.

⁶⁰Cfr. Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, España, Taurus, 2000, p. 69:

⁶¹Cfr. *Ibid.*, p. 85; también R. E. Modern, *op. cit.*, pp. 153-154.

Rühle en su libro *En los laberintos del autoconocimiento: Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, no era sólo un dejarse caer en el irracionalismo, sino que las experiencias humanas son mucho más complejas que lo que el mero racionalismo quiere entender, por tanto, los partidarios del *Sturm* pretendieron ver la otra cara de la razón sin dejar de tener presente a la razón misma:

La armadura metódica (esto es: contra el irracionalismo) del concepto racionalista de Razón y de lenguaje se mostró, sin embargo, demasiado pesada y estática como para integrar los divergentes campos de experiencia de la época. Al mismo tiempo, sin embargo, tiene que señalarse que esas experiencias, en general, sólo podían desarrollarse y expandirse sobre el suelo que había preparado el Racionalismo: sobre la naciente opinión pública burguesa, abierta, en principio, al juicio racional de todos los intelectuales [...] La crítica de Hamann, Herder, Goethe o Lenz no vale sólo para «el» Racionalismo a secas, sino para una comprensión de la racionalidad que se constituye mediante la exclusión y la negación inmediata de sensaciones y experiencias supuestamente irracionales: una comprensión que cree poder captar la verdad sólo y exclusivamente con categorías objetivas⁶².

Por tanto, en el *Sturm und Drang* la crítica a los poderes objetivos de la razón surgió gracias a que se había implantado que todo conocimiento tenía que pasar, ineludiblemente, por la criba de la razón, por lo que tarde o temprano, como consecuencia lógica, la razón tendría que someterse a esa misma crítica, mostrando así su carácter unilateral.

De esta misma manera, el Romanticismo hereda del *Sturm* el cuestionamiento a la autoridad de la razón y de la pretendida ordenación racional del universo, y, en contraposición, enalteció el poder de la imaginación, de las emociones y de las intuiciones⁶³. Por tanto, el

⁶²Volker Rühle, *En los laberintos del autoconocimiento: Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, Madrid, Akal, 1997, p. 19.

⁶³Cfr. Manuel Marcos Suances y Alicia Villar Ecurra, *El irracionalismo. De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*, España, Editorial Síntesis, 2000, p. 123: “Frente al ambiente ilustrado que valoraba especialmente lo intelectual, el romanticismo apreciaba la profundidad emocional y las aspiraciones imaginativas y artísticas del ser humano”.

artista ocupa aquí el lugar preponderante y no ya el filósofo —o más exactamente, el científico, aquel personaje que comienza a surgir con unas características que se mantendrán, como cliché, hasta la actualidad: serio, sobrio, práctico, lógico, especializado y desapegado de sus pasiones. Los románticos buscan lo contrario de esto: el desarrollo pleno de la personalidad y la relevancia de las experiencias vividas, tanto de manera individual como colectiva, pero siempre resaltando su aspecto libre. La libertad se convierte en el más alto valor que define todos estos acontecimientos, incluyendo al Idealismo que se desarrollaría poco después en Alemania: “este y no otro es el quid del Idealismo, el intento de construir una doctrina filosófica, en la que la libertad sea la premisa más intrínseca y la clave de interpretación de todo el universo. [...] el Idealismo quiso ser la revolución convertida en cultura”⁶⁴. Como se verá más adelante y a lo largo de la presente tesis, el tema de la libertad juega un papel preponderante en el cambio de la concepción de la causalidad.

El romanticismo buscó comprender la profundidad del yo, de su yo concreto, de la subjetividad, conocer el mundo interior con su infinita riqueza y ver el modo de expresarla. Hubo una tendencia a rechazar cualquier clase de ley o norma moral que pareciera que pudiera truncar el desarrollo del yo individual. La idea era que cada individuo lograra encontrar su *propia* ley moral en su interior, en el que se expresa lo infinito de la vida⁶⁵; que prestara atención a esa pulsión que resuena a gritos en su interior⁶⁶. Y estas diferentes formas son

⁶⁴*Idem.*

⁶⁵Cfr. Alexander Gode-von Aesch, *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, Argentina, Espasa-Calpe, 1947, p. 90: “lo que llamamos la muerte no es ya la disolución de la vida en la materia bruta, sino más bien la disolución de un cuerpo bruto en el océano infinito de la vida, pues lo que denominamos vida y todo cuanto perciben nuestros sentidos es tan sólo una chispa del Espíritu hecho prisionero en el ensueño estrecho de una realidad irreal”.

⁶⁶Cfr. Charles Taylor, *Fuentes del Yo*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 389-390: “La noción de una voz o pulsión interior; la idea de que la verdad se halla en nosotros, y en particular en los sentimientos, fueron los conceptos cruciales que justificaron la revuelta romántica en sus diferentes formas”.

consecuencia lógica del propio espíritu romántico, esto porque su naturaleza es proteica, cambiante, habita los extremos, y busca que ningún ámbito quede fuera de su consideración:

El espíritu romántico es multiforme, musical, rico en prospecciones y tentaciones, ama la lejanía del futuro y la del pasado, las sorpresas en lo cotidiano, los extremos, lo inconsciente, el sueño, la locura, los laberintos de la reflexión. El espíritu romántico no se mantiene idéntico; más bien, se transforma y es contradictorio, es añorante y cínico, alocado hasta lo incomprensible y popular, irónico y exaltado, enamorado de sí mismo y sociable, al mismo tiempo consciente y disolvente de la forma⁶⁷.

Esta multiformidad se representó en una recuperación de la idea de «infinito», por considerar que es esta la que le da significación a lo finito, y entendida como el dador de la unidad de sentido perdida en algún lugar del camino. El Romanticismo sería una implacable búsqueda de esta unidad perdida (el *Único* en palabras de Rafael Argullol), partiendo de una pluralidad de perspectivas en la que se ven rodeados los seres humanos, frente a un mundo tildado de clásico, porque se discierne a sí mismo de forma unitaria y desde una perspectiva homogénea⁶⁸.

Esta totalidad infinita que se pretende alcanzar se concebía de una manera fundamentalmente estética, por lo que el ser humano podía experimentarla en su interior como individuo, y para ello tenía que seguir la vía de la intuición, porque notaron que los conceptos se quedan cortos al pretender expresar justamente lo que los románticos (primero seres humanos antes que románticos) sentían; el concepto fija y delimita la vida, los románticos buscan romper las fronteras para dejarla fluir.

⁶⁷Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, México, Tusquets, 2009, p. 15.

⁶⁸Cfr. Teresa Aizpún, “El genio romántico y la búsqueda de unidad”, en Diego Romero de Solís y Juan B. Díaz Urmeneta (ed.), *La Memoria Romántica*, España, Universidad de Sevilla, 1997, p. 19.

Y es que este pensamiento conceptual deja de lado, con toda intención, los poderes oscuros de la vida, lo irracional que habita en el hombre, así como la noche de la duda y las pasiones, para sólo mirar una parte y dar lugar a una inteligencia unívoca:

En la lógica (dinámica y polémica) de la escena imaginaria, el error o la mentira lo constituyen las ideologías que prescinden de la complejidad trágica e instituyen una parcela como totalidad integral. Es el caso de la modernidad ilustrada: la pretensión de sortear el conflicto, de alienarse con la razón y alienarse en ella, el afán iluminista se revela como ideología. Porque lo excluido (lo irracional, la noche) emerge de forma violenta cuando no ha sido integrado y asumido en el proceso⁶⁹.

Por eso el Romanticismo es una respuesta ante este sesgo, ante esta voluntaria ceguera del aspecto emocional, y el reconocimiento del ser humano con su inherente ambigüedad. Ante el exceso racionalizador de la Ilustración, el Romanticismo pretende alcanzar las profundidades oscuras de la vida⁷⁰.

En este mismo sentido de oscuridad y tragicidad, Rafael Argullol en su texto *El Héroe y el Único*, da una definición muy cierta de lo que él entiende por «romántico», en donde su esencia trágica convierte a este movimiento en una premonición de que lo que habría de venir:

Las vicisitudes de gestación del concepto «romántico», así como las complacencias decadentistas subsiguientes a su esplendor y moda, enturbian la verdadera significación de la mente romántica en la formación del pensamiento moderno. Uno de los errores más vulgares, pero más comunes, es decir «romántico» y pensar «pasado», cuando en realidad el movimiento romántico es una contundente diagnosis de futuro. En la insuperable combinación de desencanto y energía, de destrucción y de innovación, de patetismo y heroicidad, en la profunda percepción de lo limitado de la condición humana y en el imposible titanismo hacia lo infinito,

⁶⁹Patxi Lanceros, *La herida trágica*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 58.

⁷⁰Cfr. *Idem* donde dice: “Ya en los albores de la modernidad, el romanticismo fue la respuesta —tal vez excesiva— al exceso racionalizador de la ilustración. En el romanticismo se revelan la decadencia, la noche y la muerte; reclaman su espacio propio y se enfrentan al vigor optimista de la luz y la razón”.

se puede reconocer que el movimiento romántico es la auténtica raíz de todo el pensamiento trágico moderno⁷¹.

Como se verá un poco más adelante, Schelling fue miembro del movimiento romántico, compartiendo en su generalidad estas características, pero, a diferencia de los poetas y artistas románticos, siempre desde el punto de vista filosófico.

4. MARCO TEÓRICO EN LOS INICIOS DEL IDEALISMO ALEMÁN

En medio de todas estas situaciones históricas y culturales, el 27 de enero de 1775 nace Friedrich Wilhelm Joseph Schelling en Leonberg, en el estado de Württemberg. Es hijo de un pastor protestante llamado Joseph Friedrich Schelling (1732-1812), que influirá grandemente en su juventud, y de Gottliebin Marie Cleß (1746-1818). Desde muy joven su precoz madurez intelectual causó admiración a sus profesores⁷², teniendo que tomar clases con alumnos mayores que él. En otoño de 1790 ingresó, con sólo quince años de edad (dieciséis o diecisiete según otros autores⁷³), en el famoso Seminario de Tubinga, el *Stift*, donde tiene por condiscípulos y compañeros de cuarto a Friedrich Hölderlin (1770-1843) y Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), cinco años mayores que él. Los tres tenían como finalidad original el mundo del sacerdocio, pero más tarde tiene lugar su súbita pasión por la filosofía, y

⁷¹Rafael Argullol, *El Héroe y el Único*, Barcelona, Acantilado, 2008, p. 54. Las cursivas son del autor.

⁷²Cfr. Friedrich Schelling, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, Madrid, Editorial Nacional, 1984, p. 11.

⁷³Cfr. Jaques D'Hondt, *Hegel*, México, Tusquets, 2013, p. 58.

los tres amigos dejarán la carrera eclesiástica para dedicarse a lo que consideraron la renovación cultural de Alemania⁷⁴.

El Seminario tenía una política de carácter conservador y feudal, basado en la obediencia, con un ambiente influido por una tradición teosófica-mística que tenía sus bases en el Renacimiento⁷⁵. La exigencia era muy fuerte, tanto en la academia como en la vida personal de los alumnos: “El paso por el *Stift* provoca una ruptura considerable en la existencia de los jóvenes: separación y alejamiento de la familia; vida confinada, casi enclaustrada, [...]; trabajo intelectual intenso y orientado, sobre todo en teología; agotamiento y competencia escolar”⁷⁶. Aunque este instituto intentaba mantener un control de los estudios y las tendencias políticas de sus alumnos, estos leían autores que no estaban permitidos (escondiendo sus libros debajo de las piedras del río Neckar, cerca del Seminario), como era el caso de Gotthold Lessing, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Schiller, el ya mencionado Herder e Immanuel Kant. Sobre todo este último, leído y analizado tanto por los estudiantes como por algunos profesores. Y esto porque, como es sabido, Kant logra, en un único sistema, reunir el pensamiento más valioso de Europa hasta ese momento (y ante las mentes infantilizadas del *Stift*, la consigna kantiana «*Sapere Aude*» tenía que hacer un eco profundo). En su famosa *Crítica de la Razón Pura*, Kant realiza una síntesis del racionalismo, el empirismo y la ilustración. Él ve la necesidad de esta síntesis para replantear los fundamentos del conocimiento, y tener así mejor defensa contra los planteamientos escépticos, como por

⁷⁴Cfr. Robert J. Richards, *The Romantic Conception of Life*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, p. 119.

⁷⁵Cfr. F. Schelling, *Lecciones sobre el método...*, p. 12.

⁷⁶J. D'Hondt, *op. cit.*, p. 47.

ejemplo, los de David Hume⁷⁷. Por ello será necesario echar un vistazo, aunque sea muy sucintamente, al pensamiento kantiano, para mostrar la innegable influencia tanto al desarrollo de la filosofía alemana en general como a la de Schelling en particular.

4.1 Kant. Causalidad fenoménica y causalidad nouménica

Though Königsberg had ceased to be the political capital of Prussia in 1701, it was in the minds of many Königsbergers the intellectual capital of Prussia, if not of the world. Kant had been one of its most important citizens. He was their «philosopher king», even if the philosophers outside of Königsberg were looking for another.

M. KUEHN

La base más importante que introduce Kant para el desarrollo posterior del Idealismo, del cual Schelling es uno de sus más eminentes miembros, es el *yo pienso*. Este es el principio de todo conocimiento, es el famoso *giro copernicano*, el cual declara que los objetos son los que se adecuan al conocimiento y no a la inversa como se considera generalmente⁷⁸. Esto es, que las cosas no pueden ser conocidas, de la manera en que son conocidas, si no es por medio de la sensibilidad y el entendimiento; en el caso del ser humano su espíritu *impone* categorías epistemológicas a los objetos para que se logre el conocimiento. Es como un «filtro» por el que pasa todo el material de la experiencia, y el pensamiento lo «coloca» de cierta manera en una estructura interna que lo vuelve inteligible para el sujeto.

⁷⁷Cfr. Justus Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant*, España, Cátedra, 1977, p. 12.

⁷⁸Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998, p. 20.

Para este pensador el espíritu es activo, esto significa que el sujeto impone al material de la experiencia sus propias formas de conocer, aunque esta actividad a su vez se encuentra limitada por su propia sensibilidad y el entendimiento. Kant distingue entre la sensibilidad y el entendimiento como las fuentes del conocimiento. Por la sensibilidad los objetos o las cosas nos son dadas; mientras que por el entendimiento estas cosas son pensadas.

Aparte de lo que aporta el sujeto, siguiendo la lógica de su propuesta, también existe algo fuera de la conciencia que aporta elementos para su conocimiento: *la cosa-en-sí* o *noúmeno*. Kant afirma que nunca se podrá conocer las cosas como son en sí, porque estas se encuentran condicionadas por el conocimiento *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento. Entonces, explica que las cosas-en-sí no están nunca dadas tal y como son, sino que están mediatizadas por el entendimiento, el cual realiza una síntesis de lo dado por la intuición sensible (de ahí que no se pueda considerar a Kant como un idealista puro, como sí lo serán los filósofos posteriores).

En cuanto al tema de la causalidad, el filósofo de Königsberg, en una clara influencia de Hume⁷⁹, la convierte en una categoría del entendimiento que permite conocer el objeto al

⁷⁹Cfr. Ernst Cassirer, *Kant. Vida y doctrina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993. Hume convierte a la causalidad en algo interno, que depende de la repetición de impresiones que se tienen del mundo; Kant mantiene esa parte interna, pero ya no sería resultado de una repetición, sino que la convierte en una categoría del entendimiento: "El mismo criterio es aplicable a la relación de la causalidad y a la de la interdependencia, cuya determinación se plantea en la segunda y en la tercera «analogías de la experiencia». La crítica sensualista del concepto de causa por Hume tendía a discutir la validez objetiva y necesaria de este concepto, procurando reducir todo lo contenido en él a un predicado sobre la sucesión más o menos regular de nuestras ideas. La cohesión de los fenómenos que creemos captar en la idea de la causalidad no dice en realidad, según esta concepción, sino que los fenómenos suelen sucederse los unos a los otros, lo que hace que se fundan ante nuestra «imaginación» en asociaciones de ideas relativamente fijas. Para refutar esta concepción en el terreno de los principios y de un modo fundamental no hay más que un camino: invertir el problema característico de la concepción fundamental en que la crítica trascendental se inspira: demostrar que no es la regularidad en la sucesión de nuestras sensaciones e ideas la que determina el concepto de la causalidad, sino que son, por el contrario, este concepto, la idea y el postulado de una regla aplicados por nosotros a las percepciones, los que nos permiten dar una «forma» determinada a la serie siempre igual en que fluyen, destacar en ellas ciertos entronques objetivamente necesarios y, de ese modo, dar «objetividad» a nuestras ideas", pp. 220-221.

aplicarlo al contenido material dado por la sensibilidad, y no en una característica del mundo externo como siempre lo ha estimado el sentido común. Esto es, al transformarla en una categoría interna que es la misma para todos (porque responde a una naturaleza humana), Kant asegura así la objetividad y universalidad del conocimiento, porque se da una forma determinada en todas las percepciones.

Por otro lado, cuando pasa al ámbito práctico, la causalidad adopta otros matices: en el ser humano la causalidad es entendida más bien como «voluntad», mientras que en los seres vivos irracionales como «necesidad natural»; esta hace referencia a causas externas que determinan la actividad de los seres, mientras que la primera a la noción de una causa eficiente que nace del interior del ser humano, y por ello la libertad sería una propiedad de este tipo de causalidad llamada voluntad⁸⁰. Esto no quiere decir que no haya un cierto tipo de estructura dentro de la voluntad, sino que, en un paralelismo con la «necesidad natural», Kant habla de que la causalidad en tanto voluntad lleva consigo el concepto de «ley», pero una ley que el sujeto con voluntad se da a sí mismo, de aquí que lo denomine «autonomía»:

El concepto de una causalidad lleva consigo el concepto de *leyes* según las cuales, por medio de algo que llamamos causa, ha de ser puesto algo, a saber: la consecuencia. De donde resulta que la libertad, aunque no es una propiedad de la voluntad, según leyes naturales, no por eso carece de ley, sino que ha de ser más bien una causalidad, según leyes inmutables, si bien de particular especie; de otro modo una voluntad libre sería un absurdo. [...] ¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?⁸¹.

⁸⁰Cfr. Manuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Puerto Rico, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, 2007, p. 59.

⁸¹*Ibid.*, p. 60.

Entonces, en Kant se hallan dos grandes reinos: el de los fenómenos (lo que se conoce) y el de los noúmenos (las cosas-en-sí inaccesibles al conocimiento). Al primero le corresponde la causalidad mecánica newtoniana, mientras que a la segunda la causalidad de la voluntad entendida como autonomía. Este es un gran intento para salvar la libertad, pero el esquema dualista seguía trayendo problemas. A los idealistas posteriores el planteamiento kantiano de la cosa-en-sí les pareció un sinsentido, esto es, porque al aceptar por un lado la cosa-en-sí y por el otro el sujeto que conoce, es como si admitiera dos principios, dos fundamentos⁸². Entonces, lo que realizan los idealistas es la supresión de la cosa-en-sí, lo que daría como consecuencia que, al quedar el sujeto aislado consigo mismo, este encierre en sí todo conocimiento y toda acción, y el *yo pienso* se convierte en el principio absoluto.

En particular, quien realiza este paso es Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Este visita el *Stift* para impartir una conferencia y el joven Schelling queda impresionado por la profundidad de su pensamiento. Por primera vez conocía a un verdadero continuador de la filosofía de Kant, llevándolo a cotas inimaginables⁸³, donde el subjetivismo es llevado al extremo, con su exaltación de la libertad y de la acción transformadora. Era el nacimiento del Idealismo alemán. En ese momento Schelling comienza a escribir filosofía: *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general, Sobre el Yo como principio de la filosofía y Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Esta última obra será relevante para el siguiente capítulo, especialmente porque en ella se pone énfasis en dos cosas: la recepción del

⁸²Cfr. Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo II, Barcelona, Herder, 1995, p. 13.

⁸³Cfr. R. J. Richards, *The Romantic Conception of Life*, p. 120: “Schelling fell deeply under the spell of these bewitching thinker. So when Fichte’s sketchy and preliminary effort at his *Wissenschaftslehre* appeared later in summer, [...] Schelling quickly obtained a copy and plunged in”.

spinozismo, entendido como «dogmatismo», y una mayor maduración de su pensamiento hacia esa idea clave que será el Absoluto y la libertad.

4.2 Fichte. Acción y libertad

¡Acción viva!, rechazo de la pasividad y de la resignación, tal es el santo y seña de la filosofía fichteana; lucha para superar continuamente los límites de lo real, para doblegar la dureza y la opacidad del «no-yo». Frente al «realismo» o «dogmatismo», el idealismo consiste en optar por no soportar pasivamente los impedimentos y las ataduras del mundo que existe.

R. BODEI

Fichte es quien inicia el rechazo de la cosa-en-sí, porque, afirma, esta es un problema que contradice al mismo sistema kantiano. Por un lado, argumenta que si el mundo *nouménico* (la cosa-en-sí) es completamente incognoscible y que los sujetos, sólo tienen vecindad con el mundo fenoménico (las cosas-para-nosotros), el noumeno pierde toda realidad. Por el otro lado, dice que si el noumeno es algo necesario para que sirva de *causa* a las sensaciones, entonces se cae en una contradicción flagrante, porque la causalidad es precisamente una de las categorías *a priori* que Kant atribuye al entendimiento para poder conocer los objetos, esto es, que en el objeto no podría haber causalidad alguna. Una cosa que cause algo en la mente sería impensable:

Fichte, indeed, had caught Kant up in a dilemma: either reference to noumenal reality, as that standing behind our representations of the world, was a requirement

of thought —but then it was only a feature of our cognitive apparatus, not of reality; or such reference to noumena was based on the belief that the manifold of sensations needed a cause —but then such reference became, in Kant's own terms, an illegitimate application of the causal category beyond the phenomenal realm⁸⁴.

Después de este paso más allá de Kant, Fichte propone un principio para la filosofía que no puede encontrarse en una cosa, sino en una *acción* y, por tanto, esta acción sólo puede pertenecerle al Yo, al sujeto, y una vez separado de la carga de la cosa-en-sí, se convierte en un Yo «absoluto».

Ante estas ideas, la crítica ha determinado que en la persona de Fichte se halla el punto de partida para el Idealismo alemán, y a la vez un alimento enriquecedor para el Romanticismo. Como ya se mencionó, para Fichte, como para Fausto, «en el principio fue la acción», es decir, la vida no se inicia con la contemplación o de manera desinteresada, sino que se empieza con lo práctico. La acción es lo primero, y las cosas son lo que nuestro actuar hace de ellas, incluso en el conocer, la acción sobre las cosas deviene en conocimiento⁸⁵.

En este proceso de acción, el Yo se da a sí mismo sus leyes para actuar sobre ellas (de la misma manera que lo hace la autonomía en Kant), incluyendo la ley de la causalidad, que, dice, “no es una ley primera y primitiva, sino que es sólo uno de los varios modos de unión de lo múltiple, y puede deducirse de la ley fundamental de esta unión”⁸⁶.

⁸⁴*Ibid.*, p. 78. Cfr. también al propio Fichte: “¿Hasta dónde se extiende, según Kant, la aplicabilidad de todas las categorías, y en especial la de causalidad? Sólo sobre el dominio de los fenómenos; por consiguiente, sólo sobre lo que es ya para nosotros y en nosotros mismos. ¿Y de qué modo se podría llegar a admitir un algo distinto del yo como fundamento del contenido empírico del conocimiento? Me imagino que sólo mediante un razonamiento que vaya de lo fundado al fundamento, o sea, mediante la aplicación del concepto de causalidad”, Johann Gottlieb Fichte, *Introducción a la teoría de la ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 108.

⁸⁵Cfr. I. Berlin, *op. cit.*, p. 123.

⁸⁶J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 56.

La libertad es lo importante en Fichte, como lo será para Schelling, porque no hay otra manera para definir a este Yo absoluto, ya que, siendo absoluto, no hay nada externo que lo determine o condicione, excepto su propia actividad, por ello, toda acción del Yo presupone necesariamente el uso de la libertad (y como se verá más adelante, para el tema de la causalidad, este punto es clave). La vida moral surge de forma necesaria de esta permanente actividad de la libertad; devenimos morales porque ya somos libres y no al revés⁸⁷.

Como consecuencia de esto, para Fichte la Naturaleza es un producto de una actividad inconsciente del Yo, es decir, el Yo se pone un «límite» a sí mismo para poder llegar a ser consciente⁸⁸, y a este límite lo denomina no-Yo o, de un modo que resulta más familiar, Naturaleza. Fichte considera a la Naturaleza como algo negativo porque representa un «obstáculo» para el actuar del Yo; aunque este no-Yo o Naturaleza se convierte en el lugar de acción del Yo, sólo existe para que este se desenvuelva sobre él. Es, en definitiva, donde se practica la libertad⁸⁹, por lo tanto, la Naturaleza carecería de entidad y libertad propia.

⁸⁷Cfr. Johann Gottlieb Fichte, *Sobre la vivificación y elevación del interés puro por la verdad*, en Boletín de Estética, año III, marzo 2008 p. 8, donde dice: “Pero todas las reglas para el empleo de la libertad suponen ya el empleo de la misma; y, si bien se mira, sólo se puede apostrofar: «usa de tu libertad», a quien ya la ha usado. Este primer acto de libertad, este arrancarse de las cadenas de la necesidad, ocurre sin que nosotros mismos sepamos cómo. Somos tan poco conscientes del primer paso hacia el reino de la conciencia en general, como de nuestro ingreso en el reino de la moralidad. Desde alguna parte desciende a nuestra alma una chispa, que tal vez arda por mucho tiempo en oscuridad secreta. De pronto se aviva, se propaga, se vuelve llama, hasta inflamar por fin el alma entera”.

⁸⁸Fichte afirma (como después lo hará Husserl) que el hombre es consciente sólo cuando está referido a algo, que en este caso podemos denominar objeto. Sólo se es consciente «de algo». “El conocer es algo en relación a un conocido, a algo que se ha de conocer, que difiere de él. La conciencia nunca puede trascender su propia esencia teórica por encima de esta dualidad. Queda vinculada a la dualidad, al no-Yo”. Nicolai Hartmann, *La filosofía del Idealismo alemán*, Tomo I, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960, p. 76.

⁸⁹Cfr. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, “Introducción” en Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, España, Anthropos, 1988, p. 29.

Si bien desde un punto de vista propositivo y creador, no se puede entender al Romanticismo sin una filosofía como la de Fichte⁹⁰, se puede sostener la misma idea desde un punto de vista negativo, sobre todo en la concepción de la Naturaleza que se acaba de describir. Schelling, quien fuera en un principio su más fiel seguidor, se convirtió al poco tiempo en su detractor, pretendiendo recuperar la Naturaleza hacia la novedosa filosofía trascendental inaugurada por Kant.

Schelling comienza su carrera filosófica como un discípulo de Fichte; bebe de su pensamiento, y adopta su método para sus primeros textos. En este punto, la relación con la causalidad es obvia, siendo que Fichte trastoca la manera tradicional de verla al momento de darle todo el peso al sujeto activo, pensante e incondicionado. Sin embargo, desde el principio el enfoque de Schelling es distinto, teniendo siempre en mente a otro autor (por entonces muy sonado a causa de algunos libros publicados sobre ateísmo y panteísmo, como se verá a continuación): Spinoza. En efecto, Schelling interpreta el idealismo subjetivo de Fichte con la filosofía spinoziana; en ese momento el Yo, el principio del conocimiento y del actuar, se convierte en el principio de todas las cosas, de la totalidad. Estos principios compartían el mismo nombre, Yo, pero cuando Schelling lo adopta, adquieren significados muy diferentes.

⁹⁰Cfr. Elisabeth Millán-Zaibert, *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, New York, State University of New York Press, 2007, quien muestra, a lo largo de su libro, la importancia de Fichte para el desarrollo intelectual de Friedrich Schlegel, así como para la generación de los primeros románticos: “Jena quickly became the center of early German Romanticism. Between 1795 and 1797 Fichte was the most important philosopher in Jena, and Schlegel’s contact with the rising philosophical star was tremendously important”, p. 11.

4.3 Polémica del spinozismo

Tanto en la portada como en otros lugares el nombre de nuestro escritor sólo es impreso con las iniciales por la sencilla razón de que, poco antes de morir, él mismo expresó el deseo de que no se pusiera su nombre en la *Ética*, que se disponía a imprimir. Aunque no dio explicación alguna, en nuestra opinión, el único motivo de tal decisión es que no quiso que su doctrina fuera designada con su propio nombre, ya que en el capítulo 25 del apéndice a la cuarta parte de su *Ética* afirma que quienes desean ayudar a otros con sus consejos y acciones a disfrutar juntos del sumo bien, no intentarán que su doctrina reciba de ellos su nombre.

J. JELLES

In the late eighteenth century, the German philosophical community was so galvanized by the so-called *Pantheismusstreit*, the Pantheism Controversy, and its scandalous claim that the theologically liberal Enlightenment star Lessing had been a dreaded Spinozist, that some of its participants eventually became so worked up that they died. [...] At times the Pantheism Controversy resonates with the force of a crusade.

J. M. WIRTH

La influencia de Spinoza es clave no sólo en el pensamiento de Schelling sino en el nacimiento del Idealismo alemán⁹¹. En ese momento la recensión de Spinoza no llega directamente de la lectura de sus textos, sino de una controversia que se originó en torno a su

⁹¹Cfr. María Jimena Solé, “Spinoza en el origen del Idealismo alemán: Repercusiones de la «Polémica del spinozismo» en Fichte y Schelling”, en *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, 1º (2013), ISSN: 2344-9292: “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”, p. 40. Cfr. también Dale E. Snow, *op. cit.*, p. 14: “The significance of this event can hardly be overestimated in its significance for virtually every German thinker of the time”.

pensamiento de parte de dos intelectuales de la época: Lessing y Jacobi. Tan relevante fue este debate que se conoce como «Polémica del panteísmo» o «Polémica del spinozismo» (la sinonimia de «panteísmo» con «spinozismo» es ya significativa, y habría que agregar «ateísmo» y «materialismo» como lo usa, por mencionar un comentarista eminente, Gilles Deleuze⁹²). No se podría entender el idealismo alemán sin esta polémica⁹³, la cual se origina cuando Schelling aún se encuentra en el *Stift*, por lo que también impregna los pensamientos de Hölderlin y Hegel⁹⁴.

Friedrich Heinrich Jacobi fue la persona que llevó esta polémica al ámbito público, quien, pretendiendo hacer una crítica a la filosofía de Spinoza, terminó por ponerla en boca de las nuevas generaciones⁹⁵; y no sólo en los jóvenes de la edad de Schelling, sino años antes en círculos más íntimos, por ejemplo con Goethe, quien era su amigo desde 1774:

Cuando en septiembre de 1784 Jacobi pasó una semana de visita a Weimar, hablaron de Spinoza. Jacobi, que prepara una publicación sobre este tema, un trabajo que producirá gran impacto en la opinión pública en general y, entre los amigos, también algo de enfado, despierta de nuevo en Goethe el antiguo amor por

⁹²Cfr. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 27: “Ningún filósofo fue más digno, pero tampoco ninguno fue más injuriado y odiado [...] Y, todavía en vida de Spinoza, son las razones por las que se le acusa de *materialismo*, de *immoralismo* y de *ateísmo*”.

⁹³Cfr. M. J. Solé, *op. cit.*, p. 43: “En efecto, esta polémica es considerada como uno de los eventos filosóficos más significativos del final del siglo XVIII 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”.

⁹⁴Cfr. J. D’Hondt, *op. cit.*, p. 58: “Descubrieron juntos las *Cartas sobre Spinoza* de Jacobi, donde se enteraron de que bajo apariencias tranquilizadoras, uno de sus autores preferidos, Lessing, había sido secretamente spinozista, y por lo tanto, según la visión de su tiempo, un panteísta solapado o un ateo clandestino. También se convirtieron, si puede decirse así, al monismo panteísta, del que hay numerosos testimonios dispersos en sus escritos, y del que Hölderlin inscribió la fórmula lapidaria en el *Álbum* de Hegel, naturalmente en griego: «Profesión de fe: *en kai pan*» «Uno y Todo»”.

⁹⁵Cfr. D. E. Snow, *op. cit.*, pp. 14-15 donde dice: “Mendelssohn’s *Morning Hours: Or Lectures on the Existence of God and above all Jacobi’s On the Doctrine of Spinoza, in Letters to Moses Mendelssohn* (or the so-called *Spinoza-Büchlein*) made it possible for the all-but-forgotten Spinoza to achieve universal historical influence... and soon, next to the *Critique of Pure Reason*, it became the fundamental intellectual power of the epoch [...] Jacobi’s *Spinoza-Büchlein*, the first published result of his quarrel with Moses Mendelssohn, was unquestionably the beginning of the renewal of interest in Spinoza in the 1780s”.

este filósofo. Habían hablado ya de Spinoza en 1775, durante su primer encuentro largo. [...] y apenas un año más tarde Goethe tendrá que defender al redescubierto Spinoza contra Jacobi, en la gran disputa en torno a aquél agitada por el escrito de Jacobi⁹⁶.

Goethe tampoco pudo mantenerse inerte a la influencia del pensamiento spinoziano, muy a pesar de la pretensión desacreditadora de Jacobi (se diría ahora que no hay mala publicidad). Había algo en el ambiente del que Jacobi fue la chispa iniciadora⁹⁷.

En 1785 publicó el libro *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Mendelssohn*, en donde indicaba que, al final de su vida, Lessing se había convertido al spinozismo. Su crítica se centra en que el sistema spinoziano viene a ser la cúspide del proceso de racionalización que dio inicio a la modernidad, pero este uso «indiscriminado» de la razón conduce, inevitablemente, a un «fatalismo», esto es, que, al explicar todo racionalmente, este todo se reduce a relaciones causales y a leyes naturales conectadas mecánicamente, que negarían la noción de un Dios trascendente y personal, y, en esa misma medida, la libertad humana. Para Jacobi el problema radica en tomar como una misma cosa a la razón y al sentimiento, para él ambos irreconciliables y es necesario que sea así:

Desgarrado entre la atracción del corazón y la atracción del entendimiento, Jacobi insiste con vehemencia en la insuperable atracción de ambos: para poder conservar, en la embestida de los sentimientos e inclinaciones, distancia reflexiva, y para, al mismo tiempo, mantener vivo el ambicioso laborar sobre el mundo aparente de las imágenes y palabras humanas. Sólo en semejante tensión cree poder alcanzar una armonía interna; una armonía siempre arriesgada y provisional, la única y la más alta que le es posible alcanzar a la fuerza del hombre⁹⁸.

⁹⁶Rüdiger Safranski, *Goethe*, México, Tusquets, 2015, p. 271.

⁹⁷Cfr., *idem*: “Cuando Goethe en 1773-1774 leyó por primera vez a Spinoza, este pasaba por ser un loco y peligroso ateo, un hereje malvado. No era leído, era citado para intimidar. Tampoco Goethe lo había leído todavía cuando rechazó el espinosismo en 1770 como un «error atroz», por más que entonces se acercaba ya a un pensamiento panteísta, es decir, era ya un espinosista sin advertirlo”.

⁹⁸V. Rühle, *op. cit.*, p. 54.

Así, Spinoza, al pretender superar esta insuperable tensión, cae en la aporía, básica para Jacobi, de que, por un lado, el sentimiento da prueba de la libertad, y, por el otro, que la razón afirma la determinada necesidad de todo lo real. La clásica pugna del corazón versus entendimiento. Y Spinoza sería, por tanto, el representante más perfecto de todo lo «peor» que ha producido la mente humana (no por casualidad se conoce a Spinoza como el «filósofo maldito»⁹⁹), y, a decir de Jacobi, el enemigo más importante a vencer. El determinismo del principio de razón suficiente conduce al fatalismo, al ateísmo y al immoralismo, características todas estas con las que se conocía a Spinoza¹⁰⁰.

Tan importante papel representa Spinoza, tan sólida su postura, que cualquier manera que se pretenda filosofar desde ese momento tiene que enfrentarse ineludiblemente a él, al spinozismo (así lo verán los iniciadores del Idealismo, los románticos, etc.¹⁰¹), y, a decir de Jacobi, lo ve tan imposible que la mejor manera de hacerlo es simplemente negándolo,

⁹⁹Cfr. M. J. Solé, *op. cit.*: “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, 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”, p. 41.

¹⁰⁰Cfr. *Ibid.*, p. 45. Cfr. también Arturo Leyte y Volker Rühle, “Introducción” en F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 32: “Para la antigua generación de los ilustrados e incluso todavía para Kant, el espinocismo era equivalente a ateísmo: un dios impersonal que no es consciente de sí en sí mismo, sino que se hace consciente de sí mismo en las demás cosas, en sus creaturas, a las que él, en calidad de *natura naturans*, gracias a su ser, crea eternamente”.

¹⁰¹Cfr. *ibid.*, p. 50: “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”.

rechazándolo mediante un salto, el cual implica dejar de lado la razón y abrazar la fe; la razón es insalvable.

Esta postura insalvable donde la fe pretende recuperar su poder implica abrir una problemática mayor con respecto a la ilustración alemana. Es decir, si, como se definió anteriormente, la Ilustración es una instancia que, basándose en la razón, pone en duda todo conocimiento previo apoyado en una autoridad, regresar a una fe desprendida completamente de la razón es dar al traste cualquier intento de Alemania por subirse al tren de la modernidad; es deshacer el ideal de una cultura alemana propia cuya base es justamente el proyecto de la Ilustración. Sin embargo, aunque se use el apelativo «fe», no se refiere a la forma básica que lo entiende un creyente «de a pie», por decirlo así, sino a un concepto que ya tiene alcance filosófico, como lo explican Arturo Leyte y Volker Rühle: “Este concepto de fe de Jacobi está sin embargo muy lejos de ser una recaída en una fe y un concepto de Dios cristianos ingenuos, pues de lo contrario, difícilmente habría podido ejercer tanta influencia sobre el desarrollo del idealismo especulativo”¹⁰²; es importante tener esto en cuenta porque Schelling también usará el término «fe» de esta manera como Jacobi, mostrando la clara influencia de este¹⁰³.

En cuanto a Schelling, la importancia de Spinoza es un producto directo de esta polémica, y, de acuerdo a Dale E. Snow en su libro *Schelling and the end of idealism*, es el dato más relevante que marcó el camino intelectual del mismo Schelling, considerándose a sí mismo como un “Spinoza in reverse”¹⁰⁴, tomando a este, incluso más que a Fichte, para poder

¹⁰²Arturo Leyte y Volker Rühle, “Introducción” en *op. cit.*, p. 34.

¹⁰³Cfr. los comentarios a este respecto que hace Ignacio Falgueras Salinas en su “Estudio Introductorio” a la obra de Schelling, *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*, resaltando que Schelling da demasiado peso al «Dios de la fe» para contraponerlo al «Dios de la razón», como se verá en el capítulo IV.

¹⁰⁴Cfr. Dale E. Snow, *op. cit.*, p. 16: “Its significance for Schelling is hinted at in his often-repeated desire to be a «Spinoza in reverse»; to make it intelligible how a thinker born in 1775 could have nursed such an ambition

superar las limitaciones del kantismo, en especial con la idea de una totalidad inmanente, esto es, de un absoluto en el que todo tiene que explicarse desde dentro¹⁰⁵.

Y esta relevancia de Spinoza en el pensamiento temprano de Schelling se puede observar claramente en la carta que le envía a su todavía amigo Hegel el 4 de febrero de 1795:

Entretanto, ¡me he convertido en espinozista! No te asombres. Pronto sabrás en qué sentido: Para Spinoza el mundo (el objeto simplemente en oposición frente al sujeto) era todo, para mí es el Yo. La diferencia más propia entre la filosofía crítica y la dogmática me parece residir en que aquélla toma al Yo absoluto (aún no condicionado por objeto alguno) como punto de partida, y esta al objeto absoluto o No-Yo. La última, en su máxima consecuencia, conduce al sistema de Spinoza, y la primera al sistema kantiano. La filosofía tiene que partir de lo incondicionado. Pero entonces surge la pregunta, dónde radica este incondicionado, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta, todo queda resuelto. Para mí, el principio supremo de la filosofía es el Yo puro y absoluto, es decir, el Yo en tanto que no es más que Yo, que aún no está condicionado en modo alguno por los objetos, sino que es puesto por la libertad. El alfa y omega de toda filosofía es la libertad¹⁰⁶.

Este “¡me he convertido en spinozista!” muestra el camino que se le ha abierto al joven Schelling a través de los ojos de Spinoza: ante las limitaciones tanto de Kant como de Jacobi y Fichte, Schelling apela al filósofo de Ámsterdam, revitalizándolo en este todavía inicio del Idealismo alemán, para poder hablar de una totalidad que incluya a la siempre negada Naturaleza: “He [Schelling] championed and then reformulated Fichtean idealism, infusing it

after Spinoza had been ignored for almost a century requires an understanding of how «a seemingly provincial cultural-historical event» the public discussion of whether G. E. Lessing had been a Spinozist in the last years of his life could have revived such widespread interest in Spinoza”.

¹⁰⁵Cfr. A. Leyte y V. Rühle, *op. cit.*, p. 32: “Jacobi veía la sustancia de Spinoza como la expresión más consecuente del reconocimiento *filosófico* de la existencia de Dios, pero no como la expresión última de la certeza y la experiencia de Dios. [...] Enseguida nos damos cuenta de que esta idea de Dios como causa *inmanente* que existe con sus creaturas desde un mismo origen tenía que resultarle atractiva a Schelling, pues también él parte del pensamiento de base de que Dios, en tanto que lo absoluto, no puede tener ningún objeto fuera de sí y por lo tanto, tampoco puede ser reconocido como un objeto teóricamente, esto es, desde «fuera»”.

¹⁰⁶Schelling-Hegel, “Correspondencia completa” [traducción de Raúl Gutiérrez y Hugo Ochoa] en *Intrahistoria del contradiscurso filosófico de la modernidad*, proyecto FONDECYT No 1950875, Carta 10, sin año, p. 14.

with the realism of Spinoza, to reinstate nature as the ego's coequal"¹⁰⁷, y unas páginas más adelante: "Schelling ventured far into that territory avoided by Fichte, the realm of the not-I – that is, of nature [...] Schelling's efforts at *Naturphilosophie* would yield a highly original product and would, at the turn of the century, lead to a break with Fichte and a rehabilitation of Spinoza"¹⁰⁸.

4.4 El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán y la Filosofía de la Naturaleza

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, lo mismo que sus dos compañeros de estudios, el dolorido Friedrich Hölderlin y el triunfante Georg Hegel, confiaban más en la endoscopia, en la mirada hacia dentro, que en el telescopio. ¿Qué se puede descubrir dentro que no vean las lentes de largo alcance? Estas no ven nada del alma, de la vida, del anhelo, del querer, de la libertad, del collado donde se dividen los torrentes del bien y del mal. ¿Y quién ve tales profundidades?

R. GABÁS

I take Schelling to be a thinker of non-asphyxiating life, of the openness and inexhaustible richness of being.

J. M. WIRTH

Indicada la importancia de esta polémica del spinozismo, vale la pena mencionar que entre los años de 1796 y 1797 está registrado que se redacta un pequeño texto que será muy significativo para el desarrollo del Idealismo en general y de Schelling en particular, llamado

¹⁰⁷R. Richards, *The Romantic...*, p. 114.

¹⁰⁸*Ibid.*, p. 122.

por los investigadores posteriores *El más antiguo programa de sistema del Idealismo Alemán*. En este escrito se muestra de manera programática los problemas a resolver que dejó abierto el pensamiento kantiano, en particular la siempre presente separación entre la razón teórica y la práctica (como bien se muestra en el mismo Kant con su *Crítica de la razón pura* y su posterior *Crítica de la razón práctica*), considerando así que es necesario ir más allá y lograr la unidad de ambas; superar esa contradicción desde una totalidad, desde un absoluto. Esa dualidad se considera que se ha dado de manera fáctica, que no es ilusoria, por ello, más que apelar a una idea unitaria que, por decir así, siempre está o ha estado ahí, lo que se busca es la unión de esta dualidad, de estos opuestos, «suturar esa herida trágica», en palabras de Patxi Lanceros, en la historia misma:

En cierto modo, tanto Hölderlin, como Hegel y Schelling se encuentran escondidos en el corazón de esas letras que dan una vuelta más a la filosofía interpretando en una dirección determinada los resultados de Kant y Fichte, interpretándolos un paso más allá, lo que significa, conduciendo la filosofía del conocimiento hasta el saber, o lo que es lo mismo, desde la dualidad y las oposiciones —y para empezar, la primera de ellas entre razón teórica y razón práctica— a la unidad y la reconciliación, pues tratándose de unidad lo que tiene que venir no es sólo la idea filosófica de unidad, sino la reconciliación histórica de los opuestos¹⁰⁹.

Este texto fue encontrado entre los papeles de Hegel y publicado por primera vez en 1917. La autoría se fue poniendo en duda conforme se ampliaba la investigación, de ahí que no quede claro quién de entre los tres amigos es el que está detrás de las ideas, por ello se considera que lo más correcto es que fue un trabajo en conjunto alimentado por su ardor juvenil que todavía conservaban del *Stift*. Sin embargo, de los tres, Schelling es quien más lo

¹⁰⁹Arturo Leyte, *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998, p. 23.

sigue en su trayectoria filosófica¹¹⁰, y cuya obra *Sistema del Idealismo Trascendental* pretende llevarlo a cabo.

