

## LA CRÍTICA DE SCHELLING A LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Roberto Augusto  
Universidad de Barcelona

*Resumen: El objetivo de este artículo es investigar la crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza. Para ello analizaremos la Freiheitsschrift y sus lecciones sobre la historia de la filosofía moderna. Schelling piensa que el problema de Spinoza es que concibe a Dios como una cosa y no como una vida.*

### 1. INTRODUCCIÓN

En esta investigación queremos analizar 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. Como veremos a continuación, Schelling, en la *Freiheitsschrift*, considera que es necesario sustituir la oposición naturaleza-espíritu por la dicotomía libertad-necesidad como núcleo central de la filosofía. Después de dar este paso, una de las primeras cuestiones que nuestro autor tratará de dilucidar es la relación del concepto de libertad con el sistema. Algunos sostienen que la libertad y el sistema son irreconciliables; Schelling rechaza esta idea porque piensa que ambos conceptos deben ser compatibles. Esta cuestión llevará al filósofo de Leonberg a plantearse el tema del panteísmo, ya que muchos afirman que éste es el único sistema posible; sistema que acaba desembocando en el fatalismo. Para nuestro autor la libertad individual no está en contradicción con la libertad divina, sino que esta libertad sólo es posible en Dios. Si entendemos por panteísmo la inmanencia de las cosas en Dios, este sistema no es incompatible con la libertad, sino más bien al contrario, ya que toda libertad implica ser en Dios. El problema de Spinoza no es que sitúe las cosas en Dios, sino en su concepto de sustancia, en que concibe a Dios y a los demás seres como objetos carentes de vida.

## 2. LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA ESENCIA DE LA LIBERTAD HUMANA

## 2.1. La superación de la oposición naturaleza-espíritu: crítica a Descartes

Schelling comienza las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*<sup>1</sup> (1809), criticando la oposición tradicional entre naturaleza y espíritu. Esta contraposición está basada en “la firme creencia en una razón meramente humana, el convencimiento en la perfecta subjetividad de todo pensamiento y conocimiento, y de la total carencia de razón y pensamiento de la naturaleza, acompañado del modo de representación mecánico que impera en todas partes”<sup>2</sup>. De esta forma, nuestro autor trata de plantear el problema de la libertad de forma correcta, ya que los presupuestos teóricos que están detrás de la oposición entre una razón humana y una naturaleza carente de entendimiento conducen a un mecanicismo que Schelling pretende combatir. Se persigue, pues, dejar de lado la división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* que ha condicionado todo el pensar filosófico inmediatamente anterior a la época de Schelling; se debe buscar otra oposición que permita pensar la naturaleza como dotada de vida y entendimiento.

Desde el inicio de la modernidad, con Descartes, la naturaleza ha sido considerada un mero mecanismo, una máquina carente de espíritu. Sólo Kant, nos dice nuestro autor, fue capaz de oponerse a esta idea con su concepción dinámica de la naturaleza, sin embargo, “lo dinámico redespertado por Kant pasó a ser de nuevo sólo en un mecanismo superior y no fue reconocido en modo alguno en su identidad con lo espiritual”<sup>3</sup>. La concepción cartesiana de la naturaleza es considerada insuficiente por Schelling. Afortunadamente esta “oposición ha sido arrancada ahora y la consolidación de una comprensión más correcta puede ser confiada tranquilamente al desarrollo general

<sup>1</sup> SW VII, 331-416. Traducción española: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989. Todas las citas presentes en esta investigación han sido traducidas por el autor de este artículo. Sobre las traducciones de Schelling al español ver: AUGUSTO MÍGUEZ, R., “La recepción de Schelling en España: traducciones al español”, en *Daimon. Revista de Filosofía* 36 (2005) 177-181. Cfr. TILLIETTE, X., “Die Freiheitsschrift”, en BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg-München, Karl Alber, 1975, pp. 95-107; Cfr. TILLIETTE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir* (vol. I), Paris, Vrin, 1970, pp. 499-539; Cfr. FUHRMANS, H., “Einleitung”, en SCHELLING, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart, Reclam, 1977, pp. 3-38; Cfr. WHITE, A., *Schelling: an introduction to the system of freedom*, London, Yale University Press, 1983, pp. 106-145; Cfr. MARQUET, J. F., *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 414-429; Cfr. VETÓ, M., *Le Fondement selon Schelling*, Paris, Université de Paris X-Nanterre, 1977, pp. 25-59; Cfr. BRITO, E., *La création selon Schelling*, Leuven, Leuven University Press, 1987, pp. 131-161; Cfr. MARX, W., *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Freiburg-München, Karl Alber, 1977, pp. 101-148; Cfr. VILLACAÑAS, J. L., *La filosofía del idealismo alemán*, Madrid, Síntesis, 2001, vol. 2, pp. 184-195.

<sup>2</sup> SW VII, 333.

<sup>3</sup> *Ibid.*

hacia un mejor conocimiento”<sup>4</sup>. Nuestro autor piensa que su filosofía de la naturaleza ha permitido encontrar el camino correcto y superar el planteamiento cartesiano; sólo dejando de lado esta concepción podremos afrontar con garantías el problema de la libertad humana.

Detengámonos un momento en la interpretación que Schelling hace de la filosofía cartesiana<sup>5</sup> en las lecciones tituladas *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*<sup>6</sup> que nuestro autor impartió en Múnich en 1827. Descartes “comenzó rompiendo toda conexión con la filosofía anterior sin hacer caso de todo lo que se había logrado en esta ciencia antes de él, y la construyó completamente de nuevo desde el principio como si nunca se hubiera filosofado antes”<sup>7</sup>. La radicalidad cartesiana es cuestionada porque implica el rechazo de todo lo conseguido por la filosofía griega, muy valorada por Schelling: “la consecuencia inevitable de semejante abandono total fue que la filosofía retrocediera a una segunda infancia, a una especie de minoría de edad, de la cual la filosofía griega ya casi había salido con sus primeros pasos”<sup>8</sup>. El nuevo comienzo que supone el cartesianismo implica el abandono de todo lo conseguido hasta entonces, la vuelta a unos planteamientos que ya habían sido superados por el pensamiento clásico. Schelling, pues, buscará retornar a esa sabiduría perdida en la modernidad y que supone una aportación fundamental que no debe ser dejada de lado. La peor influencia de la filosofía de Descartes fue la escisión entre “materia y espíritu”<sup>9</sup>. Este es el efecto más pernicioso de la filosofía cartesiana: establecer un abismo total entre el hombre y la naturaleza. Esta oposición, superada ya por los grandes filósofos griegos, se convierte en el presupuesto teórico básico que ha dominado la modernidad imponiendo un mecanicismo incapaz de permitir plantear adecuadamente el problema de la libertad. 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 de 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.