El *Programa* comienza con la frase «La primera idea es naturalmente la representación de mí mismo como de un ser absolutamente libre», frase que Schelling toma al dedillo como línea directriz de su largo camino por la filosofía (de ahí que se le considere un filósofo de la libertad o que fue alguien que trató de hacer un sistema que diera cuenta la libertad como fundamento¹¹¹). La autoconciencia como principio cuya base es la libertad, y más, que es precisamente la autoconciencia la que nos muestra que la libertad es el fundamento de todo.

«Con el ser libre, autoconsciente, emerge simultáneamente, un mundo entero... Aquí descenderé a los campos de la física; la pregunta es esta: ¿cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral?». Con seguridad, ninguna filosofía moderna ha planteado tan radicalmente una pregunta dirigida a la naturaleza, una pregunta que evidencia un talante revolucionario: atender a que no sólo la sociedad y lo específicamente humano es asunto de interrogación y proyecto, sino, mucho más allá, que lo así llamado humano quedará devaluado si no va acompañado por un replanteamiento de la comprensión del mundo natural¹¹².

Aquí se toca el siguiente tema que será también de importancia en su trayectoria filosófica: la Naturaleza. Como se verá un poco más abajo y con más desarrollo en capítulos posteriores, Schelling es uno de los pensadores que más se preocuparon por tratar de entender filosóficamente a la Naturaleza (de acuerdo con Arturo Leyte, quizá el único equiparable a esta

¹¹⁰Cfr. R. Richards., *The Romantic...*, p. 124: “The tract –variously attributed to Hegel, Hölderlin, and Schelling— set out the trajectory along which Schelling would move through the rest of his philosophical career”. Y en la nota al pie de esa página: “Whoever the real author, the program of the tract does accurately forecast Schelling’s intellectual development”. Cfr. También Raúl Gabás, “Estudio introductorio” en Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental y Las edades del mundo*, Madrid, Editorial Gredos, sin año, p. XIV: “En 1795-1796 [Schelling] presentó a sus amigos Hölderlin y Hegel un programa a manera de manifiesto, que Franz Rosenzweig publicó en 1917 con el título *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*. Aunque no está claro quién es el autor del escrito, este es muy coherente con la manera de pensar de Schelling”.

¹¹¹Cfr. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, *Schelling: El sistema de la libertad*, España, Herder, 2004.

¹¹²A. Leyte, *op. cit.*, p. 23.

intención sea Aristóteles¹¹³), poniéndole el acento a que hay que entenderla desde el punto de vista de la vida y ya no del mecanicismo (tan exitoso desde el inicio de la modernidad), y que alcanza su culminación con Newton.

El idealismo temprano abandona cualquier concepción dada de la naturaleza: ni es una sustancia extensa, ni el atributo de una sustancia, ni siquiera «objeto de toda experiencia posible» (Kant). Porque si para estos planteamientos la pregunta decisiva se formuló bajo los términos: ¿cómo es el mundo?, ahora la pregunta reza: ¿cómo queremos que sea el mundo? [...] Pero en realidad lo que se exige no es tanto transformar el mundo físico —asunto que además puede llevar adelante mucho más y mejor la ciencia físico-natural establecida—, cuanto generar la posibilidad de que ese mundo físico sea considerado como naturaleza y no como objeto, como vida y no como cuerpo inerte¹¹⁴.

Por tanto, la Naturaleza como vida se corresponde con la misma idea de la libertad como base, es decir, al rechazar la noción de «objeto» de la Naturaleza, sólo quedaría la de «sujeto»: la Naturaleza se *autodetermina* por su propia inmanencia. El ser humano, igual como sujeto, hace lo mismo que la naturaleza, se autodetermina pero de acuerdo a su voluntad, a su querer: “[...] asumir que podemos preguntarnos por la constitución del mundo porque nosotros somos sujetos, lo que equivale a decir que consistimos fundamentalmente en querer, en una voluntad de la que el conocimiento es subsidiario”¹¹⁵. En este sentido, el querer funciona como causa, mientras que el conocimiento adopta la forma del efecto.

Y, por otro lado, como consecuencia de esta carga tan importante a la idea de libertad, el Estado se vuelve un concepto problemático, porque en su expansión y burocratización, convierte a los seres que lo integran en meras máquinas, por lo tanto, hay que superar al

¹¹³Cfr. Arturo Leyte, *De Hülle a Materie: de Aristóteles a Schelling*, Δσίμων Revista de Filosofía, nº 21, 2000, pp. 87-96: “Posiblemente no se hayan dado en la historia de la filosofía dos ejemplos tan intensos de dedicación a la naturaleza como en el caso de Aristóteles y Schelling”, p. 88.

¹¹⁴A. Leyte, *Las épocas de Schelling*, p. 24.

¹¹⁵*Idem*.

Estado, su propia esencia le impide tratar con seres libres¹¹⁶. Es por ello que el tema del Estado nunca será de relevancia en el pensamiento schellinguiano, siendo este otro de los aspectos que lo separa del sistema de Hegel.

En consonancia con el *Programa*, los años siguientes Schelling se dedica a introducir la naturaleza en el idealismo fichteano del yo¹¹⁷. En efecto, el filósofo de Leonberg amplía el Idealismo más allá de las fronteras impuestas por Fichte y lo primero que hace es incluir la Naturaleza en la reflexión. La diferencia con Fichte, y otros filósofos anteriores, estriba en que la Naturaleza ya no quedó relegada a un segundo plano, ni está ahí sólo para que el ser humano actúe sobre ella; en el estudio del Absoluto no es posible dejar fuera a la Naturaleza. Y en esta nueva mirada de la Naturaleza se rechaza el mecanicismo de las ciencias naturales herederas de Newton para convertirla en una potencia productiva, creadora, y no como un simple resultado de movimientos concatenados pasivamente. Schelling se basa también en autores filosóficos de menor renombre, así como en poetas y críticos literarios, como el ya mencionado Herder: “La Naturaleza adopta aquí los rasgos de una viviente *natura naturans*; y la poesía, en el sentido de ese concepto de Naturaleza, es para él [Herder] «lenguaje de la Naturaleza», esto es, expresión creadora y, al mismo tiempo, experiencia mediata de una Naturaleza que se comunica en un caos sin nombre de sensaciones”¹¹⁸. La noción de *natura naturans* será tomada por Schelling, de la mano de Spinoza, de una forma contundente, expresando con ella justamente la producción vital que late en el corazón de la Naturaleza, y

¹¹⁶Cfr. *Idem*: “Con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del Estado, puesto que el Estado es algo mecánico, así como no existe tampoco una idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea. ¡Por lo tanto tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe dejar de existir”.

¹¹⁷Cfr. E. Colomer, *op. cit.*, p. 93.

¹¹⁸V. Rühle, *op. cit.*, pp. 42-43.

que es equivalente a la que late en el ser humano, en especial en el artista: “En el fondo del Yo que está llegando a ser consciente de su naturaleza interna, allí donde la sensibilidad y la capacidad racional se vinculan a la expresión individual de la *natura naturans*, de la propia naturaleza creadora, se constituye un inagotable mundo de posibilidades, un mundo que el genio creador está llamado a realizar”¹¹⁹.

En el capítulo siguiente se verá cómo estas ideas tomarán forma y desarrollo en su texto *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, el cual es un escrito clave que presenta lo que será la consolidación de su primer momento filosófico original y que lo catapultará a la fama en los círculos académicos y del romanticismo temprano.

¹¹⁹*Ibid.*, p. 45.

CAPÍTULO II

RECEPCIÓN DE SPINOZA EN EL SCHELLING JOVEN

Para atender a este llamado del idealismo, el joven filósofo [Schelling] buscó armonizar el clamor de la libertad con la naturaleza de lo absoluto, según Spinoza. Pero esta armonía no la encontró en el despliegue de una simple exigencia teórica, sino más bien en la plena realización práctica de aquello que concebimos y experimentamos como lo incondicionado. Esta realización se cumple en la articulación del yo, lo absoluto y la libertad. La realización de esta articulación determinó el rumbo y las posibilidades de la filosofía en el siglo XIX.

J. F. CARDONA

Schelling found the general thrust of this supposed archdemon to be liberating and inspiring. That Spinoza aroused such fear and loathing in Schelling's immediate predecessors and contemporaries and that Schelling was, in a way, with some careful reservations, to side with Spinoza, already suggests the daring of Schelling's thinking from its inception.

J. M. WIRTH

En el presente capítulo se va a dar paso al pensamiento de Schelling propiamente dicho. Después del apartado anterior, que funge más como una robusta introducción tanto al tema como a la época y la problemática, en este se verá más de cerca las motivaciones del joven Schelling y la recepción que tiene de Fichte, cuando se hable de «criticismo», y de Spinoza, cuando se toque al «dogmatismo».

Por el momento en que escribe las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (en 1795, cuando Schelling tiene veinte años) su actividad ha sido de tremendo aprendizaje, instrucción y síntesis, con pretensiones siempre presentes de ir más allá de los límites impuestos por sus antecesores. No podría ser de otra manera luego del «giro copernicano» kantiano, y el «Yo soy» de Fichte; por ello resulta de lo más incomprensible la aparición del «noumenon» y del «no-Yo» en estos pensadores, ambos elementos que sólo tiene la función de limitar la actividad del sujeto. Es por ello que cuando Schelling descubre la filosofía de Spinoza cree que por fin podrá liberar al sujeto de cualquier límite al considerar al Yo de Fichte desde la substancia spinoziana¹²⁰; y esto quiere decir que el carácter meramente trascendental del Yo despegar a una concepción metafísica con pretensiones de abarcar la totalidad.

En esta síntesis schellinguiana hay muchos participantes en juego, en el capítulo anterior se dedicó un apartado a uno de ellos, Jacobi; para lo que sigue hay que tenerlo presente,

¹²⁰Cfr. Luis Fernando Cardona Suárez, *La metafísica schellinguiana del yo absoluto como una "Ética a la Spinoza"*, Bogotá, Universitas Philosophica 57, año 28, 2011, p. 99: "El sentido de esta transformación ontológica lo podemos ver en el contacto de Schelling con la metafísica spinocista de la substancia. El Yo como principio de la filosofía en general no es ahora el Dios persona de la ortodoxia cristiana, sino lo absoluto que presupone la tensión entre todo sujeto y objeto. De este modo, Schelling sintetiza el Yo fichteano con la substancia de Spinoza".

porque la crítica que realiza a la razón no pasa desapercibida a la curiosidad del joven Schelling (y, a decir de un autor como José Luis Villacañas Berlanga, su influencia es de lo más relevante¹²¹). El peso de Jacobi es evidente en la generación del filósofo de Leonberg, y este considera que acierta en la crítica que hace a la razón, pero que falla en rechazar a esta misma en su conjunto; esto es, el absoluto que está pensando Schelling tiene que incluir la capacidad reflexiva del sujeto (racional) y ser al mismo tiempo el principio de esta capacidad¹²². Sólo así se podría salir de la trampa dualista que los pensadores siguen cayendo, ahora también incluido Jacobi, y el medio más directo para eludir esta trampa no es otro que Spinoza.

En lo que sigue se verá cómo se da esta relación, y cómo el joven Schelling busca resolver estas posiciones opuestas desde el monismo que siempre le va a caracterizar.

1. RELACIÓN SPINOZA-SHELLING

Según un verso interpolado en la *Teogonía*, el 125, la Noche concibió a estos dos hijos [Éter y Hémera] tras unirse en amor con Erebo, pero esta idea no concuerda con la concepción general de los primeros versos de la *Teogonía*, puesto que *uno de los caracteres de la diosa Noche es que engendra a sus hijos sola, sin la ayuda de ningún tipo de cónyuge*.

J. C. BERMEJO

¹²¹Cfr. el “Estudio Preliminar” que el autor hace en el libro de Schelling *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 1990; así como también la introducción en su edición de la selección de textos de Schelling en *Schelling. Antología*, Barcelona, Textos Cardinales, 1987; y por último, su obra dedicada justamente a Jacobi y su influencia en el pensamiento de la época: *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Madrid, 1989.

¹²²Cfr. L. F. Cardona Suárez, *op. cit.*, pp. 94-95.

Of those who sought to incorporate into their own systems as much as they dared from the *Ethica more geometrico*, no one was more forthright than Schelling.

M. VATER.

Después de lo explicado en el capítulo anterior, ahora hay que resaltar que la relación de las ideas de Spinoza y Schelling tiene que ver también con la época en la que ambos pensadores se desarrollaron. Como ya se vio, Schelling creció en el Romanticismo; por su parte, Spinoza floreció en la época del Barroco. Este no es un hecho menor, sobre todo porque ambos, el Romanticismo y el Barroco, son movimientos hermanados en muchos puntos, pero lo que se quisiera resaltar es su mirada puesta en la noción de infinito. Este dato es remarcado especialmente por Carl Gebhardt en su ensayo sobre Spinoza:

El estilo de una época es la expresión visible de las fuerzas morfogénicas que han moldeado esa época. En este sentido, el espinocismo, como auténtica expresión de su tiempo, es barroco. El Renacimiento es la época de la forma y del límite; [...] Las obras del Renacimiento, cuadro, soneto, templo, tienen estructura, forma, límite. El estilo barroco es la negación de la limitación: la exaltación de lo amorfo. [...] Si la infinitud ha de hallar expresión no sólo en la fantasmagoría de los interiores de iglesia [sic] sino también en cada uno de sus elementos, sólo puede ser representada potencialmente; no cuantitativa, sino cualitativamente, no como extensión, sino como fuerza. Por eso el estilo barroco es dinámico¹²³.

El Renacimiento (como la Ilustración) es la forma, la estructura, lo estático; el Barroco (como el Romanticismo) es lo amorfo, lo exaltado, lo dinámico¹²⁴. En estos últimos se muestra

¹²³C. Gebhardt, *op. cit.*, p. 119.

¹²⁴Hay que mencionar que estas características del Barroco le son asignadas, como su mismo nombre, en una época muy posterior a su florecimiento y en razón de una crítica negativa, como nos dice Arnold Hauser en su obra *Historia social de la literatura y el arte*: “La denominación del arte del siglo XVII bajo el nombre de Barroco es moderna. El concepto fue aplicado en el siglo XVIII, cuando aparece por primera vez, todavía exclusivamente a aquellos fenómenos del arte que eran sentidos, conforme a la teoría del arte clasicista de entonces, como desmesurados, confusos y extravagantes. [...] Todos [Winckelmann, Lessing y Goethe] rechazan

la negación de todo límite, de toda objetividad, y el entusiasmo por el movimiento y el devenir como rasgos principales; en una palabra, el infinito como modelo y (des)medida. Desde esta perspectiva la «noche» sería el elemento manifiesto donde se expresaría el infinito; esa ausencia de forma, es decir, la indeterminación, sería la característica esencial de la infinitud. La oscuridad y el infinito formarían parte de un conjunto donde uno implica al otro.

Ahora bien, aquí se entra en una discusión en la interpretación por parte de los comentaristas; por un lado, Gebhardt, quien sostiene que la filosofía de Spinoza es eminentemente barroca, porque los principios fundamentales del barroco coincidirían con los del spinozismo; lo infinito lo relaciona con la idea spinoziana de que toda limitación implica negación, y el movimiento del barroco con el dinamismo de la Sustancia:

El dinamismo, el otro rasgo esencial del barroco, también caracteriza a la filosofía de Spinoza, por más que este aspecto sea todavía completamente ignorado por la interpretación, debida a Windelband y quizás a Lotze, que considera al espinocismo como un panteísmo matemático. El que considera que la esencia de cada cosa es un impulso, ve el mundo no estáticamente, sino dinámicamente. Lo que está también de acuerdo con el hecho de que Spinoza encuentre la esencia de la corporalidad, no en la simple extensión de la materia sino en su actividad propia; la esencia de la idea no consiste en una simple presencia a la manera de las imágenes sobre el lienzo, sino en su propia eficacia y espontaneidad. Dios no es el espacio metafísico de todas las cosas, sino esencia activa, dinamismo¹²⁵.

el Barroco a causa de su «falta de reglas», de su «capricho», y lo hacen en nombre de una estética que cuenta entre sus modelos al artista barroco que es Poussin. Burckhardt y los puristas posteriores, como, por ejemplo, Croce, que son incapaces de liberarse del racionalismo frecuentemente estrecho del siglo XVIII, perciben en el Barroco sólo los signos de la falta de lógica y de tectónica, ven sólo columnas y pilastras que no sostienen nada, arquitrabes y muros que se doblan y retuercen como si fueran de cartón, figuras en los cuadros que están iluminadas de modo antinatural y que hacen gestos antinaturales como en la escena, esculturas que buscan superficiales efectos ilusionistas, cuales corresponden a la pintura, y que, como se subraya, debían quedar reservadas a esta”, Tomo 1, España, Debate, 1998, pp. 498-499.

¹²⁵C. Gebhardt, *op. cit.*, p. 120.

Por otro lado, están los que presentan la idea contraria de esta apreciación, por ejemplo, José Francisco Martínez en su libro *Autoconstitución y libertad*, quien afirma que la filosofía de Spinoza surge como reacción precisamente del barroco, recuperando concepciones renacentistas, tanto con su afirmación alegre y vital, como con su animismo naturalista:

Este trabajo parte de la convicción de que la filosofía de Espinosa en todos sus aspectos es una reacción frente al Barroco en tanto que este último supone la aceptación de la crisis y la instalación en la crisis. Espinosa, en cambio, partiendo de una concepción inicial de inspiración renacentista, afirmativa y alegre, evoluciona hasta una posición materialista y naturalista, tanto en el plano político como en el ético. Más concretamente, en el tema que nos ocupa, creemos que la noción espinosiana de cuerpo se sitúa en la intersección de dos nociones de naturaleza: la vitalista y animista de corte renacentista¹²⁶.

De la misma manera, está Deleuze en su interpretación de las tres *Éticas*, quien pone a Spinoza también como un pensador más bien contrario al Barroco, donde la noche mencionada no tiene cabida, sino que todo es luz, y la sombra que puede captarse es una cierta limitación de esta luz; en otras palabras, la sombra no sería otra cosa más que ausencia de luz:

Si Spinoza se distingue esencialmente de Leibniz es porque este, próximo a una inspiración barroca, ve en lo Sombrío una matriz, una premisa, de donde saldrán el claro-oscuro, los colores, e incluso la luz. En Spinoza por el contrario todo es luz, y lo Sombrío no es más que sombra, un simple efecto de luz, un límite de la luz sobre los cuerpos que la reflejan (afección) o la absorben (afecto): se halla más próximo de Bizancio que del Barroco.¹²⁷

En cuanto a Schelling, esta interpretación es menos problemática, su relación con la noche y la posibilidad es más fácil rastrearla en sus textos. Y, por tanto, noche y posibilidad indican el advenimiento de la luz, la aptitud de la aparición de toda luz, de aquello que puede

¹²⁶José Francisco Martínez, *Autoconciencia y libertad. Ontología y política en Espinosa*, España, Anthropos, 2007, p. 70.

¹²⁷G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 196.

actualizarse, pero lo que se actualiza no agota la misma potencialidad sustancial de la noche-infinito. Esta idea replantea de una manera muy sugerente el famoso comentario de Hegel en la introducción a su *Fenomenología del Espíritu* donde se asume que hay una crítica más o menos velada a la filosofía de su entonces todavía amigo, Schelling:

El contraponer este saber [este saber uno o único] de que en el Absoluto todo es igual, el contraponerlo, digo, al conocimiento distinguiendo, diferenciador, o al conocimiento lleno, o al conocimiento que busca y exige llenarse, o lo que es lo mismo: el dar [uno] su Absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todas las vacas son negras [o todos los gatos son pardos] es la ingenuidad del vacío que transe a tal conocimiento¹²⁸.

Es sabido que esta afirmación hizo mucho daño para la reputación de Schelling, haya sido hecha o no contra él, y la discusión de su interpretación adecuada sigue dando de qué hablar¹²⁹. Sin embargo, en esta defensa de la indeterminación como la definición, por así decir, del Absoluto, podría tomarse más bien en su sentido contrario: como la acusación de una obviedad de la que Schelling no podría estar más que de acuerdo, si no en ese momento, sí cuando su filosofía fue modificando hacia otros caminos.

En este sentido, en el comentario de Hegel se encontraría también un rechazo al sentir romántico, por lo que bien se puede colocar a Schelling en un camino similar al que transitó

¹²⁸Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, España, Pre-Textos, 2009, p. 122.

¹²⁹Cfr. Jason M. Wirth, *The Conspiracy of Life. Meditations on Schelling and His Time*, USA, State University of New York Press, 2003, p. 39: "These words, however, suggest someone very different than the thinker that Hegel in the *Phenomenology* implicitly accused of promoting a mystical and epistemically privileged concept of the absolute that dissolves the concrete, relegating thinking to *Schwärmerei*, to a night when all cows are black. Tradition holds that Hegel was referring to Schelling when he made this famous critique, and many readers of the *Phenomenology* held (and still hold) this. Hegel's language, as we have seen, is very misleading in this respect, and he said little in public to discourage this reading. This interpretation not only injured Schelling's credibility and severely damaged his career, it still provides many contemporary readers with a reason not to read Schelling. He can be dismissed as the objective counterpart to Fichte's subjective spirit and, as such, a moment now completed, now *aufgehoben*, by the return of Spirit to itself in 1807".

Spinoza, en donde ambos partirían de un principio absoluto en donde no hay diferencias o determinaciones, y cuya base es, como ya se mencionó, la infinitud. La idea de la noche¹³⁰, por mucho que en esta cita se use para desacreditar la postura del Absoluto como indiferencia¹³¹, sería en realidad la más adecuada para simbolizar el carácter abierto de posibilidad (Schelling) y de dinamicidad (Spinoza)¹³² de la Sustancia-Absoluto.

1.1 Monismo y naturaleza

Como ya se hizo mención en el capítulo anterior, el Idealismo Alemán se deja seducir por la filosofía spinoziana, a tal nivel que tanto Schelling como Hegel consideran que al menos una vez en la vida hay que perderse en el abismo de Spinoza (Schelling), o que Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que se debe de decir que quien no sea spinozista no

¹³⁰En su obra *Las edades del mundo*, Schelling hace una mención a la noche que confirma este comentario: “Oscuridad y cierre son el carácter del tiempo primigenio. Toda vida llega a ser y se forma durante la noche; por eso los antiguos llamaron a esta la madre fecunda de las cosas, y junto al caos la consideraron el más antiguo de los seres”, Friedrich Schelling, *Las edades del mundo*, Madrid, Akal, 2002, p. 64.

¹³¹Vidal Peña hizo un comentario sobre esto en su Introducción a su edición de la *Ética*: “Los románticos alemanes creyeron ver en Espinosa un ilustre precedente de su panteísmo, y dieron así curso a una interpretación que hizo fortuna. Hegel –siendo él mismo monista– fue más agudo: ya vio que Espinosa era «acosmista», que la Substancia de ningún modo era un Sujeto y que, por tanto, no era lo mismo que su Idea. Dios no llegaba nunca a ser «para sí»; la Realidad en su conjunto no marchaba, en Espinosa, hacia ninguna parte, porque la Realidad en su conjunto no era nada determinado, sino absoluta *potentia ad omnia*, productora de «infinitas cosas de infinitos modos» (y además, Espinosa se tomó siempre rigurosamente en serio el carácter ilusorio de las causas finales). De ahí infirió Hegel que Espinosa era un monótono teísta que (al igual que el Schelling al que atacaba en la *Fenomenología*) «lo lanzaba todo al abismo de una identidad única», “Introducción” en B. Spinoza, *Ética*, pp. 40-41.

¹³²Cfr. Inmaculada Hoyos Sánchez, *Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza*, Tesis Doctoral, Departamento de Filosofía II, Editorial de la Universidad de Granada, 2011, p. 48: “La primera característica que se pone de manifiesto cuando reflexionamos sobre las observaciones que Spinoza hace en la primera parte de la *Ética* sobre la *causa sui*, la Sustancia, los atributos y los modos, y, en definitiva, sobre la Naturaleza, es el dinamismo. La ontología de Spinoza es una ontología dinámica, y de este modo, también su naturalismo. Y ello resulta bastante novedoso porque no se renuncia en ella al concepto de Sustancia”.

tiene filosofía alguna (Hegel)¹³³. Con Schelling en particular, esto es evidente desde sus primeros textos, aunque hay que resaltar que el motivo de esa conveniencia con Spinoza es por la propia base que mueve el pensamiento schellinguiano, esto es, la búsqueda de la unidad, del Absoluto. En efecto, desde sus textos de juventud, el filósofo de Leonberg muestra su interés por superar todo dualismo (de ahí su afirmación de que, aunque Kant había abierto la puerta hacia una nueva filosofía, había que superarlo¹³⁴), que se expone con suficiente claridad en su recuperación de la Naturaleza para cubrir un hueco teórico, por decirlo así, que se ha presentado en toda la historia de la filosofía.

En la lógica de la unidad, Schelling se da cuenta que la Naturaleza no sólo tiene que formar parte de este sistema unitario, o pensamiento sistemático, sino que ha de tomarse como la unidad misma, como el absoluto, ya que la noción de absoluto no admite un afuera. Así, para él, la naturaleza se convierte en uno de los rostros del absoluto, un rostro primordial, de ahí su famosa frase: “La naturaleza es espíritu visible, del mismo modo que el espíritu es naturaleza invisible”¹³⁵. No hay que confundirse en la interpretación y creer que como la filosofía de Fichte estaba inclinada en un solo aspecto, el Yo, con Schelling simplemente se va a inclinar al lado contrario, sino más bien que, como la naturaleza es identificada con el absoluto, esta es anterior al Yo (sujeto) y a lo que se conoce como no-Yo (objeto). Este es uno

¹³³Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, t. III, p. 305.

¹³⁴Cfr. Schelling-Hegel. Correspondencia completa, *op. cit.*, Carta 7, de Schelling a Hegel, 1795: “Hoy por hoy vivo y me muevo en la filosofía. La filosofía todavía no ha llegado a su fin. Kant ha dado los resultados, aún faltan las premisas. Y, ¿quién puede entender los resultados sin las premisas? Un Kant, por supuesto; pero, ¿qué hay de la multitud? La última vez que Fichte estuvo aquí, dijo que habría que tener el genio de Sócrates para penetrar en Kant. Esto me parece cada día más cierto. ¡Aún hay que avanzar en filosofía! Kant ha removido todos los obstáculos; pero, y el resto, ¿cómo podrían notarlo? Hay que hacerlo pedazos todo para que puedan cogerlo con las manos”, pp. 7-8.

¹³⁵F. Schelling, “Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza” en F. W. J. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, ed. Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 110-111.

de los puntos que hay que tener más en consideración para darse cuenta de que la denominación de «Idealismo» no es plenamente correcta, por ello la interpretación se ha decantado más por la noción de «real-idealismo» o «ideal-realismo»¹³⁶, que el mismo Schelling utiliza, de forma más indirecta en sus escritos de esta época juvenil, y con más resolución en los posteriores. Con estos títulos se quiere resaltar la no primacía de cualquiera de los extremos, sino, al contrario, su unidad:

Ya no cabe hablar metafísicamente de un ser suprasensible opuesto a un ser sensible, ni por lo tanto de una razón práctica o idea opuesta a una razón teórica que se refiere a lo real, porque de lo que cabe hablar es simplemente de un ser que, precisamente por ser uno, ya no puede ser comprendido como uno de los lados, sino como razón, y que obviamente, según lo dicho, tampoco es sólo el pensar frente al ser, sino la unidad de ambos¹³⁷.

Por poner un ejemplo de este proceder unitario, Schelling saca provecho de los conocimientos más variados de la época para desarrollar su filosofía de la naturaleza, pretende unificar las ciencias empíricas con la filosofía, ya que no quiere quedarse únicamente con el estudio de los productos naturales ya formados (que sería el trabajo de una ciencia fáctica), sino, más bien, lo que busca es una filosofía de la naturaleza “cuya tarea es «explicar la génesis de la naturaleza», es decir, reconstruir lógicamente su «autoconstrucción»”¹³⁸. Esto es, si la naturaleza es vida, y no algo muerto como sí lo es (a decir de Schelling) para los autores anteriores, de ahí se sigue que también es movimiento, devenir y, siguiendo su mismo carácter de absoluto, autoconstrucción (no habría nada afuera que lo «construyera»). Es difícil no hacer aquí una equiparación con la noción de *Causa sui* spinoziana.

¹³⁶Cfr. N. Hartmann, *op. cit.*, p. 177.

¹³⁷Arturo Leyte, “Estudio preliminar”, en F. Schelling, *Escritos sobre...*, p. 16.

¹³⁸*Ibidem*, p. 24.

En este proceso de la búsqueda de la unidad en la Naturaleza bajo la idea de «autoconstrucción», Schelling estudió a fondo dos obras de Kant: los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* y la *Crítica del juicio*. Toma de él la construcción dinámica de la materia, la cual es producto del conflicto entre las fuerzas universales de atracción y repulsión; así como también la concepción de «organismo» como instancia que se autoproduce mediante el concepto de «fin interno». Aunque, para Schelling, Kant tenía ciertas «deficiencias», ya que seguía pensado a la materia como un producto ya dado y constituido por dos fuerzas, sin preguntarse por la unidad de esas fuerzas¹³⁹. Hay que superar el dualismo de las fuerzas de Kant, decía Schelling, así como también el hecho de que seguía en la tradición moderna de considerar a la naturaleza como un producto muerto y sin cualidades.

En Spinoza y en Leibniz, Schelling va a encontrar las respuestas a las «deficiencias» con las que tropieza en el pensamiento kantiano. Con ayuda de Spinoza, Schelling muestra que por detrás de esta dualidad de principios, existe una unidad absoluta¹⁴⁰, considerando el espíritu y la materia, el pensamiento y la extensión, como modificaciones de un mismo principio. Y de Leibniz toma su concepción de mónada, como aquella sustancia individual que unifica todos los opuestos y que se encuentra regida por una fuerza viva que anhela su propia producción.

Entonces, lo primero que hace Schelling es elevar de nivel a la naturaleza: en vez de ser entendida en su totalidad como *natura naturata*, ahora lo será como *natura naturans*. El filósofo de Leonberg ve que en la naturaleza se encuentran las mismas fuerzas activas y creadoras que en el espíritu; esto es así porque entiende a la naturaleza como sujeto, como

¹³⁹Cfr. *Ibidem*, p. 28

¹⁴⁰Cfr. José Luis Villacañas Berlanga, *La filosofía del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001, p. 186.

pura productividad¹⁴¹, para poder ser fundamentada desde la acción y ser comprendida como un todo dinámico, organizado.

En consecuencia, Schelling ve en la naturaleza un tipo puro de filosofía de la unidad. Fuera de los sujetos individuales está presente el espíritu, y en esos mismos sujetos se encuentra también la Naturaleza. Ella es en el fondo espíritu, pero en estado inmaduro, inconsciente de su actividad infinita. Quiere dar una explicación física unitaria de la vida; es decir, "...a través de la multitud de los tipos [de organismos] tiene que regir un principio unitario de evolución que vincula todo lo que para el entendimiento humano está hendido. La idea de una descendencia general es la sencilla consecuencia de la unidad anticipada"¹⁴². En pocas palabras, quiere demostrar que todos los diferentes tipos de fenómenos naturales provienen de un único principio primordial.

1.2 Spinoza y Schelling, su idea de Sistema

Dicho esto, hay que volver a la comparación directa con Spinoza. Ya se ha hecho mención de la importancia del filósofo de Ámsterdam para el idealismo alemán en general y para Schelling en particular, ahora hay que entrar a la idea de «sistema», que en primera instancia es de los conceptos que más une a estos dos pensadores.

¹⁴¹Cfr. Andrew Bowie, "Introduction", en Friedrich Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, USA, Cambridge University Press, 2002, p. 8.

¹⁴²N. Hartmann, *op. cit.*, p. 179.

El «sistema» es uno de los pilares en los que se construye la modernidad¹⁴³; el conocimiento, y en especial la ciencia, adoptan un carácter de sistematicidad, esto es, hacer del saber un conjunto de elementos relacionados entre sí y conjugados armónicamente. Spinoza fue quien llevó el concepto de sistema a su culmen de importancia¹⁴⁴:

Quien primero generalizó dicha vinculación fue Espinosa. A partir de él no sólo se extiende la utilización de un método externo de sistematización, el conocido *mos geometricum*, sino sobre todo la exigencia de un saber absoluto que corresponde al carácter absoluto y sistemático de la realidad. [...] la constitución de lo real es un orden y conexión –o sea: un sistema–, y ese orden y conexión es el contenido en la noción de *causa sui*. Por eso la ciencia verdadera, a la que Espinosa llama “ciencia intuitiva”, será aquella que deduzca de los atributos divinos –o formas de la causa– sus efectos –o modos–, siguiendo el orden y la conexiones naturales. Para Espinosa, ser es causarse, es decir, un necesario autoproducirse según el orden y la conexión de la causalidad inmanente¹⁴⁵.

Lo novedoso en Spinoza fue la extensión de la idea de sistema no sólo al ámbito del conocer, sino también al del ser, a la realidad misma, de ahí su famosa frase de que el orden y la conexión de las ideas es a su vez el orden y la conexión de lo real¹⁴⁶. Y, como se ha venido viendo, la garantía de esta sistematicidad es la propia noción de substancia con su carácter peculiar de totalidad y de *causa sui*, es decir, la cualidad inmanente de la substancia, el «causarse», garantiza que se hable de «sistema».

¹⁴³Cfr. Ignacio Falgueras, “La noción de sistema en Schelling”, en Ignacio Falgueras (ed), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, España, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1988, p. 31. Cfr. también Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1990, p. 35: “La posibilidad de sistemas, en la forma históricamente determinada en que los conocemos hasta ahora, se inaugura sólo a partir del instante en que la existencia histórica del hombre llega en Occidente a nuevas condiciones, cuyo efecto unitario hace surgir lo que llamamos Edad Moderna. La posibilidad del sistema del saber y de la voluntad de sistema, en tanto un modo de la nueva fundación de la existencia misma, son algunas de las características esenciales de la Edad Moderna”.

¹⁴⁴Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 41: “El único sistema acabado, completamente construido en su conexión de fundamentación, es la metafísica de Spinoza”.

¹⁴⁵I. Falgueras, *op. cit.*, p. 32.

¹⁴⁶Cfr. *Eth.* II, Prop. VII.

Ahora bien, quienes retoman esta propuesta de rigor sistemático directamente de Spinoza es el trío del idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel, incluso, a decir de Heidegger, el «sistema» es el grito de guerra de estos idealistas alemanes¹⁴⁷; si bien, siguiendo a Ignacio Falgueras, fue Schelling quien más consideró de suma importancia la sistematicidad como condición para poder hacer filosofía¹⁴⁸. En efecto, el joven Schelling buscó incansablemente la unidad de todo saber, la cual había sido anunciada por Kant pero como una mera exigencia de la razón, por lo que no tendría incidencia alguna en la realidad objetiva. De ahí que la recuperación de Spinoza fuera el paso lógico. El propio Schelling afirma: “El *primero* que contempló conscientemente espíritu y materia como una única cosa, pensamiento y extensión únicamente como modificaciones del mismo principio, fue *Spinoza*. Su sistema fue el primer valiente ensayo de una imaginación fértil que pasó de lo infinito en la idea a lo finito en la intuición. [...] Ha llegado la hora de poder restablecer su filosofía”¹⁴⁹. Y busca restablecerla siguiendo el mismo modelo, empezando con que esa distinción de *natura naturans* y *natura naturata* se mueve en la misma línea que el *ordo idearum* y *ordo rerum*, el paralelismo entre espíritu y naturaleza, dos caras de la misma moneda que es el absoluto, su profunda identidad interna. Y también por el método practicado, el genético, que de igual manera va a ser adoptado por Schelling, siendo el más adecuado para tratar de explicar la

¹⁴⁷Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 43: “¿Por qué es el «sistema» el grito de lucha y la exigencia más intrínseca del idealismo alemán?”. Respuesta: Porque a las determinaciones del sistema, de tener que ser matemático y racional, se añadió aquí, además, que tal sistema sólo podría ser encontrado y configurado de manera cognoscitiva si el saber fuera un saber *absoluto*. En el idealismo alemán «el sistema» fue entendido expresamente como exigencia de saber *absoluto*”.

¹⁴⁸Cfr. I. Falgueras., *op. cit.*, p. 33: “El rescate íntegro de la exigencia espinosiana de una sistematización intrínseca y absoluta del saber corrió a cargo de Fichte, Schelling y Hegel, que bien podrían por ello ser denominados los filósofos sistemáticos puros. [...] Para los tres, esa tarea constituye un objetivo prioritario del filosofar, pero sin duda fue Schelling el que mejor y más claramente expresó la importancia de la sistematicidad para la filosofía”.

¹⁴⁹F. Schelling, *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza*, p. 77-78. Las cursivas son del autor.

totalidad desde el punto de vista del absoluto (como lo hizo Spinoza desde la substancia), es decir, la génesis como la fórmula para dar cuenta del sistema¹⁵⁰.

2. CARTAS SOBRE DOGMATISMO Y CRITICISMO

El texto que se va a analizar donde se muestran tanto la influencia como la crítica al pensamiento de Spinoza es uno de los más importantes de la juventud de Schelling, a saber, las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, en donde se expone también la aproximación del filósofo de Leonberg a la noción de causalidad. En esta obra de 1795 Schelling pretende enfrentarse a las dos problemáticas filosóficas que se encontraban en pugna en ese momento: el pensamiento de Spinoza puesto en discusión, como se dijo en el capítulo I, con la polémica del ateísmo, y la herencia kantiana en la manera en que fue continuada por Fichte¹⁵¹; es por ello que es tradicionalmente aceptado que Spinoza representaría al dogmatismo y Fichte al criticismo¹⁵².

¹⁵⁰Cfr. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, *op. cit.*, p. 42: “El método genético es el único que nos da razón completa de lo real. Schelling lo aprendió de Spinoza y Fichte. Kant se había puesto en el punto de vista de la reflexión, su investigación iba de lo fundado, del *factum*, al fundamento, luego este no era alcanzado directamente (por intuición) sino mediante una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de lo fenoménico. Schelling, más aún que Fichte, procede a la inversa, construye su filosofía desde el punto de vista de la intuición; desde el inicio se instala en lo absoluto”.

¹⁵¹Cfr. J. F. Cardona Suárez, *op. cit.*, p. 108: “Las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* de 1797 son realmente el intento schellinguiano de poder diferenciar su propuesta de una «una Ética a la Spinoza» del criticismo de inspiración trascendental, por un lado, y del racionalismo dogmático, por el otro. Con estas cartas filosóficas Schelling liga su intento de realizar una metafísica renovada del Yo a partir de la ontología spinocista de la substancia, con la problemática de hacer una mediación entre lo absoluto y lo finito”.

¹⁵²Cfr. Virginia Careaga, “Estudio Preliminar” en Friedrich Schelling, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Madrid, Tecnos, 1993, p. XIII.

Schelling empieza sus Cartas filosóficas hablando con un interlocutor desconocido sobre el dogmatismo; en la *Carta primera* dice de inmediato que todo dogmatismo, al momento de que implica un poder absoluto que supera al individuo, concluye en la sumisión a su carácter de verdad y necesidad: “El dogmatismo consecuente se ocupa no de la lucha, sino de la sumisión; no de la violenta, sino de la voluntaria derrota y de la pacífica entrega de sí mismo al objeto absoluto. En el dogmatismo cualquier idea de oposición y de agresiva autarquía proviene de un sistema mejor”¹⁵³. Este «poder absoluto» se deriva de la aceptación de una realidad que domina, es decir, que desborda cualquier idea o intención que el sujeto pueda tener hacia ella, de ahí que el dogmatismo, en la relación sujeto-objeto, le dé preeminencia al objeto. Esta característica es lo que fundamenta el esquema básico del movimiento en las filosofías de la naturaleza dominantes: el mecanicismo. A este tipo de movimiento se refiere Schelling cuando usa el término «causalidad», o, en el caso del dogmatismo: «causalidad absoluta», para hacer alusión a un movimiento que por necesidad es externo, que viene de fuera de aquello que se está moviendo, en otras palabras, de este objeto dominante, y que, por lógica, tampoco puede venir de este objeto, sino que tiene que venir a su vez de otro objeto, y así sucesivamente. En el mecanicismo la relación es de objeto-objeto, por ello la sumisión y la entrega de la que habla Schelling: “¡Podréis mostrarme mil manifestaciones de una causalidad absoluta fuera de mí, y mil exigencias de una razón práctica fortalecida, pero mientras mi razón teórica permanezca la misma, nunca podré creer en ellas! ¡Pero poder creer en un objeto

¹⁵³F. Schelling, *ibid.*, p. 5.

absoluto sería necesario que me suprimiera a mí mismo como sujeto creyente!”¹⁵⁴. Ojo aquí que la crítica no es hacia el absoluto, sino hacia la consideración de un «objeto» absoluto.

Ponerse del lado de un objeto absoluto sería la completa anulación del sujeto, del individuo; por ello, y siguiendo este tono personal de las *Cartas*, creer en un objeto absolutamente independiente es derogarme a mí mismo, extirparme de la ecuación, dejarme sucumbir en la quietud de un orden superior. Esta quietud vendría acompañada de serenidad, y de ella se desprende lo atractivo y seductor del dogmatismo: reconocer y consentir esa fuerza y dureza de lo real, en palabras de Nicolai Hartmann, que siempre se impone en la manera en la que el sujeto *padece* el mundo¹⁵⁵, por lo que las palabras se quedan cortas ante su inminencia, y no quedaría otra cosa por hacer más que su aceptación, que sería lo mismo que no hacer nada.

Esta inminencia de lo real, del mundo, Schelling lo resalta, en su *Carta segunda*, de otra manera: ¿qué tiene o qué puede hacer la filosofía práctica ante la causalidad absoluta? Esto es, la causalidad absoluta objetiva sería aplastante con cualquier designio humano en su vertiente práctico-moral; por un lado, con la consigna de «hay que ser realistas» se puede rechazar cualquier acción que no concuerde con esto real, y, por el otro, lo objetivo no espera cumplirse en las acciones concretas de los sujetos, sino que respondería a su propia lógica interna de una manera necesaria. Toda acción estaría predeterminada por la causalidad absoluta de un objeto absoluto, de ahí que apelar a una acción moral sea un sinsentido. La causalidad absoluta del

¹⁵⁴*Ibid.*, p. 11.

¹⁵⁵Cfr. Nicolai Hartmann, *Ontología*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 215: “La dureza característica de lo real está dada inmediateamente en todo lo que se impone en el experimentar, vivir algo y padecer”.

dogmatismo anularía la causalidad del sujeto¹⁵⁶; un poco más abajo Schelling dice que la nulidad de este sujeto se afirmaría con la aceptación de que su razón es débil, es decir, que, en ausencia de un objeto que todo lo determine, o de un «Dios objetivo» como lo llama, no podría haber ninguna acción (aquí se pueden escuchar las resonancias de «Dios como fin regulativo kantiano», y en el futuro el famoso «si Dios no existe, todo está permitido» dostoievskiano, por lo que se puede apreciar la importancia del tema), por ello se tiene que convencer al sujeto de que su esencia es la incapacidad o la limitación, que su razón es «débil», para que no le quede otra opción más que abrazar este objeto como lo único, o, peor, que su sumisión ahora tendrá su recompensa en el futuro:

En realidad debería protegerse a la débil razón. Pero débil no es aquella razón que quiere conocerlo. Por creer que no podéis actuar sin un Dios objetivo y un mundo absolutamente objetivo, se os ha tenido que entretener con el recurso de su debilidad para poder arrebatáros con mayor facilidad el juguete de vuestra razón. Se os ha tenido que consolar con la promesa de que se os devolvería más tarde, con la esperanza de que, cuando llegue ese momento, hayáis aprendido a actuar por vosotros mismo y hayáis, por fin, llegado a ser hombres¹⁵⁷.

En este punto hay que dejar en claro que esta insuficiencia de la razón viene también, o más primordialmente, del criticismo. En efecto, como se mencionó en el primer capítulo, con la introducción en la historia alemana (y en la filosofía en general) de las *Críticas* kantianas, lo que se pretendió fue superar las filosofías anteriores porque no habían logrado demarcar los límites del uso de la razón, y por ello caían en metafísicas «delirantes» (*Schwärmerei*), como lo

¹⁵⁶Cfr. F. Schelling, *Cartas*, p. 16. En el “Estudio Preliminar”, Virginia Careaga nos dice: “Admitir una causalidad absoluta, debido a razones prácticas, nos conduciría, según Schelling, al fatalismo, es decir, «al abandono y serenidad en los brazos del mundo», impidiendo la autarquía del hombre, principio esencial de la estética”, *op. cit.*, p. XVII.

¹⁵⁷*Ibidem*.

sería el dogmatismo; pero, a decir de Schelling, esta supuesta «superación» sólo se dio en la facultad de conocer, por ello la realidad del mundo queda, se podría decir, puesta en duda en el proceso de conocimiento (en el reino de la razón pura), y, sin embargo, brota con toda su fuerza en el aspecto práctico. Por lo tanto, aunque el criticismo buscó terminar de una vez por todas con las posturas dogmáticas, tuvo que dejar la puerta abierta a su realidad irrefutable, el objeto fuera de uno, inalcanzable, como garantía de la acción.

Dado que la primera tentativa emprendida contra el dogmatismo sólo pudo partir de una crítica de la facultad de conocer, creísteis poder cargar a la razón con la culpa de vuestra insatisfecha esperanza. Con ello quedasteis totalmente satisfechos. Por fin alcanzabais lo que hacia tanto tiempo deseabais: demostrar la debilidad de la razón mediante una evidente gran prueba. No es el dogmatismo lo que para vosotros quedaba refutado, sino, todo lo más, la filosofía dogmática. Pues el criticismo no podía ir más allá de la demostración de lo indemostrable de vuestro sistema¹⁵⁸.

La debilidad de la razón hace que se acoja al objeto en toda su realidad, y, peor aún, hace que mire a su acción siempre en tensión a su posible realización en el futuro, por ello adopta el imperativo «deber», conjurado de una forma pretendidamente más ligera en la idea de «esperanza»; esto es, si la razón es insuficiente, su ejecución queda como una tarea pendiente para el porvenir, queda la convicción de que está en constante perfeccionamiento, que algún día va a lograr subsanar sus deficiencias; se humilla a la razón para, con paciencia eterna, dejarse llevar por el objeto absoluto, como una «mano superior», a su propia superación, de ahí que el criticismo sea eminentemente utópico¹⁵⁹.

¹⁵⁸*Ibid.*, p. 17.

¹⁵⁹Cfr. *Ibid.*, p. 19. Cfr. también con un comentario de Virginia Careaga en su Estudio Preliminar: “[...] el rasgo verdaderamente diferencial de ambos sistemas en la *consecución* del fin último, considerado por el dogmatismo como realizado en el objeto o como realizable en algún momento del tiempo: paraíso o utopía. El criticismo, para diferenciarse de aquel sistema, debe, por el contrario, considerarlo como objeto de una tarea infinita”, *op. cit.*, p. XXIII.

Ahora, con esa distinción entre «dogmatismo» y «filosofía dogmática» parece ser que Schelling quiere defender a Spinoza, y en este punto es relevante porque ambos autores estarían abogando por una cierta «perfección» del sujeto¹⁶⁰; esto es, rechazan esa «razón débil» en pos de una plenitud que deriva necesariamente del absoluto; es por ello que la crítica al objeto absoluto derivaría en la autarquía del sujeto. En el caso de Spinoza esto se ve en su concepción de *conatus* (“El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma”¹⁶¹), y en el de Schelling, como se verá, en la libertad.

En la *Carta quinta*, luego de un análisis sobre los juicios sintéticos de la *Crítica de la razón pura* en sus dos *Cartas* anteriores, Schelling retoma la problemática de ambas posturas para indicar muy puntualmente que el criticismo no puede refutar al dogmatismo, que en todo caso ha podido poner en evidencia “un cierto sistema de dogmaticismo”, con ello quiere indicar que es solamente una peculiar manera de aproximarse al dogmatismo (una a la que le falta una investigación a la facultad de conocer), pero que, en última instancia, el dogmatismo, en tanto un «realismo objetivo», es fundado por el criticismo¹⁶². Entonces, el ámbito donde en verdad se juegan la piel, por decirlo así, donde muestran su valor, no puede ser en el aspecto

¹⁶⁰En Spinoza confrontar *Eth.* I, Prop. 33, Esc. 2: “Dado, pues, que las cosas no han podido ser producidas por Dios otro modo ni en otro orden, y que la verdad de esto se sigue de la suma perfección de Dios, ninguna sana razón podrá en absoluto persuadirnos de que creamos que Dios no quiso crear todas las cosas, que están en su entendimiento, con aquella misma perfección con que las entiende”.

¹⁶¹*Eth.* III, Prop. VII.

¹⁶²Cfr. F. Schelling, *Cartas*, pp. 38-39. En la nota al pie 1 de esta *Carta*, Schelling hace una acotación de mucha relevancia para la manera en la que está planteando la distinción entre el dogmatismo y el criticismo, y que va de la mano con lo recién escrito de «realismo objetivo»: “De pasada diré que creo que debería renunciarse pronto a estos términos [dogmatismo y criticismo], y que deberían emplearse otros más precisos en su lugar. ¿Por qué no designamos a ambos sistemas por sus nombres, el dogmatismo como *sistema del realismo objetivo* (o idealismo subjetivo), y el criticismo como *sistema del realismo subjetivo* (o idealismo objetivo)? (La crítica de la razón pura, por el hecho de mencionar que los fenómenos poseen como fundamento las cosas en sí, admite abiertamente la existencia simultánea del realismo objetivo y subjetivo.)”.

teórico (la facultad de conocer), sino en el práctico, ya que un sistema de conocimiento, en última instancia, no es más que un juego de ideas (con el peligro latente de ser un juego que se quede encerrado en sí mismo), y su realidad se disputa en un hacer, y nunca en un saber¹⁶³. Un ser humano partidario de uno u otro sistema, tiene que vivirlo, llevarlo a cabo en sí mismo, y sólo ahí obtendrá su realidad. De ahí justifica Schelling que Spinoza nombrara su obra cumbre como «*Ética*», porque sabía muy bien que sin la base en el aspecto práctico su sistema sería simplemente una construcción en el aire:

Quizás recuerde usted nuestra pregunta: ¿Por qué expuso Spinoza su filosofía bajo la forma de un sistema de *Ética*? Con seguridad no lo hizo arbitrariamente. De él puede realmente decirse que «vivía en su sistema». Pero, con seguridad, pensó que estaba realizando algo más que una simple construcción teórica en el aire, porque, de ser así, difícilmente hubiera encontrado en ella un espíritu como el suyo la serenidad y «*el cielo en el conocimiento*», en el que tan evidentemente vivía y se movía¹⁶⁴.

¹⁶³Cfr. *Ibid.*, p. 44.

¹⁶⁴*Ibid.*, p. 43. Los estudiosos de Spinoza siempre se ven impelidos a comprender porqué llamó a su obra capital «*Ética*», y para ello un estudio minucioso de su vida es un camino obligado; la vida de Spinoza y su obra están intrínsecamente unidas. Como muestra confrontar el “Estudio preliminar” de Atilano Domínguez, p. 16: “Y lo demuestra de forma decisiva la estructura de sus dos obras más sistemáticas: el *Tratado breve* o *ética* juvenil y la *Ética* o tratado largo de madurez. En todos esos textos, tanto la metafísica como la física, la epistemología como la psicología de los afectos, se orientan y subordinan a la *ética* concebida, al mismo tiempo, como dominio o liberación de las pasiones y como amor intelectual, libertad y felicidad”; así como también Jonathan Bennett, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 13-16: “¿Por qué se llama «*Ética*»? La obra contiene tres elementos que pertenecen a la «*ética*» en algún sentido normal de ese término. Uno es una tesis de la metafísica de las costumbres: no hay propiedades de bondad y maldad que inherentemente puedan poseer los estados de las cosas y no hay propiedades de corrección o incorrección que puedan ser inherentes a las acciones. El segundo es una explicitación de lo que realmente sucede cuando el hombre común juzga que las cosas son buenas o malas. [...] una teoría de Spinoza acerca de la motivación humana. [...] Entonces, ése es el tercer elemento ético de los que mencioné antes. El primero fue la tesis metafísica negativa; el segundo la descripción de los juicios de valor de la gente ignorante y el tercero es una moralidad extensa, detallada, sustantiva”; igualmente a Smith, Steven B., *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p.18: “Si el *TTP* [Tratado Teológico-Político] fue concebido como una intervención en la discusión filosófica pública, la *Ética* es un libro extremadamente privado, profundamente introspectivo. Mientras que el *TTP* examina los ámbitos teológicos y políticos de la libertad humana, la *Ética* se ocupa de las condiciones morales y psicológicas de la libertad. El primero analiza la dimensión externa de la libertad, la segunda, la interna. Ambas obras en conjunto presentan una relación comprensiva del problema de la libertad”; y finalmente a Matthew Stewart, *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*, España, Biblioteca Buridán, 2006, p. 55: “Algunos filósofos simplemente *exponen* sus filosofías. Cuando acaban sus disquisiciones, cuelgan sus herramientas de trabajo, vuelven a casa y se permiten

Esta «vivencia» no sólo garantizaría su realidad, sino que a su vez mostraría la estrechez de miras de quien adopta uno de los sistemas por encima del otro; es decir, elegir un sistema es una decisión personal, una acción con la que el individuo se hace libre a sí mismo, y ese proceso, el de saberse libre, haría que le pareciese nada menos que un despotismo el hecho de no poder aceptar otro sistema más que el suyo, porque esto implicaría que considera que el sistema que ha elegido no sólo es el mejor, sino el único, convirtiéndolo en algo cerrado, pasando así de ser un creador a un degradado instrumento de su propia creación. De acuerdo con Schelling, a un sujeto libre le parecería intolerante cerrar su propio sistema¹⁶⁵. ¿Y esto por qué? Porque “si en algún momento determinado hubiéramos conseguido concluir nuestra tarea, el sistema se habría convertido en objeto del saber, cesando por ello de ser objeto de la libertad”¹⁶⁶. Con ello se puede concluir, siguiendo el hilo que impulsa la presente tesis, que un sistema concluido es un sistema de efectos, porque se habría convertido en «objeto del saber», y todo saber o conocer, es un conocer de efectos, clausurados y terminados; mientras que un sistema abierto sería un sistema de causas, de producciones, de creaciones, y, por tanto, libre.

En la *Carta sexta* Schelling continúa con esta aproximación a la idea de libertad, pero desde los términos de «condicionado» e «incondicionado», desde la realidad finita y el absoluto respectivamente. En el absoluto, nos dice, sólo caben las proposiciones analíticas, no las demostrativas, estas estarían del lado de lo condicionado, ya que las primeras son producto

los bien merecidos placeres de la vida privada. Otros filósofos *viven* sus filosofías. Tienen por inútil toda filosofía que no determine la manera como emplean sus días, y consideran absurda cualquier parte de la vida que no incluya a la filosofía. Estos filósofos nunca vuelven a casa. Spinoza pertenecía inequívocamente al segundo de estos grupos”.

¹⁶⁵Cfr. *Ibid.*, p. 45: “En el momento en que creyera haber concluido su sistema, se haría insoportable a sí mismo”.

¹⁶⁶*Ibid.*, p. 45, nota al pie 2.

de un conocimiento inmediato, mientras que la segunda de uno mediato¹⁶⁷. Por ello, afirmar el absoluto es justamente eso, una afirmación, no una demostración, porque si se demostrara la existencia de un absoluto, ya se estaría cayendo en el ámbito de la experiencia, de lo empírico, de ahí que las conocidas pruebas de la existencia de Dios no sean «pruebas» realmente. En una larga nota al pie, Schelling discute sobre este punto, diciendo que, en última instancia, el «argumento ontológico» (la denuncia kantiana a las pruebas de la existencia de Dios), sería la única «prueba» posible, porque nada más se afirma su existencia: Dios es porque es, su esencia es su existencia; y a su vez, por tanto, esta no es una prueba de nada porque no da fundamento (para el capítulo cuarto se verá que este tema sigue estando presente en sus preocupaciones, cuando arremete de nuevo, en su vejez, contra el argumento ontológico). Y es que el problema consiste en que si se da una «prueba» de su existencia, se está saliendo de su propio ámbito, lo incondicionado, para abrirse al campo de la experiencia, de lo condicionado, por lo que nunca se saldría del terreno de las demostraciones. Spinoza era precisamente acusado de ateísmo por la indeterminación de su *Causa sui*, por haber llevado la abstracción (el quehacer propiamente filosófico a decir de Schelling) a sus últimas consecuencias¹⁶⁸. Es por

¹⁶⁷Cfr. *Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁸Cfr. *Ibid.*, pp. 48-49, en especial la Nota al pie 1 donde dice: “El motivo por el que estos ensayos, al igual que la razón de su procedimiento, fueran altamente antifilosóficos residía en la incapacidad de abstracción (de lo puramente empírico): Justamente en este caso, en la incapacidad de lograr la más pura y elevada abstracción, se pensó el ser de Dios no como el ser *absoluto*, sino como un *Dasein*, que es absoluto *no por sí mismo*, sino en la medida en que se desconoce otro superior a él. Este es el concepto empírico que de Dios se hace todo aquel incapaz de abstraer. Tanto más se atenían a este concepto, cuanto más *temían* encontrarse con la idea pura del ser absoluto del Dios de Spinoza. ¡Qué no pudo haber imaginado algún que otro filósofo que, para escapar de los terrores del spinozismo, se conformaba con un Dios de existencia empírica, al saber que Spinoza establecía, como *primer* principio de *toda* filosofía, una proposición que él mismo sólo podía colocar al final de su sistema como resultado de las más trabajosas demostraciones! Quiso demostrar también la realidad de un Dios (lo que sólo puede hacerse sintéticamente) ya que Spinoza no había demostrado un ser absoluto, sino que simplemente lo había afirmado”. Es significativo el uso del «Dasein» para indicar este «ser ahí» del absoluto; la realidad del absoluto, de Dios, tendría que caer en la cadena de causas y efectos de lo condicionado, que, de acuerdo con Schelling, es lo que Spinoza hace cuando toma a su Dios como un objeto absoluto.

ello que el ámbito de las demostraciones, de lo empírico, no es ya el de la filosofía, porque esta se encarga de lo incondicionado: “Tan pronto como nos adentramos en el terreno de las demostraciones, nos adentramos también en el terreno de lo condicionado y, a la inversa, en cuanto pisamos el terreno de lo incondicionado, penetramos en el ámbito de los problemas filosóficos”¹⁶⁹. Aquí está la aseveración típicamente schellinguiana de que la filosofía se encarga del absoluto, esto es, de las causas, no de los efectos. El conocimiento, la ciencia, se mueve con lo condicionado (los efectos), mientras que la filosofía con lo incondicionado (las causas).

Ahora bien, ¿por qué esta pretensión de ir de lo condicionado a lo incondicionado?, ¿por qué la necesidad de «superar», por decir así, lo empírico? No es que en realidad se «supere» lo empírico, no es la negación de lo real por la afirmación de un mundo supramundano trascendental al estilo de Platón, sino que la crítica de Schelling se dirige a la aceptación sin más de un ámbito de la experiencia que no tiene explicación alguna; lo formula con la siguiente pregunta: “¿cómo puede lo absoluto salir de sí mismo y oponerse un mundo?”¹⁷⁰. Es decir, el criticismo asume un mundo de la experiencia como base de su sistema, por lo que necesariamente es dualista, pero al querer explicar la experiencia se hace mandatorio salirse de la misma experiencia. Y si se sale de la experiencia, la razón de explicarla (sus condiciones de posibilidad) ya no sería un problema, o es un problema que se terminaría disolviendo:

¹⁶⁹*Idem.*

¹⁷⁰Para Schelling esta pregunta es decisiva, que luego formulará en la idea de cómo se da el paso de lo infinito a lo finito. En la Nota al pie 2 de esta *Carta sexta* la usará como crítica a Spinoza: “Esta pregunta [¿cómo puede lo absoluto salir de sí mismo y oponerse un mundo?] ha sido formulada así, intencionadamente. El autor sabe que Spinoza afirma sólo una causalidad inmanente del objeto absoluto. Pero seguidamente se mostrará que afirmaba esto sólo porque le resultaba inconcebible que lo absoluto pudiera salir de sí mismo; es decir, porque esta pregunta podía precisamente hacerla, pero no contestarla”.

El criticismo puede demostrar la necesidad de proposiciones sintéticas en el dominio de la experiencia. Pero ¿qué es lo que hemos adelantado respecto a la pregunta? Preguntaré de nuevo: ¿por qué existe en general un dominio de la experiencia? Cualquiera que sea la respuesta que yo suministre, presupone de antemano la existencia misma de un mundo de la experiencia. Pues para poder contestar a esta pregunta deberíamos haber abandonado, previamente, el dominio de la experiencia. Mas, si alguna vez hubiéramos abandonado tal dominio, desaparecería la pregunta misma. Así pues, la única solución a esta pregunta es la que Alejandro dio al nudo gordiano, es decir, suprimir la pregunta. Es, por lo tanto, absolutamente incontestable, porque sólo es contestable cuando ya no puede ser expresada¹⁷¹.

Entonces el problema de la experiencia desaparece como tal, se sale de ella hacia un terreno que solamente puede ser el práctico, donde los límites teóricos (los del reino del saber, de los efectos) son insuficientes, por ello hay que dirigirse “a una región donde no encuentro tierra firme, sino que he de crearla yo mismo para poder mantenerme firmemente en ella”¹⁷². Esta idea resuena en la afirmación posterior de Schelling acerca de que filosofar sobre la naturaleza significa construirla¹⁷³, porque se traspasa el umbral hacia lo incondicionado, hacia donde no hay demostraciones ni efectos terminados, en donde una base o fundamento deberían de tener lugar, pero el único cimiento que se puede hallar ahí es el que uno mismo se pone.

Lo que esto quiere decir es que la decisión sobre uno u otro sistema (dogmatismo o criticismo) es justamente eso, una decisión¹⁷⁴, que no puede estar predeterminada por ningún

¹⁷¹*Ibid.*, pp. 51-52.

¹⁷²*Ibid.*, p. 52.

¹⁷³Cfr. F. Schelling, “Primer Proyecto de un sistema de la naturaleza”, citado por A. Leyte, *op. cit.*, p. 41. Cita que va con el mismo sentido de: “[...] the act of consciousness by which I come to know myself as thinking constitutes the self, and hence creates the self”, R. Richards, *The Romantic...*, p. 152.

¹⁷⁴En esto de la «decisión» Schelling se muestra en concordancia con el pensamiento de Fichte, quien daba a la acción y al hacer el punto predominante de su sistema, y Schelling aprende muy bien la lección de la libertad que está en la base de toda decisión: “Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene. Un carácter muelle por naturaleza, o enmohecido y doblegado por la servidumbre de espíritu, la voluptuosidad refinada y la vanidad, no se elevará nunca hasta el idealismo”, J. G. Fichte, *Introducción a la teoría...*, p. 46.

aparato teórico o fórmula ideal externa al sujeto, porque, si no, toda respuesta o resolución posible estaría establecida desde el comienzo. Toda especulación teórica cae en un círculo vicioso, porque afirma o supone “por adelantado aquello que nuestra libertad afirmará posteriormente en el ardor de la lucha”¹⁷⁵. La decisión práctica no puede venir de una relación de efectos, y menos de unos efectos que se encuentran anticipados de antemano (sólo los efectos determinan efectos), sino por un acto de libertad. Es por ello que si se adoptan tales o cuales principios, no es debido a una lógica interna que posean o a una cierta obviedad necesaria que ostenten esos principios, sino que el filósofo ya ha optado por ellos previamente; es decir, su actividad práctica se decidió por tales principios y no otros, y su validez estriba en esa resolución.

Para la *Carta séptima*, Schelling regresa a Spinoza en una defensa de su postura inmanente, diciendo que lo más propio del spinozismo es que “rechazó cualquier tránsito de lo infinito a lo finito, y en general todas las causas transitorias”¹⁷⁶. Esta idea de que hay un «tránsito» de lo infinito a lo finito Schelling lo entiende como una de las maneras más socorridas para tratar de explicar la existencia del mundo (problemática que, dicho sea de paso, le parece la pregunta primordial de la que se encarga la filosofía). La aceptación de que sí hay tal tránsito hace que se requiera una respuesta «trascendente», es decir, se exige abrir la puerta a otro plano de lo real que sirva de fundamento; y su rechazo conduciría, de forma inversa, a un principio inmanente, que es el de Spinoza. Y esta causa inmanente se ve reflejada en la frase ya citada de *Deus sive natura*, donde la identificación de Dios o la Substancia con

¹⁷⁵F. Schelling, *Cartas*, p. 54.

¹⁷⁶*Ibid.*, p. 58.

la Naturaleza muestra que no hay paso o salto de una realidad (primera o plena) a otra (derivada o contingente).

Sólo ahora empezamos a ver con claridad la *Ética* de Spinoza. No fue simplemente la necesidad teórica y la consecuencia del *ex nihilo nihil fit* lo que le llevó a dar como solución al problema que no había tránsito *alguno* de lo infinito a lo finito, ni causa alguna transitiva del mundo, sino sólo una protoforma inmanente. Su solución era deudora de soluciones prácticas que se encontraban ya anteriormente a lo largo de toda la filosofía; lo que Spinoza hizo fue suministrar una interpretación adecuada a su sistema¹⁷⁷.

El no tránsito se refleja en el «de la nada, nada sale», adoptado por Spinoza como una confirmación de su principio inmanente; en todo esto Schelling está de acuerdo (poco antes afirmó que la solución de Spinoza es la única posible¹⁷⁸), pero, y aquí está la crítica schellinguiana al spinozismo, el problema fue que lo absoluto es el objeto, la substancia (por ello el resaltado de «su sistema» o «su principio»), lo existente sería una modificación de lo infinito, y de ahí que el punto final de la filosofía de Spinoza sea (al alcanzar el tercer grado del conocimiento, la beatitud o la visión *sub specie aeternitatis*, donde lo finito busca llegar a ser idéntico a lo infinito) “perderse en la infinitud del objeto absoluto”¹⁷⁹. Sí, el sujeto posee una causalidad, pero sólo en tanto modificación de lo infinito, o en tanto que es objeto, por ello no sería una causalidad inmanente a este sujeto, sino una causalidad extraña a él; para que la causalidad sea la correcta, tendría que coincidir con la causalidad absoluta, que por definición quedaría fuera de este sujeto (este no se puede confundir con lo absoluto). Por lo que abrazar o perderse en la infinitud, que se empieza a dar en el segundo grado del

¹⁷⁷*Ibid.*, p. 60.

¹⁷⁸Cfr. *ibid.*, p. 58.

¹⁷⁹*Ibid.*, p. 61.

conocimiento en Spinoza, al reconocer las relaciones causales necesarias en el mundo por medio de la razón (de ahí su afirmación de que la libertad es una ilusión porque se desconocen las causas de su acción), sería negar cualquier tipo de actividad interna del sujeto; como se dijo más arriba, una causalidad absoluta necesariamente anula toda causalidad que se pueda atribuir a un sujeto.

Dicho de otro modo, tal exigencia no es otra que esta: anúlate a ti mismo mediante la causalidad absoluta, o compórtate totalmente de forma pasiva frente a la causalidad absoluta. [...] La causalidad finita debiera diferir de la infinita no en cuanto a su principio, sino en cuanto a sus límites. La misma causalidad que reinaba en lo infinito debe reinar en cada ser finito¹⁸⁰.

La causalidad absoluta nos vuelve pasivos, no hace más que resaltar los límites del sujeto, que al final no es otra cosa que el aniquilamiento de sí mismo. En la *Carta octava* afirma que con estas ideas empiezan las filosofías más extrañas e irracionales, porque la moralidad del dogmatismo sería en realidad una renuncia, un retornar a lo divino, a una existencia antes de que sea *esta* existencia, a un mundo supraterráneo donde la noción de uno mismo se diluye en una totalidad trascendente. “Aquí se encuentra el principio en que radica la historia de toda lucubración fantástica”¹⁸¹.

El asunto con Spinoza, dice, es que, aunque estaba en lo correcto en proponer la intuición intelectual (de los atributos divinos) como el grado máximo de conocimiento, lo expresó de una manera equivocada, esto es, porque, de acuerdo con Schelling, la intuición intelectual es una actividad que refleja la autocontemplación del sujeto cognoscente, en donde este puede sustraerse del tiempo, del espacio y de todo lo que es externo a él, para, una vez

¹⁸⁰*Ibid.*, p. 62.

¹⁸¹*Ibid.*, p. 65.

introducido en sí mismo, pueda contemplar lo inmutable¹⁸². Spinoza tomó esta intuición y la descargó en el objeto, identificándose a sí mismo con el absoluto (con la mirada desde la eternidad), pero eliminándose a sí mismo en el proceso:

Esta contemplación de sí mismo es lo que objetivizó Spinoza. En la medida en que contemplaba lo intelectual en sí mismo, lo absoluto ya no era *objeto alguno* para él. Esta *experiencia* puede ser interpretada de dos maneras: o se había identificado con lo absoluto, o lo absoluto se había hecho idéntico a él. En el último caso la contemplación intelectual era contemplación de sí mismo; en el primero, contemplación de un *objeto* absoluto. Spinoza se inclinó por lo segundo. Creyó que él mismo era idéntico al objeto absoluto; se creyó a sí mismo perdido en su infinitud¹⁸³.

Pero, ¿cómo podría Spinoza perderse en la contemplación del objeto absoluto sin dejar de ser sí mismo? Es decir, ¿cómo es posible seguir contemplando cuando el sujeto que contempla se ha aniquilado a sí mismo en el objeto de su contemplación? Es como imaginar la propia muerte, siempre se está presente en el hecho como un espectador, con plena conciencia, mirando el ataúd, el cadáver de sí mismo, queriendo pensar en los posibles asistentes y sus rostros de tristeza, o si alguien se ha alegrado de su partida. ¿Cómo pensar la propia muerte sin anularse a sí en este mismo pensamiento? ¿Cómo imaginar la no existencia sin dejar de ser existente a su vez?: “Difícilmente hubiera podido un místico pensarse a sí mismo anonadado a no ser que hubiera pensado siempre, como sustrato de su anonadamiento, su propia

¹⁸²Cfr., *ibid.*, p. 67. La idea completa es como sigue: “En todos nosotros habita efectivamente una misteriosa y admirable facultad que, sustrayéndonos al cambio del tiempo y alejándonos de todo lo que proceda del exterior, nos introduce en nuestro íntimo y revestido mí mismo permitiéndonos contemplar en nosotros la eternidad bajo la forma de lo inmutable. Esta intuición es la experiencia más íntima y más propia, la única de la que depende cuanto sabemos y creemos acerca de un mundo suprasensible. Esta intuición nos convence en principio de que hay algo que en su sentido propio es, mientras que todo lo restante sólo es apariencia a la que hacemos extensiva tal noción. Esta intuición se diferencia de la contemplación sensible porque surge gracias a la libertad, y será extraña y desconocida para aquel cuya libertad, impotente ante el violento poderío de los objetos, apenas consiga hacer surgir la conciencia”.

¹⁸³*Ibid.*, p. 69.

mismidad”¹⁸⁴. La pretensión de aniquilarse en el objeto absoluto sería, entonces, una pretensión falsa, porque no es posible eliminarse a uno mismo en el proceso: es ese «yo pienso» que acompaña a toda representación, y en esa nada o anonadamiento siempre se presupone la existencia de quien lo piensa.

En la nota al pie número 3 de esta carta, Schelling se detiene un poco para explicar esta imposibilidad de la supresión del yo, porque con ello esclarece a su vez que el yo nunca puede ser un mero objeto, algo completamente determinado por causas externas, porque este yo es absoluta libertad, y gracias a ello (esto es lo importante) el sujeto no puede “ser concebido como eslabón en una serie de representaciones, sino que aparece cada vez como primer miembro de la serie”¹⁸⁵. Aquí se ve lo que se ha venido explicitando a lo largo de la tesis: que la explicación causal, mecánica, es un tipo de relación que va de un efecto a otro efecto, y que, aunque sirve para describir muchos fenómenos, se queda corta para aplicarse al ser humano o a todo aquello que se considere como sujeto¹⁸⁶. Estando la libertad en la base se impide que los

¹⁸⁴*Ibid.*, p. 70.

¹⁸⁵*Ibidem*, Nota al pie 3. La diferencia con Spinoza es marcada en este punto, en especial porque este se adhiere, en su definición de los cuerpos, a la explicación mecánica: “Un cuerpo en movimiento o en reposo debió ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual también fue determinado al movimiento o al reposo por otro, y aquél a su vez por otro, y así al infinito. Demostración: Los cuerpos son cosas singulares que se distinguen unas de otras en razón del movimiento y del reposo. Y, por tanto, cada uno debió ser necesariamente determinado al movimiento o al reposo por otra cosa, a saber, por otro cuerpo, el cual también se mueve o está en reposo. Pero este a su vez (por la misma razón) tampoco pudo moverse o estar en reposo, si no fue determinado por otro al movimiento o al reposo, y este de nuevo (por idéntico motivo) por otro, y así al infinito”, *Eth.* II, Ax. 2, Lema 3.

¹⁸⁶El pensamiento de Schelling sigue justamente esta dirección cuando introduce a la misma Naturaleza en el ámbito de la filosofía al considerarla como sujeto, por ello dice que en realidad todo filósofo que ha pretendido estudiar la naturaleza, en última instancia la elimina: “Toda la filosofía moderna europea padece desde sus comienzos (con Descartes) del común defecto de que para ella la naturaleza no existe”, Friedrich Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 159. Confrontar también el texto ya citado de Robert Richards sobre el Romanticismo, *The Romantic Conception of Life*, donde dice que conocer la Naturaleza es conocerse y comprenderse a uno mismo: “When a Goethe, a Humboldt, or a Darwin rambled along lovely littoral regions of the Mediterranean or ventured into the exotic jungles of South America, they discovered not only the sublime beauty of their surroundings but their own emerging selves as well. In this respect, nature became for Romantic adventurers the principal resource for the creations of the self”, *op. cit.*, p. 13.

elementos de lo real sean meros eslabones de una cadena efectual, por lo que en cada acto se da un nuevo inicio; el yo tendría un atributo dual: por ser un caso individual limitado sería determinado, pero por el hecho de poder eludir la determinación objetiva, sería no-determinado; esto es, el yo con su libertad es autodeterminación: “El yo que actúa, aunque sea en cada caso particular *determinado* y al mismo tiempo *no* determinado, por escapar en efecto a cada determinación *objetiva*, y no poder ser determinado más que *por sí mismo*, es simultáneamente lo *determinante* y lo *determinado*”¹⁸⁷.

En este punto de las *Cartas*, el tema de la causalidad se concentra más en el plano del sujeto, en aquello que está dentro de él, o que está en conformidad con su esencia, y no con lo que está fuera, o que no corresponde con su ser. Esto en correspondencia a lo dicho en el párrafo anterior, ya que este anonadamiento, este pensarse a sí mismo como existente y no existente a la vez, es lo que conduce, en palabras de Schelling, al inicio de toda «fantasmagoría», porque la contemplación de uno mismo es tomada como la contemplación de un mundo externo, y “la contemplación de un mundo intelectual interno por la de un mundo suprasensible externo”¹⁸⁸. Este mundo «suprasensible» y el tomarlo como el mundo verdadero, es precisamente la fantasmagoría, producto de una confusión. Schelling afirma que esta «confusión» fue pensada desde la antigüedad al momento que, indignados los poetas y los pensadores por los límites de su finitud y de las determinaciones del mundo objetivo, se imaginaron otro mundo donde pudieran ser absolutamente libres, pero este otro mundo sólo podía estar fuera de ellos mismos, en un mundo superior. De ahí se deriva la idea de que, de

¹⁸⁷F. Schelling, *Cartas*, p. 70. Las cursivas son del autor.

¹⁸⁸*Ibid.*, p. 71.

alguna manera, el alma debió de haber contemplado o vivido en ese mundo superior (Platón viene a la mente de inmediato), y que cayó en este mundo inferior y limitado por un tipo de castigo ante una transgresión moral¹⁸⁹.

Ahora bien, Schelling dice que esta separación del mundo, el de dentro y el de afuera, trae consigo un problema justo por esta transgresión moral: la contradicción entre moralidad y felicidad. Esta contradicción estriba en que a la moralidad se la toma como el camino para alcanzar la felicidad; es decir, la felicidad sería tomada como la recompensa de una vida moral. Siendo así que tanto la moralidad como la felicidad no serían otra cosa más que aproximaciones y aspiraciones a un estado mejor, donde por fin se pueda ser libre, pleno, y se consiga superar la finitud: “Mientras sigamos pensando en la felicidad como recompensa, estamos suponiendo que moralidad y felicidad, sentido y razón, son principios contrarios, pero no debemos admitirlo. Esa oposición debe cesar de una vez por todas”¹⁹⁰. De ahí su afirmación siguiente de que la felicidad es consecuencia de un estado pasivo, y que mientras más feliz se es, más pasivamente se comporta uno con el mundo objetivo. La felicidad en tanto recompensa, empieza a ceder conforme se vayan alcanzando grados más altos de libertad, porque la felicidad así entendida solamente puede venir de algo externo al sujeto. Mientras más independiente se sea de un mundo externo y su causalidad mecánica, la felicidad y la moralidad se irán acercando, anulando su contradicción, y por ello, la felicidad dejará de ser felicidad. Se podría decir que la moralidad y la felicidad se identificarían, y ambas se subsumirían a la plenitud del concepto de libertad. Aquí es interesante notar que esta crítica a

¹⁸⁹Cfr., *ibid.*, p. 72.

¹⁹⁰*Ibid.*, p. 74.

la idea de felicidad está dirigida a la beatitud spinoziana, ya que esta se logra, como se vio, al alcanzar el tercer grado de conocimiento y ver el mundo *sub specie aeternitatis*, en el cual se suprime toda actividad del sujeto; parecería que la beatitud es un «incentivo» para tratar de llegar al tercer grado, una «recompensa» por el esfuerzo realizado. Según esto, mientras que Spinoza vería la meta en el cese de la actividad, Schelling, por el contrario, en el mantenimiento de la acción, de la libertad:

Es una exigencia de la razón no necesitar ya la felicidad como recompensa, y lo es también la exigencia de llegar a ser más razonable, más independiente y más libre. [...] Lo más excelso que podemos concebir evidentemente es un ser que se plazca y complazca en su propio ser, un ser en el que cese toda pasividad, que nada tenga que padecer ni siquiera la ley, que fuera absolutamente libre, que sólo actuase según su propio ser y cuya única ley fuera su propia esencia¹⁹¹.

Razón, independencia, libertad, actividad y gozo; la superación del padecer (el cual viene siempre de algo externo) se alcanza por medio de la comprensión de la única ley válida: la que viene de uno mismo, la que responde a la necesidad de su propia esencia. Salirse de uno mismo es ponerse del lado de la pasividad, del efecto; la verdadera explicación o la única explicación realmente válida, es la inmanente, la que proviene de nuestro propio ser.

Ya en la recta final de las *Cartas* la discusión con Spinoza continúa, esta vez reconociendo un punto en común: que en el absoluto la necesidad se identifica con la libertad; es decir, por un lado, la acción del absoluto no está condicionada por ninguna cosa externa, y, por el otro, que sólo puede obrar de acuerdo con la ley que gobierna su esencia; en la primera se están hablando de libertad, mientras en la segunda de necesidad: “En lo absoluto no hay voluntad alguna que pudiera sustraerse a la ley, pero tampoco ley alguna que no se concediera

¹⁹¹*Ibid.*, pp. 75-76.

él mismo de antemano a través de sus actos, ninguna ley que, independientemente de sus actos, tuviera realidad. La absoluta libertad y la absoluta necesidad son idénticas”¹⁹². Es por ello que se podría considerar a Spinoza, afirma Schelling, como un paladín de la libertad, oponiéndose así a los que condenaban su doctrina como un determinismo o un fatalismo, como Jacobi, que se vio en el primer capítulo. Como se verá más adelante, esta opinión de Schelling cambia, poniendo a Spinoza más bien del lado, si no del determinismo, sí del de la necesidad y de la pasividad que sobreviene del desarrollo lógico de la Substancia; sin embargo, es una lectura común el ver a Spinoza como un defensor de la libertad, por mucho que el aspecto racional y causal mecánico lo hayan llevado a la negación del libre albedrío, porque, como dice Juan Pedro García del Campo en su obra, con un título más que preciso para este tema, *Spinoza o la libertad*:

No hay libre albedrío. Pero la obra de Spinoza tampoco autoriza ensoñaciones fatalistas que conduzcan a la inactividad o a la aceptación de lo dado como único horizonte posible: su apuesta teórica y práctica ha estado siempre en la defensa de la libertad y sólo lecturas muy interesadas pueden situarle en otras coordenadas. [...] La negación del libre albedrío, por eso, no es negación de la actuación y de su naturaleza productiva sino rechazo de los prejuicios que impiden el conocimiento de las leyes en/con las que se articula la totalidad de lo real¹⁹³.

Las críticas a Spinoza varían de un lado al otro, de la afirmación a la negación de la libertad, y el propio pensador da elementos para ambas interpretaciones¹⁹⁴. La clave aquí es tratar de ver qué es lo que Spinoza entiende por libertad, la cual, como dice la cita, no puede

¹⁹²*Ibid.*, pp. 87-88.

¹⁹³Juan Pedro García del Campo, *Spinoza o la libertad*, España, Montesinos, 2008, pp. 117-118.

¹⁹⁴Cfr. S. Smith, *op. cit.*, p. 112: “Como muchos conductistas modernos, Spinoza parece creer que cuanto más conocimiento tenemos sobre nuestros cuerpos y sus procesos físicos, en menor medida se pensará que esos aspectos del comportamiento humano son libres, o están bajo nuestro control. [...] La cuestión de la libertad y el determinismo atraviesa el núcleo de la *Ética*. Para muchos intérpretes, la adopción del determinismo por parte de Spinoza es incompatible con cualquier reivindicación de la libertad humana”.

tomarse como «libre albedrío», pero sí como el conocimiento de la esencia de cada modo particular y su actuación conforme a ella. Es decir, la negación de la libertad, como ya se mencionó, vendría de dos frentes: 1) de la ignorancia de las causas que nos motivan, y 2) de una potencia externa que someta a la interna (aquí la relación con la política es directa¹⁹⁵). En la primera, conociendo y comprendiendo esas causas, el ser humano se «liberaría» de todo aquello que lo oprime (opresión que gira en torno precisamente a la ignorancia), por ello la libertad estaría más bien del lado de la «liberación», o como también dice, de la «salvación». Si escuchamos a la razón, nos liberamos y nos salvamos, alcanzando, sólo así, la felicidad:

Taking his cue from Maimonides' view of human *eudaimonia*, Spinoza argues that the mind's intellectual love of God is our understanding of the universe, our virtue, our happiness, our well-being, and our 'salvation'. It is also our freedom and autonomy, as we approach the condition wherein what happens to us (especially in our states of mind) follows from our own, intrinsic nature as thinking beings and not as a result of the ways external things affect us. Spinoza's 'free person'—'one who lives according to the dictate of reason alone'—bears the gifts and losses of fortune with equanimity, does only those things that he believes to be 'the most important in life', takes care for the well-being of others (doing what he can to insure that they, too, achieve some relief from the disturbances of the passions through understanding), and is not anxious about death. His understanding of his place in the natural scheme of things brings to the free individual happiness and true peace of mind¹⁹⁶.

¹⁹⁵Cfr. Steven Nadler, *Spinoza's Heresy. Immortality and the jewish mind*, New York, Oxford University Press, 2004, pp. 21-22: "His ideas on the state and society were profoundly democratic. He was, at least in his theory, a liberal republican for whom ultimate sovereignty lay in the will of the people. Democracy, he insisted, is, of all the possible constitutions, the most consistent with natural right, the least subject to the abuse of power, the most stable, and the most conducive to human liberty. It is, on Spinoza's view, the safest and most reasonable form of political organization. In his political writings he argued strenuously for freedom of thought and speech and for a polity in which the rights of citizens were protected against any abuses of power".

¹⁹⁶*Ibid.*, pp. 136-137. Cfr. también S. Smith, *op. cit.*, pp. 114-115: "Spinoza considera que el conocimiento causal realiza una contribución bastante más sustancial al montante de libertad del que podemos disponer. Entender las causas por las que algo se conduce como tal, nos permite la libertad de reaccionar o responder inteligentemente. Actuar racionalmente o deliberadamente, y no emocionalmente, equivale a un significativo aumento de nuestro poder no sólo sobre los acontecimientos, sino, más decisivo, sobre nosotros mismos"; y poco después afirma: "La *Ética* se propone derribar la afirmación de que la actuación libre es incompatible con la causalidad. La alegada incompatibilidad entre la libertad y el determinismo se basa, para empezar, en una falsa idea de libertad. Spinoza discute este punto específicamente al rechazar la idea de «voluntad» como el *locus* de la libertad. Atribuir la libertad a cierta cualidad oculta llamada voluntad nos sitúa ante una «privación de

En este punto Schelling está de acuerdo, por ello la defensa de Spinoza, en particular con la identificación de necesidad y libertad; ahora bien, el querer entender esta identificación que se da en lo absoluto el filósofo de Leonberg lo explicita porque no importa qué tan contrapuestas y diferentes sean las posturas teóricas (idealismo y realismo, infinito y finito, alma y cuerpo, etcétera), todas ellas se encuentran unificados en el absoluto, incluyendo los temas de las *Cartas*: el dogmatismo y el criticismo. Para ambos, el absoluto es el fin último al que aspiran; en el dogmatismo se estima a lo absoluto como algo realizado, como existente de antemano, esto es, objetivo; el criticismo lo ve como algo realizable en el futuro. A primera vista sí parecen contrarios, pero Schelling afirma que ambos caen en la misma problemática, que es la que plantea el dogmatismo (el absoluto como ya realizado), esto porque en esa proyección del criticismo hacia el futuro, asume que su fin último va a ser realizable, y eso hace que inevitablemente lo represente como algo realizado; es decir, en tanto que un fin realizable, el criticismo se convierte en dogmatismo, ambos convierten así al absoluto en un objeto del saber y, por lo tanto, ya no como algo de la libertad. “Al sujeto finito ya sólo le queda negarse a sí mismo como sujeto para hacerse, mediante la autonegación, idéntico al objeto. La filosofía está al alcance de todos los fantasmas de la ensoñación”¹⁹⁷. De nuevo Schelling introduce esta idea de «ensoñación» o «delirio» para indicar la actitud que hace desaparecer la idea de libertad; pero habría que agregar que si toda explicación es de efectos,

conocimiento», esto es, ante una idea «confusa y mutilada». [...] Spinoza no niega nuestra capacidad para actuar como agentes libres, sino sólo una forma de entender la libertad. La libertad no es el resultado de una voluntad no constreñida, o de actuar de tal manera que el comportamiento sea arbitrario, indeterminado, o no derivable del conocimiento de la propia personalidad o situación. Lo difícil es entender por qué tal comportamiento debiera llamarse libre. La libertad no está garantizada por la impredecibilidad, sino por la capacidad para formar ideas racionales y actuar en función de ellas. Nuestras acciones no son el producto de la voluntad, sino del entendimiento”, pp. 118-119.

¹⁹⁷F. Schelling, *Cartas*, p. 89.

objetiva, algo sabido o por saber, entonces el conocimiento no es más que la negación de la libertad, esto es, un producto del delirio.

En efecto, desaparecida la libertad, la actividad del sujeto, si es que quedara alguna, estaría abocada únicamente al objeto, por lo que este es el que enarbolaría la bandera de la actividad, mientras que el sujeto el de la pasividad; uno de ellos limita al otro: a más poder del objeto, menos en el sujeto: “Pero yo no puedo realizar una causalidad objetiva sin suprimir a cambio una subjetiva. No puedo conceder actividad al objeto sin colocar en mí mismo la pasividad. Lo que comunico al objeto lo sustraigo de mí mismo, y viceversa”¹⁹⁸. Por tanto, la causalidad del objeto supera y domina la causalidad que pueda haber en el sujeto; la existencia de este depende de la lógica y del poder del primero. Y, de nuevo, “todos los fantasmas del delirio me invaden”¹⁹⁹. El destino del hombre en el dogmatismo (y en el criticismo de lo realizable) consistiría en reconocer la verdad en lo externo, en la infalibilidad de lo objetivo, en el dejarse llevar en los brazos de lo que es más grande que uno, de lo que lo supera, y así reducir sistemáticamente la libertad, la libre causalidad, para ampliar los del mundo objetivo, en donde se caería en la más absoluta pasividad.

Concluyendo ya por fin las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, en su *Carta* décima, la última, Schelling cierra con una defensa de la libertad desde la estética, conciliando en un mismo punto a esta con la ética. Ahora bien, ¿por qué de pronto dar lugar a la estética? Porque, como ya se hizo mención, desde la parte teórica el dogmatismo es irrefutable, por ello el uso de la razón para superarla sería una empresa falaz, por no decir que le sería imposible

¹⁹⁸*Ibid.*, p. 92.

¹⁹⁹*Ibid.*, p. 93.

siquiera vislumbrar un mundo de plena e indefinida libertad, dando lugar al arte como el único escenario viable desde el cual ejercerla, aunque sucumbamos en el intento:

Tiene usted razón; aún podemos hacer algo: saber que existe una fuerza objetiva que amenaza con destruir nuestra libertad; firmemente convencidos y seguros de ello, hemos de luchar contra tal fuerza, comprobar su total libertad y, así, sucumbir. Tiene usted doblemente razón, amigo mío, porque esta posibilidad, si bien hace tiempo ha desaparecido ante la luz de la razón, debe ser conservada para el arte, para lo más excelso que él puede darse²⁰⁰.

Este sucumbir quedó claro en lo más sublime del mundo griego: la tragedia. Schelling considera que los griegos tenían muy en claro esta relación o contraposición entre una fuerza interna y una externa; la externa entendida como *fatum*, como destino, del cual es ineludible escapar, y la fuerza interna que busca desesperadamente escapar de este destino; en tanto que arte, la tragedia griega llevaba la libertad de sus héroes a la máxima dignidad, porque luchaban no contra cualquier fuerza o potencia, sino contra una «superpotencia», el *fatum*, de la cual tenían que caer derrotados²⁰¹. Esta derrota es inevitable no sólo por este poder del destino (si fuera sólo así parecería que se da primacía a lo externo), sino porque, para dar lugar a la libertad, hay que mostrar los límites de lo razonable, de lo representable, es decir, salir del

²⁰⁰*Ibid.*, p. 95.