La oposición, pues, entre naturaleza y espíritu es superada por “la superior, o más bien, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad”<sup>10</sup>. Schelling cree que el núcleo básico de la filosofía es la oposición entre *necesidad* y

<sup>4</sup> Ibíd.

<sup>5</sup> Cfr. SW X, 4-32.

<sup>6</sup> *Sobre la historia de la filosofía moderna. Lecciones de Múnich* (SW X, 1-200). Traducción española: *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*, Málaga, Edinford, 1993.

<sup>7</sup> SW X, 4.

<sup>8</sup> Ibíd.

<sup>9</sup> SW X, 28.

<sup>10</sup> SW VII, 333.

*libertad*. ¿Qué hemos ganado con este desplazamiento? La respuesta es simple: la superación de la idea cartesiana de naturaleza. Dejar de considerar a la naturaleza como pura necesidad y al Yo como única fuente de la libertad, para pasar a una filosofía donde también podemos hablar de libertad en la naturaleza. Hemos ganado el plantear de manera correcta esta importante cuestión y, al mismo tiempo, posibilitamos la elaboración de un nuevo concepto de naturaleza.

Respecto al lugar que ocupa la *Freiheitsschrift* en el conjunto de la filosofía de Schelling su autor nos dice que “después de la primera exposición pública de su sistema (en la *Zeitschrift für spekulative Physik*), cuya continuación, por desgracia, fue interrumpida por circunstancias externas, se ha limitado sólo a investigaciones de filosofía natural”<sup>11</sup>. El texto al que aquí se refiere es, sin duda, la *Darstellung meines Systems der Philosophie*<sup>12</sup>, publicada en 1801, donde se tratan cuestiones relacionadas con la filosofía de la naturaleza. Posteriormente, en 1804, ve la luz *Philosophie und Religion*<sup>13</sup>, donde nos encontramos con el comienzo de algunas de las ideas desarrolladas en 1809, pero que es calificada de “poco clara por culpa de la exposición”<sup>14</sup>. No es, por lo tanto, hasta la redacción de la *Freiheitsschrift* que su “autor presenta su concepto de la parte ideal de la filosofía con total precisión”<sup>15</sup>. La filosofía de la naturaleza se ocupa de la parte *real* de su sistema filosófico, y en la presente obra es donde se aborda por primera vez la parte *ideal*. Las diferentes exposiciones de su pensamiento que nuestro autor había hecho anteriormente son consideradas insuficientes, sólo en esta obra es donde podemos encontrar una cima todavía no conquistada por la filosofía. La filosofía trascendental y el sistema de la identidad son dejados de lado en busca de una mejor presentación del lado ideal de la filosofía.

En estos primeros compases del ensayo nos encontramos esbozados algunos de los objetivos de fondo que Schelling persigue. Lejos de separar la parte *real* e *ideal* de la filosofía nuestro autor se sirve de la filosofía de la naturaleza como base teórica sobre la que elevar su edificio metafísico. El descubrimiento de una naturaleza viva, dinámica y sometida al devenir es aplicado a la filosofía ideal. De esta forma, se desplaza la contraposición en la que se basa el mecanicismo para colocar en el centro de la filosofía a la libertad. Esta nueva interpretación es la que permitirá a Schelling pensar un Dios que sea algo más que un mero concepto.

---

<sup>11</sup> SW VII, 333-334.

<sup>12</sup> *Exposición de mi sistema de filosofía* (SW IV, 105-212).

<sup>13</sup> SW VI, 9-70. Traducción española: “Filosofía y religión”, en SCHELLING, *Antología*, Barcelona, Península, 1987, pp. 245-286.

<sup>14</sup> SW VII, 334.

<sup>15</sup> *Ibíd.*

2. 2. *La relación entre la libertad y el sistema*

Hemos visto que la libertad “no debe ser sólo un concepto subordinado o secundario, sino uno de los puntos centrales dominantes del sistema”<sup>16</sup>. Ahora de lo que se trata es de encontrar “el concepto correcto”<sup>17</sup> de libertad. Aunque la libertad se nos aparezca como un sentimiento profundamente grabado en nosotros se precisa dilucidar “la conexión de este concepto con la totalidad de una concepción científica del mundo”<sup>18</sup>. Esa concepción se alcanza cuando somos capaces de situar una idea en “su conexión con la totalidad”<sup>19</sup>. Esta visión científica se logra en filosofía, según Schelling, gracias al *sistema*, conjunto de ideas articuladas entre sí y que responden a la idea de un todo. Para poder, pues, alcanzar un verdadero concepto de libertad debemos aclarar la relación entre el sistema y la libertad<sup>20</sup>.

Sin embargo, nuestro autor se hace eco de un posible problema: “según un antiguo mito, pero en modo alguno extinguido, el concepto de libertad debe ser incompatible con el sistema, y toda filosofía con pretensiones de unidad y totalidad acaba en una negación de la libertad”<sup>21</sup>. Si la libertad y el sistema son incompatibles esto implica o bien renunciar a la libertad y, por lo tanto, eliminar el núcleo central de la filosofía; o bien prescindir del sistema, lo que nos llevaría a renunciar a la pretensión de desarrollar un conocimiento científico<sup>22</sup>. Schelling no está dispuesto a aceptar ninguna de estas dos opciones. Sus esfuerzos irán encaminados a hacer compatibles ambos conceptos. Vemos, por tanto, que dos de las ideas centrales en el pensamiento del filósofo de Leonberg chocan en este punto: el *sistema* y la *libertad*.

Schelling prosigue: “o se opina que el concepto de libertad se opone al concepto de sistema en general y en sí: esto es extraño, ya que la libertad individual, sin embargo, está unida de algún modo con la totalidad del mundo (...), debe existir algún sistema, al menos en el entendimiento divino, compatible con la libertad”<sup>23</sup>. Debe haber, pues, algún tipo de relación entre la libertad y el sistema, ya que tiene que ser posible explicar la libertad individual dentro de un todo. Como veremos más adelante la incompatibilidad entre el sistema y la libertad se basa en que se identifica el sistema con el panteísmo, concepción que parece desembocar en el determinismo. Para evi-

<sup>16</sup> SW VII, 336.

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> *Ibíd.*

<sup>19</sup> *Ibíd.*

<sup>20</sup> Cfr. BAUMGARTNER, H. M., “Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen (336-350)”, en HÖFFE, O. y PIEPER, A. (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 35-53.

<sup>21</sup> SW VII, 336.

<sup>22</sup> Cfr. KRINGS, H., “System und Freiheit”, en HENRICH, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bonn, Bouvier, 1977, pp. 35-51.