²⁰¹Como nota al margen, ¿cómo no vislumbrar en esta división ciertos ecos premonitorios de una de las grandes tesis nietzscheanas, la que aparece en su *opera prima* *El origen de la tragedia*, de lo apolíneo y lo dionisiaco? El dios griego Apolo, deidad del sueño, del orden y de lo formal; y el dios Dioniso, deidad del instinto natural y salvaje, del éxtasis y de la embriaguez, y la unión de ambos da lugar a la visión trágica del mundo; la pugna entre estas dos fuerzas es inevitable e irresoluble. Y no sólo en cuanto al contenido, sino también en la manera de indicar que la forma de la exposición (racional, argumentativa, lógica), es inadecuada para lograr su cometido: “Es muy interesante que Nietzsche piense —quince años y algunos libros después— que el mensaje fundamental de su primer gran ensayo debía haberse expresado en forma más poética, y no en la prosa un tanto recargada de imágenes de un ensayo de aires harto académicos. Pero esta sugerencia un tanto paradójica apunta, astutamente, al objetivo que ahora quiere resaltar: cómo, según la audacia de su planteamiento, y la profunda intuición y validez estética de las tesis expresadas, el estilo del libro venía a resultar, a fin de cuentas, inapropiado a su fuerza poética”, Carlos García Gual, “Introducción” en Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia*, Madrid, Austral, 2007, p. 11.

ámbito de los efectos; mientras que la libertad es, por su propia indefinición, algo que abre a lo ilimitado, a donde ya no hay representación, y por ello habría que remitirse a la causa, o a la causalidad inserta dentro del individuo o del héroe. El *fatum*, en su calidad de efecto determinado, ignora la causa por la que el héroe tomaría tal o cual decisión, por ello, una vez efectuada esta decisión, se tomaría como un cumplimiento del *fatum*. Llegados a este punto, Schelling afirma, siguiendo la coherencia de su pensamiento a lo largo de las *Cartas*, que este sucumbir no implica la negación de la libertad por la que se luchaba (algo así como una lucha ingenua o inútil ante la fatalidad, como un producto de la necesidad o ignorancia del héroe), sino que la derrota debía ser entendida como la máxima expresión de esta libertad, porque, en el mismo sentido que Spinoza, la potencia de acción, de causa, siempre está presente, y sólo se eliminaría con la destrucción del individuo, justo porque en ese momento ya no hay poder de actuar, y no por una torpeza o desconocimiento originario: “Tampoco supo la tragedia griega hacer compatibles la libertad y la derrota. Sólo un ser privado de libertad podía sucumbir al destino. Era un pensamiento sublime el aceptar voluntariamente el castigo por un crimen que era inevitable, para demostrar la libertad justamente a través de su pérdida y, además, sucumbir haciendo una declaración de libre albedrío”²⁰².

En este sentido, representar un objeto significa darle forma, conferirle límites, en última instancia, dominarlo; esto porque en su limitación se suprime el temor hacia un algo ilimitado, y en esa medida desconocido (de ahí esa frase tan omnipresente en el mundo popular del escritor norteamericano Andrew Smith: «People fear what they don't understand and hate what they can't conquer»); y así, conocer sería determinar y dominar. Suprimir los límites llevarían

²⁰²F. Schelling, *Cartas*, pp. 96-97.

a la perdición y el horror; es por ello que la eliminación de esos límites en la lucha por la libertad deba terminar en la derrota trágica del héroe. La superpotencia de un mundo objetivo se presentaría como algo imperioso, saltando así, continúa Schelling, a la idea de una realidad suprasensible, o mundo invisible, del cual sería más fácil claudicar ante su superpotencia, negando cualquier pensamiento de libertad (y de la lucha que conlleva); y quien se fuera por este camino fácil, haría de la vida en este mundo un infierno:

El mismo hombre que ha mendigado su existencia en el mundo suprasensible será en este mundo un espíritu maligno para la humanidad, enfurecido contra sí mismo contra cualquiera. El dominio en este mundo debe indemnizarle de la humillación que el otro le impone. En cuanto despierta de las felicidades de aquel mundo, vuelve a este para convertirlo en un infierno; dejándose mecer en los brazos de aquel mundo, es suficientemente feliz como para ser en este moralmente un niño²⁰³.

El que sueña con una redención en otro mundo suprasensible se convierte en un desnaturalizado de este, o, como dice la cita, adopta la moralidad de un niño²⁰⁴, el cual no tiene responsabilidad, ni compromiso, ni juicio, ni experiencia, y por ello baja los brazos ante la solvencia de un mundo que no puede hacer otra cosa más que imponerse. Un Dios moral que se maneja con base en premios y castigos implica una renuncia a la libertad de la voluntad, y por ello, en realidad, no se podría dar ningún tipo de moralidad (porque únicamente se actuaría de acuerdo a los dictados de este Dios moral).

²⁰³*Ibid.*, p. 99.

²⁰⁴¿Cómo no ver aquí un presagio de la actitud eminentemente pasiva que ha adoptado el ser humano a lo largo del siglo XX y en lo que va del XXI? Aunque, de acuerdo con toda la crítica a la religión del siglo XIX, y resumiéndolo en la famosa frase de Nietzsche, «Dios ha muerto», nos hemos «alejado» de esa manera tradicional de entender la religión y nuestra relación con lo divino, el imaginario del ser humano como finito, contingente, débil, escaso e impotente se mantuvo, quizá incluso de una forma acrecentada. Sí, de acuerdo con el consenso general, la metafísica ha sido superada, pero esta noción de otro mundo suprasensible, superpotente ¿no lo hemos simplemente trastocado en otras fuerzas igualmente imperiosas (y ajenas) como la Historia, la Ideología, el Capitalismo, la Sociedad, la Tecnología o el Patriarcado?

La interpretación que el joven Schelling hace tanto de su época como de Spinoza está muy acorde con las problemáticas de mayor actualidad, si bien por su juventud, ingenio y presentación (la forma epistolar), sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* tiene una frescura muchas veces ausente en las grandes obras filosóficas del momento.

En este escrito se muestra el empuje activo de una mocedad incluso revolucionaria (no hay que olvidar la todavía muy reciente Revolución Francesa, y el impacto que tiene en la susceptibilidad de los estudiantes del *Stift* y de Schelling en particular), y de alguna forma ya su postura ante la insuficiencia de los grandes relatos especulativos (si bien el pensador de Leonberg será uno de los grandes filósofos especulativos de su tiempo), los cuales pretenden abarcar la totalidad desde un ámbito meramente teórico. La acción es tomada como el lugar de resolución ante los conflictos y las diferencias, dándole así toda la importancia a la libertad y al momento de la decisión entre una postura u otra.

Ahora bien, en cuanto a apreciación del pensamiento de Spinoza (lo que más atañe aquí), hay que decir que, en cuanto a su metafísica, Schelling está en lo correcto: la sustancia-objeto spinoziana conlleva al reconocimiento de la pasividad de todos los modos, y aunque el modo llamado «hombre» sea peculiar, eso no le quita su carácter modal. En efecto:

En esta obra de teatro sólo hay dos clases de protagonistas: un agente y muchos pacientes; el primero actúa, los demás padecen. Los atributos tienen una cabida difícil en este sistema dual: son la expresión de la perfección de la sustancia, los infinitos tentáculos mediante los que Dios causa el mundo; sin ser causa ni efecto, el atributo tiene que identificarse de alguna manera bien con un extremo o con otro del polarizado sistema spinozista. Se explican así las tentativas de los distintos comentaristas de reducirlo bien al modo, bien a la sustancia²⁰⁵.

²⁰⁵Valerio Rocco Lozano, *Sustancia, atributos y modos en la ontología de Spinoza*, Despalabro: Ensayos de humanidades, N°. 1 (2007), p. 135.

Como se puede ver en esta cita, la distinción entre agente y paciente es palmaria, el único ámbito donde se puede dar la acción es en la sustancia (por eso la define como «potencia»), mientras que en los modos finitos sólo sería posible un movimiento reactivo producto de este agente; el mismo comentarista lo afirma más adelante, en particular indicando la contradicción de advertir una cierta actividad en los modos finitos (en la segunda parte de la *Ética*) cuando expresamente se dijo que todo está dominado por la necesidad que proviene de la sustancia:

[...] nos muestra un panorama ontológico estático, inmóvil, en el que el movimiento se debe únicamente a los modos infinitos, que parecen casi causa de los finitos. La sustancia-Dios sería casi un *flatus vocis*, pues no podemos distinguir de facto entre un océano y el agua que lo constituye, mientras que los modos, vistos como olas, adquieren un insólito dinamismo que expresa mal la total pasividad que los constituye²⁰⁶.

En efecto, si los modos finitos son meros pacientes (como se deriva de su metafísica) ¿de dónde les viene el dinamismo que Spinoza les otorga en su propuesta ética?, ¿cómo conciliar ambas posturas en principio tan dispares, cuál es su coherencia interna (si la hay)²⁰⁷? Schelling bien pudo ser consciente de este contraste y decidió seguir los pasos del método que el propio Spinoza propuso, llegando así a la conclusión de la inevitable pasividad del ser humano, y que, como se verá en los capítulos siguientes, es una constante en su exégesis del spinozismo.

²⁰⁶*Ibid.*, pp. 135-136.

²⁰⁷Cfr. *ibid.*, p. 137: “En las últimas seis proposiciones del libro cuarto se habla ininterrumpidamente del «hombre libre», hay un contraste chocante entre esta parte de la *Ética* y el libro primero. Pero entonces cabe preguntarse: ¿hasta qué punto hay compatibilidad entre la metafísica de Spinoza y su teoría moral y política?”.

CAPÍTULO III

SCHELLING MADURO. EL ENSAYO SOBRE LA LIBERTAD

Con este escrito me adentro en la parte más sombría y oscura de mi filosofía.

SCHELLING

[...] increasing recognition of Schelling's significance as a critic of German Idealism who anticipated many of the most important trends to emerge in its wake and his role as herald of a radical approach to the problem of freedom as one connected intimately with the freedom to do evil.

J. LOVE AND J. SCHMIDT

[...] Dios y el tema de Dios fue para la filosofía la ocasión irremplazable para liberar aquello que es el objeto de creación de la filosofía, es decir, los conceptos, de las coacciones que les hubiera impuesto el hecho de ser la simple representación de las cosas. Es al nivel de Dios que el concepto es liberado, porque ya no tiene por tarea representar algo.

DELEUZE

En el capítulo anterior se realizó un análisis y confrontación del joven Schelling en su obra temprana *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* con la filosofía de Spinoza. En este capítulo se pretende hacer la misma confrontación pero con el Schelling adulto, en su dantesca mitad de la vida, cuando inicia un viraje en su pensamiento que lo lleva a replantearse, desde una mirada nueva, problemas que siempre le aquejaron. La obra clave de este período es *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, la cual es considerada una de sus obras principales, y que a partir de la misma su filosofar adoptará otros rumbos²⁰⁸.

Con respecto al texto en particular, el año de su edición es 1809, cuando Schelling ya tiene varios años siendo uno de los referentes filosóficos del idealismo alemán, pero sus publicaciones van decayendo en continuidad, y, en realidad, este escrito sobre la libertad será su último gran manuscrito que somete a la imprenta²⁰⁹; y como se sabe, dos años antes Hegel, su antiguo compañero del *Stift*, publica su magna obra *La fenomenología del espíritu*, convirtiéndolo en el indiscutible filósofo del momento. Y aunque se da una irreconciliable desavenencia en la otrora amistad, las preocupaciones de Schelling ya están recorriendo un camino distinto de las del sistema hegeliano.

²⁰⁸Cfr. A. Leyte y V. Rühle, “Estudio Introductorio”, en F. Schelling, *Investigaciones...*, p. 8: “[...] el ensayo sobre la libertad de 1809 se encuentra en un punto central, como final de una época comenzada en 1794 y como principio de la que llega hasta 1854, hasta la muerte de Schelling”; y más adelante, en la página 11: “Para un historiador como H. Fuhrmans, decisivo intérprete de la obra posterior a las *Investigaciones*, esta constituye una vuelta, una ruptura, que ofrece ahora la otra cara del sistema filosófico, la cara de la noche y la oscuridad que viene representada en la literatura por el romanticismo tardío”.

²⁰⁹Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 3: “Schelling no publicó nada más después del tratado sobre la libertad, si se exceptúan algunos discursos ocasionales y el escrito polémico contra F. H. Jacobi”.

La génesis de esta obra es el resultado de una serie de replanteamientos que, en sentido estricto, Schelling nunca dejará de hacer hasta el final de su vida, de ahí la ya clásica crítica de la falta de espina dorsal de su pensamiento, o de que se pueden rastrear hasta cinco sistemas filosóficos en su trayectoria²¹⁰. El tema principal, la libertad, está presente desde su juventud más temprana, con frases como «el alfa y el omega es la libertad»²¹¹, si bien lo problemático del concepto lo llevó a plantearlo desde diferentes puntos de vista²¹². En el momento del *Sistema del Idealismo Trascendental* (1800) Schelling alcanza su nivel más «racionalista», por decirlo así, donde explica de manera dialéctica y racional el desarrollo del absoluto, y del cual derivará su pensamiento Hegel²¹³, pero inmediatamente después sus propuestas comienzan a cambiar. En efecto, esa primera década del siglo XIX es decisiva en el proceso especulativo del filósofo de Leonberg, como bien se puede ver en los libros publicados a partir de entonces: *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801), *Bruno o el principio divino y natural de las cosas* (1802), *Lecciones sobre el método del estudio académico* (1803), *Filosofía y religión* (1804), entre muchos artículos y escritos menores hasta 1809 en que publicó las *Investigaciones*.

²¹⁰Cfr. A. Leyte y V. Rühle, *op. cit.*, pp. 12-19.

²¹¹Schelling-Hegel, “Correspondencia completa”, *op. cit.*, Carta 10, p. 14: “Para mí, el principio supremo de la filosofía es el Yo puro y absoluto, es decir, el Yo en tanto que no es más que Yo, que aún no está condicionado en modo alguno por los objetos, sino que es puesto por la libertad. El alfa y omega de toda filosofía es la libertad”, p. 14.

²¹²Cfr. A. Leyte y V. Rühle, *op. cit.*, p. 18, en la nota al pie de página número 22: “Claro que no todo lo que suena igual es lo mismo y de este modo la libertad de 1795 no tiene el mismo sentido (ni mucho menos el mismo dramatismo) que la específica libertad de 1809, y la clara y ordenada naturaleza anterior a 1800 no amenaza todavía con mostrar el inaprensible, oscuro y peligroso ser que revelará en 1809, pero los temas y las preocupaciones están ahí desde el principio y son, así, pensadas y expresadas desde un primer momento”.

²¹³Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 3: “Cada uno de estos quince años produce uno o más tratados, entre ellos obras decisivas como el *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza* (1799) y el *Sistema del idealismo trascendental* (1800). Aquel escrito condujo al idealismo de Fichte hacia un nuevo dominio y llevó al idealismo en general a un camino nuevo. El otro se convirtió en precursor de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y en precondition de los ulteriores pasos de Schelling”.

Para llegar a esta fecha, en lo que a su biografía se refiere, hay que mencionar que para 1800 todo el tiempo que dedica a leer, escribir, dar clases y pensar, no lo privan de una vida pública. Schelling visita la casa de los hermanos Schlegel (con quienes había formado, dos años antes, el primer círculo romántico, lo que se conoce como los *Frühromantiks*, junto con Novalis, Tieck y otros) y come seguidamente con ellos. No pasa mucho tiempo cuando se da cuenta de que está enamorado de Caroline Schlegel, esposa del menor de los Schlegel, August Wilhelm. Lo llamativo del caso no es el hecho de que se enamoró de una mujer casada, sino de alguien doce años mayor que él, viuda de su primer matrimonio y con una hija de quince años. Toda convención social estaba en su contra, por lo que se negaban a cualquier tipo de relación. Sin embargo, en un círculo tan reducido, en una ciudad tan pequeña, era difícil no saber del otro, y las visitas, cenas y tertulias, continuaron. Su amistad se volvió íntima, y la hija de Caroline también estaba incluida. Pero esta aventura tuvo un final trágico. En el verano del 1800, ellos tres se fueron de vacaciones a un balneario para que Caroline se terminara de recuperar de una enfermedad que la tuvo muy grave; todo iba bien, hasta que la hija, Auguste, se contagió de disentería, y murió a los pocos días. Schelling entra en una profunda depresión²¹⁴, y esto aunado a que los chismes y habladurías no se hicieron esperar. La más común fue la de que es un castigo de Dios por el pecado de su relación amorosa, siendo que ya había gente que los consideraban amantes²¹⁵.

²¹⁴Cfr. Robert J. Richards, “Did Friedrich Schelling Kill Auguste Böhmer and Does it Matter? Or, the Role of Biography in Intellectual History”, en *Biography and Historical Analysis*, Lloyd Ambrosius (ed.), University of Nebraska Press, Lincoln, 2004, p. 24: “Schelling, however, went into collapse. He reached such depths that Caroline wrote Goethe from her mother’s home in Braunschweig to plead with him to care for the young philosopher, who had, she said, «suffered so much in body and soul». She was afraid, it seems, that he would commit suicide”.

²¹⁵Cfr. *Idem*.

Continúa con su vida, pero comienza a replantear sus ideas. En enero de 1801 le llega un refuerzo en la persona de su antiguo compañero de escuela, Hegel, con quien editará el *Diario crítico de filosofía*. En este mismo año Schelling da un giro crucial en su pensamiento, ya que se aparta abiertamente del idealismo subjetivo de Fichte.

Como resultado de este cambio de actitud y modificación de su filosofía, Schelling deja de hablar de la naturaleza de la manera en que lo venía haciendo. Yo no será, entonces, filosofía de la naturaleza, ni tampoco filosofía del Yo, sino que se mueve a lo que se conoce como *filosofía de la identidad*, en donde “el énfasis que antes se había puesto respectivamente en la naturaleza y en el Yo se pone ahora en un absoluto indiferenciado, raíz común de ambos”²¹⁶. El Yo y la naturaleza se convierten en expresiones de este absoluto. Un absoluto que incluye en sí mismo todos los contrarios, de ahí la afirmación de que es indiferente; la diferencia sólo se da en sus expresiones.

Aunque Schelling y Caroline Schlegel siguieron asegurando, después de la muerte de Auguste, que lo suyo era sólo amistad, deciden dejar de engañarse a sí mismos: Caroline se divorcia de A. W. Schlegel en 1803 y, al mes siguiente, ella y Schelling contraen matrimonio. Al tiempo, el filósofo continúa con sus estudios de ciencias naturales, y en la Universidad de Landshut se gradúa en medicina por ese mismo año. Según los historiadores, su matrimonio es feliz, sin embargo los chismes se han vuelto muy fuertes y las amistades se han roto. El círculo romántico se ha dispersado y es necesario un cambio de aires. Por eso, cuando en 1805 Schelling es llamado a Munich, donde Maximiliano I ha fundado la Academia de Ciencias, él y Caroline no lo piensan dos veces y se van de Jena. Ahí se dedica a trabajar en la Academia,

²¹⁶E. Colomer, *op. cit.*, p. 94.

en la cual entra como miembro y después secretario; al poco rato se va a erigir una Academia de Bellas Artes, de la que Schelling será secretario perpetuo.

En Munich se van resaltando los cambios de mentalidad y la preocupación por nuevos intereses, entre ellos la teosofía, la cual le ayuda a tratar de comprender ese remanente que se encuentra más allá de toda racionalidad, un producto natural de su perenne ocupación por la libertad. “En Munich entabló una relación muy fructífera con Franz Baader, especializado en el estudio de Jakob Böhme, así como de Paracelso, Johann Albrecht Bengel, Friedrich Christoph Oetinger, Johannes Tauler y Nicolás de Cusa. En relación con Baader, Schelling emprendió el camino de los románticos hacia lo oscuro, tenebroso, enigmático, nocturno e irracional”²¹⁷.

1809 no sólo es el año de la publicación de la obra que tratará este capítulo, y con el cual comienza a romper decididamente con el idealismo, sino que también, unos meses después de publicada la obra, la tragedia vuelve a aparecer en su vida: Caroline cae enferma, de disentería como su hija, y también muere al poco tiempo. De más estaría decir que, después de esto, Schelling publica prácticamente nada en los siguientes cuarenta años. El golpe fue bastante fuerte y el autor pierde las fuerzas para seguir luchando en la filosofía académica. Esto no quiere decir que dejara de filosofar, al contrario, escribe sin parar, de lo que ha perdido el ímpetu ha sido de las ganas de publicar y exponerse en público. Por eso es que también, a partir de ese momento, su biografía se vuelve muy escasa; todo esto a la sombra del gigantesco sistema hegeliano. Estos hechos, y otros que van fluctuando a su alrededor, como

²¹⁷R Gabás, *op. cit.*, p. XVI.

dice la filósofa Ana Carrasco Conde, reconocida schellinguiana española, es lo que hace que se estructure el Schelling de su segunda época:

1809 quiere decir de este modo muchas cosas: es el año en el que las ansias expansivas del imperio francés han cobrado forma en las campañas de conquista por toda Europa; constituye por ello también el año de culminación de las ansias de dominación de Napoleón, que ya en 1808 tiene casi a todo el continente bajo su yugo tras la entrega de la corona de España a su hermano José; es el año además, en lo filosófico, en el que Schelling ha tenido tiempo para reflexionar acerca del aquel prólogo, el de *La Fenomenología del espíritu*, aparecida en 1807, en el que el filósofo vería, atónito, cómo quedan tomados como opuestos concepto e intuición; es el año en el que Schelling da respuesta a las acusaciones vertidas por Schlegel en su *Indierbuch (Sobre la lengua y la sabiduría de los indios)* de 1808; es el año, finalmente, en el que los factores históricos, filosóficos y personales, confluyen y se cristalizan de tal manera que Schelling decide abordar uno de los más grandes problemas de la filosofía y concretizarlo en la redacción de un texto que se erige como puente entre la filosofía anterior y la que ha de venir²¹⁸.

Ahora bien, a decir de Heidegger, el ensayo sobre la libertad es “la mayor ejecutoria de Schelling, y a la vez una de las obras más profundas de la filosofía alemana y con ello de la filosofía occidental”²¹⁹; apreciación que trajo consigo un gran impulso a la filosofía schellinguiana en general y a esta obra en particular, como se puede ver en la introducción de la versión en inglés de las *Investigaciones*:

Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Matters Connected Therewith (1809) is now one of Schelling’s more celebrated writings, having received a good deal of attention over the last half century, especially since Heidegger’s lectures on the Philosophical Investigations were published in book form in the early seventies. Indeed, these lectures, along with notable reevaluations of Schelling’s thought as a whole undertaken by such important figures as Walter

²¹⁸Ana Carrasco Conde, *Aberratio a centro. El mal en F. W. J. Schelling (1809-1810)*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2009, pp. IV y V.

²¹⁹M. Heidegger, *op. cit.*, p. 2.

Schulz, Manfred Frank, and Slavoj Žižek, have tended to give the Philosophical Investigations a special place and authority within Schelling's corpus²²⁰.

Más allá del tema de la libertad, que en sí mismo no es una novedad como problemática filosófica, de lo que trata esta obra es de la manera de abordarla y las consecuencias que se derivan de ello. Como se verá más adelante, la diferencia con respecto a otros modos de hablar de la libertad es que para Schelling esta tiene que entenderse desde la ontología y no desde la antropología; es decir, la pregunta por la libertad es en realidad una pregunta por el ser, por tanto, las *Investigaciones* no se plantean, por ejemplo, la forma en que el ser humano ejerce la libertad, o si podría haber libre albedrío en medio de tantas determinaciones, o en qué situaciones particulares se perciben las decisiones de los hombres; la pregunta está planteada de una manera tan amplia que incluye al Absoluto, esto es, a la totalidad del ser en general.

[...] la libertad no pasa aquí por ser una propiedad del hombre, sino al revés: el hombre es tenido cuando más por una propiedad de la libertad. La libertad es la esencia que abarca y penetra todo, en retrorreferencia a la cual el hombre es primeramente hombre. Ello significa: la esencia del hombre se funda en la libertad. Pero la libertad misma es una determinación del Ser en general propiamente dicho, que sobrepasa todo ser humano²²¹.

La libertad tiene una base ontológica, constituye tanto lo humano como lo divino en cuanto fundamento, es por ello que, a decir de Schelling (y de Heidegger), la pregunta por la libertad, planteada de esta manera, sería la pregunta más profunda que podría hacerse en filosofía.

²²⁰Jeff Love y Johannes Schmidt, "Introduction" en F. W. J. Schelling, *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, State University of New York Press, USA, 2006, p. IX.

²²¹M. Heidegger, *op. cit.*, p. 11.

Aunado con esto, y como consecuencia de la coherencia ante la pregunta planteada, el tema del mal adquiere una trascendencia tal que bien podría considerarse como la condición necesaria del planteamiento de la libertad; esto es, preguntarse por la libertad es preguntarse por la posibilidad del mal, y, como se dijo en el párrafo anterior, al mismo tiempo por la totalidad del ser. En efecto, en las *Investigaciones* el mal alcanza niveles ontológicos, y se deshecha, por tanto, la idea del mal como privación, negación o ausencia de bien²²². En el mal también hay positividad, y ella garantiza la libertad en su originariedad, de ahí su famosa frase «la libertad es la capacidad para el bien y para el mal». Lo que no hay que confundir es que Schelling no está afirmando la presencia de un mal radical que decrete las acciones de los hombres hacia esa dirección (del tipo de Hobbes o Kant, por ejemplo); ni tampoco que el ser humano sea eminentemente bueno y que por una deficiencia opte por cosas «menos buenas», dando cabida al error y al pecado; sino que como su base es la libertad, tanto el bien como el mal son productos de esta, e inclinarse por uno u otro no demerita ni reduce ni anula a la libertad misma.

En cuanto a Spinoza, la confrontación vendrá desde la consideración del *sistema* y en particular desde el *panteísmo*; tratando de «corregir» el spinozismo, afirma Schelling que, a diferencia de la opinión general, no hay contradicción alguna entre «sistema» y «libertad», más bien al contrario, el panteísmo adecuadamente entendido coincide con un sistema de la

²²²Cfr. J. Love y J Schmidt: “[...] the way that Schelling returns evil to its status as a fundamental aspect of being and not only of one being. In other words, by transposing the divine structure onto human beings, Schelling immediately ties the whole to the part, whether in harmony or conflict and, in so doing, avoids the division of the concept of evil into metaphysical and moral spheres —here the moral is the metaphysical and vice versa. Schelling thereby returns the question of evil to its wider ontological context while incorporating the stronger concept of moral evil he found in Kant. This combination lays the foundations for reviving the problem of theodicy by combining a palliative normativity that legitimates the whole with a force that threatens actively to undermine all normativity.”, p. XXIV.

libertad; por ello hay que tomar el sistema mejor estructurado (el de Spinoza) e introducir la libertad en él.

1. NECESIDAD-LIBERTAD

La diferencia innegable entre el «sistema de la razón» y la concepción histórica del «sistema de la libertad» radica en que uno entiende el tiempo como un presente eterno, como un ámbito atemporal, mientras que la otra concibe el saber como esencialmente temporal. En este sentido Schelling hace una afirmación sorprendente: «Hay que decidirse por uno de ellos».

F. PÉREZ-BORBUJO

La obra *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* comienza con unas palabras preliminares que marcan el ritmo de lo que será el tratado. En ellas el propio Schelling indica que la justificación de su texto es la superación de la oposición entre naturaleza y espíritu, tan común en el pensamiento predominante, incluso con todos los intentos de unidad que se han dado en la filosofía. En particular, que esta oposición lleva al punto de vista del total rechazo del pensamiento en el ámbito de la Naturaleza, para resaltar una representación mecánica como único medio de correcto entendimiento de la misma (incluso comenta que aunque Kant procuró introducir un dinamismo en la Naturaleza, al poco tiempo fue tomado como un *mecanismo superior*²²³), de

²²³Cfr. F. Schelling, *Investigaciones...*, p. 103.

ahí que es posible interpretar este tratado como una continuidad y expansión de la preocupación que mostró Schelling en los escritos que dedicó a la Naturaleza desde sus años tempranos²²⁴, sólo que en esta ocasión, según lo afirma, pretende mostrar la parte ideal de su sistema filosófico.

Esta oposición entre naturaleza y espíritu ha de ser sobrepasada con una oposición “superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por vez primera a consideración el punto central más íntimo de la filosofía”²²⁵. Por tanto, se puede ver que Schelling, a pesar de su declarado y siempre presente monismo –o quizá justo por ello–, no descarta la idea de «oposición», sino que, de acuerdo a su propuesta, hay que alcanzar una oposición más alta o la última de la que dependan cualquier otra oposición: la de necesidad y libertad. Como se verá, ella es la que dirige el tratado, y Schelling la utiliza para explicar la totalidad de su sistema.

Lo que tiene que quedar muy claro de entrada es que Schelling no toma la libertad como un concepto más entre otros, o como una cierta característica propia del ser humano (y nada más del ser humano), o como una propiedad que puede perderse en casos extremos (esclavitud, renuncia, condicionamientos culturales, materiales, etc.), sino más bien como el punto central de todo de su sistema; esto es, si la libertad es algo real, tiene que serlo en la totalidad y no solo en uno de sus aspectos²²⁶, y estar presente en todo momento del desarrollo del pensamiento. Ahora bien, Schelling mismo sabe, como un posible primer reparo a su

²²⁴En ciertos puntos claves de este tratado se indicará lo que Schelling aprendió de su aproximación y estudio de la Naturaleza para a partir de ahí entender tanto al absoluto como a la libertad. Para el tema de la Naturaleza, confrontar Raúl Pavón Terveen, *La Naturaleza en el Romanticismo o la Odisea del inconsciente*, Tesis de Maestría, México, Universidad Intercontinental, 2012.

²²⁵F. Schelling, *Investigaciones...*, pp. 103-105.

²²⁶Cfr. *Ibid.*, p. 111.

objetivo en este tratado, que estos dos conceptos, «libertad» y «sistema», han sido considerados como contrapuestos desde tiempos remotos; o se busca la libertad o se busca el sistema, ambos no se puede: “Según un dicho antiguo pero en absoluto olvidado, el concepto de libertad es incompatible con el sistema, y toda filosofía que tenga pretensiones de unidad y totalidad acaba desembocando en una negación de la libertad”²²⁷. Esta concepción de rechazo mutuo le parece muy curiosa, en especial porque considera que la mera experiencia de la libertad individual debería ser suficiente para entender que hay una manifiesta relación entre ella y la totalidad del mundo (sistema); es decir, si el ser humano concreto puede experimentar un cierto nivel de libertad en sus acciones, y este ser humano es parte del mundo, entonces la libertad de alguna manera forma parte de este ensamblaje del mundo. El ente «libertad» cabría dentro del ente «mundo», por lo que la contradicción entre sistema y libertad no sería tan obvia como se pretende, de menos, agrega, en un entendimiento divino.

Una segunda objeción que se desprende de la primera vendría de que aunque la unión de sistema y libertad fuera posible, sería incomprensible para el entendimiento humano en razón de sus limitaciones finitas. Aquí Schelling explicita lo que va a ser el método que seguirá a lo largo de su tratado: el antropomorfismo²²⁸, y para ello echa mano de una frase de Sexto Empírico: “[...] el que parte de la teoría física y sabe que una doctrina muy antigua dice que lo

²²⁷*Idem.*

²²⁸Este método no es una novedad del tratado sobre la libertad, Schelling lo había utilizado expresamente desde sus textos tempranos sobre filosofía de la naturaleza: “Mientras yo mismo sea *idéntico* con la naturaleza, comprenderé qué es una naturaleza viva tan bien como comprendo mi propia vida; concibo cómo se revela esa vida universal de la naturaleza en sus más variadas formas, en progresivos desarrollos y graduales aproximaciones a la libertad; sin embargo, en cuanto me separo a mi mismo de la naturaleza, no me resta nada más que un objeto muerto y dejo de concebir cómo es posible *una vida fuera de mí*”, F. Schelling, *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza*, p. 103. Cfr. también el texto ya citado de Dale E. Snow, que muestra la centralidad del ser humano, en quien está, el última instancia, la clave de la comprensión del mundo: “I present the evolution of Schelling's thought as the story of a metaphysical quest, one which takes man supremely seriously. It is man who presents us with the riddle of the world”, *op. cit.*, p. 4

igual es conocido por lo igual [...] comprenderá que si el filósofo afirma tal conocimiento (divino), es porque sólo él concibe, gracias al Dios que está en él, al Dios fuera de él”²²⁹.

En esta defensa del antropomorfismo por parte de Schelling, hay que indicar que es un punto en el que está en confrontación con Spinoza, cuando menos en el uso de este concepto, para el cual el filósofo de Ámsterdam muestra una franca hostilidad. En efecto, en la parte final del primer libro de la *Ética*, Spinoza agrega un apéndice donde presenta argumentos contra lo que él entiende por «antropomorfismo», que, en una frase, es el otorgar a la realidad causas finales. El ser humano, siendo dominado por la ignorancia, juzga todo lo que ocurre en el mundo por la manera en que lo afecta; es decir, de acuerdo a su percepción, la imaginación de cada individuo hace que proyecte a las cosas externas sus propias emociones, sentimientos y pensamientos, dotándolos de una realidad objetiva²³⁰. Confunden lo de dentro (sus afecciones) con lo que está afuera; se toman a sí mismos como modelos en la interpretación del mundo. Es por ello que el antropomorfismo sería poner la ignorancia, guiada por la imaginación, como la base del conocimiento. Y aunque Schelling no está hablando de causas finales, no sería arriesgado decir que Spinoza descalificaría su proceder metódico como erróneo desde el principio. Con mucha claridad se puede ver esa distinción entre ambos pensadores que Schelling resalta desde su juventud: que la Sustancia spinoziana (a pesar de su

²²⁹F. Schelling, *Investigaciones...*, p. 113.

²³⁰Cfr. *Eth.* I, Apéndice: “Será suficiente con que tome por fundamento aquello que todos deben reconocer, a saber, que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y que todos tienen apetito de buscar su utilidad y son conscientes de ello. Pues de esto se sigue: 1) que los hombres opinan que son libres, porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni por sueños piensan en las causas por las que están inclinados a apetecer y a querer, puesto que las ignoran. Se sigue: 2) que los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen; de donde resulta que siempre ansían saber únicamente las causas finales de las cosas hechas y, tan pronto las han oído, se quedan tranquilos, ya que no tienen motivo alguno para seguir dudando”.

inmanencia y racionalidad) es eminentemente objetiva, una sustancia-objeto; mientras que para el Proteo del idealismo alemán es transformada en una sustancia-sujeto.

Si bien, regresando con Schelling, queda de más aclarar que el entendimiento divino al que hace referencia coincide con el de la totalidad de la concepción del mundo, ya que Dios sería el único que podría acceder a ella, dando así sustento a la noción de sistema defendida por él. Se puede acceder al conocimiento del sistema con lo divino que hay dentro del ser humano, como en una cierta analogía de la relación macrocosmos-microcosmos, y en este caso la palabra «vida» sería lo vinculante. Y es que, afirma, el valor de la filosofía es encontrar esta conexión de necesidad y libertad, o de la libertad con la totalidad de la concepción del mundo, siendo su «gran tarea» al reconocerla (la conexión) como aquella que es el motor de todo conocimiento, o, mejor, que la contradicción entre necesidad y libertad es la que al final conforma toda vida. En otras palabras, hay que recordar, y más adelante en este tratado lo va a resaltar, que para Schelling donde no hay contradicción o lucha no hay vida²³¹, y sin contradicción sólo predomina la muerte:

[...] la conexión del concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo deberá seguir siendo siempre objeto de una tarea necesaria, sin la solución de la cual incluso el concepto de libertad vacilaría y la filosofía perdería absolutamente todo su valor, porque esta gran tarea es el único invisible e inconsciente resorte de toda aspiración de conocimiento, desde el grado más bajo al más elevado. Sin esta contradicción de necesidad y libertad, no sólo la filosofía,

²³¹Schelling, *Investigaciones...*, p. 265. Cfr. también Dolores Escarpa Sánchez-Garnica, “La biología romántica de los *Naturphilosophen*, en *El taller de las ideas*, José Luis González Recio (editor), Plaza y Valdes, México, 2005, p. 156: “En el sistema de Schelling no hay cabida, por tanto, para la concepción de la naturaleza como un objeto, esto es, como algo inerte, acabado y muerto. Por el contrario, la naturaleza schellingiana lleva en sí misma el principio de su propia organización, y debido a ello sólo se puede caracterizar como vida. El mundo no consiste en la mera suma de una serie de objetos muertos, sino en el conflicto de dos fuerzas antagónicas — repulsión y atracción— que animan y dan vida a la materia”.

sino todo superior querer del espíritu se hundiría en la muerte propia de aquellas ciencias en las cuales tal contradicción no tiene aplicación²³².

Inclinarse por uno de los lados es visto por Schelling como lo más «cómodo» que un pensador podrá hacer, porque en realidad quien lo hace ha rehuido la problemática, en tanto que se ha decantado ya sea por la racionalidad de la necesidad o por el misterio de la libertad, dejando la contradicción indemne, aunque con la ilusión de haberla disuelto; y, por tanto, como se dijo arriba, eliminando la vida en el proceso.

2. PANTEÍSMO Y SPINOZISMO

Right from the beginning, Spinoza was a decisive philosopher for Schelling. This may now sound like yet another dusty little truth in the museums and archives of philosophy, but in Schelling's day, to embrace Spinoza was to dance with the devil and pantheism was the witches' brew served at this demonic party.

J. M. WIRTH

En este punto del tratado, Schelling toca uno de los temas que más lo harán confrontarse con el pensamiento de Spinoza, esto es, el panteísmo. En la problemática que se está abordando en el tratado, el panteísmo ha sido la mejor respuesta ante su posible solución. En el ámbito filosófico, históricamente el panteísmo ha sido considerado como una doctrina que justamente se inclina hacia uno de los lados de la contradictoria balanza que es la necesidad-libertad,

²³²*Ibid.*, p. 115.

aquella que da predominio a la razón, haciendo de la libertad una ilusión producto de la ignorancia; es decir, al ser el panteísmo el único sistema posible de la razón, su dirección inevitable sería el fatalismo, la negación de la libertad²³³.

Como se puede colegir, Schelling no está de acuerdo con esta concepción, y de inmediato arremete contra la conveniencia de tener un concepto que sea tan amplio y holgado, porque eso permite decir muchas cosas ahorrando el trabajo de investigar adecuadamente lo que el concepto designa. Conceptos así relevan y alivian el esfuerzo del pensamiento, siendo herramientas más del incompetente que del pensador²³⁴; es por ello que hay que tener muy claro el sentido de la palabra «panteísmo», ya que, dice, si con ella se hace referencia únicamente a la inmanencia de las cosas en Dios, la acusación de «fatalismo» sí puede unirse a esta doctrina; ahora bien, ¿por qué esta preocupación de una consecuencia fatalista es tan manifiesta en los que deploran el panteísmo? Schelling responde que es porque la libertad individual es uno de los sentimientos más vivos del ser humano, el cual lo lleva a considerar absurdo (o en el peor caso, peligroso) el panteísmo; pero observa con perspicacia que si esto es así, entonces se puede concluir que el fatalismo ni es sinónimo de panteísmo ni forma parte integral de su esencia; en otras palabras, el sentimiento de la libertad provoca en el individuo una evidente contradicción entre ese sentimiento y la totalidad del mundo, porque ¿cómo podría el individuo ser libre si se encuentra sometido a una fuerza que lo supera en todos los sentidos? De ahí la siguiente afirmación:

²³³Cfr. esta manera de entender el panteísmo por parte de Jacobi en el capítulo I en el apartado sobre la Polémica del spinozismo.

²³⁴Cfr. *ibid.*, p. 117.

Si fueran sinceras, la mayoría de las personas confesarían que tal y como están formadas sus representaciones, la libertad individual les parece estar en contradicción con la mayoría de las propiedades de un ser supremo, como por ejemplo con la de que sea todopoderoso. A través de la libertad, y siguiendo su principio, se afirma al lado y fuera del poder divino un poder incondicionado que según los mencionados conceptos es impensable²³⁵.

Esto es, ante un poder incondicional como el de Dios, el ser humano quedaría reducido, en su finitud, a un ente totalmente dependiente y tributario tanto de la benevolencia divina como de su constante creación para no desaparecer como creatura; en otras palabras, la causalidad del Absoluto anula la de los demás seres, haciéndolos meramente pasivos y determinados, sin posibilidad de ser otro: “La causalidad absoluta en Un Ser no le deja al resto de los seres más que una pasividad absoluta [...] el ser finito no es creado de ningún modo como generalidad indeterminada, sino como ese ser determinado, singular, que tiene estos pensamientos, aspiraciones y acciones concretos y no otros”²³⁶. Entonces, como consecuencia, si se quiere justificar que el individuo es en efecto libre, habría que incluirlo en esa misma incondicionalidad, en esa misma causalidad, y por ello el ser humano y su libertad se explicarían mejor dentro de Dios que fuera de él; si Dios es trascendente y está por tanto alejado del ser humano, no habría manera de salvar esta libertad individual a menos que sea por un tipo de gracia o donación, pero si el hombre se halla en una relación de inmanencia con Dios la contradicción se anula, por ello, concluye, el panteísmo en realidad sería la doctrina que buscaría salvaguardar la libertad del individuo, no de negarla.

Aquí es donde aparece Spinoza por primera vez en el relato. De acuerdo con Schelling, el filósofo holandés es representado dentro de otra de las interpretaciones clásicas del

²³⁵*Ibid.*, pp. 117-119.

²³⁶*Ibid.*, p. 119.

panteísmo, esto es, la que considera la absoluta identificación de Dios con las cosas, pero, afirma, en realidad la filosofía spinoziana declara lo contrario, que Dios y las cosas son absolutamente distintos:

Dios es aquello que es en sí y que sólo se puede concebir a partir de sí mismo, mientras que lo finito, por el contrario, es aquello que es necesariamente en otro y sólo puede ser concebido a partir de ese otro. Evidentemente y según esta diferenciación, las cosas no son distintas de Dios sólo por una cuestión de grado o por sus limitaciones, como, sin embargo, podría parecer según la doctrina de las modificaciones considerada superficialmente, sino que son distintas *toto genere*²³⁷.

Del mismo modo, decir que la cosa individual es un dios modificado desvirtúa el spinozismo hasta el absurdo, porque con esta expresión se pretende volver a indicar la identificación de Dios con la creatura, pero si se observa detenidamente, con la palabra «modificado» se sigue manteniendo la distinción absoluta entre ambos, porque un dios modificado indica que es derivado, que no es Dios en el sentido estricto del término. La raíz de estas malinterpretaciones, asegura Schelling, es el uso equivocado del principio de identidad. Este, o la cópula de la oración, no es lo mismo que equivalencia o igualdad. En el lenguaje cotidiano se da la generalización de usar el «es», la cópula, como igualdad, por ello, al decir frases como «lo perfecto es imperfecto» la conclusión rápida será que hay una equivalencia entre ambos términos, por lo que o se anulan o vienen a ser lo mismo sin distinción; pero la utilización correcta de la cópula sería “lo imperfecto no es tal a consecuencia de aquello y en aquello que lo hace imperfecto, sino a consecuencia de lo perfecto que hay en él. Pero en nuestros tiempos tiene el siguiente sentido: lo perfecto y lo imperfecto son equivalentes, todo viene a ser igual, lo peor y lo mejor, la necedad y la

²³⁷*Ibid.*, p. 121.

sabiduría”²³⁸. El filósofo de Leonberg afirma que este tipo de generalizaciones se dan a consecuencia de un retroceso en el uso de la dialéctica, algo que los griegos ya habían perfeccionado desde la antigüedad; el principio de identidad más bien hace referencia a la relación entre sujeto y predicado como un vínculo entre el antecedente y el consecuente²³⁹, por ello el «es» mantiene esta relación incluso en una proposición tautológica.

Otra interpretación del panteísmo que se deriva de la anterior, o que es ella misma entendida adecuadamente, es la de que en realidad no es correcto decir que Dios es la totalidad, sino que las cosas más bien son nada, y, por tanto, que el individuo queda anulado en esta nada. Este replanteamiento más que aclarar termina complicando la doctrina, porque, afirma Schelling, si las cosas son nada, no es posible confundirlas con Dios; y sin algo externo, decir que Dios es «todo» o la «totalidad», pierde su sentido, y de la misma forma Dios quedaría entremezclado en esta nada («si Dios es todo, es lo mismo que decir que Dios es nada»). El imputarle esta manera de entender el panteísmo a Spinoza también sería inadecuado, porque aunque los modos son derivados de la sustancia, esto no quiere decir que no contengan en sí un cierto tipo de realidad:

Por lo demás, también se puede dudar si es que la última determinación expuesta resulta pertinente aun en el caso de Spinoza, pues si este no reconoce fuera (*praeter*) de la sustancia más que las meras afecciones de la misma, que él considera como las cosas, este concepto es entonces puramente negativo y no expresa nada esencial ni positivo. Sólo sirve para determinar con antelación la relación de las cosas con Dios, y no lo que puedan ser estas cosas consideradas por sí mismas. Sin embargo, no se puede inferir de lo insuficiente de esta determinación que las cosas no contengan en absoluto nada positivo (aunque fuera de modo derivado)²⁴⁰.

²³⁸*Ibid.*, pp. 123-125.

²³⁹Cfr. *ibid.*, p. 125.