<sup>23</sup> SW VII, 336-337.

tar este problema se nos anticipa aquí la que será la solución a esta cuestión: colocar el sistema en el entendimiento divino. Aunque esto no significa que Dios mismo deba ser identificado con el sistema: “en el entendimiento divino hay un sistema, pero Dios mismo no es ningún sistema, sino una vida”<sup>24</sup>. Lo importante para nuestro autor es resaltar la dimensión vital y personal de la divinidad, en oposición al Dios abstracto del idealismo y del mecanicismo.

Schelling también desecha la teoría que dice que no podríamos llegar a conocer en la divinidad el sistema que explica la libertad: “sostener en general que este sistema nunca podría llegar a ser comprendido por el entendimiento humano, significa de nuevo no afirmar nada; puesto que, según llegue a ser entendida, la afirmación puede ser verdadera o falsa. Depende de la determinación del principio con el que el hombre conoce”<sup>25</sup>. Si entendemos la ciencia como un conocimiento matemático carente de vida ciertamente no podremos llegar a comprender el sistema que hay en el entendimiento divino. Pero existe otra forma de afrontar esta cuestión. Schelling se hace eco de una antigua idea de Sexto Empírico que le permitirá reforzar su teoría y encontrar un camino para conocer el sistema presente en el entendimiento divino: “una doctrina muy antigua afirma que lo igual es conocido por lo igual (...), comprenderá que el filósofo que sostiene tal conocimiento (divino), es porque sólo él conserva su entendimiento puro y sin oscurecer por la maldad, concibe con el Dios que está en él, al Dios fuera de él”<sup>26</sup>. Nos gustaría destacar el hecho de que podemos obtener ese conocimiento divino porque nosotros también poseemos una naturaleza divina. Esto se explicará diciendo que al principio de la creación el hombre estuvo *en* Dios; gracias a este hecho capital, y si nuestro entendimiento evita caer en el mal, el filósofo podrá acercarnos al conocimiento de la divinidad. Podemos extraer otra conclusión de tipo metodológico. El hombre conoce a Dios conociéndose a sí mismo, ya que ambos son, en cierto sentido, *iguales*. Esto plantea el problema de diferenciar al hombre de Dios; este objetivo se conseguirá gracias a la distinción entre fundamento y existencia, eje básico de toda la investigación. El método antropomorfista será, pues, el camino que debemos seguir para adentrarnos en el conocimiento divino<sup>27</sup>. Otra opinión criticada es la de Fichte: “sería más breve o más decisivo negar también el sistema en la voluntad o en el entendimiento del ser primigenio; para decir que sólo hay voluntades individuales, cada una de las cuales se constituye para sí en un centro y, según la expresión de Fichte, que el Yo de cada uno es la sustancia absoluta”<sup>28</sup>. Esta tesis es recha-

<sup>24</sup> SW VII, 399.

<sup>25</sup> SW VII, 337.

<sup>26</sup> *Ibíd.*

<sup>27</sup> Cfr. HABERMAS, J., *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, Universität Bonn, 1954, pp. 225-231; Cfr. AUGUSTO MÍGUEZ, R., “La antropología filosófica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* de 1809”, en ARREGUI, J. V. (ed.), *Thémata. Debate sobre las antropologías* 35 (2005) 355-359.

<sup>28</sup> SW VII, 377.

zada de pleno ya que no coloca en el centro de su pensamiento filosófico a Dios, sino al Yo, que toma el lugar de la divinidad al ser sustancia absoluta.

La conclusión a la que llega Schelling es la siguiente: "La conexión del concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo seguramente continuará siendo siempre objeto de una tarea necesaria, sin cuya solución el mismo concepto de libertad vacilaría, perdiendo la filosofía totalmente su valor. Pues esta gran tarea es el único estímulo inconsciente e invisible de toda aspiración de conocimiento, desde la más baja hasta la más elevada"<sup>29</sup>. Si no aclaramos la relación entre la libertad y el sistema la filosofía dejará de tener sentido. La cuestión es de una importancia capital, ya que ambos conceptos son básicos para Schelling pero, sin embargo, ambos parecen ser incompatibles. Si no explicamos, pues, la relación entre la libertad y la necesidad no podremos sostener ningún tipo de conocimiento superior.

### 2. 3. El concepto de sistema según M. Heidegger

Al hilo de la relación entre la libertad y el sistema nos parece pertinente traer a colación el estudio titulado *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* de M. Heidegger<sup>30</sup>, donde su autor realiza un profundo análisis del tratado que nos ocupa aquí. No vamos a entrar a valorar la interpretación de Heidegger; nos centraremos sólo en su reflexión sobre el concepto de sistema, ya que nos parece la aportación más interesante de este ensayo. La base de este texto fueron unas lecciones impartidas el semestre de verano del año 1936 en la Universidad de Friburgo. Este escrito ocupa un lugar destacado en los estudios sobre la obra de Schelling, no sólo por el hecho de que su autor es uno de los filósofos más importantes del siglo XX, sino porque este ensayo es uno de los responsables de la revitalización de la figura de Schelling y de la *Freiheitsschrift*, considerada por Heidegger como una obra muy relevante.

Heidegger intenta, en primer lugar, responder a la siguiente pregunta: "¿Qué significa "sistema"?"<sup>31</sup>. La respuesta que da es esta: "'Sistema" no es la mera ordenación (*Anordnung*) de unos materiales de enseñanza disponibles con el fin de dar unas simples instrucciones elementales en las ciencias"<sup>32</sup>. Nada tiene que ver, pues, con un orden pedagógico, ya que el sistema trata "de la juntura (*Fuge*) del ente en su entidad (*Seiendheit*)"<sup>33</sup>. Heidegger añade

<sup>29</sup> SW VII, 338.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M., *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, en *Gesamtausgabe*, V. 42, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988, p. 39. Traducción española: *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila, 1985. Cfr. SCHEIER, C. A., "Die Zeit der Seysfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings *Freiheitsschrift*", en BAUMGARTNER, H. M. y JACOBS, W. G. (eds.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog (Schellingiana 5), 1996, pp. 28-39.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 44.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 50.

lo siguiente: “si, de ese modo, el sistema no tiene en su esencia nada de la superficialidad y casualidad de una disposición artificial, de una colocación (*Einfächerung*) de la materia bajo títulos y números, entonces la formación de sistemas se encuentra bajo condiciones totalmente determinadas, y no puede realizarse, desde el punto de vista histórico, en cualquier época”<sup>34</sup>. Con esta definición de *sistema* Heidegger nos aleja de la visión superficial que considera que este concepto sólo se refiere a una estructura externa, a la forma como se ordena el conocimiento. Creemos que con esta interpretación nos situamos en el lugar correcto para comprender la importancia de esta idea en Schelling.

La posibilidad misma del sistema es un fenómeno que nace con la modernidad. Para Heidegger es un error intentar ver un sistema en la filosofía antigua o medieval: “la posibilidad del sistema del saber y de la voluntad de sistema como un modo de la nueva fundación de la posición del hombre en el ente son algunas de las características de la época moderna. Querer encontrar sistemas en la historia antes de esta época se basa en una incomprensión del concepto de sistema o en una interpretación errónea”<sup>35</sup>. Sólo cuando aparecen en Occidente las condiciones necesarias que provocan el surgimiento de la época moderna se hace posible el sistema. Éste lo encontramos, por lo tanto, en un tiempo histórico determinado. Aunque esto no significa que una filosofía sin sistema carezca de valor: “hay gran filosofía sin sistema. Toda la filosofía griega es la prueba de ello. El comienzo de la filosofía occidental careció de sistema; pero, sin embargo, precisamente por eso, este filosofar fue completamente ‘sistemático’, es decir, conducido y sostenido por una disposición interna y un orden del preguntar totalmente determinados”<sup>36</sup>. Heidegger diferencia, pues, entre *sistema* y *sistemático*; el primero surge en la época moderna; el segundo se refiere más bien a un orden interno.

El sistema aspira al desarrollo de un conocimiento científico similar al matemático. La pretensión de construir un sistema surge para Heidegger, pues, de la “supremacía de lo matemático”<sup>37</sup>, convirtiéndose éste en “norma para todo saber”<sup>38</sup>. Esta idea de sistema puede verse claramente en Descartes y, especialmente, en Spinoza, ya que él pretende construir su sistema con un orden geométrico. El sistema, por lo tanto, “es un sistema matemático de la razón”<sup>39</sup>. A la pregunta: “¿Por qué es ‘el sistema’ el grito de lucha y la más íntima exigencia del idealismo alemán?”<sup>40</sup>, Heidegger responde de la siguiente forma: “porque aquí, a las determinaciones del sistema, de tener

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*

<sup>35</sup> *Ibíd.*

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>38</sup> *Ibíd.*

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 58.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 61.

que ser matemático y un sistema de la razón, hay que añadir a la comprensión esencial que tal sistema sólo puede llegar a ser encontrado y formado si el saber es un saber *absoluto*<sup>41</sup>. El sistema, pues, alcanza la consideración de conocimiento absoluto, la aspiración máxima del saber sólo puede ser satisfecha a través del sistema: “en el idealismo alemán ‘el sistema’ fue entendido expresamente como exigencia del saber absoluto. El sistema fue incluso, precisamente, la exigencia absoluta y por eso el lema de la filosofía por antonomasia”<sup>42</sup>.

El idealismo sólo pudo surgir a partir de la reflexión de Kant sobre la esencia de la razón. Según Heidegger: “Kant descubrió –y esto siempre significa en la filosofía también: dio forma– como ley espiritual, por primera vez, el carácter sistemático interno de la razón”<sup>43</sup>. Gracias a él ‘el sistema’ deviene el más decisivo objetivo, exigencia y campo de los más elevados esfuerzos del pensamiento”<sup>44</sup>. Pero Kant no pudo llegar a desarrollar un sistema; él, tal como se ha dicho muchas otras veces, abre el camino que permite llegar al idealismo a un conocimiento superior, a pesar de que su propia filosofía no es capaz de alcanzar esa cima del saber.

El sistema puede desarrollarse plenamente porque la filosofía es definida como “la intuición intelectual de lo absoluto”<sup>45</sup> superando los límites impuestos por Kant. Por lo tanto: “‘el sistema’ no es para los pensadores del idealismo alemán ningún marco de la materia del saber, para ellos tampoco es ninguna ‘tarea literaria’, ni una posesión ni algo hecho (*Gemächte*) por un individuo, tampoco es sólo un recurso ‘heurístico’: ‘el sistema’ es el todo del ser en la totalidad de su verdad y la historia de la verdad”<sup>46</sup>. Con esta última afirmación de Heidegger podemos entender perfectamente la importancia del concepto de sistema en la filosofía de Schelling. La compatibilidad de la idea de sistema con la libertad es una cuestión central para nuestro autor; si renunciamos al sistema estamos dejando de lado la posibilidad misma de una filosofía científica, de un saber absoluto; si negamos la libertad caemos en un sistema de pura necesidad.

#### 2. 4. *La incompatibilidad entre el panteísmo y la libertad*

La problemática de la relación del sistema con la libertad desemboca en el problema del panteísmo. Algunos afirman que “el único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero éste desemboca inevitablemente en el fata-

<sup>41</sup> *Ibíd.*

<sup>42</sup> *Ibíd.*

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 84.

lismo"<sup>47</sup>. Schelling cree que la primera parte de esta afirmación es verdadera, pero no considera que el panteísmo tenga que llevarnos a un sistema carente de libertad. Por eso nuestro autor va a analizar en la primera parte de esta investigación diferentes formas de entender el panteísmo, dedicando gran parte de su análisis a la filosofía de Spinoza, hasta ser capaz de encontrar un panteísmo que sea compatible con la libertad y que no caiga en el fatalismo. Por lo tanto, la verdad de esta afirmación "depende de la determinación más detallada del concepto. Pues así no se podrá negar que si el panteísmo no designase nada más que la teoría de la inmanencia de las cosas en Dios, cada parecer de la razón debería relacionarse en algún sentido con esta teoría"<sup>48</sup>. Comprender el concepto de panteísmo de forma precisa será, pues, el objetivo al que Schelling dedicará una parte importante de sus esfuerzos.

Para nuestro autor, "la mayoría, si fueran sinceros, confesarían que, tal como están constituidas sus representaciones, la libertad individual les parece estar en contradicción con casi todos los atributos de un ser supremo como, por ejemplo, la omnipotencia"<sup>49</sup>. De una manera intuitiva parece que el poder total de Dios es incompatible con nuestra libertad individual, ya que "se afirma un poder incondicionado fuera y al lado de lo divino"<sup>50</sup>. La propia vida del ser humano parece depender de manera total de Dios y su libertad parece chocar con la libertad absoluta divina. Si la libertad de Dios es total, ¿cómo puede haber un ser que sea libre y totalmente independiente de Él? Esto sólo se puede solucionar de una forma: "¿hay otra salida contra esta argumentación más que salvar a los hombres con su libertad en el mismo ser divino, ya que ella no es pensable en oposición a la omnipotencia, que decir que el hombre no está fuera de Dios, sino que es en Dios, y que su misma actividad pertenece a la vida de Dios?"<sup>51</sup>. Esta tesis, sostenida según Schelling también por espíritus religiosos y místicos, será la defendida por nuestro autor. Por lo tanto, se sitúa a la libertad humana en Dios como una forma de hacer compatibles la libertad del hombre y la de la divinidad.