²⁴⁰*Ibid.*, pp. 129-131. En este punto vale la pena indicar que esta reflexión bien podría ir dirigida a la interpretación que hace Hegel sobre Spinoza, que considera que el spinozismo más que un panteísmo es un

Sí, las cosas singulares son una consecuencia de la sustancia, pero eso no quiere decir que esta sea idéntica a las cosas, ni que las cosas sean una nada. Por tanto, en Spinoza ni las cosas se confunden con Dios, ni Dios con las cosas. En otras palabras, las cosas son modificaciones de la sustancia, y las cosas *son* en tanto modificaciones, por lo que lo positivo que tienen ellas viene de la sustancia, pero de ahí no se sigue que la sustancia sea equivalente a sus modificaciones; y aunque Spinoza no lo dice, Schelling afirma que de esto se podría abrir la puerta para considerar a la cosa singular como una sustancia particular (lo positivo en ella), y si esto fuera así, lo emparentaría con la filosofía de Leibniz, haciendo que la idea de la mónada al final no resuelva ni supere realmente al spinozismo²⁴¹.

En este punto, Schelling dice que de la negación de las cosas y de la individualidad, se pasa a que el panteísmo se puede entender también como la anulación de la libertad. Si este fuera el caso, hay que admitir entonces que muchos otros sistemas o doctrinas caerían en este rubro; el Proteo del idealismo alemán considera que en realidad el idealismo es el único sistema que ha tomado en su más profundo sentido y significación a la libertad, ya que muchas filosofías, por ejemplo, la han estimado simplemente desde la perspectiva de un control absoluto sobre las pasiones, esto es, desde el dominio del principio de la inteligencia sobre el

acosmismo: “No se atiende a que Spinoza no define a Dios como la unidad de Dios y del mundo, sino como la unidad del pensar y de la extensión (del mundo material) y entonces resulta que ya en esa unidad, incluso tomándola de esa manera enteramente inapropiada, el mundo viene determinado en el sistema spinoziano más bien solamente como un fenómeno al que no se le atribuye efectiva realidad, de tal manera que este sistema ha de ser visto más bien como *acosmismo*”, G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005, p. 153. (Cfr. también Juan J. Padial, *La respuesta hegeliana al acosmismo de Spinoza*, Ponencia presentada en el V Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Salamanca, 16-18 de octubre de 2013). Si para Hegel el spinozismo lleva a la negación del mundo de las cosas, para Schelling, justo al contrario, el problema de la sustancia spinoziana es que es una sustancia, una cosa, y por tanto, algo muerto, como se verá más adelante.

²⁴¹Cfr. *ibid.*, p. 131.

principio de los apetitos²⁴², y en ello el pensamiento de Spinoza sería uno de los más adecuados. Entonces, una característica del panteísmo no sería precisamente la negación de la libertad, no habría una contradicción de base entre la consideración de la inmanencia de las cosas en Dios con la experiencia de la libertad, y quien lo ve así es, de nuevo, por una equivocada interpretación del principio de identidad. Para el tema de la causa en tanto causa, las palabras de Schelling sobre este principio son muy iluminadoras:

La unidad de este principio es inmediatamente creadora. Ya en la relación de sujeto a predicado, hemos mostrado aquella del fundamento con la consecuencia, y el principio del fundamento es por ello tan originario como el de la identidad. Por eso mismo, lo eterno debe ser también inmediatamente, y tal y como es en sí mismo, fundamento. Aquello de lo que él es fundamento por su esencia, es un ser dependiente en esa misma medida y también, conforme al punto de vista de la inmanencia, un ser comprendido en él; pero la dependencia no anula la subsistencia por sí, ni tampoco tan siquiera la libertad²⁴³.

El principio de identidad no es, entonces, una equivalencia o una igualación donde el sujeto se confunda con el predicado, pero, en tanto que el fundamento es el principio o la base de la consecuencia, lo originario del primero se «transmite», por decir así, al segundo; esto es, que aunque la consecuencia sea derivada y esté comprendida en lo positivo del fundamento, esto no suprimiría un cierto nivel de independencia, ni, más importante, su libertad. La dependencia de la consecuencia es nada más en tanto consecuencia, en tanto que deviene y llega a ser, pero no en cuanto a lo que deba ser o a un tipo de esencia inalterable: “Sin determinar su esencia, indica sólo que lo dependiente, sea lo que sea, sólo puede ser consecuencia de aquello de lo que es dependiente; no dice lo que es ni lo que no es. Todo

²⁴²Cfr. *ibid.*, p. 133.

²⁴³*Ibid.*, p. 135.

individuo orgánico, en calidad de ser que ha devenido, es sólo a través de otro, y por lo tanto, *dependiente de él según el devenir, pero en absoluto según el ser*²⁴⁴. Un hijo es hijo de su padre, pero eso no quiere decir que sea menos hombre o menos ser humano (y se abre la siguiente pregunta de acuerdo al método antropomórfico schellinguiano: un hijo de Dios, ¿es también un Dios?, o un Dios engendrado, ¿deja de ser un Dios?). El producto de una causa ¿sería menos causa? Sí, un efecto puede ser causa a su vez de otro efecto, pero es así porque trae la inercia de aquello primeramente causado (que no se sabe en dónde ni cuándo fue causado), por ello, como ya se hizo mención, el efecto mueve en virtud de aquello externo que lo movió en primer lugar, y nunca por sí mismo. Una cadena de efectos sería justo lo contrario de una cadena de causas.

Para Schelling esto es evidente, más bien lo opuesto le parece contradictorio, que aquello que es dependiente no fuera existente por sí mismo; afirma:

Antes bien, sería mucho más contradictorio que lo dependiente o lo consecuente no fueran subsistentes por sí mismo: sería una dependencia sin dependiente, una consecuencia sin consecuente (*consequentia absque consequente*), y por lo tanto, ninguna consecuencia efectiva, de modo que el concepto entero se anularía por sí mismo. Esto también es válido para el ser comprendido en otro. Un miembro singular como el ojo, sólo es posible en la totalidad de un organismo, pero no por eso deja de tener una vida por sí mismo, en efecto, una especie de libertad que manifiesta claramente a través de la enfermedad de lo que es susceptible. Si lo comprendido en otro no estuviera vivo por sí mismo, habría una comprensión sin un ser comprendido, esto es, nada estaría comprendido²⁴⁵.

Si lo dependiente no fuera independiente de su antecedente, la dependencia no sería real, efectiva, sino meramente una sombra sin consistencia que se desvanecería una vez removida

²⁴⁴*Idem.* Las cursivas son mías.

²⁴⁵*Ibid.*, pp. 135-137.

su causa; de la misma manera, un ser que sólo puede ser comprendido en otro, ha de mantener una autonomía para que se pueda llevar a cabo esta comprensión; comprender algo implicaría la efectividad de lo que se comprende, y esta efectividad es la realidad de un individuo subsistente por sí mismo. Con otras palabras: el «dependiente» es el depositario de la «dependencia», el «consecuente» de la «consecuencia» y lo «comprendido» de la «comprensión», y sin este depositario no habría ni dependencia, ni consecuencia ni comprensión.

Esta argumentación la continúa Schelling con respecto a Dios y la creación, con una frase que resume muy bien su visión del mundo: «Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos». Tomando siempre la vida como modelo (su antropomorfismo sería una consecuencia de esto), Schelling no entiende cómo un Dios que es definido como «vida» haría un mundo mecánico, no importa qué tan perfecto sea; si Dios es un ser vivo y productor, su producto tendrá vida y será productor también, es decir, lo creado tiene que ser semejante al creador; la creatura, fruto de la autorrevelación de Dios, es conforme a este, su ser algo, su facticidad, se expresa en su autonomía, en su poder ser sí mismo, de ahí que Schelling use la palabra «autorrevelación», ¿qué otra cosa podría revelar Dios más que a sí mismo?, y si esto es así ¿qué parte de Dios sería mecánico, subordinado y sin ninguna posibilidad de mantenerse por sí mismo (que al parecer es lo característico de la creatura²⁴⁶)?

Sea cual sea el tipo de consecuencia que podamos concebir de los seres respecto a Dios, en todo caso, no puede ser nunca de tipo mecánico, ningún mero producir o disponer en el que lo producido no sea nada por sí mismo; tampoco puede ser

²⁴⁶En el capítulo siguiente esta pregunta tendrá su respuesta en el rechazo de Schelling de la definición de Dios como «aquello que necesariamente es», porque en esta frase se afirma a Dios como un ser lógico-necesario, por tanto, sus productos, las creaturas, también serían lógico-necesarias, es decir, mecánicas.

emanación en la que lo que mana permanezca lo mismo que aquello de donde ha emanado, esto es, nada propio ni autónomo. La consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios, pero este sólo se puede revelar a sí mismo en aquello que le es semejante, en seres que actúan por sí mismos y cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son así como Dios es²⁴⁷.

Las creaciones de Dios no solamente tienen la realidad ideal por las que fueron pensadas, sino que responden a la imaginación divina, la cual incluiría tanto la parte ideal como la real, dándole así su autonomía, al ser “la causa de la especificación de los seres en el mundo”²⁴⁸. Schelling dice que es la imaginación humana la que se circunscribe al aspecto meramente ideal, y esto porque la representación se estanca en la percepción de lo que no es subsistente por sí mismo, de aquello que sólo es en otro, mirando por doquier limitaciones, dependencias, subordinaciones, afecciones e inferioridades; ahora, ¿cómo llega Schelling a esta aseveración?, por la definición de Dios en tanto absoluto: si el absoluto es la unidad que engloba todo, el modo que tendría de imaginar o pensar las cosas es como seres subsistentes por sí mismos, y la imaginación en el ser humano habría que entenderla más bien como una representación, de ahí su carácter de mera percepción de un objeto externo. Y uno de estos aspectos que subsiste por sí mismo, que reposa sobre sí, es precisamente la libertad, por ello, un ser derivado mantiene como base aquello que es en sí, por tanto “el concepto de un absoluto o de una divinidad derivada es tan poco contradictorio que antes bien resulta ser el concepto central de toda la filosofía”²⁴⁹. Entonces, no hay contradicción entre el ser de Dios como un absoluto y la realidad como un ser derivado en el mantenimiento de la libertad, más

²⁴⁷*Ibid.*, p. 137.

²⁴⁸*Idem.*

²⁴⁹*Ibid.*, p. 139.

bien al contrario, serían conceptos complementarios; la inmanencia en Dios como garante de la libertad, a tal nivel que sin esta inmanencia no se podría hablar de libertad.

Y por fin, después de este pormenorizado análisis, Schelling concluye que las críticas tradicionales a la filosofía de Spinoza tachándola de atea y panteísta serían erróneas, porque, según lo que se acaba de ver, el panteísmo no está peleado con la libertad ni son conceptos contrapuestos. Entonces, ¿por qué es esta la opinión más generalmente aceptada del spinozismo? De acuerdo con Schelling, el enigma se halla en la manera peculiar en que la filosofía en Alemania interpretó tanto a Spinoza como al mecanicismo que triunfaba en el siglo XVII. Por un lado, el racionalismo seguía marcando la pauta del pensamiento, y por el otro, el evidente éxito del pensar mecanicista no podía ignorarse de buenas a primeras; por tanto, en Alemania se adoptó el mecanicismo desde la perspectiva de la razón, y esta abrazó la necesidad lógica del encadenamiento efectual del mecanicismo; y de ahí la afirmación de que el único sistema posible para la razón es el sometimiento a una necesidad ciega y carente de pensamiento y libertad: “Se quisieron expresar las consecuencias de esto, y como el espíritu alemán sólo podía tomar la filosofía mecanicista en su (pretendidamente) más elevada expresión, se vino a expresar la terrible verdad del siguiente modo: ¡toda filosofía, absolutamente toda la que sea puramente racional, es o se volverá espinosismo!”²⁵⁰. Expresado así, cualquier intento de explicar las cosas y el mundo desde la razón, estaría condenado al mecanismo muerto del fatalismo, y por ello no quedaba más remedio que mirar hacia el sentimiento y la fe²⁵¹.

²⁵⁰*Ibid.*, p. 141.

²⁵¹En el capítulo I se describió cómo Jacobi es uno de los que más abogaron por esta interpretación, en los pasajes anteriores y en particular esto último, es sin duda una crítica a este pensador: “Así, todo el mundo quedaba advertido del abismo que se presentaba abiertamente ante todos los ojos; se había recurrido al único

Llegados a este punto Schelling se pregunta, «¿qué se entiende entonces por spinozismo?». Y en un arrebató de modestia, acota que lo que va a decir de la filosofía de Spinoza es su opinión personal, por lo que, de todas las características que se mencionó anteriormente, él considera que lo de «fatalista» sí podría aplicarse al spinozismo, pero no en cuanto al panteísmo, como ha quedado aclarado; lo dice muy directamente: “El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas *en Dios*, sino en que sean cosas: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa. Por ello, sus argumentos contra la libertad son muy deterministas y de ningún modo panteístas”²⁵². Esto es, no es el panteísmo ni lo que niega la libertad ni lo que hace que la filosofía de Spinoza sea fatalista, sino que al concebir todo como cosa hace que se excluya la libertad en su sistema. Por eso argumentos tales como: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar”²⁵³; “[...] sólo Dios es causa libre, porque sólo Dios existe por la sola necesidad de su naturaleza y actúa por la sola necesidad de su naturaleza. Por consiguiente, sólo Dios es causa libre”²⁵⁴; “La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo necesaria”²⁵⁵; “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de una manera ni en un orden distintos de

medio que todavía parecía posible; esta osada expresión debía traer la crisis y hacer retroceder espantados a los alemanes ante esa perniciosa filosofía reconduciéndolos al corazón, al sentimiento íntimo y a la fe”, p. 141.

²⁵²*Ibid.*, p. 143.

²⁵³*Eth.* I, Def. 7.

²⁵⁴*Eth.* I, Prop. XVII, Cor. 2. Deleuze explica esto de la siguiente manera: “Siendo la necesidad la modalidad única de todo lo que es, sólo debe llamarse libre a una causa «que existe por la sola necesidad de su naturaleza y por sí sola se determina a obrar»: así es Dios, constituido por una infinidad de atributos y causa de todas las cosas en el mismo sentido que es causa de sí mismo. Dios es libre porque todo se sigue necesariamente de su propia esencia sin que conciba posibles ni cree contingentes. Lo que define la libertad es un «interior» y un «sí mismo» de la necesidad. Nunca se es libre por propia voluntad y por aquello sobre lo cual esta se regula, sino por la esencia y lo que de ella se deriva”, G. Deleuze, *op. cit.*, p. 102.

²⁵⁵*Eth.* I, Prop. XXXII.

como han sido producidas”²⁵⁶; “Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de la libertad es, pues, esta: que no conocen causa alguna de sus acciones”²⁵⁷; etcétera. Ahora bien, Schelling se está ateniendo al primer libro de la *Ética*, sobre todo porque es la que trata de Dios, lo que a él mismo interesa y trata de dilucidar. La libertad es una *cosa* y la voluntad también es una *cosa*, por lo que cada acción está determinada por otra acción anterior, y esta a su vez por otra, y así hasta el infinito, dominando la más férrea necesidad²⁵⁸. A decir de Schelling, esto es lo más lamentable de la filosofía de Spinoza, que no puede ocultar en su siguiente opinión: “De ahí viene la falta de vida de su sistema, la aridez de la forma, la pobreza de los conceptos y fórmulas, la implacable rigidez de las determinaciones, que armoniza a la perfección con su modo abstracto de consideración, y de ahí también, consecuentemente, su visión mecanicista de la naturaleza”²⁵⁹. En una palabra, el modo tan abstracto de considerar todo su sistema, hace que esté carente de vida. Y al parecer, Schelling se toma a título personal el «corregir» las deficiencias del spinozismo, que, de acuerdo con lo anterior, sería reavivarla depurándola de su abstracción, evitando que se convierta en un sistema meramente racional.

²⁵⁶*Eth.* I, Prop. XXXIII.

²⁵⁷*Eth.* I, Prop. XXXV, Esc.

²⁵⁸En general este es uno de los aspectos más criticados de la filosofía spinoziana: “Y es aquí, en el carácter radicalmente racional del sistema, donde surge una de las más graves objeciones que han sido dirigidas contra la ética spinoziana. En efecto, Spinoza daba por supuesto que «la *Ética*, como todos saben, debe fundarse en la *Metafísica* y en la *Física*». Pero, se arguye contra él, hay varias físicas y metafísicas. Pues, si el mundo surge de Dios con la misma necesidad con que la razón deduce de la idea de triángulo que sus tres ángulos miden dos rectos, se suprime toda finalidad; y si la acción humana no sólo está inscrita en esa necesidad, sino que su forma más perfecta se limita a comprenderla, se elimina la voluntad libre como facultad de elección”, Atilano Domínguez, “Introducción”, Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 17.

²⁵⁹F. Schelling, *Investigaciones...*, p. 143.

Esta «corrección» viene en realidad de la aceptación de una falta o más bien de una ausencia en el pensamiento de Spinoza, y esta no es otra que un excesivo y unilateral realismo²⁶⁰; en efecto, Schelling considera que el spinozismo rechaza la libertad porque nunca estimó el aspecto ideal del sistema, quedándose únicamente en uno de los lados, el que correspondería a la parte extensiva. Entonces, una vez entendida esta ausencia, hay que «completar» el spinozismo con el idealismo, «espiritualizar» a Spinoza, y aquí Schelling indica veladamente que esto ya se hizo con la filosofía de la naturaleza que se desarrolló a finales del siglo XVIII²⁶¹, la cual hizo precisamente el trabajo de compenetrar el realismo y el idealismo; obviamente está haciendo referencia al quehacer filosófico de su juventud, lo que se reconoce como la primera aportación novedosa que lo separa de sus antecesores, en particular de Fichte.

El concepto fundamental de Spinoza, espiritualizado por el principio de idealismo (y transformado en un punto esencial), alcanzó en un modo superior de consideración de la naturaleza, y en la reconocida unidad de lo dinámico con lo anímico y lo espiritual, una base viva, de la que surgió una filosofía de la naturaleza que podría subsistir por sí misma en tanto que mera física, pero que en relación con la totalidad de la filosofía fue considerada en todo tiempo como una sola parte de ella, en concreto, como la parte real que sólo se toma capaz de elevarse hasta alcanzar el auténtico sistema de razón añadiéndole la parte ideal, en la que reina la libertad²⁶².

²⁶⁰Cfr. *Ibid.*, p. 145.

²⁶¹Es decir, su propia propuesta de la *Naturphilosophie*. Cfr. Roberto Augusto, *La crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza*, Separata Revista Estudios Filosóficos Vol. LVIII, Año 2009, N° 168. “La penetración del cartesianismo en el pensamiento es tan fuerte que ha condicionado incluso la forma de entender a Dios y la religión. Por eso Schelling dedicará gran parte de sus esfuerzos en superar una concepción mecanicista de Dios que lo considera totalmente carente de personalidad y vida. Nuestro autor se atribuye el mérito de haber superado el planteamiento cartesiano y de haber rescatado un conocimiento que la filosofía poseía desde sus comienzos, donde la investigación de la naturaleza jugaba un papel central”, p. 295.

²⁶²F. Schelling, *Investigaciones...*, p. 145.

Por tanto, aunque la filosofía de la naturaleza bien podría entenderse ya viva con este dinamismo gracias a la incursión del idealismo en ella (esto es, al considerar a la Naturaleza como sujeto), aun así, siempre se le vio nada más como el ámbito real del sistema, es por ello que hay que complementar esta, al igual que el spinozismo, con la parte ideal, es decir, con la libertad. Dando este paso se comprenderá que en última instancia esa aparente separación entre lo real y lo ideal, no es tal, sino que son dos expresiones de lo mismo, el propio Schelling indica en varias ocasiones que su filosofía es un real-idealismo²⁶³ o un ideal-realismo, si bien, de acuerdo con lo que se ha venido discutiendo, lo real es vivificado por lo ideal, entendiendo lo ideal como la libertad. Esta atraviesa la totalidad de lo real, convirtiéndose en su fundamento, por ello, la naturaleza se transfigura en voluntad cuya única motivación es el querer; el ser es el querer, ya que sólo con esta afirmación se justifican los predicados del ser mismo: “ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación”²⁶⁴; la filosofía, dice Schelling, no aspira a otra cosa más que a alcanzar este ser originario.

Antes de cerrar este apartado hay que decir algunas palabras sobre la manera en que el Proteo del idealismo alemán interpreta al filósofo de Ámsterdam, sobre todo en lo referente a que su sistema es mecánico y carente de vida. Quizá si Schelling se hubiera detenido un poco más en la segunda parte de la *Ética*, su apreciación del spinozismo podría haber sido más

²⁶³Cfr. A. Leyte y V. Rühle, *op. cit.*, pp. 57-58: “Schelling no abandonará el sentido profundo de sistema, pero no lo entenderá ya en el sentido estrecho de exposición conceptual y lógica. Porque, efectivamente, el sistema de la razón no es algo mental y no porque sea lo opuesto, algo real, sino porque es el mismo sistema de lo real y lo ideal, de la naturaleza y del espíritu, del fundamento y de la existencia, y tal sistema, tal ser, no es expresable en ideas porque estas sólo podrían dar cuenta de una parte del sistema, pero no del todo que incluye, como algo elemental y esencial, a lo que no es idea ni entendimiento, a lo que en cierto modo es sinrazón, en el sentido de que es la voluntad. El mismo Schelling dará un nombre a su sistema: real-idealismo”.

²⁶⁴F. Schelling, *Investigaciones...*, p. 147.

favorable, en especial tomando en cuenta su explicación de la relación de los modos con base en la potencia, por ejemplo, en la idea de transformar pasiones tristes en alegres (ampliar la potencia de acción), ¿no se podría interpretar aquí, a esta mayor potencia, como una cierta potencia vital?; o el ir subiendo en los grados del conocimiento, pasar de una idea inadecuada a una adecuada ¿no implica una lucha, lucha de superar una tristeza por una alegría (la lucha como el signo de la vida, de acuerdo con Schelling)²⁶⁵? Sin embargo, en tanto el orden geométrico usado por Spinoza, Schelling no está equivocado en ver e interpretar (y en criticar) las consecuencias de sus axiomas. Como dice Heidegger:

Las interpretaciones del sistema de Spinoza, de muy diversa dirección, han contribuido a que tengamos la costumbre de imaginarnos un “sistema” de filosofía general como algo semejante a ese sistema tan determinado y unilateral. El hecho de que la filosofía de Schelling fuera tomada por spinocismo forma parte de la historia de los malentendidos de todas las filosofías por sus contemporáneos. Si Schelling *combatió desde su base* un sistema, ése fue el de Spinoza. Y si algún pensador se dio cuenta del error peculiar de Spinoza, ése fue Schelling²⁶⁶.

¿O será quizá que Schelling, no es que no lo haya visto, sino que percibió una disparidad entre sus axiomas y sus conclusiones, entre su parte metafísica y su correlato práctico? De acuerdo con Steven Smith en su obra *Spinoza y el libro de la vida*, hasta época muy reciente se está leyendo a Spinoza más específicamente como un “psicólogo moral y un estudioso de las

²⁶⁵Cfr. G. Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 201: “La selección de signos o de los afectos, como primera condición del nacimiento del concepto, no implica por lo tanto solamente el esfuerzo personal que cada cual debe efectuar sobre sí mismo (Razón), sino una lucha pasional, un combate afectivo inexpiable, aun a costa de la muerte, en el que los signos se enfrentan a los signos y los afectos se chocan con los afectos, para que un poco de dicha que nos haga salir de la sombra y cambiar de género sea salvada. Los gritos del lenguaje de los signos marcan esta lucha de pasiones, de alegrías y tristezas, de aumentos y mermas de poder”.

²⁶⁶M. Heidegger, *Schelling y la libertad*, p. 41. Cfr. también Roberto Augusto, *op. cit.*, p. 293: “[...] la crítica de Schelling a Spinoza, sin lugar a dudas, una de las interpretaciones más profundas y acertadas que nunca se han hecho de este autor”.

pasiones”²⁶⁷ (lectura reforzada por Nietzsche), y su interpretación va en esa dirección, afirmando que la segunda parte de la *Ética* es lo más valioso de ella: “La *Ética* es un logro singular de alguien para quien su propia singularidad era valiosa. Su mayor éxito es el examen de los postulados morales y psicológicos de la libertad, en un mundo que ha sido despojado, en parte por Spinoza mismo, de sus amarras teológicas, cosmológicas y políticas”²⁶⁸; y tal vez por eso un poco más abajo tiene que decir: “A pesar de su aparente estilo impersonal, y de la exigencia del autor de alzarse por encima del limitado punto de vista humano, hasta la perspectiva de la eternidad, la obra es una celebración de la libertad y de la vida con todos sus legítimos placeres y alegrías”²⁶⁹. Schelling, al parecer, no rechazó ese «a pesar» y tomó muy en serio la «exigencia del autor».

3. IDEALISMO, LIBERTAD Y MAL

Porque, ¿qué más próximo a la razón que la irracionalidad que hace frontera con ella? La sinrazón

²⁶⁷S. Smith, *op. cit.*, p. 33.

²⁶⁸*Ibid.*, p. 38. Las cursivas son nuestras.

²⁶⁹*Ibid.*, p. 39. Las cursivas son nuestras. En el párrafo siguiente completa este cuadro interpretativo de la siguiente manera: “La *Ética* es la celebración de la vida, del deleite y el regocijo, de la sociabilidad y la amistad. La filosofía de Spinoza no culmina en el terrible e implacable reconocimiento de la necesidad, como a menudo viene retratada, sino en el disfrute de los placeres de la mente y el cuerpo, actuando conjuntamente, como un todo unificado que ayuda a asegurar las condiciones de la autonomía humana”. La interpretación y defensa que hace Smith de la segunda parte de la *Ética* lo lleva, necesariamente, a poner en duda las lecturas «clásicas», incluyendo las razones del «more geometrico», su intención de sistematicidad, el paralelismo psico-físico, etcétera; afirmando que el “método geométrico se entiende con frecuencia como expresión de su cartesianismo residual” (p. 46), o “el método geométrico, lejos de ser una forma lógicamente inexpugnable, es de hecho un tipo de retórica que, como toda retórica, a menudo esconde más de lo que muestra” (p. 50). Esta crítica a la estructura formal de la *Ética* ¿no será a consecuencia de salvaguardar la libertad (y la vida) contra los intérpretes deterministas del pensamiento spinoziano?; antes de aceptar un error o una falta ¿es mejor sostener que «eso no quiso decir»? ... Hay que precaverse de argumentos tipo «no es más que» y «lo que el autor verdaderamente quiso decir es...».

aparece siempre en el trasfondo, definiendo incluso el camino, aunque no sea invitada a la presencia.

SCHELLING

Schelling es el pensador propiamente creativo y que más lejos llega en toda esta edad de la filosofía alemana. Él es semejante pensador en un grado tal, que él impulsa desde adentro al idealismo alemán más allá de su propia posición fundamental.

HEIDEGGER

Llegados a este punto en las *Investigaciones*, se podría decir que justo aquí empieza propiamente el tratado, o, mejor dicho, la propuesta schellinguiana de completar el sistema spinoziano comienza a hacerse presente después del análisis del panteísmo. Como se ha visto y mencionado en un par de párrafos más arriba, esta propuesta no es otra más que la vivificación del realismo-dogmático spinoziano con lo que trajo el idealismo a la mesa filosófica de la modernidad.

De acuerdo con Schelling, el idealismo no es un «ismo» como cualquier otro, sino un complejo sistemático que da cuenta de aquello que le ha faltado a la filosofía moderna desde su origen, esto es, la manera «correcta» de abordar el tema de la libertad; en efecto, Schelling considera que con el idealismo se llega por fin a un estado maduro para poder enfrentarse a este concepto, y más porque se le comprende no como un concepto entre otros, sino el primordial con el que se dará cuenta de toda la realidad:

[...] en el idealismo, construido como sistema, de ningún modo basta afirmar que «sólo actividad, vida y libertad son lo verdaderamente efectivo», la que también

podría sostener el idealismo subjetivo [...]; más bien se exige la demostración de que todo lo efectivo (la naturaleza, el mundo de las cosas) tiene como fundamento actividad, vida y libertad, o, en palabras de Fichte, que no sólo el Yo lo es todo, sino que también, a la inversa, todo es Yo. La idea de convertir de pronto a la libertad en el Uno y Todo de la filosofía ha liberado al espíritu humano en general y no sólo en relación consigo mismo, y ha provocado en todas las partes de la ciencia un cambio más profundo y fuerte que el de cualquier revolución anterior²⁷⁰.

Lo novedoso aquí es que se toma a la libertad no solamente como un aspecto de lo humano, una de sus características o una propiedad del mismo, sino que es ampliado de tal manera que alcanza una base ontológica que fundamenta la totalidad. A consideración de Schelling, este logro del idealismo hace que el realismo dogmático anterior adquiera su verdadera esencia; o, en otras palabras, el idealismo no sería más que el realismo correctamente entendido²⁷¹. Y es que, para el filósofo romántico, el sentimiento o la experiencia de la libertad arrebató al ser humano hacia aquello que inherentemente es: actividad y vida, y de ahí su famosa frase: “Sólo el que ha gustado la libertad puede sentir el imperioso deseo de hacer que todo la iguale, de extenderla por todo el universo”²⁷². Filosofar sin la idea de libertad, agrega, es ignorar el sentimiento que movió a la filosofía en primer lugar; en esta frase parece que Schelling parafrasea, y critica, a su manera aquella otra de Spinoza citada más arriba, de que los hombres se creen libres porque ignoran las causas que los determinan; y llegar a la filosofía por otro camino que no sea el de la libertad da como resultado, en el mejor de los casos, meras imitaciones de lo que otros han hecho, y en el peor, un dechado de sistemas muertos. Ahora bien, esta experiencia de la libertad es diferente a la

²⁷⁰F. Schelling, *Investigaciones...*, pp. 147-149.

²⁷¹Cfr. *Ibid.*, p. 149. Schelling también lo denomina «realismo superior»: “El concepto idealista es el único capaz de abrirle el camino a la superior filosofía de nuestro tiempo y, sobre todo, al superior realismo de la misma”.

²⁷²*Ibid.*, p. 149.

consideración de la libertad en general, por lo que hay que tratar de intuir la en su vertiente humana; para esto el idealismo se queda algo corto, porque de lo que se encarga es de entender a la libertad en su concepto formal, por ello es necesario dar un paso más y considerar a la libertad en lo que tiene de más real y vivo: la capacidad para el bien y para el mal.

Como se puede ver a primera instancia, esta definición es problemática, y lo ha sido en toda la historia del pensamiento que ha querido meditar en torno tanto de la libertad como del mal²⁷³. Como se sabe, la dificultad primaria del mal reside en que, o una de dos, o se le ve como una realidad efectiva que incluye a la sustancia infinita (en especial en una teoría que defiende la inmanencia); o se le rechaza toda realidad en pos de la defensa de un ser perfecto y bueno (el mal sería entendido como ausencia de bien), y con ello desaparece la libertad como tal. Aquí Schelling expone brevemente las interpretaciones clásicas sobre el mal: que si Dios es perfecto y las creaturas son dependientes ¿de dónde le vendrían a estas la capacidad del mal?, ya que esta dependencia bien podría conducir a entender que el mal mismo depende de Dios (si no, la creatura, un ser dependiente, actuaría independientemente de Dios); otra, que si en tanto Dios se comprende como lo positivo, el mal mismo tiene algo de positivo, y por tanto en el fondo es bueno; a la inversa, eso positivo haría que el mal no existiera en absoluto, por lo que todas las acciones se medirían en grados de bondad o positividad, es decir, de mayor o menor perfección, pero el mal se entendería entonces como otra perfección más que viene de Dios, y el juicio sobre lo bueno y lo malo vendría del ser humano y no de la naturaleza en sí (de acuerdo con Schelling, esto último sería la propuesta de Spinoza con respecto al mal y a la

²⁷³Cfr. Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000, quien presenta una detallada discusión de las principales problemáticas con respecto a la libertad y al mal en la historia del pensamiento.

libertad)²⁷⁴. Con lo que hay que tener cuidado en torno a estas propuestas es en no caer en aquellas que buscan el origen del mal en algo independiente de Dios, porque entonces se abre la puerta al dualismo, que, en opinión del filósofo de Leonberg, sería funesto para la razón: “Movidos por esto, podríamos estar tentados de arrojarnos en brazos del dualismo, pero este sistema, cuando es entendido verdaderamente como la doctrina de dos principios absolutamente diferentes e independientes el uno del otro, no es más que un sistema de autodesgarramiento y desesperación de la razón”²⁷⁵. Hay que tener presente esta idea, porque el monismo de Schelling se resalta claramente en este comentario, aunque, como se verá poco más adelante, y se puede prestar a confusión, hay una cierta división en el absoluto mismo.

Después menciona la emanación como otra forma de explicar la presencia del mal en el mundo con la idea del alejamiento de Dios; el problema de esta visión es cómo entender este «alejamiento». Según Schelling hay tres maneras de interpretar esto: la primera es que las cosas involuntariamente se separan de Dios y este permite el alejamiento de forma voluntaria, por lo que Dios es quien arroja a las cosas a un estado de infelicidad y de maldad (porque estarían ya fuera de la bondad divina); la segunda es que lo involuntario esté tanto en Dios como en las cosas, provocado por un cierto desbordamiento de la esencia; y, tercero, que sea voluntario por ambas partes, entonces la separación iniciaría en una culpa que ocasionaría una caída permanente y cada vez mayor, por tanto, esta culpa originaria sería ya el mal. En esta última se incurriría en algo totalmente opuesto a la interpretación agustiniana de que el mal es ausencia de bien, ya que se borraría todo rastro de este bien, siendo así un «pandemonismo», donde la

²⁷⁴Cfr. F. Schelling, *Investigaciones...*, p. 153.

²⁷⁵*Ibid.*, p. 155.

única realidad es la del mal²⁷⁶. El problema de estas maneras de verlo (tanto que sólo hay bien como que sólo hay mal) es que se elimina la oposición entre ambas, dato clave para entender «lo real y vivo» de lo que habla Schelling a lo largo del tratado.

En este punto, el filósofo del romanticismo deja de indicar las deficiencias de las teorías anteriores, y empieza a mostrar lo que él considera como lo más eminente de su pensar y la tesis que quiere sustentar. A saber, que estas teorías nada más se mueven en conceptos abstractos, en especial otorgándole a Dios una actividad de carácter meramente moral sobre el mundo, confundiendo esta con lo real mismo. Es decir, Schelling argumenta que las dificultades para explicar el mal radican en que siempre se ha tomado a lo real como una insuficiencia, una imperfección, algo que lo espiritual trata de mantener a la raya, alejándolo lo más posible para no «contaminarse» de ella²⁷⁷, y la filosofía moderna no ha estado exenta de esta tesis, incluido Spinoza:

El idealismo, si no mantiene como base un realismo vivo, se convierte en un sistema tan vacío y abstracto como el de Leibniz y Spinoza o cualquier otro sistema dogmático. Toda la filosofía moderna europea padece desde sus comienzos (con Descartes) del común defecto de que para ella la naturaleza no existe y de que le falta un fundamento vivo. El realismo de Spinoza es en eso tan abstracto como el idealismo de Leibniz²⁷⁸.

Aquí se muestra el talante de la filosofía de Schelling, tratando de no decantarse por ninguno de los extremos en las posturas de pensamiento, sino buscando la manera en que se encuentran íntimamente unidos: todo idealismo requiere un realismo, sin este la idea nunca

²⁷⁶Cfr. *Idem*.

²⁷⁷Cfr. *ibid.*, p. 157: “La aversión contra todo lo real, que cree que lo espiritual se ensucia por cualquier contacto con el mismo, no puede naturalmente dejar de cegar la visión en cuanto al origen del mal”.

²⁷⁸*Idem*.

podría hacerse efectiva; y todo realismo requiere un idealismo, sin este se engendra un entusiasmo salvaje que lleva a una autocastración y al abandono de toda razón y ciencia²⁷⁹. La totalidad viva requiere de la unión de ambos elementos.

El reconocimiento de que hay dos elementos pero que están unidos, que hay una polaridad originaria, es una postura que se hereda de la filosofía de la naturaleza que el propio Schelling desarrolló en su etapa de juventud, y considera que es esencial esa propuesta para alcanzar a resolver el problema que suscita este tratado. Lo define de la siguiente manera, y con ello introduce la frase que dirigirá el resto de las *Investigaciones*: “La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la *distinción entre el ser en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia*”²⁸⁰. En efecto, esta diferencia le sirve a Schelling para poner distancia de la tradición filosófica que ha dominado a la modernidad en general, y para dar cuenta de los huidizos conceptos de libertad y mal. En el primer punto, la distinción cobra importancia porque implica una clara desviación del spinozismo y, con ello, de las bases metafísicas de la filosofía en Alemania (Schelling afirma que prácticamente hasta ese momento se podría considerar que Alemania había adoptado en sus líneas principales el pensamiento de Spinoza). En cuanto al segundo punto, la confrontación con Spinoza sigue siendo obvia, en este caso, en lo que respecta a la *causa sui*:

Puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, este debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia. Esto lo dicen todas las filosofías, pero hablan de tal fundamento como de un mero concepto, sin convertirlo en algo real y efectivo. Ese

²⁷⁹Cfr. *ibid.*, p. 159.

²⁸⁰*Ibid.*, pp. 159-161. El subrayado es nuestro. Cfr., también Jeff Love and Johannes Schmidt, “Introduction”, en F. W. J. Schelling, *Philosophical Investigations...*: “Schelling builds these points out of an unusual interpretation of the whole as resulting from the union of two different (and largely opposed) ways of being, ground and existence, an interpretation ostensibly derived from his explorations of nature”, p. XX.

fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo la que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él²⁸¹.

Entonces, esta distinción tiene que hallarse dentro de Dios mismo, sólo así se puede justificar su carácter absoluto y su unidad. En tanto *causa sui*, Dios tiene el fundamento en sí mismo (aquí de acuerdo con Spinoza), pero no es posible convertir este fundamento en algo real y efectivo si esta proposición se queda en un mero concepto (como sí le ocurre a Spinoza). Visto de una manera completamente absoluta, Dios no tiene distinciones de ninguna manera, Dios ya existe, pero cuando se trata de explicar esto de «causa de sí mismo» se sale de esta existencia presente y se tiene que dar un paso atrás, hacia el «fundamento de su existencia»; a esto Schelling lo denomina «la naturaleza en Dios», que, como dice la cita, es inseparable de Dios, pero al mismo tiempo tiene que ser distinto de él. Por tanto, esta sería la manera adecuada de entender el concepto de *causa sui*, la unidad y la distinción / oposición forman parte del mismo absoluto, y aunque el fundamento de su existencia tenga una cierta prioridad sobre la existencia en cuanto tal, es necesario que Dios mismo sea el *prius* del mismo fundamento. Y esto conduce, dice Schelling, al rechazo de la idea de «inmanencia» por uno más comprensible, que podrá mostrar mejor esta particularidad de Dios como existente y como fundamento de su existencia: el devenir²⁸².

²⁸¹*Ibid.*, p. 163.

²⁸²Cfr. *Ibid.*, p. 165. En el texto Schelling va más allá, afirmando que el devenir es el único concepto apropiado para entender la naturaleza de las cosas. En este punto se remite al lector al texto de Judith Norman, “Schelling and Nietzsche: Willing and Time”, en Judith Norman y Alistair Welchman (eds), *The New Schelling*, London, Continuum, 2004: “Where Spinoza introduces God’s productive activity into nature (space), Schelling introduces it into time as well. Just as Spinoza spreads God across space, Schelling spreads him across time. Schelling corrects Spinoza by providing a temporal notion of immanence, which acknowledge the centrality of becoming and believes in a constant becoming-God, a spiritualization of all things”, p. 98. Una interpretación de lo más interesante y atractiva, pero que no puede ser tratada en la presente tesis por la amplitud del tema y por

Llegados a este punto, Schelling busca explicar con esta característica la distinción que hay entre Dios y lo finito o el mundo de las cosas; es decir, las cosas devienen, pero no pueden devenir en Dios en tanto absoluto ya que son distintas de Él de modo infinito, por tanto, tendrían que devenir a partir de un fundamento distinto de Dios mismo, sin embargo, como no hay nada fuera de Dios, se cae en una contradicción. Para evitarla, el filósofo de Leonberg afirma que el fundamento de lo finito se halla en aquello que, aún siendo Dios, no es Dios mismo, esa «naturaleza en Dios», el fundamento de su existencia²⁸³. Ahora bien, ¿cómo entender este fundamento de existencia? Schelling dice que si lo ponemos al nivel humano se podría denominar o interpretar como un «ansia», el ansia de Dios de engendrarse a sí mismo, de llegar a la existencia. Pero tiene que quedar bien claro que esta ansia no es Dios mismo, sino que actúa antes de que Dios llegue a la existencia: “Esta ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella”²⁸⁴. Se diría que es como una cierta condición de posibilidad, aquello que propicia que Dios llegue a ser Dios (el Dios efectivo y real), que es coeterno con Dios mismo, por ello siempre está presente garantizando ese perpetuo devenir. Esta ansia, entendida de una mejor manera (esto es, desde el absoluto

tocar un ámbito que en sí mismo es igual o quizá más problemático que el de la libertad: el tiempo.

²⁸³En este punto es necesario detenerse un momento en la objeción que surge de inmediato luego de leer esta afirmación: ¿está Schelling cayendo en un dualismo? Ya se ha afirmado desde el inicio de la presente tesis que Schelling siempre ha sido considerado un monista, no importa la época de su desarrollo filosófico de la que se hable, si bien esta distinción entre «Dios como existente y como fundamento de su existencia» podría conducir a la idea contraria. Hay que recordar que Schelling no está peleado con el dualismo, al contrario, desde su filosofía de la naturaleza reconoció la idea de «polaridad», o fuerzas opuestas que se repelen y entran en choque, como la base del movimiento, pero esta polaridad sólo se entiende desde una unidad superior; las fuerzas contrapuestas nada más pueden serlo desde dentro de una misma totalidad. Retomando a Spinoza, en su filosofía se da la distinción entre la sustancia y los modos, no se puede confundir uno con el otro, por tanto, ¿hablaríamos también de un dualismo? Creemos que no, en ambos pensadores la idea de unidad domina sus respectivos sistemas.

²⁸⁴*Ibid.*, p. 167.

mismo), hay que percibirla como «voluntad», como aquello que está antes de todo entendimiento; le sirve de base, sí, pero como base inconsciente que late en el fondo de todo entendimiento posible:

De ahí que, considerada en sí misma, sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, por lo tanto, no una voluntad subsistente por sí misma y perfecta, ya que, en realidad, es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad. Con todo, es una voluntad que quiere el entendimiento, es el ansia y deseo de entendimiento; una voluntad que no es consciente, sino que presente, y cuyo presentimiento es el entendimiento²⁸⁵.

De aquí se desprende el famoso pensamiento de Schelling de que detrás de todo orden y regla que se percibe en el mundo natural y cultural, subyace como fundamento lo carente de regla, un «desorden» originario que se «ordenó» en su devenir. El desorden busca el orden, la voluntad busca el entendimiento, pero al final tanto el desorden como la voluntad son lo originario en el ser. Abusando del mismo juego de palabras de Schelling: el orden es el desorden en el Desorden. El fundamento es un no-fundamento, un abismo, un *ungrund* (en su intraducible palabra alemana)²⁸⁶. Es por ello que el fundamento siempre queda más allá de toda comprensión que el ser humano pueda tener de él, porque por más que quiera apresarlos con palabras o con conceptos, se presenta justo como aquello que diluye toda palabra, todo

²⁸⁵*Idem.*

²⁸⁶Cfr. *Ibid.*, pp. 167-169. Para apoyo a lo complicado del tema la cita completa es como sigue: “Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo —tal y como lo vemos ahora— regla, orden y forma, pero, con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento. De esta ausencia de entendimiento es de la que nació propiamente el entendimiento. Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la creatura; las tinieblas son su necesario patrimonio”.

concepto, por tanto todo entendimiento (y por ello el definirlo como ansia y voluntad). La oscuridad es el *prius* de toda creatura, y sólo gracias a ella se logra tener realidad.

En cuanto a la relación Spinoza-Schelling surge una pregunta: ¿se podría ver aquí una conexión con la manera en que Spinoza usa la idea del «deseo»? En primera instancia se podría decir que sí, la manera en que ambos autores hacen referencia a aquello que mueve y define al ser humano, pero en otro punto hay una diferencia esencial: Spinoza distingue entre «apetito» y «deseo» cuando corresponde al hombre, haciendo de este último su nota fundamental porque se le agrega la conciencia: “Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de su apetito; y por tanto puede definirse así: el deseo es el apetito con la conciencia del mismo”²⁸⁷. Pero la diferencia principal es que Spinoza nunca atribuyó a la sustancia ni el deseo ni el apetito, eso sólo corresponde a los modos, al entendimiento en acto²⁸⁸, mientras que Schelling, con su ya mencionado método antropomórfico, se ve compelido a introducirlo en Dios mismo.

Ahora bien, con el puro nombre de «ansia», Schelling ya está identificando su característica primordial: un cierto «no poder estar quieto», un movimiento permanente hacia algo, un no poder descansar hasta deshacerse de aquello que o lo oprime o lo impulsa. En este caso, este flujo perpetuo está dirigido al entendimiento, al conocimiento de sí. Dios, impulsado por esta ansia, y por su talante de absoluto, no tiene ningún objeto al cual dirigirse, por ello tiene más bien que reflexionar sobre sí, contemplarse en su imagen: es el propio Dios creado

²⁸⁷*Eth*, III, Prop. IX, Esc.