Schelling rechaza también el panteísmo que simplemente identifica las cosas con Dios: "otra explicación del panteísmo que habitualmente se cree más acertada es, sin embargo, la que sostiene una total identificación de Dios con las cosas, una mezcla de la criatura con el creador, de lo que se deriva una cantidad de afirmaciones violentas e insostenibles"<sup>52</sup>. Esta teoría, por ejemplo, iría en contra de la misma naturaleza de las cosas y de la divinidad; si las cosas son finitas por definición, ¿cómo podemos identificarlas con un ser infinito como Dios? De esta forma se eliminaría la distinción entre el hombre

---

<sup>47</sup> SW VII, 338.

<sup>48</sup> SW VII, 339.

<sup>49</sup> *Ibíd.*

<sup>50</sup> *Ibíd.*

<sup>51</sup> *Ibíd.*

<sup>52</sup> SW VII, 340.

y Dios cayendo en una teoría absurda que tomaría por incondicionado lo que es, por definición, condicionado.

Spinoza diferencia totalmente entre las cosas y Dios: "las cosas no son distintas de Dios (...) sólo en grado o por sus limitaciones, sino *toto genere*"<sup>53</sup>. El concepto de las cosas "es un concepto derivado que no sería posible de ningún modo sin el concepto de Dios"<sup>54</sup>. Las cosas para ser dependen de Él, pero Dios sostiene su propia existencia y las cosas existen gracias a la divinidad. Por eso "todas las cosas particulares juntas no pueden constituir a Dios"<sup>55</sup>. También es ridículo sostener que "cada cosa es un Dios modificado"<sup>56</sup>, ya que "un Dios modificado, es decir, derivado, no es Dios en sentido propio y eminente"<sup>57</sup>. De esta forma Schelling rechaza lo que él considera formas erróneas de entender la filosofía de Spinoza.

Estas interpretaciones falsas se producen por la "interpretación errónea general del principio de la identidad o del sentido de la cópula en el juicio"<sup>58</sup>. El problema es que se confunde la identidad (*Identität*) con la equivalencia (*Einerleiheit*), decir que dos cosas son idénticas no quiere decir que sean la misma cosa. Si sostenemos que Dios es idéntico al mundo no queremos decir que Dios y las cosas sean iguales, sino que más bien estamos expresando una relación entre ambos que no significa que se deba negar la diferencia entre ellos. Esta idea se entenderá mejor con un ejemplo. Cuando se dice que el bien es el mal esto se interpreta erróneamente, ya que "se niega la eterna diferencia entre lo justo y lo injusto, la virtud y el vicio, como si ambos fueran lógicamente lo mismo"<sup>59</sup>. Según Schelling, "tales equivocaciones que, si no son malintencionadas, presuponen un grado de minoría de edad dialéctica que la filosofía griega casi había sobrepasado desde sus primeros pasos, convierten en un deber acuciante recomendar un estudio profundo de la lógica. La antigua y profunda lógica distinguía sujeto y predicado como antecedente y consecuente (*antecedents et consequens*) y expresó con ello el sentido real del principio de identidad"<sup>60</sup>. Incluso en una tautología se "piensa seguro en el sujeto de la proposición algo diferente que en el predicado"<sup>61</sup>. Se puede decir también que "sujeto y predicado se oponen como lo que está recogido (*Eingewickelte*) y lo que está desplegado (*Entfaltete*) (*implicitum et explicitum*)"<sup>62</sup>. Schelling rescata de nuevo un conocimiento que, según él, poseían los griegos

<sup>53</sup> *Ibíd.*

<sup>54</sup> *Ibíd.*

<sup>55</sup> *Ibíd.*

<sup>56</sup> SW VII, 341.

<sup>57</sup> *Ibíd.*

<sup>58</sup> *Ibíd.*

<sup>59</sup> *Ibíd.*

<sup>60</sup> SW VII, 342.

<sup>61</sup> *Ibíd.*

<sup>62</sup> *Ibíd.*

pero que la filosofía moderna ha olvidado con funestas consecuencias. Aquellos que sostenían que todo es Dios pueden intentar salvar su interpretación diciendo que “el panteísmo no dice en absoluto que Dios es todo (...) sino que las cosas no son nada, que este sistema suprime toda individualidad”<sup>63</sup>. Pero “si las cosas no son nada, ¿cómo es posible mezclar a Dios con ellas?”<sup>64</sup>. Este nuevo intento de intentar comprender el panteísmo de forma burda acaba fracasando, ya que elimina toda realidad exterior a Dios. Schelling afirma que “la manifestación más dura de Spinoza es, probablemente, que el ser particular es la sustancia misma considerada en una de sus modificaciones, es decir, en sus consecuencias”<sup>65</sup>. De esta idea no se sigue “que la sustancia infinita considerada en sus consecuencias y que la sustancia infinita considerada absolutamente sean *equivalentes*”<sup>66</sup>. Esta conclusión, nos advierte nuestro autor, “no está, sin embargo, en Spinoza; aquí, en primer lugar, únicamente hablamos del panteísmo en general; después, sólo se pregunta si la opinión presentada es incompatible con el panteísmo en sí”<sup>67</sup>.

A pesar de la crítica al idealismo que Schelling desarrolla en este tratado, nuestro autor es consciente del avance que ha supuesto esta forma de interpretar la filosofía. No en vano nos dice que el mecanicismo ha sido superado por “la luz más elevada del idealismo”<sup>68</sup>. Sólo gracias al idealismo podemos hacer compatible la libertad y el panteísmo: “hasta el descubrimiento del idealismo falta en todos los sistemas modernos el verdadero concepto de libertad”<sup>69</sup>. Estos sistemas sólo conciben la libertad “en el mero dominio del principio de inteligencia sobre los sentidos y los deseos (*Begierden*)”<sup>70</sup>. El idealismo nos permite también alcanzar la siguiente conclusión: “la negación o la afirmación de la libertad se basa en algo completamente distinto de la aceptación o la no aceptación del panteísmo”<sup>71</sup>. Panteísmo que es entendido como “la inmanencia de las cosas en Dios”<sup>72</sup>.

Para nuestro autor “la dependencia no anula la independencia, ni anula incluso la libertad”<sup>73</sup>. Que la existencia del hombre dependa de Dios no le resta libertad. Dios sólo se puede revelar en un ser que sea libre como Él lo es: “Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos. No se puede comprender cómo el más perfecto de todos los seres podría encontrar su goce (*Lust*)

<sup>63</sup> SW VII, 343.

<sup>64</sup> *Ibíd.*

<sup>65</sup> SW VII, 344.

<sup>66</sup> *Ibíd.*

<sup>67</sup> *Ibíd.*

<sup>68</sup> SW VII, 348.

<sup>69</sup> SW VII, 345.