²⁸⁸Cfr. *Eth*, I, Prop. XXXI: “El entendimiento en acto, ya sea finito ya sea infinito así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante”.

en Dios²⁸⁹. Entonces se alcanza el entendimiento, el ansia que se ha dotado de palabra, y que en el absoluto están perfectamente unidos, convirtiéndose así en una voluntad libre, creadora y todopoderosa; Schelling afirma que esto se puede ver en la manera en que se desenvuelve la naturaleza, de una forma inconsciente y espontánea. Y ya dado este paso a la naturaleza, el entendimiento, dado que se sigue moviendo por el impulso del ansia, se expresa en la escisión de fuerzas, en la mencionada polaridad, y sólo gracias a esta escisión el fundamento originario (el in-fundamento) puede seguirse manifestando a lo largo y ancho de todo lo finito; en la caótica gama de elementos infinitos del mundo finito, el in-fundamento, el ansia con su afán creativo ilimitado, se abre paso localizando su unidad de base; es decir, la multiplicidad de las cosas finitas promueven o provocan el despertar del ansia gracias a la oposición de fuerzas, si no fuera así, la energía del in-fundamento se perdería al no haber nada que se le contraponga. Y, de esta manera, en la separación de las fuerzas surge a su vez la unidad oculta, dando lugar a “algo concebible y singular y ciertamente no a través de una representación externa, sino a través de una verdadera *construcción interna*, puesto que lo que nace se construye en la naturaleza, o mejor dicho, surge mediante un despertar, en cuanto que el entendimiento hace levantarse a la unidad o a la idea escondida en el fundamento escindido”²⁹⁰; esto es, en virtud de la polaridad, la naturaleza es creadora, productora (*natura naturans*), el ansia que la mueve erige al individuo singular, que no es otra cosa que el despertar de la naturaleza misma.

Para ir cerrando el apartado y el capítulo, hay que indicar cómo es que en la creatura predomina esta escisión, y explicando esto se da cabida a la libertad y a la posibilidad del mal.

²⁸⁹Cfr. F. Schelling, *Investigaciones...*, p. 171.

²⁹⁰*Ibid.*, p. 173.

Schelling esclarece esto diciendo que el movimiento de la naturaleza conlleva una constante lucha de fuerzas donde una escisión siempre es superada por otra mayor o más perfecta, hasta que se alcance la esencia de la propia naturaleza; pero el punto importante a resaltar es que todo ser que ha surgido de este flujo trae consigo un principio doble, está en sí mismo dividido de una manera inminente a esa dualidad que se encuentra en el absoluto. Uno de estos principios es el fundamento de existencia (lo que es en Dios sin ser Dios), por lo que este hace que el ser finito esté separado de Dios; el segundo principio es el entendimiento (cuando Dios ya ha llegado a la existencia); por tanto, la creatura siempre está manejándose entre uno y otro de estos principios. El primer principio, como procede del fundamento de existencia, es oscuro, es la voluntad particular del ser finito, es pasión o voluntad ciega. El segundo principio, en tanto entendimiento, es más bien una voluntad universal, una luz, que termina de alguna manera superando a la oscuridad de la particular²⁹¹.

Esta característica, la de poder acceder a la luz o entendimiento, dice Schelling, sólo está presente en el ser humano, pudiendo alcanzar el grado de «espíritu»; si bien, el hombre sería la única creatura que puede perfectamente oscilar entre uno y otro de ambos principios:

En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad, que Dios percibió cuando concibió la voluntad para la naturaleza. Sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al mundo; y es precisamente esta imagen de Dios la que fue alcanzada en el centro por el ansia cuando esta se opuso a la luz. Debido a que surge del fundamento (a que es creatura), el hombre tiene en sí un principio independiente respecto a Dios, pero debido a que

²⁹¹Cfr. *Ibid.*, pp. 173-175.

precisamente tal principio —sin que por ello cese de ser oscuro en su fundamento— se transfigura en luz, surge al mismo tiempo en él algo más elevado: el *espíritu*²⁹².

Esta cita es muy elocuente. El ser finito eminente, el humano, logra coexistir con lo mejor de ambos principios, puede pasar de uno a otro, por ello es «espíritu»; Dios ya no podría hacer esto por haber superado el fundamento de su existencia en su propia existencia, siendo como es una unidad indisoluble. El hombre logra expresar realmente la unidad de la oscuridad y de la luz, se hace «palabra» efectiva, en acto, o puede muy bien inclinarse a un lado (exhibir una oscuridad descarnada) o al otro (alcanzar una luz gloriosa). Muestra la unidad y a la vez la separación de los principios, y por ello sólo el ser humano es capaz tanto del bien como del mal, es decir, de ejercitar la libertad.

Y ya para concluir es necesario resaltar el abordaje tan distinto de la tradición que hace Schelling, sobre todo en cuanto al aspecto negativo o pasivo del mal, resaltando, al contrario, su carácter eminentemente positivo y activo, que muestra a su vez la peculiaridad del ser finito llamado hombre, el cual no hace el mal porque esté limitado, sino porque justo es ilimitado; no porque esté privado, sino porque está en abundancia; no por una deficiencia, sino por plenitud²⁹³. “Pues ya la mera reflexión de que el hombre que es la más perfecta de todas las criaturas visibles, es la única capaz de mal, indica que el fundamento de este último no puede encontrarse de ningún modo en la deficiencia o la privación. El demonio no era según la

²⁹²*Ibid.*, p. 177.

²⁹³A este respecto, el comentario que hacen Jeff Love y Johannes Schmidt en su introducción a las *Philosophical Investigations* es muy significativa, en especial por la relación que hacen con una referencia a la obra del marqués de Sade: “What Žižek calls a universal singularity can be vividly clarified by reference to Sade, whose work could act as paradigmatic of Schelling’s bolder characterization of evil [...] Nothing could be more exemplary of Schelling’s expression of a kind of evil which is the product neither of a lack nor a deficiency, but rather of a positive, vital force, one in which all the powers that are typically associated with the good, such as rationality, rigor, and probity, come to serve the most brutal and selfish impulses, the ever varying whims of physical desire, of the most «earthly» appetites”, *op. cit.*, pp. XXII-XXIII.

concepción cristiana la creatura más limitada, sino más bien la más ilimitada”²⁹⁴. Esto, en conexión con el tema de la causalidad, viene a servir de apoyo para la tesis de tratar a la causa en tanto que causa; si el mal es nada más ausencia de bien, negatividad, concordaría con la noción de efecto (en tanto producto de la causa, sin sustancialidad propia, pura pasividad), pero si, al contrario, el mal es algo positivo, se coloca del lado de la causa, con toda su productividad, actividad y fuerza creadora. Es por ello, entonces, que el mal no sólo sería «algo» positivo, sino lo más «supremamente» positivo:

La imperfección, en su sentido metafísico universal, no es el carácter habitual del mal, puesto que este se encuentra a menudo unido a una excelencia de fuerzas singulares que acompaña mucho más raramente al bien. Por lo tanto, el fundamento del mal no puede reposar sólo sobre algo positivo en general, sino más bien en lo supremamente positivo que contiene la naturaleza, como ocurre de hecho según nuestro punto de vista, según el cual el mal reside en el centro o la voluntad originaria del primer fundamento, ahora manifiestos²⁹⁵.

Y así, Schelling seguiría por la misma senda con la que empezó su actividad filosófica: no sólo buscando lo más alto en el hombre, sino considerándolo en plenitud desde el principio, como su base ontológica, por ello su única condición no puede ser otra que la incondicionada libertad.

Los cambios son notorios en el Schelling maduro; aunque muchas de las preocupaciones siguen siendo las mismas, la manera de abordarlas es distinto, se puede apreciar una mayor contundencia y radicalidad. Sus situaciones vitalo-existenciales, el curtimiento de su

²⁹⁴*Ibid.*, p. 189.

²⁹⁵*Ibid.*, p. 191.

pensamiento y esa persistente convicción de desandar lo ya andado, adoptan en este punto una gran escala.

Este es un texto que arroja nueva luz e ideas brillantes, pensamientos agudos y fundamentales, y constantemente abre caminos, si bien muchos de ellos inciertos y vacilantes. Ahora bien, a la altura de lo que se ha estado viendo en esta tesis ¿es esto último algo reprochable? Parece que lo es desde la perspectiva de la lógica, de los razonamientos impolutos y de los sistemas terminados; pero ¿cómo decirlo de alguien que justamente eso está buscando?, ¿alguien que afirma que siempre hay un remanente del ser que no puede ser pensado?, ¿alguien que dice que el fundamento último de todo es precisamente la falta de tal fundamento? Viéndolo así parece que Schelling lleva sus preocupaciones filosóficas (aquí sí hay que reiterar lo de «preocupaciones», porque estas se figura que manan de la profundidad de su existencia, y que no es un mero interés teórico) hasta las últimas consecuencias de lo que su espíritu es capaz, y ¿qué tan capaz era su espíritu?, es tan fundamental la libertad para él, que le da positividad metafísica a esa realidad siempre tan eludida en la historia de la filosofía: el mal.

Como se sabe, hablar de la libertad siempre es un problema; es un concepto que, por sus propias características, elude toda definición. Sin embargo, en todo momento se la considera como algo propiamente humano de lo cual no se puede prescindir, matizando aquí y allá tanto su estructura como sus consecuencias. La consecuencia principal es que, aceptando la premisa de que libertad es un carácter básico de lo humano, se da puerta abierta al mal. En efecto, como indica el nombre de uno de los textos del filósofo alemán Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, no es posible concebir un concepto sin el otro. Schelling, consciente de

esta situación, se ve enfrentado a tratar de entender el mal no sólo en estos términos, sino que, tomando como él toma a la libertad en su sentido más amplio posible (no sólo como una cualidad humana sino como la característica principal de la realidad entera, incluido Dios mismo), no puede ver al mal como simplemente un resultado del actuar humano, sino como el rasgo principal que posibilita la libertad misma.

De la lectura de este texto figura colegirse que, si la vida es el elemento último con el cual se mide la realidad, tanto el bien como el mal entran permanentemente en juego en pos de esta vida, sin juicios morales, sin darle más peso a uno sobre el otro (como en la tradición que el bien era el único con positividad metafísica, mientras que el mal era considerado solo como ausencia de este bien, y el hombre es «más libre» mientras más pueda controlar sus impulsos hacia el mal; libertad siempre había sido libertad *para* el bien), y que tanto el bien como el mal son las expresiones de una libertad en acto. ¿Se podría hacer aquí una conexión con Spinoza y su consideración de que no se puede hablar de «bien» ni de «mal» en la sustancia, y solamente de «bueno» y «malo» en los modos? Creemos que no, y que aquí se halla una diferencia profunda entre ambos autores; mientras que en Spinoza esto bueno y malo responde a la necesidad interna del modo expresado en su *conatus* (bueno o malo para él, su composición o descomposición interna), para Schelling el bien y el mal es resultado de una libertad traducida en voluntad, y es lo que permite el paso a la realidad efectiva: Dios en tanto causa de sí, pasa a la existencia por un acto que proviene de su voluntad y no del entendimiento; esta voluntad es inconsciente y egoísta, pero permite la acción, la provoca. El devenir de la realidad, su entrada en el tiempo, proviene de esta acción; el denuedo del egoísmo, del mal, sería, no el motor de la historia, sino lo que propicia la historia en primer lugar.

CAPÍTULO IV

SCHELLING DE VEJEZ. EL MIRAR LA PROPIA HISTORIA

Es cierto que discípulos en sentido propio sólo debiera tenerlos según parece un sistema concluido, cerrado. Pero el autor nunca ha llevado a cabo tal tarea hasta ahora, sino que sólo ha mostrado partes aisladas de un sistema tal [...]; por lo tanto, declara sus escritos como fragmentos de un todo que exigirían para entender su cohesión un don de apreciación más sutil del que se suele encontrar entre los seguidores inoportunos, y una voluntad mejor de la que se suele encontrar entre los enemigos.

SCHELLING

[...] se hace constar la diferencia entre filosofía lógica y filosofía real, que se hará coincidir con la ya clásica entre filosofía negativa o racional y filosofía positiva, que además guarda un trasunto histórico, pues la filosofía negativa ha dominado de manera unilateral el pensamiento en Occidente desde Descartes hasta Hegel, y sin embargo, la filosofía en su decurso histórico inicia, con el sistema de Schelling, una nueva andadura: el nacimiento de la verdadera filosofía positiva. La filosofía es difícil de enseñar porque no se puede prescribir, dado que ella radica en un libre convencimiento”.

F. PÉREZ-BORBUJO

A contramano de la opinión general de que el pensamiento de Schelling adopta direcciones muy diferentes a lo largo de su vida, se verá que mucho de lo que dijo en esta etapa tardía de su desarrollo intelectual tiene sus raíces en el tema que se vio en el capítulo anterior, en su obra *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Sus intérpretes más estrictos consideran que son dos etapas distintas: la del Schelling de la libertad y la de la Filosofía Positiva. Aunque en principio esta distinción es correcta, en el fondo la segunda se desprende de la primera, siendo esta el manantial del que surge el curso que dirigirá su pensamiento hasta el fin de sus días.

Después de que en el capítulo primero el acento estuviera puesto en el joven Schelling, y luego, en el capítulo segundo, en el Schelling maduro de la época media, ahora hay que adentrarse en la última etapa de su pensamiento con su obra tardía. Y viéndolo en retrospectiva, hay que indicar que su sentir con respecto al pensamiento de Spinoza se mantuvo prácticamente sin cambio a lo largo de su vida; para mostrarlo es necesario avanzar poco más de veinte años a un texto de suma importancia por ser una aproximación por parte de Schelling al desarrollo de la filosofía moderna, sus conocidas en español como *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*, donde su comentario sobre Spinoza da mucha luz a su relevancia e influencia.

Este Schelling maduro se empieza a desarrollar a partir del texto de las *Investigaciones* visto en el capítulo anterior, es decir que 1809 sería uno de los años pivotes para entender este viraje, y la muerte de Caroline no es un hecho menor. Tres años después, en 1812, vuelve a

casarse, ahora con Pauline Gotter, la hija de una amiga íntima de Caroline. Al parecer este matrimonio fue estable y feliz (juntos tuvieron seis hijos), pero no se sabe si habrá llegado a las mismas alturas del amor con Caroline. Hay que mencionar que Schelling en verdad quedó muy dolido por la muerte de Caroline, y cuando él decide contraer matrimonio con Pauline, se reúnen para preparar la boda y Friedrich lleva a un amigo suyo que es médico, para que diera su opinión sobre la salud de nueva esposa. Después del fallecimiento de Auguste y de Caroline, Schelling no quiere otra muerte prematura de alguien cercano a su vida sentimental²⁹⁶.

Entre 1810 y 1815 redactó tres versiones de *Las edades del mundo* (*Die Weltalter*), escrito que debía constar de tres libros: el pasado, el presente y el futuro, pero Schelling solo llegó a escribir el primero en tres intentos, en 1811, 1813 y 1815 respectivamente. Esta obra es considerada como uno de sus textos más difíciles y enigmáticos, y el «fracaso» en su redacción puede dar fe de ello²⁹⁷.

En 1820 sale de Munich hacia Erlangen donde se dedica a dar lecciones públicas durante casi siete años. En 1827 regresa a Munich para dar clases en la nueva Universidad, donde antes se encontraba la de Landshut. Ahí es donde dicta sus lecciones objeto de este capítulo. En Munich es alabado por el rey de Baviera, Luis I, quien lo nombra “presidente de la

²⁹⁶Cfr. Fiona Steinkamp, “General introduction”, en Friedrich Schelling, *Clara or, On the Nature's connection to the spirit world*, New York, State University of New York Press, 2002, p. xxxii.

²⁹⁷Cfr. Pascal David, “Prólogo. El sistema de los tiempos” en Friedrich Schelling, *Las edades del mundo*, Madrid, Akal, 2002, p. 7: “[...] a semejanza del Creador cuyo drama estuvo contando, Schelling ha conocido igualmente las ansias de la creación. Consumió en ello, durante varios años –más o menos entre 1810 y 1815– lo mejor de sus fuerzas especulativas, como si el luto por Carolina, transfigurada en Clara, viniera a ensimismarse y abismarse en una obra casi deshecha desde dentro”.

Academia, conservador de colecciones públicas y consejero privado; el rey también le ennobleció con el título de *von Schelling*²⁹⁸.

Para 1841, ya en su filosofía tardía, es llamado por el rey Federico Guillermo IV de Prusia para que vaya a Berlín a ocupar la cátedra que había sido de Hegel, fallecido diez años antes. Se le ha solicitado para combatir precisamente a su antiguo compañero de seminario y las consecuencias de su panteísmo. Al principio tiene dudas de si asistir o no, pero luego considera que vale la pena convertir hegelianos a su propia filosofía, la cual es enteramente antihegeliana. En este momento da sus lecciones sobre la *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la religión*. En estas conferencias, entre sus oyentes se encuentran tres jóvenes que llegarán a ser muy importantes: Sören Kierkegaard, Mijaíl Bakunin y Frederic Engels, sin mencionar a todo el medio intelectual más importante de Berlín.

Concluye con sus enseñanzas en 1846. Sus últimos años transcurren en Berlín, en medio de un olvido creciente, entre el cuidado de sus enfermedades, los consuelos familiares, las sesiones académicas y la preparación de la filosofía positiva, destinada a coronar el edificio de su sistema. Muere el 20 de agosto de 1854 en Bad Ragaz, Suiza, no sin antes dejarle a su hijo Karl Friedrich la responsabilidad de editar sus escritos póstumamente.

En cuanto a la obra tratada en este capítulo, Schelling hace un recorrido por las peculiaridades de los pensadores modernos a fin de entender, por un lado, la génesis de su propio modo de filosofar, y, por el otro, tomar distancia de lo que él considera como el «error» o «limitación»

²⁹⁸Friedrich Schelling, *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, Argentina, Aguilar, 1972, p. 11.

fundamental de la filosofía moderna²⁹⁹, esto es, el uso excesivo de la idea de «razón», que conlleva a un pensamiento lógico de «necesidades» o, por decir así, a una mera conexión de pensamiento a pensamiento, de idea a idea, de necesidad a necesidad, a un mero «logicismo»; si esto es así, lo que ha faltado, a decir de Schelling, es la consideración de lo «real», de lo «fáctico», de la «experiencia» que dé cuenta del mundo, de su movimiento, de su vida, de su historia, de su existencia, y, en pocas palabras, de su libertad.

Las *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna* es una obra inmediatamente anterior a lo que se conoce como la *Spätphilosophie*, *Filosofía Tardía*, o más comúnmente, *Filosofía Positiva*. Los especialistas no se ponen de acuerdo con la fecha en que fueron escritas las *Lecciones*, es por ello que en un principio eran consideradas un texto del final de la época media de Schelling, ya que el editor original las fechó en 1827, pero el consenso las coloca en las clases impartidas por Schelling en Múnich en el periodo de 1836-37³⁰⁰, más cerca de lo que después serán sus *Filosofía de la mitología*, *Filosofía de la Revelación* y *La fundamentación de la filosofía positiva*. Sin embargo, esta obra servirá de

²⁹⁹Cfr. Ignacio Falgueras Salinas, “Estudio Introductorio” en Friedrich Schelling, *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*, Málaga, Ediciones Edinford, 1993: “Lo que tienen en común todos los sistemas modernos, hasta ahora, es su reiterada incapacidad para llevar a cabo su tarea. Lo cual hace sospechar que debe existir en todos ellos un error fundamental, un defecto común”, p. 25.

³⁰⁰Cfr. Andrew Bowie, “Introduction”, en *op. cit.*, p. 1. Cfr. también Juan Cruz Cruz, *La estructuración de la filosofía positiva de Schelling*, Anuario Filosófico, 10 (2), 1977, p. 194: “El perfil del pensamiento definitivo de SCHELLING cristaliza en el período de Munich, en donde estuvo enseñando desde 1827 a 1841, año este en que fue llamado a Berlín para contrarrestar los efectos del hegelianismo. Pero ya antes, en el período de Erlangen (1820-27), pueden reconocerse las líneas maestras por las que discurriría su pensamiento, cuyo núcleo sería llamado por él filosofía positiva”. Igualmente, confrontar también Fernando Pérez-Borbujo, Francesc Torralba y Jacobo Zabalo, “Introducción” en Sören Kierkegaard, *Apuntes sobre la filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, Madrid, Trotta, 2014, nota 12: “El período de la denominada «filosofía positiva» de Schelling se inicia en 1833 con sus lecciones de Múnich, después de las reflexiones llevadas a cabo en Stuttgart, Múnich y Erlangen en sus famosas *Edades del mundo* —de las que realizó casi más de una veintena de versiones, todas inacabadas—, donde elabora su *Potenzenlehre* (teoría de las potencias) y su formulación de la filosofía como *docta ignorantia*”, p. 15.

perfecto enlace en la confrontación con su percepción de Spinoza y la ya mencionada Filosofía Positiva en el final de su vida y quehacer filosófico.

En la pequeña introducción que el propio Schelling hace a sus *Lecciones* se puede apreciar el talante que no sólo dirige la obra, sino el camino que ha seguido su propio pensamiento: la consideración de la *historia* como el elemento que articula las diferentes posiciones de la filosofía en la modernidad. Hay que recordar que la idea de «historia» entró triunfalmente en la filosofía en el siglo XVIII, alcanzando cotas inimaginables para el siguiente siglo en el pensamiento del filósofo inmediatamente posterior a Schelling: Hegel; entonces, se podría decir que el reconocimiento del aspecto histórico de la realidad fue ampliamente reconocido por los filósofos de esta generación, sin embargo, Schelling afirma que esto no es así, porque justamente el concepto de «historia» está subsumido en la misma negatividad lógica de la que sufren todos los autores de la modernidad; y esta negatividad se muestra inmediatamente en la búsqueda de una explicación *a priori* del «sentido» de la historia. En esta perspectiva, Schelling fue muy explícito incluso desde sus escritos de juventud. En su texto temprano *Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una filosofía de la historia*, como el mismo título anuncia, analiza la posibilidad de una historia definida *a priori*, una filosofía de la historia tan enclavada en su idea que se pueda determinar completamente de antemano, y Schelling, consecuente su juventud con su madurez, dice no: “[...] lo que es calculado a priori, lo que sucede según leyes necesarias, no es objeto de la Historia; y, a la inversa, lo que es objeto de la Historia no puede

calcularse a priori”³⁰¹. ¿Y qué razón hay para esto?, que el punto, lo importante, como ya se mencionó, es el mundo efectivo, la realidad, y la historia es un hecho de experiencia, por tanto real, efectiva; el *a priori* marca de antemano un camino ya trazado, reduciendo las posibilidades de la libertad a solo una, esto es, anulando la libertad en su totalidad.

Esto se puede representar, muy sucintamente, como la distinción entre Schelling y Hegel con respecto a la historia, en palabras de Fernando Pérez-Borbujo, es la siguiente:

Frente a la concepción hegeliana de la historia, según la cual, el devenir de los acontecimientos fácticos responde a una lógica divina de desarrollo o, dicho en otras palabras, al descubrimiento de una lógica dialéctica en la que el *logos* divino se encierra; Schelling entiende la ‘historicidad’ de la filosofía como el carácter de despliegue de una libertad, por tanto, de un cosmos de posibles realizados en interacción con un mundo de posibles no realizados o por realizar³⁰².

Historia como un devenir lógico versus la historia como un universo de posibles realizados y no realizados; en el primero domina la razón, en el segundo la libertad. El filósofo romántico usará la siguiente mitad de su vida en desarrollar esta última opción, y el presente texto es clave para ello.

Aclarado este punto, en lo que sigue se verá a grandes rasgos el modo en que entiende las filosofías anteriores a él, por supuesto poniendo el énfasis en Spinoza, pero indicando el recorrido para apreciar también la autocrítica que hace de su pensamiento en su primera época, considerada esta en la misma línea que el resto de la filosofía moderna: una filosofía negativa que pretende explicar todo desde una lógica implacable, sin preocuparse por la realidad efectiva; o, visto desde otra manera, que todos estos pensamientos, incluyendo el suyo, fallan

³⁰¹Friedrich Schelling, “Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una Filosofía de la Historia”, en *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 150.

³⁰²F. Pérez-Borbujo, *op. cit.*, nota al pie 358, pp. 360-361.

al no poder explicar el paso de esto meramente lógico a lo real, así como también en el modo adecuado de elucidar esto real.

Y por último, una *séptima etapa*, la última de un itinerario filosófico lleno en cierto modo de nuevos comienzos y dominado siempre por una búsqueda constante, desde todas las perspectivas, de una forma de expresar y de presentar lo que también para Schelling constituye el único tema de la filosofía: el ser. En esta última etapa, a partir de 1841, que es la que propiamente se conoce con el nombre de «filosofía positiva», frente a toda la tarea filosófica anterior, caracterizada frente a esta como «filosofía negativa», Schelling se esfuerza por mostrar ese ser desde el modo en que real y efectivamente se presenta, como existencia y no como concepto ni esencia, como vida y no como lógica y se esfuerza por conocerlo como efectivamente se puede conocer la existencia, *a posteriori* y no mediante construcciones lógicas o teorías *a priori*, anteriores entonces a la existencia que hay, que se da³⁰³.

1. EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Las *Lecciones* empiezan con Descartes, de quien hay que ocuparse siquiera someramente por la directa conexión que tiene con Spinoza, al ser tanto el padre de la modernidad como el filósofo anterior a este. El mismo Schelling considera su lugar de una manera eminente, ya que le dedica todo un apartado, mientras que a Spinoza, Leibniz y Wolff los pone en uno solo; lo interesante de su aproximación es que no resalta, como se esperaría, el *cogito ergo sum*, sino el argumento ontológico o prueba de la existencia de Dios que Descartes propuso.

De entrada, Schelling se adhiere a la opinión general de que el pensamiento cartesiano se caracteriza por ser el intento de superar la monumental arquitectura que fue la filosofía

³⁰³A. Leyte y V. Rühle, *op. cit.*, pp. 16-17.

escolástica, al pretender instaurar la duda como método de rechazo de toda autoridad que no haya sido verificada por uno mismo. Y así Descartes busca empezar a filosofar desde cero, como si nunca se hubiera hecho, tratando de encontrar un nuevo principio que sirva de base para todo pensamiento. Hasta aquí Schelling está de acuerdo³⁰⁴, pero eso de «verificada por uno mismo» es lo que va a marcar la pauta de la filosofía cartesiana, ya que este no encuentra la base en algo universal válido para todos, sino sólo para uno mismo, para mí, y de acuerdo a Schelling esto ya es un problema:

Cuando yo comienzo a filosofar, todavía no sé propiamente nada desde el punto de vista filosófico. Esto es evidente pero aquella máxima es menos justificable si conduce a querer reconocer como fundamento sólo lo que es *para mí* inmediatamente cierto y, por consiguiente, sólo *a mí mismo*, pues solamente *yo mismo* tengo certeza inmediata de mí, ya que esta certeza llamada inmediata, mi propio ser, es de hecho para mí igualmente incomprensible, quizás todavía más incomprensible, que todo lo que yo he admitido provisionalmente como falso, al menos, como dudoso³⁰⁵.

Aquí Schelling afirma que la duda cartesiana debió de haberse extendido igualmente al propio yo, al pensamiento, que la claridad y distinción del pensamiento no es evidente, es por ello que no podría servir como fundamento de nada. Sin embargo, una vez alcanzado el *cogito ergo sum*, la subjetividad se convirtió en el círculo donde transitó la modernidad, como “los efectos de un encantamiento”³⁰⁶, haciendo una tarea imprescindible posterior el traspasar los

³⁰⁴Cfr. Juan Cruz Cruz, “La polémica de Schelling contra la «naturalidad» de la metafísica antigua”. *Anuario Filosófico*, 1978 (11), quien incluso compara la actitud de Schelling con la de Husserl: “Esta interpretación de HUSEERL es muy parecida a la que dio SCHELLING. Para este, la razón antigua, en la medida en que quiso basarse en sus propias fuerzas, se desconectó de la revelación, orientándose hacia el conocimiento «natural»; la razón natural cayó entonces paradójicamente bajo el yugo de una necesidad, de una ley y de unos supuestos extraños: «necesidad, ley y supuestos que le son impuestos por su propio poder cognoscitivo, cuya extensión ella desconoce». A este yugo llama SCHELLING «premisas naturales» (*natürlichen Voraussetzungen*). Sobre ellas se construye una ciencia —la antigua Metafísica— que «acepta y presupone sin justificación ulterior las fuentes desde las cuales logra su saber»”, p. 188.

³⁰⁵Cfr. F. Schelling, *Lecciones muniticasas*, p. 112. Las cursivas son del autor.

³⁰⁶Cfr. *ibid.*, p. 114.

límites de la conciencia puramente subjetiva. Pero un punto que reconoce Schelling de lo más rescatable es justo esa ruptura con una autoridad ciegamente aceptada, ya que “con ello la filosofía conquistaba la libertad que desde ahora en adelante ya no podía volver a perder”³⁰⁷.

Haciendo una pausa en este punto, se puede observar que la crítica schellinguiana al sujeto cartesiano lo pone en consonancia con las filosofías que vendrán después de él, justamente las posturas que ponen en duda la idea de sujeto, que se van desarrollando desde Schopenhauer, pasando por Nietzsche, Heidegger, Foucault, etc. El pensamiento de Schelling muestra aquí su actualidad, confirmando las afirmaciones de algunos de sus comentaristas³⁰⁸.

Mencionado esto, Schelling continúa con lo que considera es lo más importante de Descartes, que, como se mencionó más arriba, a diferencia de como se entiende en la actualidad, no es su postura epistemológica, sino su argumento ontológico, es decir, su prueba de la existencia de Dios. Como se sabe, en el proceso de la duda metódica y de alcanzar el *cogito ergo sum*, Descartes se percató que la realidad externa a su subjetividad requería asimismo un fundamento, uno que el *cogito* no podía proporcionarle, de ahí que apelara a Dios como el garante de que hay un mundo externo y que tiene realidad fáctica³⁰⁹. Y, a decir de

³⁰⁷*Ibidem*.

³⁰⁸Cfr. A. Leyte, *Las épocas de Schelling*, p. 5: “Si la historia de la filosofía puede ser considerada bajo cierta interpretación como una suerte de odisea o viaje de retorno, Schelling puede ser el nombre de la última figura de aquella odisea. Es cierto que dicho papel pudiera ser representado igualmente por Hegel o Nietzsche, incluso por Heidegger, pero si consideramos el retorno hasta el momento previo al desembarco y el encuentro con el hogar, Schelling será, después de Hegel, el filósofo que define la última estación más allá de toda certidumbre y, antes de Nietzsche y Heidegger, el filósofo que ha preparado el desembarco presintiendo que ya no queda hogar ni por lo tanto descanso”. Cfr. también J. M. Wirth, *op. cit.*, p. 2: “It should be obvious from such language that I consider Schelling’s concerns to be relevant to contemporary philosophical discourses. In what follows, I will rely on figures like Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Deleuze, Bataille, Foucault, Arendt, Levinas, Nancy, and the Kyoto School to help excavate the site of Schelling’s thinking”.

³⁰⁹En las *Lecciones* describe esta situación en que si no se hubiera preguntado por la realidad del mundo externo, Descartes habría caído en un idealismo absoluto, pero que sus intenciones distaban mucho de ello: “Descartes no habría estado muy lejos del idealismo absoluto, es decir, del sistema que afirma que las cosas no existen objetivamente fuera de nosotros, sino sólo en nuestras representaciones, aunque fueran necesarias. Pero esto no era lo que quería. Por eso, para evitar esa consecuencia necesaria, se refugió en otro concepto. Como las

Schelling, el argumento ontológico es lo que más influencia ha tenido en el desarrollo de la filosofía posterior a Descartes:

Si Descartes ha ejercido una influencia decisiva en todo el desarrollo posterior de la filosofía moderna, no ha sido tanto por lo que ha dicho sobre los principios de la filosofía, sino por su exposición del argumento ontológico. Se puede decir que la filosofía se dedica todavía hoy día a desenredar y a dilucidar los malentendidos a los que este argumento ha dado lugar. Pero también es importante este argumento, porque entre las pruebas escolásticas con las que se solía demostrar en la metafísica la existencia de Dios ocupó siempre un lugar preeminente, incluso hasta Kant³¹⁰.

El argumento ontológico cartesiano es como sigue: “Con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y por la que yo mismo, y todas las demás cosas que existen [...], han sido creadas y producidas. [...] Y por consiguiente, de todo lo que he dicho antes es preciso concluir necesariamente que Dios existe”³¹¹. De acuerdo con Schelling, el problema de esta afirmación radica en la necesidad de la existencia de Dios, es decir, *Descartes no está diciendo que si Dios existe, existe necesariamente, sino que Dios necesariamente existe*. El concepto de Dios ha adoptado el rasgo imperioso de la lógica al convertirse en el ente que necesariamente es; esto quiere decir que Dios, de la mano de Descartes, se convirtió en un Dios de razón, el famoso «Dios de los filósofos», para contraponerlo al Dios de la fe³¹². Y este Dios de la razón se presenta como representaciones no tienen en sí mismas ninguna garantía, necesitaba de un garante de la verdad de sus representaciones de las cosas exteriores, –aquí busca pasar de lo subjetivo a lo objetivo– y este garante lo encuentra en Dios, cuya existencia debe ser demostrada previamente”, p. 118.

³¹⁰*Ibid.*, p. 119.

³¹¹René Descartes, *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*, Madrid, Gredos, 2011, p. 186.

³¹²Cfr. I. Falgueras, *op. cit.*, quien hace esta distinción afirmando que Schelling justamente quiere defender al Dios de la fe por encima del Dios filosófico o racional, siendo la causa de ello el rechazo de la posibilidad y la libertad de este Dios de la razón: “Precisamente este Dios cuya esencia no admite más que la necesidad y, por tanto, que no es precedido por posibilidad alguna, es el Dios de la razón, fundamento de todo, pero carente de libertad, Dios ciego, rígido e inmóvil, que por ello mismo no es el ente absolutamente perfecto que anhela el corazón del hombre. Sin embargo, Descartes cree referirse con su argumento ontológico al creador libre de todo

«aquello que no puede no ser», que en su acción hay un movimiento ciego en tanto que necesario, y esto a razón de que se ha expulsado de su esencia la posibilidad de no-ser.

Si lo consideramos ahora más de cerca como tal ente objetivo, ¿cómo se nos presentará? Evidentemente como aquello que no puede no ser, y, consiguientemente, como el ente necesario, ciego. El ente ciego es, ante todo, aquello que no ha sido precedido por ninguna posibilidad de sí mismo. Por ejemplo, yo actúo ciegamente, cuando hago algo sin haberme representado previamente su posibilidad. Cuando la acción precede al *concepto* de la acción, la acción es ciega; del mismo modo, el ser que no ha sido precedido por ninguna posibilidad, el ser que nunca ha podido no-ser y, por esa razón, tampoco ha podido nunca ser propiamente, el ser que precede más bien a su posibilidad como tal, un tal ser es el ser ciego³¹³.

Para Schelling, la gravedad de esta idea se muestra en la consecuencia más obvia: la completa pérdida de la libertad. El concepto de lo necesario irrumpe de tal manera a la conciencia que no le queda otra más que aceptarlo en su «evidencia»; el concepto de «lo que no puede no ser» hace que el pensamiento, y el ser, pierda su libertad.

En este punto hay que detenerse un poco para indicar una diferencia que hace Schelling con respecto al «ser» con el que pretende superar el logicismo de la modernidad: la distinción entre «aquello que es» o la esencia, y el «ser» mismo, que es el predicado de «aquello que es»³¹⁴. De acuerdo con Ignacio Falgueras, Schelling está recurriendo a la clásica semejanza entre esencia y existencia; la diferencia con esta tradición es que él entiende que en el ser como totalidad hay un *esse essentiae* y un *esse existentiae*³¹⁵, es decir, en Dios mismo: “Pero lo más original de Schelling es que, contra toda la tradición filosófica que hizo algún uso de la distinción entre esencia y existencia, él introduce dicha distinción en Dios mismo y no la

cuanto hay, confundiendo de esta manera al Dios de la razón con el Dios de la fe”, p. 27.

³¹³F. Schelling, *Lecciones munitivas*, p. 123.

³¹⁴Cfr. *ibid.*, p. 122.

³¹⁵Cfr. I. Falgueras, *op. cit.*, p. 59.

restringe [...] sólo a las creaturas. Esta distinción es, precisamente, la base de la antinomia fundamental, a saber: Dios ser necesario - Dios ser libre”³¹⁶.

Entonces, y esto es importante tenerlo en cuenta, no es que este aspecto negativo, esta lógica necesaria, sea algo que haya que extirpar del pensamiento filosófico, o que los autores de la modernidad están completamente equivocados, el problema radica en verlo únicamente de ese lado, en quedarse nada más con uno solo de los aspectos, ya que, nos dice Schelling, Dios es más que su lado meramente negativo:

Dios, como tal, no se reduce, sin duda, al ente que existe necesaria y ciegamente; él es, desde luego esto, pero en cuanto que es Dios es al mismo tiempo aquello que puede elevar este su ser propio e independiente de él mismo, que puede cambiar su ser necesario en un ser contingente, o sea, en un ser autopuesto; de tal manera que el ser necesario subsiste siempre en la base (como fundamento), pero efectivamente, o de hecho, se ha transformado en otro³¹⁷.

Por tanto, Dios no puede ser reducido a su ser necesario, este está en la base como su esencia, pero la efectividad de Dios, su facticidad, no está determinada por esa necesidad. Su esencia no determina su existencia. O, usando palabras *ad hoc* para la presente tesis: el efecto no está determinado por su causa, porque este efecto se ha independizado de ella; desde el mecanicismo se diría que la relación causa-efecto no tiene cabida, sin embargo, para mantener la idea de «relación», y haciendo hipérbole del lenguaje, se podría decir que la Causa *causa* causas.

Del mismo modo, si se reduce a Dios a su ser necesario, esto conduciría a la noción de un Dios muerto, y no a la idea de vida que Schelling defendió a lo largo de su trayectoria

³¹⁶*Ibid.*, p. 60.

³¹⁷F. Schelling, *Lecciones munitivas*, p. 125.

filosófica³¹⁸. “La vida consiste, justamente, en la libertad de poder elevar su propio ser, en tanto que ser inmediato y puesto independientemente de sí [...] Lo que está muerto, por ejemplo, en la naturaleza no tiene libertad para transformar su ser, es tal y como es: en ningún momento de su existencia su ser es un ser determinado por él mismo”³¹⁹. Hay una identificación o equiparación entre vida y libertad por parte de Schelling, en tanto que la vida se entiende como aquello que tiene la capacidad de modificar su ser³²⁰.

Para concluir con Descartes, el último punto que trata Schelling es el de la separación mente-cuerpo, el famoso dualismo cartesiano. Sobre este tema comienza diciendo que la materia, para Descartes, no es un principio de la extensión, sino meramente una cosa extensa; para la mente, el *cogito* sirve de fundamento, pero el cuerpo, en tanto que nada más cosa extensa, no tendría fundamento, y de ahí la apelación a Dios como un *Deus ex machina* para cumplir esa función; es decir, la esencia de Dios como un ser “sumamente veraz” garantiza que no hay engaño posible en el mundo material, por tanto, el mundo externo al propio yo, al *cogito*, tiene que ser real. Teniendo diferentes fundamentos se muestra la penosa situación del divorcio de la mente y el cuerpo, y una vez separados, Descartes ya no pudo volverlos a unir³²¹.

En la filosofía cartesiana la materia es algo completamente opuesto a la mente: si el pensamiento es activo, el cuerpo es pasivo; mientras que la mente se encuentra en un estado de

³¹⁸Cfr. por ejemplo R. J. Richards, *The Romantic Conception of Life.*; también A. Gode-von Aesch, *op. cit.*; igualmente A. Leyte, *Las épocas de Schelling*; etc.

³¹⁹F. Schelling, *Lecciones munitivas*, pp. 125-126.

³²⁰Cfr. Bruce Matthews, *Schelling's Organic Form of Philosophy. Life as the Schema of Freedom*, New York, SUNY Press, 2011, p. xii: “As the title of this book suggests, I argue that Schelling's fundamental idea is the organic form of philosophy. «Life», he writes, is to be understood «as the schema of Freedom» (I/1, 249). With this pronouncement, Schelling serves notice that the first predicate of philosophy must speak to the system of self-organizing nature that is our world. Before self, reflection, clarity, or distinctness, there is «the infinite striving for self-organization» (I/1, 386), wherein nature, as both cause and effect of itself, reveals the form of reciprocal causality indicative of freedom”.

³²¹Cfr. F. Schelling, *Lecciones munitivas*, p. 127.

exaltación, el cuerpo está en uno de degradación, “allí [en el cuerpo] en un estado de total pérdida de sí mismo, como ser *fuera* de sí, y aquí [en la mente] en un estado de posesión de sí mismo, como ser en sí”³²². La falta de un principio para la extensión hace que la materia sólo sea eso, una cosa extensa, y por tanto, una cosa inanimada. Concluyendo así que en la realidad hay un ser que está completamente muerto, carente de interioridad, un producto que no cuenta con un principio productor, un efecto sin capacidad «causativa»:

La cosa extensa es la cosa desprovista completamente de espíritu, carente de espíritu; lo espiritual es, a su vez, lo absolutamente inmaterial. Lo extenso es mera yuxtaposición y exterioridad, pura dispersión, y si parece no obstante como algo consistente, como en las cosas corpóreas, no es tal por un principio interno y, consiguientemente, espiritual, sino gracias a una presión y choque externo. La cosa externa se compone de partes que son absolutamente exteriores entre sí; a estas partes les falta un principio motor interno y por tanto carecen también de toda fuerza interna de movimiento. Todo movimiento se basa en un choque, es decir, es puramente mecánico³²³.

Schelling considera que cuando se afirma la presencia de una materia muerta que no cuenta con un principio, es lo mismo que decir que esta materia es un subproducto de algo anterior vivo (que sí tiene un principio), por lo que sería una vida «extinguida», caduca, un residuo inerte de una vida previa, en este caso Dios; y es por ello que su movimiento sólo puede venir de fuera en forma de choque. En este sentido *¿el efecto sería un subproducto de la causa?, ¿la causa, en tanto que productora, es vida, mientras que el efecto, en tanto un producto que ya no puede producir, es muerte?*

Por tanto, la interacción mente-cuerpo llevó a Descartes al problema de explicar tanto el movimiento de uno como del otro, definiendo que como los animales no tienen mente o alma,

³²²*Ibidem.*

³²³*Ibid.*, p. 128.

sus movimientos se pueden explicar muy fácilmente como el resultado de un mecanismo automático, sin necesidad de que intervenga ningún aspecto racional; del mismo modo, el ser humano, en tanto que cuerpo, es “una máquina ajustada y sumamente complicada”. Hasta aquí, se diría, todo bien, pero el asunto se complica cuando aparecen movimientos que no entran en la explicación de un automatismo mecanicista, como son los deseos o las “voliciones del espíritu”, ¿de dónde pueden venir estas voliciones si la interacción mente-cuerpo es tan dudosa?:

[...] voliciones del espíritu, no encuentran otra explicación que admitir que en tales casos, si por ejemplo surge en el espíritu un deseo o un propósito que el cuerpo tiene que realizar, Dios mismo interviene y produce en el cuerpo el movimiento correspondiente –como si fuese más comprensible la acción del espíritu supremo [...] sobre la pura corporeidad que la del espíritu humano–. Asimismo, con ocasión de cada impresión producida por las cosas materiales en nuestro cuerpo, el mismo Creador interviene y ejecuta la representación correspondiente; el alma sería inaccesible por sí misma a toda impresión externa o material, únicamente Dios permite que mi alma tenga una representación de las cosas corpóreas³²⁴.

Esto es lo que en la historia del pensamiento se conoce como «ocasionalismo». A grandes rasgos, antes de pasar al siguiente apartado, el ocasionalismo se refiere a que, debido a la insuficiencia de los cuerpos, a su impotencia de movimiento, a su vida apagada como se dijo, su accionar, su movimiento no podría venir de otro lado más que de Dios mismo, siendo este la «ocasión» de los cambios en el mundo natural y en la interacción de los cuerpos³²⁵. Como se puede ver, Schelling afirma que Descartes acude al ocasionalismo para tratar de

³²⁴*Ibid.*, p. 130.

³²⁵Todavía hay un debate entre los intérpretes si considerar o no a Descartes un ocasionalista, para una discusión detallada consultar Tad M. Schmaltz, *Descartes on Causation*, New York, Oxford University Press, 2008.

resolver los problemas propiciados por su separación de la mente con el cuerpo, aunque al final se causen más problemas de lo que resuelve.

2. LA SUBSTANCIA NECESARIA EN SPINOZA

Alcanzando ya el meollo del capítulo, una vez concluido Descartes, Schelling pasa a Spinoza, del cual comienza diciendo que su filosofía es de las más importantes y coherentes que surgieron de los postulados e innovaciones de Descartes, a quien pretendió superar reestructurando sus ideas de forma sistemática poniendo a Dios, la sustancia, como lo primero y de él derivar todo lo demás³²⁶. Hasta aquí todo muy bien, diría Schelling, pero una vez hecho esto, se queda únicamente, sin embargo, con lo que se puede conocer con necesidad, esto es, la existencia necesaria, aquello que «no puede no ser» (con la definición de Dios que propuso Descartes). El Dios spinoziano es aquel que necesariamente existe, por tanto, Dios sería *esta* determinación, *este* ente³²⁷, que, por el hecho de ser, necesariamente es. Esto, sumado a la coherencia mencionada líneas arriba, hace que el pensamiento de Spinoza consista en una perfecta e implacable lógica que, de acuerdo a la aseveración de Schelling, se ha convertido en una «prisión del pensamiento», del cual el pensamiento mismo ha tratado de liberarse, pero sin mucho éxito.

³²⁶ F. Schelling, *Lecciones munitivas*, p. 137.

³²⁷“El paso decisivo hacia su propio sistema tuvo lugar cuando hizo de *lo primero en sí* su único punto de partida, sin embargo sólo consideró en este aquello que se puede conocer con necesidad, es decir, la existencia necesaria. Spinoza conservó del concepto cartesiano de Dios, en el que este era todavía algo más que el ente que existe necesariamente, sólo *esta* determinación”, *ibidem*.

Como ya se hizo mención, este Dios spinoziano es por la pura necesidad de su esencia, pero justo por ello su ser se identifica con la entidad, es decir, es únicamente lo que es, no lo que puede ser. Aquí hay que indicar que Schelling muestra la interpretación contraria a la de Gebhardt, vista en el capítulo anterior, sobre el elemento barroco del pensamiento spinoziano, el cual pone énfasis en la potencialidad de la Substancia, que se deriva de la infinitud misma del Absoluto. Schelling afirma que Spinoza define al Absoluto como «substancia» en razón precisamente de su «no poder no ser»:

[Substancia] es aquello que existe exento de potencia, e impotente en el sentido de que no tiene absolutamente en sí el poder de otro ser. Spinoza llama a Dios *causa sui*, pero en el sentido estricto de que él es por la simple necesidad de su esencia, luego únicamente es, sin que pueda ser considerado como pudiendo ser (como causa); la causa ha pasado toda ella al efecto y se mantiene ahora sólo como *sustancia*, frente a la que su pensamiento no puede nada³²⁸.

De manera muy clara, este párrafo resume tanto la percepción schellinguiana de Spinoza, como el objetivo de la presente tesis: *al negar la posibilidad de ser de Dios, se niega a su vez entenderlo como causa porque todo el peso queda en el efecto, en lo que es*; es decir, como la substancia spinoziana carece de voluntad y entendimiento, su existencia (que, como ha quedado claro, se identifica con su esencia) es ciega, ya que es regida únicamente por la necesidad de su propio ser. El Dios de Spinoza, al no ser sujeto, su posibilidad de ser ha sido «devorada» por el ser. Schelling considera, por tanto, que la definición spinoziana de Dios como *causa sui* no refleja en realidad lo primordial de esa «causa»; esto es, si Dios es exclusivamente por la necesidad de su esencia, entonces solamente *es*, excluyendo así toda

³²⁸*Ibid.*, p. 138. Las cursivas son del autor.

potencialidad, todo poder-ser³²⁹; Dios deja de ser causa para ser puramente efecto. Aquí Schelling explica que la libertad, en tanto que posibilidad, es libertad ante el ser, y por tanto, también *contra* el ser; Dios, siendo lo primero, habría de incluir la posibilidad de no ser, y no solamente lo que debe ser, es decir, la expresión de su necesidad lógica; por tanto, el Dios spinoziano, en tanto que substancia, es un mero ente, “es decir, el ente que excluye todo no-ser, toda potencia, toda libertad (pues la libertad es no-ser)”³³⁰, incluso la libertad de crear:

Y así Espinosa, mediante una simplificación obvia, llegó a proponer el sistema más sencillo y atrayente de toda la modernidad. Por un lado, prescinde del Dios de la fe y se queda con el Dios de la razón. Si el Dios de la fe coincide con el de la razón sin añadirle nada, bastará con atenerse a la razón y considerar la fe como un sucedáneo suyo, útil sólo para quienes no son capaces de elevarse por encima de la imaginación. Por otro lado, Espinosa hace del principio en sí el único comienzo de su filosofía, unificando el *principium cognoscendi* y el *principium essendi*. Por lo que, para él, Dios no es más que el ente que existe necesariamente y la fuente de la que emanan por necesidad (no por libre creación) todos los demás entes³³¹.

El aspecto lógico y racional por encima del potencial, o en estas palabras de Ignacio Falgueras, resaltando la vena religiosa de Schelling, el Dios de los filósofos por encima del Dios de la religión; la razón por encima de la fe. Pero más importante que esto (para no quedarse en una lectura religiosa, si bien esta “fe a que se refiere Schelling es una fe meramente filosófica: un método filosófico, por el que la razón se abre –mediante su autonegación– al entendimiento, para querer la existencia de un Dios libre y creador”³³²) es el

³²⁹Cfr. A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, p. 8: “Schelling was faced with sustaining a philosophy in which the spontaneity of the subject is central but which must also acknowledge the problem of the ground of the subject’s relationship to the object. Spinoza’s absolute object, the world of «conditioned conditions», fails to give any explanation as to why the world should involve the development of knowledge and freedom”.

³³⁰F. Schelling, *Lecciones munitivas*, p. 138.

³³¹I. Falgueras, *op. cit.*, pp. 27-28.

³³²*Ibid.*, p. 93.

hecho de que el propio Falgueras afirma que esa necesidad racional spinoziana es tan fundamental, que no puede haber algo en la esencia de la Substancia que no haya transitado ya a la existencia (siendo su esencia su existencia); es decir, no sería posible que algo se haya quedado en mera potencialidad sin haber alcanzado el acto, algún pensamiento que no haya sido ya pensado, o, mejor, “alguna fuerza causal que no haya sido llevada a efecto”³³³. La substancia de Spinoza se encontraría así perfectamente acabada, incluso con anterioridad a su propio pensamiento, porque en este caso pensar sería reconocer la necesidad de su esencia; lo por-pensar es forzosamente lo ya-pensado, en su eterna producción necesaria, por inevitable. Las cosas del mundo, los modos, serían, entonces, meras emanaciones lógicas de la esencia de Dios³³⁴.

Como consecuencia de esto ya-pensado, de esta causa ya-efectuada, el pensamiento (imposibilitado como está de no poder no pensarla) es atropellado por el ser ciegamente necesario, perdiendo en el camino toda fuerza reflexiva y, por tanto, como ya se ha dicho, toda libertad; de ahí vendría esa «serenidad» que tanto se ha alabado del spinozismo, la beatitud que se alcanza en el largo camino hacia tercer grado del conocimiento con la *sub specie aeternitatis*:

³³³*Ibid.*, p. 28.

³³⁴Es importante hacer mención que esta acusación de «emanatismo» choca directamente con la interpretación que hace Deleuze sobre Spinoza, ya que él pone el acento justamente en que el pensador de Ámsterdam rechaza la causa emanatista por la inmanentista: “Hasta Spinoza la filosofía marchó esencialmente por secuencias. Y en ese camino, los matices concernientes a la causalidad eran muy importantes: la causalidad original, la causa primera, ¿es emanativa, inmanente, creativa, o aún otra cosa? De modo que la causa inmanente estuvo presente desde siempre en la filosofía, pero siempre como tema que no iba hasta el límite de sí mismo. ¿Por qué? Porque era sin duda el tema más peligroso. Que Dios sea tratado como causa emanativa puede andar porque hay todavía distinción entre la causa y el efecto, pero como causa inmanente, de modo tal que ya no podemos distinguir muy bien la causa del efecto, es decir Dios y la creatura misma... eso se vuelve mucho más difícil. La inmanencia era ante todo el peligro. [...] La acusación de «inmanentista» ha sido, para toda la historia de las herejías, la acusación fundamental: «usted confunde a Dios ya la creatura»”, Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, pp. 26-27.

Por eso, se puede atribuir también al spinozismo ese efecto tranquilizador que Goethe, entre otras cosas, apreció en él. El spinozismo es realmente la teoría que pone el pensamiento en paz, en completo reposo y, en sus últimas consecuencias, es el sistema del completo quietismo teórico y práctico, que puede aparecer benéfico bajo los asaltos del pensamiento siempre inquieto y en continuo movimiento³³⁵.

El pensamiento, en constante actividad, sería contraproducente para un sistema racional necesario, el cual, en su rigurosa lógica, busca (y encuentra) la respuesta a toda pregunta posible, ya que, como se acaba de decir, todo lo que incluye la esencia tuvo que haber transitado a la existencia, de ahí el corolario al aspecto práctico (en el fondo la única finalidad del sistema) que resulta en una perfecta estabilidad. En otras palabras, cuando el pensamiento es regido por una lógica necesaria, la reflexión conduce directamente al añorado sosiego de la inmovilidad.

Ante esto, que Schelling considera el punto del cual disiente completamente, habría que realizar un spinozismo a la inversa; esto es, si Spinoza hizo un sistema perfectamente coherente de la necesidad, entonces corresponde a las nuevas generaciones (o, se diría, a Schelling mismo) hacer un sistema de la libertad, emulando su misma coherencia y simplicidad. Un sistema de la libertad sería más alto que uno de necesidad, es por ello que primero habría que dejarse seducir por Spinoza, navegar en sus profundidades, para de ahí ser capaz de resurgir renovado y con las fuerzas necesarias para intentar una superación: “ [...] nadie puede esperar alcanzar la verdad y la perfección en filosofía, si no ha caído al menos una vez en la vida en el abismo del spinozismo”³³⁶.

³³⁵F. Schelling, *Lecciones munitivas*, pp. 138-139.

³³⁶*Ibid.*, p. 139.

Inmediatamente después, Schelling pregunta por el precio que se ha pagado por el hecho de haber alcanzado esa serenidad spinoziana, y su respuesta es que Dios sería solo substancia y ya no una *causa libre*, es por ello que las cosas del mundo sólo tendrían una relación con la substancia en tanto substancia, esto es, en tanto efecto (el ente que es), y no una relación con Dios en tanto causa (el ente que podría no ser, que obra fuera de sí y más allá de su esencia inmediata)³³⁷. Si Dios sólo es substancia y no puede salir de sí mismo, sino que únicamente responde a la necesidad de su esencia, entonces, en este encierro de sí, las cosas del mundo tienen que estar incluidas en Dios mismo, en su riguroso «encierro», representando, de manera particular y determinada, la esencia infinita de Dios; pero esta determinación no es de dos vías, por decirlo así, Dios no está limitado por las cosas del mundo. Ante esto, Schelling se pregunta cómo es posible entonces que las limitaciones del ser (las cosas) puedan hallarse dentro del ser mismo. La respuesta, como ya se vio en el apartado de Spinoza del capítulo primero, es la derivación necesaria de la esencia divina hacia las cosas, un cierto tipo de emanación, porque la conexión entre Dios y las cosas no es libre sino necesaria; y esta conexión necesaria se da a través de mediadores o intermediarios, en este caso dos: la extensión infinita y el pensamiento infinito, es decir, los atributos. Pero ¿por qué los llama «mediadores»? Schelling afirma que las cosas no derivan inmediatamente de Dios, sino que pasan por estos atributos para así tener estas determinaciones o particularidades. De ahí que, tomando a la substancia como *causa sui* (la substancia que se pone a sí misma), hay que decir entonces que Dios se causa a sí mismo, o se lleva a la existencia, de dos maneras: como

³³⁷Cfr. *ibidem*.

pensamiento y como extensión (aunque la substancia, en principio, no sea ni uno ni lo otro³³⁸); y en este autoponerse habría dos opciones:

[...], lo que se pone a sí mismo se pone necesariamente: a) como objeto (esto sería en Spinoza la extensión infinita); b) como sujeto (esto sería el pensamiento infinito de Spinoza). Sin embargo, con ello se le atribuirían determinaciones que sólo se han puesto de relieve en un desarrollo posterior, y de esta manera quedarían eclipsadas su peculiaridad y su posición particular en la historia de la ciencia. La sustancia de Spinoza es un sujeto-objeto, pero en el que el sujeto ha desaparecido por completo³³⁹.

Las determinaciones, que deberían de aparecer en un segundo momento, estarían presentes en la propia esencia de la substancia (esto es, en la base, como fundamento) por su carácter necesario, es por ello que el atributo del pensamiento (sujeto) en realidad quedaría subsumido a la extensión (objeto). De acuerdo con esto, el paralelismo psico-físico con el que generalmente se designa la antropología de Spinoza, sería en realidad uno donde la parte extensiva tiene preponderancia sobre el pensamiento³⁴⁰; esto haría que Spinoza, en lugar de superar el dualismo cartesiano, nada más lleva a cabo una permuta: Descartes indica que la

³³⁸Cfr. *ibid.*, p. 140: “Por lo tanto, pensamiento y extensión son para él las dos formas inmediatas y -cada una en su especie- también infinitas, bajo las cuales existe la sustancia absolutamente infinita, la cual, en la medida en que estas son únicamente las dos formas inmediatas de su ser, no es ella misma ni pensante ni extensa”.

³³⁹*Ibidem.*

³⁴⁰Cfr. Francisco León Florido, *La Sabiduría del Cuerpo (potentia naturae y metafísica de las pasiones en Spinoza)*, Revista A Parte Rei, Num. 20, 2002, p. 1: “Especialmente en la última década, la tercera parte de la Ética ha ido adquiriendo un papel preponderante en la explicación del pensamiento spinozista. Con ello, la teoría de las pasiones ha extendido su influencia más allá del simple campo moral, en la tradición estoica del gobierno de los afectos, para constituir un elemento nuclear en torno al que se puede vertebrar la metafísica de Spinoza. Creemos que se puede sostener que el ideal de la sabiduría *sub specie aeternitatis*, lejos de resultar la conclusión de un pensamiento orientado hacia el panteísmo o el idealismo absoluto *avant la lettre*, es más bien el resultado de una sabiduría del cuerpo que se estructura en torno a la teoría de las pasiones, concebidas como la fuente del dinamismo substancial”.

mente racional tiene que dominar el cuerpo, y Spinoza afirmaría que el cuerpo, con sus pasiones, es el que determina a la mente³⁴¹.

Este dualismo cartesiano, tan problemático, es heredado tal cual por Spinoza; Schelling afirma que lo que llevó a Spinoza a poner los atributos como intermediarios entre la substancia y las cosas es una consecuencia directa de la influencia de Descartes. A diferencia de este, Spinoza coloca la unidad de los atributos en la substancia, garantizando así su conformidad, pero en la práctica, es decir, en los modos, el pensamiento y la extensión no tendrían nada en común, haciendo que se muestren ajenos y extraños entre sí, como en Descartes. En esta extrañeza, la extensión, por tanto, no tendría en sí nada del pensamiento o del espíritu, es por ello que su concepción de la Naturaleza sería mecánica e inanimada, de nuevo, como la del mismo Descartes³⁴². La unidad de los atributos sería entonces meramente formal y extrínseca a los atributos mismos, lo que para Schelling implica un problema porque con esta formalidad la substancia spinoziana es incapaz de alcanzar la idea de vida: “La dualidad que pone en la unidad no funda una palpación efectiva, una vida auténtica, pues los opuestos permanecen

³⁴¹Es importante indicar que esta interpretación parece ir en la misma línea de la lectura que Gilles Deleuze hace de Spinoza, quien, en su obra ya citada *Spinoza, filosofía práctica*, afirma que “Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo. Les propone instituir al cuerpo como modelo: «No sabemos lo que puede el cuerpo...». Esta declaración de ignorancia es una provocación: hablamos de la conciencia y de sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo, de dominar el cuerpo y las pasiones, pero no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo [...] Sin embargo, a una de las tesis teóricas más célebres de Spinoza se la conoce por el nombre de paralelismo; no consiste solamente en negar cualquier relación de causalidad real entre el espíritu y el cuerpo, sino que prohíbe toda primacía de uno de ellos sobre el otro”, pp. 27-28, si bien, con la cuestión del «paralelismo» se quiere evitar el dualismo jerárquico, entonces serían dos lecturas más bien opuestas. Lo que Schelling discute es que el pensamiento y la extensión, en tanto que determinaciones, vendrían como consecuencia del acto de autoposición (de causarse a sí mismo) de la Substancia, por lo tanto serían efectos de esta autoposición, y de esa forma, la mente y el cuerpo se estarían apreciando desde el polo de lo objetivo (el spinozismo sería una filosofía de sujeto-objeto visto desde el objeto); el sujeto se pierde en la determinación objetiva del pensamiento y la extensión. Con las lecturas actuales de Spinoza se pueden encontrar más puntos de coincidencia que de distancia entre él y Schelling, sin embargo, me parece que el tema de la libertad en este, el modo de entender la Naturaleza, y la tranquilidad del pensamiento en Spinoza al alcanzar el tercer grado del conocimiento, es donde todavía hay discrepancias notables.

³⁴²Cfr. F. Schelling, *Lecciones munitivas*, p. 141.

muertos e indiferentes uno a otro”³⁴³. El punto, dice Schelling, es que Spinoza llega a esta dualidad no de una forma *a priori*, desde la substancia, sino a través de la experiencia, y la concibe como una consecuencia de la substancia misma, pero sin explicar por qué son consecuencia; es decir, Spinoza al ver, *a posteriori*, que la realidad no es solamente material sino también espiritual, llega a la conclusión que la substancia debe constar de estos atributos, siendo su unidad, pero sin llegar a eliminar el dualismo. Si hubiera partido *a priori* de la necesidad de la esencia de la substancia, el dualismo no hubiera aparecido:

No cabe duda, de que si él mismo hubiese sido consciente de la necesidad que le impulsaba hacia su sistema, esta no le habría conducido, con toda seguridad, a una dualidad; el que ponga además de lo extenso también lo pensante no es más que una mera corrección de su sistema mediante la experiencia. Pues la extensión es evidentemente el primero de los atributos, el único verdaderamente original. El pensamiento sólo *se refiere* a lo extenso y no podría existir sin ello; el espíritu humano, por ejemplo, es una modificación del pensamiento infinito, al que llama concepto, pero este concepto activo o viviente no es más que el concepto inmediato del cuerpo humano, es decir, de la modificación de la extensión infinita que existe completamente independiente de él, aunque le corresponda³⁴⁴.

De acuerdo con esto, si el pensamiento es siempre un pensamiento de *algo*, entonces la extensión tendría que venir primero para que el pensamiento pueda referirse a él, y así convertirse en tal pensamiento. La extensión sería anterior al *concepto* de la extensión, aunque Spinoza ponga ambos en una misma identidad. De ahí surge la pregunta ¿por qué la substancia no se quedó nada más en la extensión?; si es lo primero en el tiempo, ¿por qué de pronto sería necesario un concepto de la misma extensión? Schelling responde esta pregunta diciendo que

³⁴³*Ibidem*. Como nota al margen sobre este tema, hay que recordar que Schelling, desde sus textos tempranos de filosofía de la Naturaleza, sustentaba que si se quiere considerar a la realidad desde la vida, esta tiene que entenderse desde la noción de «polaridad», de una relación de dos fuerzas opuestas que subyacen en la Naturaleza y que provocan su movimiento. Cfr. F. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*.

³⁴⁴*Ibid.*, p. 142.

la substancia, al ponerse como extensión, no agota su potencia en ser mera extensión, y ante ello tiene que llevar su potencia a un nivel superior, el del «concepto» de lo extenso, y este nivel superior presupone el antecesor: el concepto de *algo* presupone el *algo*, el concepto de la extensión presupone la extensión³⁴⁵. Pero Spinoza, dice, no lo vio así, y aunque la identidad psico-física asume la unidad de ambos atributos, en realidad prevalece la extensión (de ahí que la experiencia fue la que influyó a Spinoza para tener que hablar de la mente o pensamiento); sin embargo, el spinozismo bien entendido, a decir de Schelling, deja abierta la puerta para un sistema superior, que englobe lo ya desarrollado por Spinoza pero en una potencia superior (que sería el trabajo por realizar del idealismo posterior).

Una vez hecha la crítica sobre los atributos, el filósofo de Leonberg continúa tratando de entender los modos, en especial cómo es que modos finitos han podido surgir de una substancia infinita. O mejor, cómo es que la substancia infinita puede tener determinaciones, o en palabras spinozianas, afecciones. Spinoza no contesta esta pregunta porque tampoco se la plantea. Una cosa finita remite a otra cosa finita, el tránsito de lo infinito a lo finito queda sin explicar, es por ello que se concluiría que lo finito no tiene un comienzo³⁴⁶.

Las cosas están ahí, eso no se puede negar, pero el que cosas determinadas, limitadas y finitas estén meramente ahí, teniendo fundamento en un ser infinito, eso es lo que ya no está explicado. De nuevo, Schelling afirma que las cosas del mundo no las planteó Spinoza desde la substancia, *a priori*, sino que *se topó* con ellas a través de la experiencia, *a posteriori*, y de ahí vio la manera de integrar estas cosas finitas en su ser infinito. Si Spinoza no se hubiera

³⁴⁵Cfr. *Ibidem*.

³⁴⁶*Ibid.*, p. 144.

topado con cosas externas finitas, ¿qué razón hubiera tenido entonces de hablar de afecciones o de determinaciones de la substancia?; por lo que se abre la pregunta: ¿las determinaciones forman parte de la esencia de la substancia? En tanto que la substancia es todo lo que hay, las determinaciones tienen que entenderse como *autodeterminaciones* de la substancia misma, si esto es así ¿qué función tendría la autodeterminación de la substancia a través de las afecciones?, ¿habría en la substancia una necesidad de autodeterminarse, autolimitarse? De acuerdo con Schelling, esto es una contradicción porque la limitación implica un nivel de conciencia, ya que la reflexión surge de forma espontánea a causa de la determinación; en otras palabras, pensar la determinación, la limitación, supone la conciencia, y ya se ha dicho que la substancia spinoziana carece de voluntad y de conciencia:

Una determinación, un límite y conceptos semejantes, sólo se pueden pensar donde hay conciencia, pero el ser de la sustancia es un ser sin ninguna conciencia y, en este sentido, sin límites, es decir, es un ser que no se limita a sí mismo, ni reflexiona sobre sí. Por lo tanto, Spinoza pone determinaciones en la sustancia infinita, no porque en ella misma o en su concepto exista una necesidad de darse a sí misma determinaciones, sino porque no puede pensar las cosas más que como autodeterminaciones de la sustancia infinita; pero que hay cosas, sólo lo sabe por experiencia, ya que a él no se le ocurriría, por decirlo así, poner afecciones en la sustancia infinita, si previamente no ha encontrado cosas en la experiencia, y de este modo se pone de manifiesto que él ciertamente defiende una conexión objetiva entre Dios y las cosas, pero no lo demuestra realmente; las cosas son ciertas para él no desde su principio, sino desde cualquier otra parte³⁴⁷.

Por tanto, las afecciones de la substancia serían explicaciones del sistema spinoziano una vez que se da cuenta que no puede darles la vuelta e ignorarlas; la inobjetable experiencia de las cosas hace que Spinoza vea la manera de meterlas en su filosofía, pero sin de verdad explicar porqué están ahí ni cómo se han podido desprender o surgir de la sustancia.

³⁴⁷*Ibid.*, p. 145.

3. EL «ERROR» DE LA MODERNIDAD

[...] la filosofía de Schelling se puso en marcha, con toda su innegable complejidad, gracias al incentivo de la idea de libertad tomada de Kant y Fichte, se preocupó de dar cabida dentro del sistema a la responsabilidad del hombre, y acabó proponiendo un filosofar libre como superación del puro pensar lógico.

I. FALGUERAS.

La crítica directa a Spinoza, en el orden cronológico, termina aquí, pero a lo largo de la obra el filósofo de Ámsterdam está presente como una constante confrontación con su pensamiento; en lo que sigue se verán sus análisis y cómo Spinoza continúa apareciendo como un referente inevitable. Tanto esto como el ya mencionado «error» de la modernidad están presentes, y esta postura es relevante porque se continúa discutiendo la cuestión de la causalidad.

El texto sigue el orden cronológico de la sucesión de autores y temas, por ello, de Spinoza sigue Leibniz, luego la filosofía que predominó en Alemania en el siglo XVIII (la de Christian Wolff), de ahí Kant, Fichte, el paso que fue la filosofía de la Naturaleza del propio Schelling, Hegel y finaliza con la postura de Jacobi. Su análisis no es exhaustivo, no explica cada uno de los temas o pormenores de sus filosofías (como lo haría un libro tradicional de historia de la filosofía), sino lo que Schelling considera más fundamental de cada uno y su conexión con el pensamiento inmediatamente siguiente.

De forma muy sucinta (lo demás no es relevante para la presente tesis), afirma que el paso de Spinoza a Leibniz en realidad no es tal, que este no hizo otra cosa más que continuar la filosofía de Spinoza pero desde el lado subjetivo o espiritual, por ello sus mónadas son entes

meramente espirituales, que se mueven de la misma manera que los modos con la substancia: de una forma totalmente lógica y necesaria; postulando una mónada suprema, las pluralidad de mónadas existentes emanan necesariamente de esta principal. Lo relevante de esto es que al poner el proceso necesario en lo espiritual, y construir así un racionalismo subjetivo, Leibniz abrió el camino de lo que será la «escolástica moderna» (denominada así por Schelling por su cercanía conceptual a la metafísica medieval), o a la filosofía en Alemania de corte wolffiano.

Es importante detenerse en la manera en que Schelling aborda la propuesta cosmológica de esta escolástica moderna en su división de los ámbitos de la filosofía³⁴⁸, al ser sus pruebas de la existencia de Dios, que, como se puede observar, es lo verdaderamente relevante en la apreciación del filósofo de Leonberg. Esta propuesta, a diferencia del argumento ontológico ya tratado al principio de este capítulo, pretende partir no de una idea formal o un concepto, sino de algo ya existente, el mundo, para concluir igualmente en una existencia³⁴⁹:

Si examinamos con detenimiento el argumento cosmológico, vemos que se apoya sobre el principio ya utilizado por Aristóteles, según el cual un progreso de causa en causa en una serie en donde nunca se llegase a una causa última, un *regressus in infinitum* semejante, no explicaría propiamente nada. Pues la causa siguiente que admito no es precisamente una causa, sino sólo un efecto, ya que presupone otra causa, y así sucesivamente la siguiente. Luego sólo progreso de efecto en efecto, y el *regressus in infinitum* es, en realidad, una *negación* continua de la causa. Por lo tanto, o no debo explicar nada o debo admitir una causa que no presuponga ella misma ninguna otra y que sea una causa *absoluta*³⁵⁰.

³⁴⁸Como dato, es de hacer nota que en esta «escolástica» es donde se da por primera vez la división de metafísica y ontología, esta para estudiar la determinación última del ser.

³⁴⁹Se recordará que fue Kant quien nombró y criticó duramente el «argumento ontológico», ya que consideró que esas pruebas de la existencia de Dios partían de un concepto y pretendían llegar a la existencia, lo que implica un argumento falaz, porque la definición de algo no implica su existencia. Es por ello que el «argumento cosmológico» en principio sería más coherente y contundente, porque va de una existencia a otra existencia.

³⁵⁰F. Schelling, *Lecciones munitivas*, p. 164. Las cursivas son del autor.

En esta cita se ve muy claramente la postura de Schelling con respecto a la causalidad. Este argumento, heredado de Aristóteles y ratificado por la escolástica medieval, declara que la relación causal es una serie que va de causa en causa hasta alcanzar una causa última, el «motor inmóvil» en el caso de Aristóteles, y «Dios» en la escolástica; pero Schelling arguye que en realidad ese progreso de causa en causa no explica nada, sino que se mantiene en ese *regressus in infinitum* sin alcanzar una causa última (*regressus* que es, desde Aristóteles, lo que se quiere evitar), y esto en razón de que ese progreso de causa en causa no es tal, sino más bien un progreso de «efecto a efecto», porque tanto la causa siguiente como la antecedente que se tiene que admitir para que la serie funcione, no actúan propiamente como «causas» sino como «efectos», es por ello que afirma que este argumento es una “*negación* continua de la causa”, hasta que de pronto, para evitar ese camino infinito, se propone un efecto absoluto, último.

Schelling esgrime diferentes razonamientos para demostrar que el «argumento cosmológico», la «cadena de causas» (o se diría aquí, «cadena de efectos»), no es concluyente (incluso agrega que para él este argumento nunca le ha parecido claro): que esta cadena no funciona así cuando se toma a la Naturaleza como conjunto, ya que hay saltos y límites en ella que no es posible superar con una cadena efectual; que si se usa para explicar los seres orgánicos, los inorgánicos ya no entran, y viceversa; de todas maneras, el punto aquí es que aunque se admitiera que sí se alcanza la causa última, esta sería una causa determinada, o un efecto, un efecto que produce más efectos, por tanto, una causa ciega, y no una causa libre³⁵¹.

³⁵¹Cfr. I. Falgueras, *op. cit.*, p. 31: “Schelling confiesa no haber entendido nunca este argumento, pues si la cadena de causas se identifica con la relación genética de los seres vivos, entonces no cabe dentro de ella la naturaleza inorgánica. Si se entiende esa cadena como integrada sólo por los movimientos naturales, entonces queda fuera de ella la substancia, de la que el movimiento es accidente. Si la relación causal se entiende como

Entonces, surge la pregunta: ¿habría que decir que una causa determinada no es propiamente una causa?

Ya cerrada la escolástica moderna, el autor que continúa es Kant, a quien considera como el que reinstauró la seriedad científica a la filosofía. En este apartado del filósofo de Königsberg interesan dos cosas: la primera, su pretensión de negar la metafísica como base del conocimiento, y, la segunda, la «cosa en sí» como un algo que está más allá de lo sensible³⁵².

dada entre cosas, entonces en vez de cadena causal tendríamos acción recíproca. Y si se entiende aquella cadena como una vinculación de los cuerpos inorgánicos entre sí tal que, desaparecido uno, debieran desaparecer todos, entonces no tendrían cabida en ella los seres orgánicos, cuyas especies pueden desaparecer por separado sin que desaparezcan las otras. Pero, aun admitiendo la posibilidad de dicha serie causal, sólo se podría concluir de este argumento que Dios es causa primera, pero no que sea creador o causa libre”.

³⁵²Hay que hacer notar que en este apartado de Kant, Schelling hace un análisis a la relación Kant-Hume, y a la pretensión del primero de superar el escepticismo del segundo. Y hay que resaltarlo porque tiene que ver con la teoría de la causalidad, tan duramente cuestionada por Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, la cual Kant adopta como una categoría del entendimiento, y que Fichte critica para dar paso al idealismo. A Schelling le parece algo muy extraño que Kant haya escrito la *Crítica de la razón pura* para refutar el escepticismo de Hume, cuando, afirma, se puede refutar muy fácilmente. Este escepticismo está basado principalmente en la validez objetiva de la relación causa-efecto, y, como se sabe, Hume dice que no es más que una relación de ideas generada por la repetición y la costumbre. Schelling no entiende este argumento, porque asegura que la relación causa-efecto es aplicada en todas nuestras acciones, que hay un ajuste irreflexivo de los hombres a esa ley, y que Hume mismo lo hace sin necesidad de reflexionar sobre ello, y que esto se puede demostrar desde la experiencia misma: la costumbre lleva tiempo, si es así, entonces tendría que haber un momento donde no se tenía ninguna idea de la causalidad (porque aún no se había forjado la costumbre), pero es difícil, si no imposible, imaginar tal estado: “Estoy convencido de que ninguno de nosotros tratará de admitir que hubo alguna época en la que el género humano no hubiese juzgado según la ley de causa y efecto. [...] sentiría que al quitarle al hombre toda facultad de juzgar según la causa y el efecto ya no se nos podría presentar como *hombre*. Por consiguiente, podemos estar completamente seguros de que el primer hombre, ya desde el primer día de su existencia, juzgaba según este principio, ya que juzgar de esta manera es algo propio de la naturaleza humana”, p. 176. Por tanto, Schelling considera que la relación causal no es fenómeno meramente subjetivo, sino real, que compete de una forma universal a todos los hombres, de ahí que lo una a la naturaleza humana. Kant sigue esta idea de la relación causa-efecto en el ámbito subjetivo, y la convierte en una categoría del entendimiento; si la causalidad sólo fuera algo subjetivo o producto de una repetición ¿de dónde vendría el fenómeno originario en primer lugar? Es decir, para ambos autores el conocimiento depende de la experiencia, por lo que, si la impresión es primero y de ahí se siguen las ideas (o la impresión se ajusta a las categorías de la sensibilidad en Kant), entonces las cosas del mundo «causan» la impresión (la «cosa en sí» kantiana *causa* el contenido de las categorías). Schelling pone el ejemplo de que un bebé, que aún no ha tenido tiempo de establecer la costumbre de la causalidad, volteará la cabeza cuando escuche un ruido que entre por sus sentidos para buscar su causa. “Juzgar según la ley de causa y efecto es, por consiguiente, algo que se nos impone por una necesidad independiente no sólo de nuestra voluntad, sino incluso de nuestro pensamiento, y que es anterior a él. Sin embargo, lo que es independiente de nuestra voluntad y pensamiento lo llamamos principio real”, p. 177.

La primera cuestión se responde con la segunda. En esta, Schelling hace un recorrido explicando lo más básico del pensamiento kantiano, a saber, las categorías de la sensibilidad: el tiempo y el espacio. Como se sabe, estas son condiciones de posibilidad que están en el sujeto que conoce, no en el objeto conocido, esto quiere decir que un objeto está en el tiempo y en el espacio únicamente para nosotros, por tanto, el objeto en sí tiene que estar *fuera* del tiempo y del espacio. La temporalidad y la espacialidad valen para los objetos representados, no para los objetos mismos. Los objetos en sí mismos están, como consecuencia, *más allá* de las representaciones, implican un algo desconocido que es exterior a la sensibilidad. ¿Y qué es esto desconocido que sirve de fundamento a la representación? Kant lo llama «cosa en sí». A Schelling esta denominación le parece muy extraña, y no entiende porqué no le llama «Dios», ya que, dice, “es difícil decir qué puede ser, si no es Dios, esta incógnita puesta fuera de todo espacio y de todo tiempo y sucesión, la cual en cuanto que está fuera de todo espacio es espiritual y puesto que está fuera de todo tiempo es eterna. [Pero] Definirla como Dios es algo que está muy lejos de Kant”³⁵³; de todas maneras, lo que a Schelling inquieta es que aquello que queda fuera de la representación no puede ser pensable de ninguna manera (porque el pensamiento está estructurado de acuerdo a estas categorías junto con las del entendimiento), por tanto, sería una nada absoluta³⁵⁴; una nada que de alguna manera provoca y se convierte en el contenido de la representación; y la facultad de representar que, igual, de alguna manera, temporaliza y espacializa a algo que es intemporal e inespacial.

³⁵³Cfr. F. Schelling, *Lecciones munitiquesas*, p. 179.

³⁵⁴“Ahora bien, esta incógnita es precisamente la que en última instancia explica todo, aquello, por consiguiente, de lo que nos debemos ocupar con preferencia. Si ahora nos preguntamos qué puede ser aquello que no está en el espacio ni en el tiempo, que no es ni sustancia, ni accidente, ni causa, ni efecto, tendremos que confesar que esa incógnita ya no es más = X, como indica Kant (= a la gran incógnita de una fórmula matemática), sino = 0, es decir, se convierte para nosotros en una completa nada”, *ibid.*, p. 180.

Ahora bien –y con esto se pasa al primer punto, las categorías de la sensibilidad y el entendimiento, al momento en que se afirma que no son aplicables a esa incógnita externa–, se está dando lugar justo a un *algo* que está más allá, es decir, a un ámbito suprasensible, porque ¿qué otra cosa sería la «cosa en sí» sino algo extramental, extrasensible?; entonces sí existe lo suprasensible, nada más que es impensable, por lo que la metafísica, en tanto conocimiento, sería imposible. Con esto Kant pensaba que su crítica a la metafísica era una crítica a toda metafísica posible, pero en realidad era nada más a la metafísica que heredó de la escolástica alemana³⁵⁵ (que por eso no funciona para una filosofía como la de Spinoza, por ejemplo³⁵⁶), y en este proceso de crítica, Schelling afirma que Kant terminó defendiéndola³⁵⁷. Pero ¿en qué sentido la defendió? Primero, en que esto suprasensible, en tanto que fundamento y contenido del conocimiento, adopta un carácter de *ser necesario* (como la metafísica pretende ser); y, segundo, porque a pesar de afirmar que las categorías no pueden acceder al mundo de la «cosa en sí», Kant siguió buscando el camino para entrar a lo que propiamente corresponde a este mundo suprasensible, metafísico, a saber, Dios, el alma y la libertad, encontrándolo en el recinto de lo práctico (el famoso paso de entender a Dios como un fin regulativo). Se pasaría entonces del ámbito de la razón al de la fe, y afirma Schelling que aunque sea un tema de fe, Dios tiene que ser algo mínimamente pensado, cayendo así en una contradicción.

³⁵⁵Cfr. *Ibid.*, p. 183: “Pero para alcanzar este objetivo Kant no presupone ningún otro medio que los ya conocidos por la Metafísica anterior. Su crítica concierne de un modo tan exclusivo a esta Metafísica, que se puede ver con claridad que nunca se le ocurrió pensar que pudiera haber otra Metafísica además de esta”.

³⁵⁶“Kant ignora todo lo que va más allá del racionalismo subjetivo de esta Metafísica. Por eso, su crítica no tiene ninguna aplicación, por ejemplo, al spinozismo”, *ibidem*.

³⁵⁷*Ibid.*, p. 174: “Paso ahora a la exposición del mismo Kant, afirmando que la crítica de Kant se dirigió primariamente contra la Metafísica admitida en las escuelas y, sin embargo, por otro lado, se convirtió subrepticamente en una defensa de esa Metafísica”.

En este punto del comentario schellinguiano, dice, en conexión con la filosofía posterior, que lo más relevante de Kant es la definitiva dirección que tomó la filosofía hacia la subjetividad³⁵⁸. Schelling lo presenta como el paso allá de la objetividad radical que es el pensamiento de Spinoza; pero quedó en manos de Fichte dar el paso definitivo.

En efecto, con Fichte se da inicio a lo que será el Idealismo alemán, abrazando totalmente esa subjetividad anunciada por Kant al superar el lastre de la «cosa en sí». El problema, a ojos de Schelling, fue que era un idealismo demasiado radical, por así decir, porque, eliminando la «cosa en sí», Fichte ya no tuvo ningún interés en explicar de dónde surge el mundo exterior, reduciéndolo todo simplemente a su conocida expresión «no-Yo». Es decir, todo se somete a la conciencia de cada Yo individual (el Yo consciente es lo único que existe); el mundo es nada más para la conciencia. Por tanto, la reflexión de cada yo individual está por encima de cualquier realidad efectiva, cayendo de nuevo en este logicismo denunciado desde el principio:

Para él, la naturaleza se reduce al concepto abstracto, indicativo de un simple límite, del no-yo, del objeto completamente vacío, en el que nada es perceptible salvo, precisamente, su oposición al sujeto; para Fichte, toda la naturaleza queda difuminada en este concepto, de tal manera que no consideró necesaria una

³⁵⁸En este punto es interesante que Schelling haga una mención del declarado idealismo que había adoptado Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, y cómo lo cambia en la segunda edición: “Indudablemente una cierta ansiedad, que Kant no pudo superar y que fue en aumento porque en seguida se obsequió a su filosofía con todos los calificativos odiosos posibles, le había movido a cambiar en las ediciones posteriores de la *Crítica de la razón pura* algunos pasajes de la primera edición, en los que él se había incluso declarado casi como idealista, por otros en los que él refutaba aparentemente el idealismo”, p. 186; y es más interesante porque es la misma crítica que realiza Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*: “Pero el pasaje entero de A 348-392, en el que Kant presenta bella y claramente su resuelto idealismo, fue suprimido por él en la segunda edición y a cambio introdujo muchas afirmaciones que lo contradicen. Por eso el texto de la *Crítica de la razón pura*, tal como ha circulado desde 1787 hasta el año 1838, se convirtió en un libro desfigurado y echado a perder que se contradecía consigo mismo, cuyo sentido no podía resultar totalmente claro y comprensible para nadie”, Arthur Schopenhauer, “Apéndice: crítica a la filosofía kantiana”, en *El mundo como voluntad y representación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 539.

deducción que se extendiese más allá de este concepto. Al final, había más objetividad en la crítica de Kant que en la teoría de la ciencia de Fichte³⁵⁹.

Había más objetividad en Kant porque este de menos no ignoró la labor de la experiencia como contenido del pensamiento, mientras que Fichte se quedó únicamente en el ámbito de la reflexión, o dirá Schelling más adelante, en el de la filosofía negativa. Uno de los resultados interesantes de esto fue que, en esta elevación de la conciencia del Yo, Fichte extendió la autonomía del sujeto humano, que Kant había puesto únicamente en el mundo práctico, también en el teórico; el Yo práctico es autónomo moralmente, y ahora el Yo teórico es autónomo en cuanto a las representaciones del mundo externo³⁶⁰. Esta autonomía, o libertad, va a ser tomada por Schelling con todas sus consecuencias.

En una nota al pie, Schelling hace una comparación entre el pensamiento de Fichte y el de Spinoza, indicando con ello el proceso que se dio para llegar a su propia filosofía. Schelling considera entonces que la filosofía del primero es como la respuesta directa a la del segundo; es decir, si la filosofía de Spinoza es la expresión máxima de la objetividad, de un objeto substancial que anula todo sujeto, la de Fichte es la de la subjetividad, del Yo que anula todo objeto. Es un «spinozismo invertido», afirma. Pero ambos padecen del mismo problema al ser expresiones de sistemas opuestos (como ya se vio en el capítulo segundo en cuanto al criticismo y al dogmatismo): el objeto substancial conduce a un mundo de cosas muertas, y el sujeto a un mundo en movimiento perpetuo; pero ambos responden a un cierto tipo de necesidad, ya sea externa o interna; cierto, el mundo externo no determina al Yo de Fichte,

³⁵⁹F. Schelling, *Lecciones munitivas*, p. 187.

³⁶⁰Cfr. *Ibid.*, p. 189: “Por eso, la proposición «todo es solamente por el yo y para el yo» favorece desde el principio el sentimiento que el hombre tiene de sí mismo y parece dar al hombre interior la independencia última respecto de todo lo exterior”.

pero este ha de dar cuenta de una cierta necesidad interna para explicar que sí hay algo externo, que sí tiene representaciones, por que hay demasiadas cosas en el mundo externo que el Yo quisiera que fuesen de otra manera. Pero esto no es explicado por Fichte:

El idealista más radical no puede evitar pensar el yo, por lo que respecta a sus representaciones del mundo exterior, como algo dependiente si no de una cosa en sí, como la llamaba Kant, o en general de una cosa fuera de él, al menos dependiente de una necesidad interna; y si él atribuye al yo la producción de esas representaciones, esta debe ser, al menos, una producción ciega fundada no en la voluntad, sino en la naturaleza del yo. Fichte no se mostró preocupado por todo esto³⁶¹.

Esta problemática y confrontación de Fichte con Spinoza es lo que Schelling mismo tratará de resolver a través de una conciliación o síntesis de ambos pensadores³⁶²; y con el tema de la naturaleza (denigrado por Fichte como mero no-Yo) es con la que el Schelling joven va a dar el siguiente movimiento más allá del filósofo de Rammenau.

Precisamente con el nombre de «filosofía de la naturaleza» es como Schelling denomina el siguiente apartado, y su relevancia es notoria porque desde el principio vuelve a confrontarse con Spinoza, y porque explica las características de este Yo fichteano pero llevado al infinito, y con ello a su apuesta del sujeto como pura libertad o como causa en tanto causa.

³⁶¹*Ibidem.*

³⁶²Cfr. I. Falgueras, *op. cit.*, p. 39: “Schelling resume la novedad de su sistema en dos puntos, uno referente a Fichte y otro a Espinosa. Por relación a Fichte, su comienzo no es el yo humano, sino el yo infinito o el sujeto en general, que es la única certeza inmediata. Por relación a Espinosa, la infinitud de ese sujeto es tal que nunca puede dejar de ser sujeto, es decir, que nunca puede resolverse en mero objeto, cosa que le sucedió a aquél por un acto del pensamiento del que no supo darse cuenta. [...] Así pues, si Espinosa representaba la cima del pensamiento moderno en el orden de lo objetivo o real, y Fichte representaba lo mismo en el de lo subjetivo o ideal, la nueva filosofía de Schelling venía a ser la síntesis unitaria de lo real y de lo ideal”. Así como también A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, p. 6: “Schelling’s initial philosophical enterprise can, somewhat reductively, be understood as an attempt to marry Fichte’s I, which in the spontaneous cause of itself, to Spinoza’s God, which is likewise *causa sui* [...] Schelling wavers, in the work from 1795 to 1800, between a position very close to Fichte and a position closer to Spinoza, before clearly moving away from Fichte in 1801”.

De entrada hay que tener presente que la preocupación de Schelling por la Naturaleza, en particular por la vida orgánica, hace que rechace por principio las pretensiones de la ciencia moderna de corte newtoniano de explicar todo a través de una relación causal de «condiciones condicionadas», porque este tipo de explicaciones fallan al momento de querer dar cuenta del organismo viviente, y más aún cuando trata de la conciencia y el pensamiento; si la relación causal se entendiera únicamente desde el mecanicismo, entonces el pensamiento y la libertad tendrían que entenderse de una manera no-causal³⁶³.