<sup>70</sup> *Ibíd.*

<sup>71</sup> *Ibíd.*

<sup>72</sup> *Ibíd.*

<sup>73</sup> SW VII, 346.

en la más perfecta de las máquinas posibles. Cualquier tipo de consecuencia que pueda pensarse de los seres respecto de Dios, nunca puede ser mecánica, ningún mero producir o colocar en el que lo producido no sea nada para sí mismo; tampoco es una emanación en la que lo que emana permanezca lo mismo que lo que ha emanado, o sea, nada propio ni independiente<sup>74</sup>. El hecho de que el ser humano surja de Dios no puede significar que el hombre sea una máquina o una simple emanación carente de libertad. La libertad humana es necesaria para la propia revelación divina en un ser que al menos es semejante a Él en el hecho de ser libre, aunque la libertad de ambos sea diferente: “la consecuencia de las cosas a partir de Dios es una auto-revelación de Dios. Pero Dios sólo puede llegar a revelarse en lo que es similar a Él, en seres libres que actúan por sí mismos; cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son así como Dios es<sup>75</sup>. En estas dos últimas citas encontramos varias de las ideas centrales que se desarrollarán en este tratado. Tal como ya hemos comentado antes, vemos la crítica al mecanicismo, a una concepción que reduce el ser humano a una mera consecuencia de Dios carente de vida. También vemos cómo Schelling postula la necesidad de una auténtica libertad del ser humano para que sea posible la propia auto-revelación de Dios. La conclusión final a la que llega nuestro autor sobre la incompatibilidad entre el panteísmo y la libertad es la siguiente: “se contradicen tan poco la inmanencia en Dios y la libertad que precisamente sólo lo libre, y hasta donde es libre, es en Dios; lo no libre, y hasta donde no es libre, es necesariamente fuera de Dios<sup>76</sup>. La libertad no sólo no se contradice con la inmanencia en la divinidad, sino que sólo es posible gracias a ella.

## 2. 5. La filosofía de Spinoza: idealismo y panteísmo

La opinión de Schelling sobre el spinozismo es la siguiente: “este sistema no es un fatalismo porque permita concebir las cosas en Dios; pues, como ya hemos señalado, el panteísmo al menos no hace imposible la libertad formal; luego Spinoza debe ser fatalista por una razón totalmente independiente del panteísmo<sup>77</sup>. El problema, tal como hemos visto antes, no está en la inmanencia, sino en la forma abstracta como se entiende a las cosas que están en Dios y que lleva a Spinoza a una negación de la libertad: “el fallo de su sistema no está, de ninguna manera, en que coloque las cosas *en Dios*, sino en que sean *cosas* en el concepto abstracto de los seres del mundo, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también una cosa. Por eso sus argumentos contra la libertad son totalmente deterministas, de ninguna manera panteístas<sup>78</sup>. El panteísmo no conduce, tal como creen algunos, al fatalismo. La libertad se

<sup>74</sup> SW VII, 346-347.

<sup>75</sup> SW VII, 347.

<sup>76</sup> *Ibíd.*

<sup>77</sup> SW VII, 349.

<sup>78</sup> *Ibíd.*

anula cuando los objetos son considerados de forma abstracta, como partes inertes del gran engranaje de la naturaleza<sup>79</sup>. La libertad, por lo tanto, sólo es posible cuando el mundo se piensa como *vida*, mundo que puede estar *en* Dios sin por ello dejar de disfrutar de la libertad que le es inherente.

La voluntad, al ser tratada como un elemento más dentro de una naturaleza sometida al rígido principio de causalidad, no permite la libertad humana: “trata también a la voluntad como una cosa, y entonces demuestra, muy naturalmente, que en cada caso la actuación debe estar determinada por otra cosa, que debe estar determinada de nuevo por otra y así sucesivamente hasta el infinito”<sup>80</sup>. Spinoza no admite la idea de una voluntad autónoma que se determina a sí misma, sino que la considera como una parte de la naturaleza sometida a leyes mecánicas, como un objeto más incapaz de determinarse a sí mismo y de ser libre: “de ahí la falta de vida de su sistema, la insensibilidad de la forma, la pobreza de los conceptos y de las expresiones, la inflexible dureza de las determinaciones, que se entiende perfectamente con su abstracto punto de vista; de ahí también, de forma totalmente consecuente, su visión mecanicista de la naturaleza”<sup>81</sup>. Si todos los elementos de la naturaleza están sometidos a ese ciego mecanismo, la voluntad no es capaz de tomar ninguna decisión libre de la que se pueda hacer responsable. Esta visión sólo puede ser vencida con una “representación dinámica de la naturaleza”<sup>82</sup>. Pero, a pesar de estas críticas, Schelling considera que la filosofía de Spinoza supone un avance, ya que este sistema permite el surgimiento del idealismo y, por lo tanto, de una filosofía de la naturaleza y de un sistema de la libertad. Gracias al panteísmo de Spinoza el idealismo es capaz de superar la visión mecanicista de la naturaleza propuesta por Descartes y fundamentar una naturaleza viva y dinámica. Pero la filosofía de la naturaleza de Schelling es sólo la parte *real* de la filosofía. Para poder alcanzar el verdadero sistema de la razón hay que añadirle la parte ideal, donde se encuentra la libertad.

Por lo tanto, “la filosofía de nuestra época ha sido elevada hasta este punto por el idealismo: y sólo por éste podemos iniciar verdaderamente la investigación de nuestro objeto”<sup>83</sup>. Aunque esto no significa que hayamos alcanzado un sistema definitivo: “pero el propio idealismo, que nos ha colocado a este respecto tan alto, y esto es cierto, al cual debemos el primer concepto acabado de libertad formal, no es por sí mismo un sistema acabado y, no obstante, nos deja perplejos en lo que se refiere a la doctrina de la libertad tan pronto como queremos adentrarnos en una mayor exactitud y determinación”<sup>84</sup>. El idealismo, pues, no es capaz de alcanzar el concepto definitivo de libertad ya

---

<sup>79</sup> Cfr. KONRAD, L., “Natur und Freiheit. Zum Naturbegriff in Schellings Schrift *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*”, en BAUMGARTNER, H. M. y JACOBS, W. G. (eds.), o.c., pp. 28-39.

<sup>80</sup> SW VII, 349.

<sup>81</sup> *Ibíd.*

<sup>82</sup> *Ibíd.*

<sup>83</sup> SW VII, 351

<sup>84</sup> *Ibíd.*

que sólo llega a un concepto de *libertad formal*, pero supone un paso adelante en el planteamiento correcto del problema. El idealismo ha otorgado un lugar central a la libertad en la filosofía y ha alejado el fantasma del determinismo: “la idea de hacer de la libertad de repente el Uno y el Todo de la filosofía ha liberado, en general, al espíritu humano, no sólo en relación consigo mismo, y ha producido en todas las partes de la ciencia un cambio más fuerte que cualquier revolución anterior. El concepto idealista es el único capaz de mantener la filosofía superior de nuestra época y, especialmente, el realismo superior de la misma”<sup>85</sup>. Schelling propone, por tanto, un *realismo superior* que permita superar el mecanicismo y la cosificación de la sustancia en la que cae Spinoza; un realismo superior que sea capaz de elevarse por encima del concepto formal de libertad que postula el idealismo. El idealismo subjetivo de Fichte, a pesar de todas las carencias que Schelling le atribuye, pone también las bases de un concepto superior de libertad al otorgar a esta idea una importancia básica en su pensamiento. Kant, sin embargo, no se “habría elevado a un superior punto de reflexión y por encima de la negatividad que caracteriza a su filosofía teórica”<sup>86</sup>.