Como primer punto, Schelling explica lo que significa que el sujeto sea ahora infinito: que es un sujeto en general que puede ser comprendido de modo inmediato, y que su infinitud garantiza que nunca va a dejar de ser sujeto, es decir, que no puede perderse en la objetividad, como lo que pasó con Spinoza³⁶⁴. Este sujeto sustancializado, o mejor, absolutizado, Schelling lo equipara con una cierta comprensión de la nada porque está libre de todo ser, aunque no es una nada en sentido absoluto, sino *como* nada porque no tiene ninguna determinación, está antes que toda objetivación; se diría que es pura potencialidad. Y este sujeto no se queda nada más en potencia, Schelling afirma que hay una cierta disposición natural del sujeto a hacerse «algo», un querer «ser». Hasta aquí Schelling estaría de acuerdo con Spinoza, la diferencia estriba en que el paso de esta potencialidad a una determinación conlleva, en el caso de este

³⁶³Cfr. A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, p. 5: “Nothing in a chain of cause and effect can explain why that chain should come to the point of thinking about itself as itself”, y más adelante: “Schelling, always a monist, thinks of the difference of mind and matter as only ever a relative difference within a totality which encompasses both. Schelling’s conception of nature, in the wake of Kant’s *Critique of Judgement*, is of an organism: whilst the aspect of nature bound by causal laws can be accounted for by mechanical explanation, the development of organic life cannot [...] The crucial contribution of the *Naturphilosophie* lies in its inclusion of ourselves as free, thinking subjects within nature, in a way the science which succeeded it in the nineteenth century failed to do [...] Productivity itself therefore cannot be known as itself, because it is not an object. [...] The emergence of thinking must therefore be understood in non-causal terms, as an act of freedom of the kind which is inherent in the very principle of dynamic nature”, pp. 9-10.

³⁶⁴Cfr. F. Schelling, *Lecciones muniticasas*, p. 197.

último, a la pérdida de esa potencialidad o a su carácter de sujeto porque se desvanece en el objeto; mientras que en Schelling, en tanto que su condición de infinito no se anula en la determinación, siempre está presente en cada finitud; es decir, la determinación es autodeterminación, es un acto en el cual el sujeto infinito se finitiza, la finitud es una autoposición del sujeto infinito, y esto infinito invariablemente late como base de cada cosa finita³⁶⁵. Cambiando los términos, si lo infinito es la causa, lo finito sería el efecto; en Spinoza la causa se transformaría totalmente en su efecto, dejando de ser causa en el proceso; en Schelling, en cambio, la causa nunca deja de ser causa, en su acción surgen efectos, pero estos no pierden su talante de causa, y a su vez, la causa puede ir más allá de sus efectos.

[...] la sustancia de Spinoza pasa al objeto con una completa pérdida de sí misma, por tanto sin ninguna reserva, y no es hallada tampoco más que como *tal* (como objeto). Aquel sujeto, sin embargo, no es autoposición ciega sino más bien autoposición *infinita*, es decir, no en sentido meramente *negativo*, que sólo es no finito o que no podía de ninguna manera llegar a ser finito, sino en sentido positivo, que puede hacerse finito (hacerse algo), pero surge victorioso de nuevo como sujeto desde cada finitud, o que cada vez que se hace finito u objeto se eleva de nuevo a una potencia más alta de la subjetividad³⁶⁶.

Poco más adelante dice que la autoposición finita del sujeto es lo que termina garantizando su infinitud, aunque justo parezca lo contrario, porque en cada finitud el sujeto tiene la potencialidad de ir más allá de ella, elevarse, como dice la cita anterior, a una potencia más de subjetividad. La finitud es el medio en que el sujeto se pone como infinito, porque lo finito, en su contingencia, bien puede no ser o dejar de ser, y el sujeto, en tanto pura libertad

³⁶⁵Cfr. A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, p. 7: “The requirement, taken over from Fichte, that the prior condition of objectivity is the subject, separates Schelling from Spinoza for most of his career”.

³⁶⁶F. Schelling, *Lecciones muniticasas*, p. 197. Las cursivas son del autor.

con respecto a su ser, lo finito le reafirma su poder-ser más allá de lo accesorio o advenedizo de la finitud³⁶⁷.

Después se enfrasca Schelling en su propuesta de filosofía de la naturaleza que significó el avance del pensamiento fichteano, dando paso a lo que se conoce como «idealismo objetivo», pero para la presente tesis no es necesario meterse en ello. Nada más indicar que para ese momento de pensamiento de juventud, Schelling es crítico consigo mismo y dice que él estaba imbuido de la misma tendencia al logicismo, por la simple razón de que su sistema de entonces también buscaba resolverse al final, esto es, el sujeto absoluto o Dios era un resultado a la vez que un principio, y entonces se cae en el mismo problema de Spinoza mencionado más arriba: si la substancia responde a su esencia de manera necesaria, entonces esta esencia tiene que cumplirse necesariamente; si Dios está al final, entonces, todos los pasos para llegar a este resultado tienen que estar presupuestos en el principio, por lo que Dios estaría determinado en el proceso que tiene que seguir para desarrollarse, negando lo que se afirmaba antes que el sujeto es libre con respecto al ser.

Este Dios tomado como resultado, si fuese Dios, no podría, además, tener como presupuesto nada fuera de sí (*praeter se*), podría a lo sumo presuponerse a sí mismo. Pero en aquella exposición él presupone, en efecto, los momentos anteriores del desarrollo. De esto –de esta última consideración– se sigue que este Dios del final debe ser determinado como aquel que era también ya al comienzo, y que, por consiguiente, aquel sujeto que atraviesa todo el proceso es ya, en el comienzo y en el curso del proceso, Dios, antes de que sea puesto también en el resultado como Dios³⁶⁸.

³⁶⁷Cfr. *ibid.*, p. 199.

³⁶⁸*Ibid.*, p. 217. Ignacio Falgueras lo explica de esta manera: “Para terminar, se estudiaban las propiedades de Dios, cosa sorprendente, pues según la lógica uno debería haberse cerciorado del concepto de Dios, integrado por esas propiedades, antes de pensar en la demostración de su existencia. Entre dichas propiedades se recogían asistemáticamente tanto aquellas sin las que Dios no sería Dios, o negativas (eternidad, infinitud y *aseidad*), como aquellas por las que Dios es Dios, o positivas (libertad, inteligencia, bondad, providencia), aprovechando estas últimas para refutar el espinosismo. Pero, sobre todo, se pensaba estar a salvo de Espinosa por haber situado

Por tanto, si Dios es al final lo que era al principio, no hubo en realidad un inicio, ni una real finitización o realización, sino que todo sería una ilusión que únicamente se desarrolló en el pensamiento, porque, como dice, “un acontecer eterno no es un acontecer”; el paso a la existencia efectiva nunca ocurrió, y en tanto que no ocurrió, todo conocimiento es también ilusorio, porque se queda en meras relaciones en el pensamiento puro³⁶⁹. Y alcanzar una filosofía que sí de cuenta de la existencia efectiva tardará unos años más, en razón de que, después de la propuesta filosófica de Schelling, vino otro autor que llevó este pensamiento, el logicismo, lo negativo, a una cumbre no alcanzada antes: Hegel.

Queda fuera de lugar meterse en la discusión de la filosofía hegeliana en esta tesis, nada más hay que indicar la diferencia que Schelling resalta entre la propuesta de su antiguo amigo de estudios y él mismo. esta puede reducirse en dos: el aspecto puramente negativo de la filosofía de Hegel, y que su filosofía ponía el acento en el momento final del sistema. Esto se ve con claridad, de acuerdo con Schelling, en que Hegel no sólo llama a la ciencia primordial «Lógica», sino en que antes de la efectividad de la idea o el concepto, está ya todo contenido en la Idea misma; se podría decir que todo está ya realizado *idealmente*, pero que hay un deseo de realizarse *realmente*; a esto Schelling lo denomina «doble devenir», uno en lo ideal y otro en lo real³⁷⁰.

En cuanto a la parte final del sistema, Schelling afirma que Hegel quiere lo absoluto como un resultado en lugar de como principio; la idea está en devenir buscando su realización,

a Dios al final de la Metafísica, creyendo que de ese modo se preservaba la autonomía de las cosas creadas frente a la omnipotencia divina, que -desde Ockham- dejaba reducida toda creatura a la más absoluta impotencia, así como la libertad de nuestras acciones frente a la amenaza de la omnisciencia de Dios. Sin embargo, olvidaban que Dios es, en realidad, anterior y, según Schelling, no posterior a las creaturas”, p. 32.

³⁶⁹Cfr. F. Schelling, *Lecciones munitiquesas*, p. 218.

³⁷⁰Cfr. *ibid.*, p. 237.

y esta sólo se verá, pasando de determinación en determinación, en la consumación final del proceso:

Por consiguiente, volviendo a Hegel, él quiere lo absoluto como resultado de una ciencia antes que tomarlo como principio, y esta ciencia es justamente la *Lógica*. Así pues, a lo largo de toda esta ciencia la Idea está en devenir. También Hegel entiende por “Idea” aquello que se ha de realizar, lo que deviene y es querido en todo el decurso de la *Lógica*: la Idea excluida al comienzo del ser puro se nutre, por decirlo así, del ser, lo cual tiene lugar precisamente mediante las determinaciones conceptuales allí puestas; después de haberlo consumado todo y transformado en sí, ella misma es, naturalmente, la idea *realizada*³⁷¹.

En este mismo punto de la parte final del proceso, la concepción de «libertad» de cada uno muestra su diferencia. Para Hegel la libertad se da justamente al final, en la consumación donde la Idea se desprende de su ser otro, esto es, de la naturaleza y de todo desarrollo posterior; en cambio, para Schelling, como ya se ha visto, la libertad está al principio, sirviendo de base y garantizando un desarrollo permanente por que el absoluto siempre estará libre de su ser (de la determinación del ser), incluyendo la posibilidad de no ser. En Hegel la libertad habría de entenderse como «liberación», mientras que para Schelling la libertad está vertida en la naturaleza, no en el despojarse de ella³⁷². El absoluto en el principio actuaría como una materia prima que está en constante mutación para el pensamiento; es decir, lo pensado no agota el principio, la riqueza del principio se muestra en que siempre queda un remanente, un algo «por-pensar»; alcanzar el final implicaría que ya está todo pensado, y, como en Spinoza,

³⁷¹*Ibid.*, p. 241

³⁷²De acuerdo con la interpretación de Ignacio Falgueras, esa forma de «desprenderse» de la naturaleza proviene de una decisión, pero toda decisión implica una realidad efectiva, y esta se lleva a cabo por la alienación de la Idea misma, si bien en esta alienación, en tanto pérdida de sí mismo, la Idea pierde la libertad que tenía al principio: “Por consiguiente, la existencia efectiva que se desea ganar con la alienación para la Idea, se le atribuye ya a parte ante, y por ello se la debe considerar, desde ese momento, como Espíritu absoluto. Pero entonces la alienación es una inexplicable degradación del Espíritu absoluto, una absurda pérdida de su libertad en el mundo. Es este un abominable final que no había sido previsto al comienzo de la *Lógica*”, *op. cit.*, p. 51.

se lograría así el reposo (o anulación) de todo pensamiento. En otras palabras, la causa no se agota en su efecto, es por ello que, en la explicación que Schelling da sobre su método filosófico (incluso en su primera época), el proceso de desarrollo de cada momento precedente se convierte en una causa eficiente del momento siguiente, esto es, se transforma en fundamento de lo que le sigue, y entre el momento precedente y el consecuente habría una tensión que siempre daría qué pensar.

Para no dejar tan a la deriva la relación Schelling-Hegel, se quisiera indicar, de menos someramente, tomando como base la recepción de Spinoza, la diferencia que hay entre la manera en que lo interpreta uno y el otro. Ya se hizo mención de ello en las notas al pie 131 y 240, marcando que la diferencia esencial es la calificación hegeliana (en su obra *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*) de que el spinozismo en el fondo no es un ateísmo, sino más bien un «acosmismo», entendiendo este como una negación del cosmos, de la realidad en favor de un panteísmo donde todo es Dios. En el sistema de Spinoza, afirma Hegel, el mundo no tiene una realidad efectiva, lo cual se percibe en que se pone todo el peso en el pensar, en la negación de la representación y en la indeterminabilidad de la sustancia, ya que no llega a ser espíritu, y por tanto, nunca llega a ser un ser «para sí».

Schelling y Hegel estarían de acuerdo en considerar que la sustancia spinoziana no es un sujeto, pero disienten en el acento puesto a esta no-subjetividad. Como ya se vio, en el caso de Schelling el problema de la sustancia spinoziana es que es una *cosa*, es un tomar a Dios y equiparlo al mundo de las cosas; mientras que para Hegel es más bien un *rechazo* de este mundo de las cosas y considerar que todo es Dios, trayendo como consecuencia la ausencia de contraposición sujeto-objeto, de la conciencia de sí y de la determinación del mundo finito.

De acuerdo con Vidal Peña y Eugenio Fernández García, esta crítica a Spinoza por parte de Hegel cae en la misma línea de la que le hizo a Schelling, asemejando a la sustancia spinoziana con el absoluto schellinguiano en que ambos son pura potencialidad e indeterminación, por lo que se diluyen en un abismo de oscuridad y abstracción donde “todos los gatos son pardos”: “La pretendida plataforma necesaria para emprender el vuelo, se hunde ahora en el vacío de la indeterminación. La luminosidad radiante de Spinoza se pierde en la noche de la abstracción, por esa extraña ironía del destino según la cual vemos tan poco a plena luz como en la oscuridad completa”³⁷³.

Por su parte, Schelling afirma que el pensamiento spinoziano y el hegeliano no están tan peleados como Hegel considera, ya que ambos sufrirían del mismo problema (el que se ha visto a lo largo de este capítulo): el *error* de la modernidad de poner la necesidad lógica *a priori* y por encima de la realidad efectiva (donde todo cambio, devenir y libertad es, en última instancia, ilusorio). Entonces es algo más que curioso que Hegel homologue a Spinoza y Schelling en su absoluto indeterminado y oscuro, y que Schelling haga lo propio con Hegel y Spinoza en su absoluto necesario y lógico; misma curiosa peculiaridad que se considere la filosofía de Schelling como un «spinozismo de la libertad» y la de Hegel como un «spinozismo dialectizado». La influencia de Spinoza es decisiva en ambos pensadores, y lo interpretan de acuerdo al carácter y al denuedo de cada uno.

³⁷³Eugenio Fernández García, “Hegel ante Spinoza: un reto”, en *Logos. Anales del seminario de metafísica*, no. 16, UCM, Madrid, 1981, p. 33.

Así se ha llegado al final del texto; ¿cómo interpretar su importancia en el desarrollo de la filosofía de Schelling? En primera instancia, la obra cumple la función de marcar el camino de su pensamiento de vejez, ya que está muy bien indicado lo que va a ser su Filosofía Positiva, que se desarrollará en sus obras posteriores *Filosofía de la Mitología* y *Filosofía de la Revelación*; y en segundo lugar, siempre es sugerente el hecho de un filósofo que ha sido partícipe de la historia de la filosofía trate de hacer una evaluación de aquello que se ha pensado antes y después de él. Y más porque trata de poner en limpio su propio pensar comparándolo con la historia que le precede, tratando así de dar cuenta del concepto de historia que Schelling está defendiendo (¿cómo decir que la filosofía es historia sin hacer historia de su propio pensamiento?).

En cuanto al tema de la causalidad, este texto se encuentra en constante discusión y confrontación con este concepto, considerando que no se podría entender la modernidad sin él, y hay que decir que Schelling continúa en esa línea, en palabras de Ignacio Falgueras, el suyo no deja de ser un pensamiento causal³⁷⁴, pero, como se ha indicado, una forma distinta de causalidad, o, se podría decir, una «filosofía causal del comienzo»: el absoluto o Dios no es posterior a las cosas, sino anterior, por lo que se parte de las causas a los efectos. Ahora bien, esto es lo que hace Spinoza, lo que provoca la pregunta: ¿donde está la diferencia? La diferencia estriba en la deducción lógica-necesaria de la substancia spinoziana versus el desarrollo libre del absoluto schellinguiano. Es por ello que se puede entender que Schelling reformula la substancia de Spinoza para definirla como libertad:

³⁷⁴Cfr. I. Falgueras, *op. cit.*, p. 97.

En realidad se trata, pues, de introducir la libertad en la noción de *causa sui* de Espinosa. La *causa sui* es aquello que se pone a sí mismo, justo como el Dios libre de Schelling, pero el sistema de Espinosa era un sistema de la pura necesidad, que lo explicaba todo como una consecuencia necesaria de la naturaleza divina. Ahora bien, si consiguiéramos entender la existencia de Dios y la de las cosas como una consecuencia libre y contingente de su voluntad, entonces estaríamos en condiciones de alcanzar el ideal: un sistema tan simple y general como el de Espinosa, pero regido por la libertad. Por lo tanto, Schelling no elimina la oposición necesidad-libertad, pues la filosofía sigue siendo una ciencia mixta de necesidad y libertad, sino que pretende superarla haciendo anteceder la libertad a la necesidad en el filosofar³⁷⁵.

Entonces, una filosofía causal del comienzo que quiere dar cuenta del fundamento (que a eso se dedica la filosofía, remarca una y otra vez Schelling), y este comienzo, en tanto que está antes que todo pensar (porque aún no hay contenido del pensar), indica que la voluntad es anterior al pensamiento, o que la inconsciencia es anterior a la conciencia (algo que sostuvo desde su Filosofía de la Naturaleza); Spinoza dice que el deseo es la esencia de los modos, o del hombre en particular, aquí parecería que Schelling afirma lo mismo, sin embargo, este deseo no sólo sirve para el hombre, sino que lo eleva hasta la causa misma, al fundamento o Dios. Dios sería, por tanto, la causa en acto que libremente puede-no-ser. Lo que hay, lo que es, hay que entenderse por la decisión que se tomó previamente para dar paso a esto que es,

³⁷⁵*Ibid.*, p. 65. Esta relación Spinoza-Schelling es sostenida por Falgueras en su interpretación del texto, indicándonos cómo Spinoza es el modelo para toda esta filosofía del idealismo alemán y para Schelling en particular; la eficiencia del sistema spinoziano no es algo que se pueda ignorar, por ello nos dice unas páginas más adelante: “Por decirlo de otra manera, Schelling invierte a Espinosa: si para este no hay otra revelación verdadera que la revelación natural, de modo que la creación es sólo causación, o manifestación necesaria de la causa, y lo primeramente creado es el hijo de Dios; para Schelling, incluso la revelación natural es libre y es manifestación de las determinaciones inmanentes de Dios, de modo que la revelación es, en cualquiera de los casos, revelación no natural, sino voluntaria, de la intimidad divina. Pero tanto en Espinosa como en Schelling se confunden revelación y producción o creación, y en ambos tenemos la *causa sui*, sea espontánea y necesaria, sea deliberada y libre, respectivamente. La filosofía del último Schelling sería, entonces, como él mismo propone, un espinosismo desarrollado y ampliado. Y tal parece haber sido, en definitiva, el supuesto de Schelling: la revelación es mera manifestación de la naturaleza divina realizada por creación; las creaturas son modos o manifestaciones libres y temporales de la esencia eterna y necesaria de Dios. Del panteísmo corrige sólo el carácter inmediato y necesario de la creación, el emanatismo espontáneo, pero conserva la identidad esencial y la diferencia exclusivamente modal de la creatura con Dios”, p. 85.

pero sin olvidar el basamento infundado que es esta decisión; es por ello que la vida, tomando esa cita atribuida a Kant, se mediría por la cantidad de libertad que se puede soportar.

Como se puede observar, el desarrollo de la idea de libertad en el pensamiento de Schelling hace que esta se convierta en la vara que mide todo lo que hay de facto. Desde las *Investigaciones* que se trabajó en el capítulo anterior, buscando la base metafísica de la libertad de una manera muy especulativa, se pasó ahora a esta confrontación con las propuestas filosóficas de la modernidad, queriendo pasar en limpio, de un modo más concreto, qué lugar ocupa o qué papel juega la libertad en las filosofías anteriores a él. Y como se vio, esto se puede resumir en una fórmula muy sencilla: *la necesidad de lo ya-pensando versus la libertad de lo por-pensar*; el primero indica que lo ya-pensado restringe o anula todo pensamiento nuevo por la lógica interna que lo domina; mientras que el segundo conlleva la simiente de una permanente reformulación de lo ya-pensado en pos de lo por-pensar gracias a su apertura originaria. En otras palabras, se podría concluir que Schelling, siguiendo la intuición original de Fichte, insiste en que hay dos tipos de filosofías (que se expresan en dos tipos de individuos): una abierta y una cerrada. La primera se empeña en la afirmación de un camino plástico y divergente; un devenir cuyo fin no se encuentra en ningún horizonte. La segunda, por el contrario, propugna por un cese de todo lo que se ha venido haciendo (en unas ocasiones por su carácter nocivo, en otras por su cualidad de «terminado» o «superado») hacia el fin de todos los fines, que, curiosamente, se proclama de forma anticipada, anulando toda posibilidad al apelar a una racionalidad que se confunde con la concretización efectiva.

Se toma lo concreto como producto de una lógica inexorable, haciendo que la realidad sea sólo una, por lo que todo desarrollo posterior tiene que estar prefigurado dentro de esta

misma lógica. Ante esto ¿cómo no ver en Schelling a un precursor de la crítica a la racionalidad moderna? Más allá de la aclamada «muerte de la metafísica», parece ser que la verdadera circunstancia de quiebre con la modernidad sería el reconocimiento de la hiperracionalización de todos los ámbitos de la vida que se llevó a cabo en los siglos XIX y XX, y que se traduciría en otro tipo de metafísica, posmoderna, por llamarla de alguna manera, donde el todo se interpreta desde una jerarquía de dominio y poder, con una necesidad igual de implacable, trastocando el optimismo propio de la modernidad por el pesimismo característico de esta época. En este sentido, nada más equivocado que la «muerte de Dios» nietzscheana, cuando lo que pasó fue llanamente una inversión en el acento, en el nombre y en la valoración; ya no es «Dios» sino Estado, Economía, Sistema, Patriarcado; todos ellos adoptan los mismos atributos divinos: omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia, excepto la omnibenevolencia, en ellos se trasmuta en su contrario: omnimalevolencia.

CONCLUSIONES

And if Schelling was not entirely at home with his contemporaries, he seems, on the face of it, to have fared little better with his future: there has been no Schelling school, he has had no followers. Perhaps the question of Schelling's influence can be approached by looking at what Kant says about works of genius —that they should give rise to inspiration, not imitation.

J. NORMAN Y A. WELCHMAN

Readers of Schelling therefore must arrive as thinkers in our own right, ready for a journey upon which each of us embarks.

B. FREYDBERG

Si la historia de la filosofía puede ser considerada bajo cierta interpretación como una suerte de odisea o viaje de retorno, Schelling puede ser el nombre de la última figura de aquella odisea.

A. LEYTE

Una constante a lo largo de la lectura y análisis de la obra de Friedrich Schelling, y que se hizo patente en la redacción de la presente tesis, es que los comentarios y críticas que se han hecho a su filosofía no puede uno más que estar de acuerdo con ellas. Y aunque estas se hicieron con el afán de descartar, desacreditar o menospreciar el pensamiento schellinguiano, en realidad dan en el blanco de lo que quiso decir, el problema es que rechazan *a priori* como erróneo *justo* lo que quiso decir. Temas como la tan discutida discontinuidad de su pensamiento, su noción del absoluto como «indiferencia» o su fundamento «infundado», todos ellos no son, se podría decir, «malinterpretados» por sus críticos, sino que son reprobados por afirmar algo que se hallaba fuera de lugar con las ideas modernas, y esto toma relevancia cuando se considera que Schelling fue uno de los primeros críticos de la filosofía clásica alemana³⁷⁶.

En cuanto al primer punto, el de la discontinuidad y la dispersión, ha sido un tema muy trabajado, en particular porque se considera como una introducción obligada para adentrarse en el pensamiento de Schelling. Con ello, hay quienes lo toman como una advertencia previa de no esperar un sistema «acabado» del llamado (con toda mala intención) *Proteo* del idealismo alemán, de saber a lo que se atienen, y de por qué el nombre de Schelling ha caído, si no en el olvido, sí en el de los autores que se quedaron a mitad del camino. Sin embargo, en

³⁷⁶Cfr. A. Leyte y V. Rühle, *op. cit.*: “En efecto, un historiador como Kroner abandona a Schelling al llegar al tratado sobre la libertad por considerarlo apostasía del idealismo. Quien no lo entiende así, tiene sin embargo que esforzarse para armonizar una figura de Schelling anterior y posterior respectivamente a 1809. [...] Para W. Schulz, quien se ocupa, también decisivamente, de la obra tardía de Schelling, las Investigaciones de 1809, en cambio preparan dicha filosofía tardía (que es, según él, donde se consume el idealismo alemán) a la vez que toda filosofía post y antiidealista, hasta conducirnos a la misma determinación del irracionalismo. De este modo, en la obra de 1809 se preparan según Schulz asuntos tan diversos como el irracionalismo y la consumación del idealismo”, pp. 10-11.

vista del desarrollo de este escrito, se podría indicar que, en efecto, no hay una continuidad con respecto a las respuestas, pero sí se podría encontrar en cuanto a las preguntas y problemáticas. La naturaleza, la libertad, el mal, la existencia, el querer, el sistema, la acción, la potencia... temas caros a su pensamiento que se pueden encontrar a todo lo largo y ancho de su vida. En Schelling sí aplica esa máxima que generó problemas y no soluciones (“Caminos, no obras”, dijo Heidegger), por ello sus veredictos son los discontinuos, las interrogantes su constante.

La discusión cercana con Spinoza bien podría considerarse como otra de sus persistentes referencias y un elemento de continuidad. Como se vio en cada uno de los capítulos, el suelo abonado del spinozismo abrió camino para que los idealistas alemanes desarrollaran sus íntimas preocupaciones, ya sea a favor o en contra, pero siempre como punto de arranque. En el caso de Schelling esto es notorio; se vio cómo, en cada momento de su andar, Spinoza resurgía para marcar pauta, para dirigir, para enfrentar y para superar. Siempre impugnó como un desacierto que el absoluto spinoziano fuera tomado como sustancia, esto es, como cosa; pero, a su vez, aprendió de él la lección de poner al absoluto en el comienzo³⁷⁷. Esto no es un aprendizaje menor, porque colocarlo así hace que se tome desde el punto de vista del principio, del fundamento, y nunca como su finalidad o conclusión, y esto quiere decir que habría una imposibilidad de confundir el fundamento con lo fundamentado, el principio con lo

³⁷⁷Alberto Toscano, “Philosophy and the experience of construction”, en J. Norman y A. Welchman, *op. cit.*, pp. 114-115: “Having experimented, in the period immediately preceding the identity-philosophy –the first as the subjective history of self-consciousness, the second as the objective *pre*-history of consciousness– Schelling’s return to Spinoza entails a dissolution of this methodological complementarity into a full-blown monism, into a philosophy that *begins* with the Absolute. This development, whose germs lay in the earlier formulation of the concept of the ‘point of indifference’, or subject-object, radically transforms the meta-philosophical question of construction”.

principiado, el creador con lo creado. En efecto, se recordará que Spinoza se esfuerza grandemente en mostrar que una cosa es la substancia y otra cosa son los modos, y que no hay manera de tomar a uno por el otro; de la misma forma, Schelling aclara constantemente la distinción entre lo real y lo ideal, la conciencia y la inconsciencia, la razón y la sin-razón, el ser y el ente. La confusión de uno con el otro es lo que conduciría a lo que Schelling denomina «delirio», porque por mucho que se dé el absoluto en la realidad efectual (y ambos pensadores están muy preocupados con el aspecto real de sus sistemas), no hay posibilidad alguna de que una realidad, un ente, una cosa, se absolutice. Se podría decir que son dos filósofos monistas que toman como recaudo la inconmensurabilidad e incognoscibilidad del absoluto para no confundir la unidad con alguna de sus determinaciones³⁷⁸. “El concepto del movimiento no es el movimiento”, había dicho Schelling desde sus escritos de filosofía de la naturaleza.

Ahora bien, esta enseñanza también vino acompañada de la crítica a una deficiencia y de su posible superación. Sí, ambos parten del absoluto, pero el absoluto spinoziano está gobernado por la necesidad interna de su ser (necesidad que se expresa en la relación entre los modos), mientras que el absoluto de Schelling lo está por la libertad. Este fue el concepto más

³⁷⁸Cfr. V. Peña, *op. cit.*: “Que hay por lo menos una realidad «bien definida» que, estándolo, no puede conocerse en el mismo sentido que las demás realidades bien definidas, pues su *definición* consiste en una *indefinición*: la absoluta pluralidad e indeterminación. Hay un proyecto: vamos a exponerlo todo *ordine geometrico*. Y para empezar, ¿qué es la Realidad con mayúscula, la realidad por excelencia, única que es en sí y se concibe por sí, y a través de la cual es y se concibe –al parecer– todo lo demás? No hay más remedio que decir que la Realidad, entendida del modo más absoluto, más en sí, más *real* (la substancia, Dios, la Naturaleza *naturans*), no es propiamente nada determinado”, p. 39. Y más adelante “Y así vemos cómo, desde el interior de ese proyecto que ha sido llamado «racionalista absoluto», Espinosa lo limita y critica, a la vez que lo ejerce. Estamos obligados a conocer las realidades *naturatae* (Extensión, Pensamiento, o lo que en el futuro pueda caer bajo nuestro conocimiento) a través de sus modos. Y las conocemos de un modo racional (hay un *ordo et connexio* de las ideas, las cosas físicas y los acontecimientos psicológicos); a esa tarea se aplica Espinosa en buena parte de la *Ética*: conocer modos de la Extensión –sistema de los cuerpos– y modos del Pensamiento –que son tanto los *modi cogitandi* humanos, como (pues «Pensamiento» posee *dos* sentidos) los *modi Cogitationis* o pensamiento «en Dios». Ahora bien: nuestro conocimiento jamás podrá cancelarse, cerrarse... porque el concepto de Dios lo impide”, pp. 41-42.

trabajado en la tesis, encontrándolo en todos los capítulos como el tema principal con el que se enfrenta Schelling con Spinoza. El otro concepto, que deriva de este, es el de «causalidad», o, mejor, «*Causa sui*» (con Spinoza³⁷⁹) o «causa en tanto que causa». Este se une a la crítica del párrafo anterior, en que se toma al efecto como causa, dando como resultado una estructura mecanicista (cadena *efectual*); mientras que en esta preponderancia del absoluto como principio, la cadena se vuelve *causal*, porque el modelo es la causa, no el efecto (la causa *causa causas*). El efecto se maneja como una ley inamovible, definitoria, petrificando así lo existente; mientras que la causa conlleva la acción y el movimiento con base en la noción de potencia. Si tanto Spinoza como Schelling parten del absoluto para de ahí derivar lo real, lo finito, su proceder es genético; por ello partir del absoluto es partir de la causa.

Esta cadena *causal* facultaría que todo efecto derivado sea autónomo e independiente de su causa (la causa en tanto que causa trasmite al efecto su propia potencia de causar), impidiendo así que, 1) la cadena de efectos se dispare al infinito (un problema que está desde Aristóteles), y 2) un ente se entronice o esencialice tratando de explicar al resto de los entes en su totalidad (que una determinación no determine el resto de las determinaciones). ¿Cómo no ver aquí, en la actualidad, todas las ciencias particulares, las nuevas disciplinas o especializaciones que van surgiendo, las cuales toman un concepto clave, un ente *comodín*, con el que pretenden explicar el resto de la realidad (opresión, patriarcado, lucha de clases, represión, privilegio, información, capitalismo, izquierda, derecha, cultura, conquista, colonia,

³⁷⁹Cfr. Inmaculada Hoyos Sánchez, *op. cit.*, p. 41: “Del monismo ontológico se sigue que todo lo que es tiene que ser en la Sustancia. Todo se da en ella y se sigue de ella. Ahora bien, ¿cómo tiene lugar este «darse en» o este «seguirse de»? La causalidad es la clave definitoria de ese proceso, pero se trata de una causalidad peculiar. En primer lugar, es causalidad eficiente y no final. También es causalidad libre, en el sentido determinado en que se ha dicho que puede ser libre la Naturaleza, la Sustancia o Dios”.

economía, lenguaje, poder, neoliberalismo, discriminación, sistema... Todos ellos conceptos omnicomprendidos que parten de una jerarquización negativa donde la carencia, la irresponsabilidad y el dominio son lo preponderante)? El predominio de la explicación efectual en las ciencias humanas contemporáneas ¿no es lo que lleva a una negación *a priori* de la libertad y, por tanto, de una ética? Echar mano de un ente comodín trae como consecuencia una automática depreciación del otro, ya que el ser de este solo se cumple, a cabalidad, en referencia y relación a este ente, siendo definido por él como su mero efecto; es decir, habiendo una determinación de ser que condiciona a un ente en su totalidad, cualquier posición contraria es inadmisibles por contravenir las características definitorias de esta privilegiada determinación: si alguien no está de acuerdo con esta determinación es, simplemente, porque no se ha dado cuenta de lo determinado que está por ella, y, sobre todo, de lo imposibilitado que está para separarse de ella; el académico o especialista de estas ciencias humanas particulares, «encuentra» el hilo negro, le da nombre y apellido, explica toda la realidad, se institucionaliza y vive de esa narrativa hasta que, luego de muchas becas para ratificar ese hilo negro, llegue su retiro. Y, en este mismo proceso de depreciación del otro, se exalta al yo, al sí mismo, en tanto que ha logrado reconocer esta determinación del ser por encima de los demás humanos, de los otros, colocándose a sí mismo en una situación de privilegio epistemológico y moral con respecto a los demás.

La enseñanza de ambos filósofos se puede apreciar muy bien en la ausencia de escuelas definidas a su nombre, en el caso de Schelling³⁸⁰, y en la vasta cantidad de interpretaciones del

³⁸⁰Cfr. B. Matthews, *op. cit.*, pp. xi-xii: "This is the same Hegel who, quite in step with the prevailing winds of modernity, and no doubt reflecting his early career as a Gymnasium schoolmaster, once wrote, "That philosophy, like geometry, is teachable, and must no less than geometry have a regular structure". This position, while perfect for creating a school of thought to be filled out by students drilled in the prescribed method, stands diametrically

pensamiento de Spinoza³⁸¹. Es decir, si, como se dijo más arriba sobre el filósofo de Leonberg, son autores que abren problemáticas en lugar de dar respuestas, su relevancia en la historia del pensamiento se aprecia mejor en la inspiración que provocan y no en el seguimiento ciego, en la imitación acrítica. Si Spinoza es el filósofo de la potencialidad y Schelling es el filósofo de la libertad, ser spinozista o schellinguiano significaría entonces que uno será conducido por un camino que (aunque transitado mil veces) haga sentir el poder del pensar como si fuera la primera vez, experimentar la angustiosa jovialidad de la libertad, la potencia de la vida que no para hasta que termina (la vida), la plenitud del ser, la potencia de un pasado siempre presente y la puerta abierta a nuevas posibilidades.

opposed to Schelling's belief that, since philosophy is the highest act of freedom, the activity of doing philosophy is not only inherently creative, but must always reflect the unique character of the person engaged in this activity".

³⁸¹Cfr. V. Rocco Lozano, *op. cit.*, p. 123: "El sistema de Spinoza es probablemente uno de los más controvertidos en la historia de la filosofía; de sus afirmaciones han nacido interpretaciones idealistas, materialistas, panteístas, monistas, ateístas, paralelistas, marxistas, científicistas: prácticamente todas las corrientes de la filosofía han intentado hacer suyo el pensamiento de este autor tan denostado en vida como apreciado tras su muerte".

BIBLIOGRAFÍA

PRIMARIA

- Schelling, Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989.
 - *Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna*, Málaga, Ediciones Edinford, 1993.
 - *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Madrid, Tecnos, 1993.
 - *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, State University of New York Press, USA, 2006.
 - *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 1990.
 - *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, Madrid, Editorial Nacional, 1984.
 - Schelling-Hegel, “Correspondencia completa” [traducción de Raúl Gutiérrez y Hugo Ochoa] en *Intrahistoria del contradiscurso filosófico de la modernidad*, proyecto FONDECYT No 1950875.
 - *Las edades del mundo*, Madrid, Akal, 2002.
 - *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, ed. Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
 - *On the History of Modern Philosophy*, USA, Cambridge University Press, 2002.
 - *Sistema del idealismo trascendental y Las edades del mundo* [Estudio introductorio de Raúl Gabás], Madrid, Editorial Gredos, sin año.
 - *Sistema del idealismo trascendental* [Estudio Introductorio de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez], España, Anthropos, 1988.
 - José Luis Villacañas Berlanga (ed). *Schelling. Antología*, Barcelona, Ediciones Península, 1987.

- *Clara or, On the Nature's connection to the spirit world*, New York, State University of New York Press, 2002.
- *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, Argentina, Aguilar, 1972.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2013.
 - *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición de Atilano Domínguez, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
 - *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, 1988.

Secundaria

SOBRE SCHELLING

- Ana Carrasco Conde, *Aberratio a centro. El mal en F. W. J. Schelling (1809-1810)*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2009.
- Bowie, Andrew, *Schelling and Modern European Philosophy*, London, Routledge, 1993.
- Falgueras, Ignacio (ed), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, España, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1988.
- Freydberg, Bernard, *Schelling's dialogical freedom essay: provocative philosophy then and now*, New York, Sunny State of New York Press, 2008.
- Heidegger, Martin, *Schelling y la libertad humana*, Venezuela, Monte Avila Editores, 1990.
- Kierkegaard, Sören, *Apuntes sobre la filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, Madrid, Trotta, 2014.
- Leyte, Arturo, *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998.
- Matthews, Bruce, *Schelling's Organic Form of Philosophy. Life as the Schema of Freedom*, New York, Suny Press, 2011.

- Norman, Judith y Welchman, Alistair (eds), *The New Schelling*, London, Continuum, 2004.
- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling: El sistema de la libertad*, España, Herder, 2004.
- Snow, Dale E., *Schelling And The End Of Idealism*, Albany, State University of New York Press, 1996.

SOBRE SPINOZA

- Bennett, Jonathan, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2009.
 - *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- Domínguez, Atilado (comp), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995.
- Förster, Eckart y Melamed, Yitzhak Y. (eds), *Spinoza and German idealism*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- García del Campo, Juan Pedro, *Spinoza o la libertad*, España, Montesinos, 2008.
- Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Lozada, 2008.
- Hoyos Sánchez, Inmaculada, *Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza*, Tesis Doctoral, Departamento de Filosofía II, Editorial de la Universidad de Granada, 2011.
- Marcín, Luis Ramón, “Spinoza, crítico de la física cartesiana”, en Laura Benítez y José Antonio Robles (coord.), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, México, UNAM, 1999.
- Martínez, José Francisco, *Autoconciencia y libertad. Ontología y política en Espinosa*, España, Anthropos, 2007.
- Nadler, Steven, *Spinoza's Heresy. Immortality and the jewish mind*, New York, Oxford University Press, 2004.
- Smith, Steven B., *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

- Stewart, Matthew, *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*, España, Biblioteca Buridán, 2006.

GENERAL

- Abrams, M. H., *El Romanticismo: tradición y revolución*, Madrid, Visor Distribuciones, 1992.
- Anderson, M. S., *La Europa del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, 1968.
- Argullol, Rafael, *El Héroe y el Único*, Barcelona, Acantilado, 2008.
- Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, España, Taurus, 2000.
- Bodei, Remo, *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1990.
- Bowie, Andrew, *Aesthetic and subjectivity: from Kant to Nietzsche*, New York, Manchester University Press, 2003.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
 - *Kant. Vida y doctrina*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo II, Barcelona, Herder, 1995.
- Cracium, Adriana, *Fatal Women of Romanticism*, New York, Cambridge University Press, 2003.
- D'Hondt, Jaques, *Hegel*, México, Tusquets, 2013.
- Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*, Madrid, Gredos, 2011.
- Domínguez Ortiz, Antonio, *Las claves del Despotismo Ilustrado. 1715-1789*, Barcelona, Planeta, 1990.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Introducción a la teoría de la ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984.

- *Sobre la vivificación y elevación del interés puro por la verdad*, en Boletín de Estética, año III, marzo 2008.
- Flórez Miguel, Cirilo, *La filosofía de la Europa de la Ilustración*, España, Editorial Síntesis, 1998.
- Gode-von Aesch, Alexander, *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, Argentina, Espasa-Calpe, 1947.
- González Recio, José Luis (ed), *El taller de las ideas*, Plaza y Valdes, México, 2005.
- Hartmann, Nicolai, *La filosofía del Idealismo alemán*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960.
 - *Ontología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Hartnack, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant*, España, Cátedra, 1977.
- Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, España, Debate, 1998.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, España, Pre-Textos, 2009.
 - *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
 - *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998.
 - *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Puerto Rico, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, 2007.
- Kuehn, Mandred, *Kant. A biography*, USA, Cambridge University Press, 2002.
- La Mettrie, Julien-Offray de, *Obra Filosófica*, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Lanceros, Patxi, *La herida trágica*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- Mackie, J. L., *The cement of the universe. A Study of causation*, Clarendon Press, New York, 1980.
- Marcos Suances, Manuel, y Villar Ecurra, Alicia, *El irracionalismo. De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*, España, Editorial Síntesis, 2000.
- Millán-Zaibert, Elisabeth, *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic*

Philosophy, New York, State University of New York Press, 2007.

- Modern, Rodolfo E., *Historia de la literatura alemana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Munck, Thomas, *Historia social de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *El origen de la tragedia*, Madrid, Austral, 2007.
- Padial, Juan J., *La respuesta hegeliana al acosmismo de Spinoza*, Ponencia presentada en el V Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, Salamanca, 16-18 de Octubre de 2013.
- Picard, Roger, *El romanticismo social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Richards, Robert J., *The Romantic Conception of Life*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.
 - “Did Friedrich Schelling Kill Auguste Böhmer and Does it Matter? Or, the Role of Biography in Intellectual History”, en *Biography and Historical Analysis*, Lloyd Ambrosius (ed.), University of Nebraska Press, Lincoln, 2004.
- Rivas García, Ricardo Marcelino, *Razón, progreso y utopía. Una relectura del sentido de la historia y de la noción de progreso en la ética del discurso*, México, Universidad Intercontinental IPIEC, 2009.
- Romero de Solís, Diego, y Díaz Urmeneta, Juan B. (ed.), *La Memoria Romántica*, España, Universidad de Sevilla, 1997.
- Rühle, Volker, *En los laberintos del autoconocimiento: Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, Madrid, Akal, 1997.
- Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, México, Tusquets, 2009.
 - *Goethe*, México, Tusquets, 2015.
 - *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- Schmalz, Tad M., *Descartes on Causation*, New York, Oxford University Press, 2008.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

- Taylor, Charles, *Fuentes del Yo*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Villacañas, José Luis, *La quiebra de la Razón Ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1990.
 - *La filosofía del idealismo alemán*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001.

Revistas

- Cardona Suárez, Luis Fernando, *La metafísica schellingiana del yo absoluto como una "Ética a la Spinoza"*, Universitas Philosophica 57, año 28 (2011), Bogotá.
- Cruz-Cruz, J. (1977). *La estructuración de la filosofía positiva de Schelling*, Anuario Filosófico, 10 (2), Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, España, págs. 193-198.
 - *La polémica de Schelling contra la «naturalidad» de la metafísica antigua*, Anuario Filosófico, 1978 (11), págs. 187-196.
- Falgueras, Ignacio, *Libertad y verdad (Esbozo de la cuestión al hilo del pensamiento de Schelling)*, Anuario Filosófico, 1986 (19), Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, España, págs. 25-60.
- Fernández García, Eugenio, *Hegel ante Spinoza: un reto*, en Logos. Anales del seminario de metafísica, no. 16 (1981), UCM, Madrid, págs. 31-88.
- León Florido, Francisco, *La Sabiduría del Cuerpo (potentia naturae y metafísica de las pasiones en Spinoza)*, Revista A Parte Rei, Num. 20 (2002), España.
- Leyte, Arturo, *De Hüle a Materie: de Aristóteles a Schelling*, Δσίμων Revista de Filosofía, nº 21 (2000).
- Rocco Lozano, Valerio, *Sustancia, atributos y modos en la ontología de Spinoza*, Despalabro: Ensayos de humanidades, Nº. 1 (2007), España, págs. 123-139.
- Solé, María Jimena, *Spinoza en el origen del Idealismo alemán: Repercusiones de la «Polémica del spinozismo» en Fichte y Schelling*, en El Arco y la Lira. Tensiones y Debates, 1º (2013), ISSN: 2344-9292, Universidad de Buenos Aires, págs. 39-54.

- Tejada Gómez, Cristian Andrés, *La importancia de la Causa Inmanente en la Ética de Spinoza*, Revista de Filosofía, Volumen 71 (2015), Universidad de Chile, Santiago, págs. 163-175.
- Toro, Javier, *Experiencia, razón e intuición en el método de Spinoza. Reseña «Experience in Spinoza's Theory of Knowledge de E. Curley»*, en Saga – Revista de Estudiantes de Filosofía, Número 9, 2004.

Diccionarios y Enciclopedias

- Ferrater Mora, José *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, 2001.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo Tercero, Barcelona, Herder, 1999.

Páginas de Internet

- Ignacio Falgueras Salinas, Página personal,
<http://webpersonal.uma.es/~JIFALGUERAS/Historia/Historia/Historia/Contribuc.html>
consultado el 28 de enero de 2019.