Schelling llega, pues, a la conclusión de que el panteísmo es perfectamente compatible con el idealismo: “sería un error pensar que el panteísmo es anulado y destruido por el idealismo; una opinión que sólo podría proceder de la confusión del mismo con un realismo unilateral. Porque para el panteísmo, como tal, le es totalmente indiferente si las cosas singulares están en una sustancia absoluta o, lo mismo, si muchas voluntades singulares son comprendidas en una voluntad primigenia. En el primer caso es realista, en el otro, idealista, pero el concepto fundamental permanecerá el mismo”<sup>87</sup>. Sin embargo, el idealismo es insuficiente porque “sólo da, por un lado, el concepto más general de libertad, y por otro lado, el concepto meramente formal. Pero el concepto real y vivo es una capacidad (*Vermögen*) para el bien y para el mal”<sup>88</sup>.

Al final de la investigación el filósofo de Leonberg postula la noción de fundamento primigenio (*Urgrund*), que le sirve para superar la dicotomía entre el fundamento y la existencia, lo que conduce a la anulación de todas las oposiciones en un sistema que puede ser similar al panteísta: “quien quiera llamar a este sistema panteísmo, porque en relación con lo absoluto considerado absolutamente desaparecen todas las oposiciones, le concederíamos gustosamente esto”<sup>89</sup>. La naturaleza y todos los seres que la conforman, excepto el hombre, ocupan un lugar absolutamente periférico respecto a Dios: “todos los seres de la naturaleza sólo tienen ser en el fundamento, o

<sup>85</sup> *Ibíd.*

<sup>86</sup> SW VII, 352.

<sup>87</sup> *Ibíd.*

<sup>88</sup> *Ibíd.*

<sup>89</sup> SW VII, 409.

en el anhelo inicial que todavía no ha conseguido la unidad con el entendimiento, ellos son en relación con Dios, por tanto, meros seres periféricos<sup>90</sup>. El hombre, en cambio, ocupa un lugar central: “sólo el hombre es en Dios, y precisamente por ese ser-en-Dios, capaz de libertad”<sup>91</sup>.

### 3. SPINOZA EN LAS *MÜNCHENER VORLESUNGEN* DE 1827

Nos gustaría completar la interpretación de Spinoza que Schelling hace en la *Freiheitsschrift* con las reflexiones que dedica a este autor en las lecciones *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. A pesar de la distancia que separa ambos escritos, casi veinte años, consideramos que las líneas maestras de la interpretación de Schelling se mantienen intactas, motivo por el cual pensamos que este texto puede ayudarnos en nuestra investigación.

Para Spinoza “Dios era sólo el ente que existe necesariamente”<sup>92</sup>. Esta definición de la divinidad nos ha conducido a una “prisión del pensamiento”<sup>93</sup> en la que han caído múltiples sistemas. En este Dios “no hay ni voluntad ni entendimiento; Él es, realmente, sólo el existente (*Existirende*) ciego –podemos decir también: el existente sin sujeto, porque se ha transformado total y completamente en el ser. En la posibilidad hay todavía siempre una *libertad* para el ser y, por tanto, también contra el ser. Pero la posibilidad es aquí devorada por el ser”<sup>94</sup>. Sin sujeto, sin voluntad, no puede haber libertad. Spinoza, al definir a Dios como sustancia, elimina la posibilidad de que sea causa: “Spinoza llama a Dios *causa sui*, pero en el sentido estricto de que *es* por la mera necesidad de su esencia, por tanto, *sólo es*, sin que pueda llegar a ser entendido como pudiendo ser (como *causa*), la causa ha quedado completamente absorbida por el efecto, y se comporta sólo como *sustancia*”<sup>95</sup>. Esto hace que el sistema caiga en el fatalismo y en la anulación de la libertad; nos lleva, además, al concepto de un Dios abstracto carente de personalidad. Este sistema nos conduce a un “perfecto quietismo teórico y práctico, que puede parecer benéfico bajo los asaltos del pensamiento que nunca está quieto, que está siempre en movimiento”<sup>96</sup>. Por eso, comenta Schelling, Goethe apreció un “efecto tranquilizador”<sup>97</sup> en el spinozismo; esta tranquilidad intelectual es lo que le da una atrayente sensación de profundidad y lo convierte en el modelo a seguir por todo sistema.

<sup>90</sup> SW VII, 410-411.

<sup>91</sup> SW VII, 411.

<sup>92</sup> SW X, 33.

<sup>93</sup> SW X, 34.

<sup>94</sup> SW X, 34-35.

<sup>95</sup> SW X, 35.

<sup>96</sup> *Ibíd.*

<sup>97</sup> *Ibíd.*

Al sistema spinozista sólo puede oponérsele “un sistema de la libertad (...) que sería verdaderamente lo más elevado”<sup>98</sup>. Schelling considera que su sistema de la libertad es el único que ha superado a este sistema: “el spinozismo, a pesar de los muchos ataques que ha recibido hacia él y de muchas supuestas refutaciones, nunca ha sido superado realmente hasta ahora”<sup>99</sup>. La refutación del panteísmo y de la filosofía de Spinoza debe ser entendida, por lo tanto, como un paso necesario para alcanzar una cima superior en la filosofía, una cumbre que nadie había escalado antes que Schelling; el spinozismo es un abismo que debe ser superado para alcanzar el supremo sistema de pensamiento y avanzar en el conocimiento de la verdad.

La serenidad spinozista se consigue pagando un alto precio por ella: “al precio de sostener que Dios es una mera sustancia, no una causa libre; por eso las *cosas* sólo pueden tener con Él una relación como la que tienen con la sustancia, pero no como causa. Dios no es el espíritu que crea o produce libremente, capaz de actuar fuera de sí, fuera de su ser inmediato. Él está totalmente encerrado en su ser inmemorial”<sup>100</sup>. La relación de las cosas con Dios es una relación mecánica, ya que una divinidad desprovista de cualquier personalidad no es capaz de ninguna libertad: “las cosas pertenecen a la naturaleza divina y se siguen de ella como las afecciones del triángulo se siguen de la naturaleza del triángulo y pertenecen a ella, es decir, entre Dios y las cosas no hay ninguna conexión libre, sino una conexión *necesaria*”<sup>101</sup>. El problema básico del sistema de Spinoza es su concepto de sustancia. Este pensador, según la opinión de Schelling, elimina la posibilidad de que Dios sea causa libre, ya que le niega cualquier voluntad.

Spinoza “sin duda acepta intermediarios entre las cosas concretas mismas y Dios, es decir, no permite que las cosas procedan *directamente* de Dios”<sup>102</sup>. Estos intermediarios son “la extensión infinita y el pensamiento infinito, que, como él dice, son los atributos inmediatos de Dios o de la sustancia infinita”<sup>103</sup>. Para Spinoza el *objeto* de Dios sería la extensión infinita y el *sujeto* el pensamiento infinito. El problema es que “la sustancia de Spinoza es un sujeto-objeto, pero en la cual se ha perdido totalmente al sujeto”<sup>104</sup>. El spinozismo acepta la división cartesiana entre pensamiento y extensión, pero con una importante matización: “para Descartes el pensamiento está fuera de Dios, para Spinoza es Dios mismo el pensamiento infinito y la misma extensión infinita”<sup>105</sup>. La concordancia (*Übereinstimmung*) de pensamiento y exten-

<sup>98</sup> SW X, 36.

<sup>99</sup> *Ibíd.*

<sup>100</sup> *Ibíd.*

<sup>101</sup> SW X, 37.

<sup>102</sup> *Ibíd.*

<sup>103</sup> *Ibíd.*

<sup>104</sup> SW X, 38.

<sup>105</sup> *Ibíd.*

sión se da en la "identidad de la sustancia. La verdadera idea de Spinoza es, por tanto, una unidad absoluta de la sustancia junto a una oposición absoluta (exclusión recíproca) de los atributos"<sup>106</sup>. Y esta unidad carece totalmente de vida: "pero la unidad entre ambos atributos es, pues, una mera unidad formal y externa, no una unidad puesta en ellos mismos y, en este sentido, inmanente y sustancial. La dualidad, que él pone en la unidad, no funda una pulsación real, una verdadera vida, pues los opuestos permanecen muertos e indiferentes mutuamente"<sup>107</sup>. La sustancia de Spinoza es completamente inmóvil: "el Dios de Spinoza está todavía completamente hundido en la sustancialidad y, de ese modo, en la inmovilidad. Pues la movilidad (= posibilidad) está sólo en el sujeto. La sustancia de Spinoza es un mero objeto"<sup>108</sup>. Este concepto de sustancia hace que su sistema sea "un sistema de la necesidad. Pero dentro de estos límites es también un sistema no desarrollado. Sobre todo porque la sustancia en él es totalmente inmóvil, la sustancia muerta, que existe *sólo* inmóvil, perdida en su ser"<sup>109</sup>. Como hemos visto, la filosofía spinozista responde claramente al modelo de sistema que Heidegger atribuye a la filosofía moderna: un sistema que se inspira en la matemática para alcanzar un rigor científico. Los ejemplos geométricos que nos encontramos en multitud de escritos de Spinoza son una buena prueba de ello<sup>110</sup>. Esta forma de concebir la libertad anula la libertad y la personalidad de Dios reduciéndolo a un mero concepto incapaz de relacionarse con el mundo. Para superar esta concepción Schelling propone un Dios que sea vida y amor, que esté sometido al devenir; sólo de esta forma podremos hablar de libertad.

#### 4. CONCLUSIONES

La crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza debe ser enmarcada dentro de una investigación más general sobre el panteísmo y el idealismo, sobre un intento de superación del mecanicismo. Lejos de ser una reflexión de carácter histórico, el filósofo de Leonberg se sirve de Spinoza para, a partir de la denuncia de las carencias que cree percibir en el sistema spinozista, desarrollar su propio pensamiento. Otro aspecto que también debemos tener en cuenta es que este interés por Spinoza surge en el contexto de una investigación de la libertad humana, en un intento por compaginar la libertad y el sistema. Schelling había desarrollado en varias obras anteriores a 1809 toda una filosofía de la naturaleza que entendía a ésta como algo dotado de vida, dejando de lado la concepción mecanicista cartesiana. Era sólo cuestión de tiempo que esta reflexión fuera aplicada al ámbito de lo ideal, de la libertad. El problema con el que se enfrenta nuestro autor es que se identifica el

<sup>106</sup> *Ibíd.*

<sup>107</sup> SW X, 38-39.

<sup>108</sup> SW X, 40.

<sup>109</sup> SW X, 47.

<sup>110</sup> *Cfr.* SW X, 43.

sistema con el panteísmo y parece, entonces, que la libertad no es posible. No se trata, por lo tanto, de desechar el panteísmo, sino de repensarlo para hacerlo compatible con la libertad y superar el concepto de Dios de Spinoza. La solución que esgrimirá Schelling es situar el sistema en el entendimiento divino. Este sistema en Dios se conoce a través del método antropomorfista, es decir, el autoconocimiento del ser humano conduce al conocimiento de Dios, debido a la analogía entre ambos. Este es, sin duda, uno de los aspectos más polémicos de la *Freiheitsschrift* y que será criticado, entre otros, por Eschenmayer, en un intercambio epistolar entre ambos surgido a raíz de la publicación de esta obra; ésta es, bajo nuestro punto de vista, una de las cuestiones más controvertidas y criticables de este ensayo.

La importancia del sistema surge, según Heidegger, con Descartes y Spinoza, convirtiéndose en el idealismo en un sistema del saber absoluto. Para Schelling, el panteísmo no lleva a un rechazo de la libertad, ya que si el hombre es en Dios, su libertad está en Él. Según este autor, la mayoría de las interpretaciones equivocadas del panteísmo surgen de una confusión de la identidad con la equivalencia. Consideramos que ésta es una aportación interesante, ya que ayuda a solventar muchas de las contradicciones a las que conduce el panteísmo y de las que el filósofo de Leonberg es consciente. Destacaríamos también la posición ambivalente de Schelling respecto al idealismo, al que reconoce su contribución fundamental al colocar a la libertad en el centro de su pensamiento, pero, a pesar de destacar sus méritos, señala la necesidad de superar o, al menos, de desarrollar su concepto de libertad, que juzga insuficiente. Por tanto, el panteísmo, entendido como la inmanencia de las cosas en Dios, no se contradice con la libertad, ya que sólo lo libre es en Dios. Lo destacable de esta interpretación de Spinoza es que no se le ataque por ser panteísta, sino por su forma de entender a la divinidad y por ser incapaz de admitir la libertad de una voluntad autónoma. El panteísmo, además, es compatible con el idealismo; de hecho, Schelling no tiene inconveniente, una vez aclarada su forma de entender el panteísmo, en que su propio sistema sea calificado de panteísta; eso sí, teniendo en cuenta que él apuesta por un Dios vivo y dinámico, lejos de la divinidad carente de personalidad de Spinoza.