



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN
NICOLÁS DE HIDALGO

"conocer para crear"



FACULTAD DE FILOSOFÍA:
"DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA"

T E S I S:

Dios como fundamento y vida: la crítica de Schelling a la noción de
sustancia de Spinoza.

Presenta para obtener el grado de Licenciado en Filosofía:

Jesús Iván Mendoza Rodríguez

Asesora:

Dra. Marcela García Romero
(IIF-UMSNH)

Morelia, Michoacán, febrero de 2019

3.2.1.1.	Schelling y las <i>Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana</i>	54
3.2.2.	¿Puede Spinoza escapar de Schelling?: Spinoza y las críticas.	61
3.3.	'Vida' vs 'vida': Diferencias entre la noción de vida en Schelling y Spinoza. Conclusiones del capítulo tres.....	75
4.	Conclusiones.....	81
5.	Apéndice.....	87
6.	Bibliografía.....	94

Resumen

En este texto me propongo exponer y analizar la crítica que Schelling hace de Spinoza a su noción de sustancia, así mismo, se tratará de plantear la posibilidad de *escape* de Spinoza respecto a la crítica de Schelling, sosteniendo, la posibilidad de una noción de vida en el propio pensamiento de Spinoza. Para Schelling, Spinoza había errado en considerar a la sustancia (Objeto Absoluto) como fundamento del saber y de lo real, (*Vid. Del Yo como principio de la filosofía*; de 1795), y como Dios (*Vid. Investigaciones sobre la esencia de la libertad*, 1809), puesto que tal noción de Dios implica un ser inerte, sin consciencia ni voluntad; además, que el determinismo de Spinoza había negado toda posibilidad de la libertad. Para el Schelling de las *Investigaciones*, el acierto de Spinoza había sido considerar a las cosas *en Dios* (inmanencia). De acuerdo con este autor, un sistema vivo es aquel que permite la posibilidad de la libertad y del no ser. Sin embargo, podemos encontrar una noción de vida concerniente a la potencia de Dios y de los modos finitos. La potencia de Dios implica un dinamismo propio en su obrar al no estar determinado por nada externo; mientras los modos finitos, si bien poseen en gran parte una potencia derivada de Dios, su propio *conatus* les otorga, de algún modo, un actuar individual: los modos actúan no sólo para auto conservarse, sino para perfeccionarse. La relación entre ambas partes, esto es, *auto-conservación-perfección* es lo que les permite ser dinámicos tanto internamente (entre las partes que los componen), y externamente (con otros individuos). De tal forma, que un modo sólo puede “morir”, cuando otro modo de mayor potencia lo aniquila.

Palabras clave: spinozismo, objeto absoluto, potencia, libertad, antropomorfismo.

Abstract

In this work, I am going to explain and analyze the Schelling's critiques to Spinoza's concept of Substance. Thus, I'll try to propose the possibility of an *escape* of Spinoza from Schelling, holding that there is a concept of Life in the Spinoza's thought. The concept of Life in Schelling's Philosophy is concerning on the God's Life: God is live because He is a conscious being, with free will and personality. The Schelling's God is a Personal God. In contrast with Spinoza, author who Schelling was critical, Schelling made up an anthropomorphic God, with human qualities. Schelling rejected the notion of Substance of Spinoza, arguing that such a concept implies a 'dead' being, unable to make the Freedom possible in the World. A 'Living system' is one that allows the Freedom and the change from being into No-being. However, responding to the Schelling's objections, I could find a notion of Life in Spinoza's Thought concerning on the Power (*Potentia*) of God (the Substance) and the Power of the finite beings. The Power of God implies a dynamism in His own act, because He is not determinate by nothing outside of Him. Whereas the finite beings, which possess a part of their power derived from God, their own *conatus* give them, in some way, an individual acting: All of them do not only act to preserve themselves, but to perfect themselves. The link between *self-preservation* and *Perfection* allows them to be dynamic internally (his own composition) and externally (in relation with another individuals). So, a finite being only can "die" when another finite being, more powerful than him, destroys him.

Key Words: Spinozism, Absolute Object, Power, Freedom, Anthropomorphism.

Dedicatorias

En primer lugar, deseo dedicar este trabajo a mis padres, Juan y Nelly, por haberme apoyado hasta este momento y por tener fe en mí, les estoy eternamente agradecido.

En segundo lugar, deseo dedicarle mi tesis a mi hermano, Sebastián; mi estimado y querido amigo.

Por último, en forma de agradecimiento, quiero dedicar esta obra a mi amigo y maestro Félix, por haberme introducido por el camino de la Filosofía. Sin él, este trabajo no sería posible.

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos”, a su planta docente y administrativa, por todos los conocimientos otorgados a lo largo de estos cuatro años de estudio.

En segundo lugar, agradezco a mi asesora, la Dra. Marcela García, por su tiempo y paciencia; por sus tutorías y enseñanzas.

En tercer lugar, al Dr. Víctor Manuel Pineda y al Maestro Juan Cuamba por sus consejos y observaciones a mi tesis, así como por los momentos de plática que nutrieron mi intelecto.

Por último, agradezco a la Dra. Jimena Solé (UBA) por haberme concedido un poco de su tiempo para auxiliarme con algunos problemas de bibliografía.

A todos ustedes, infinitas gracias.

Epígrafe

Spinoza se vuelve y habla con suavidad, como un maestro a un joven estudiante.

- *Dime, Jacob, ¿tú crees que Dios es todopoderoso?*

Jacob asiente con la cabeza.

- *¿Que Dios es perfecto? Completo en sí mismo.*

Otra vez Jacob muestra estar de acuerdo.

- *Entonces seguramente estarás de acuerdo en que, por definición, un ser perfecto y completo no tiene ninguna necesidad, ninguna insuficiencia, ninguna carencia, ningún deseo. ¿No es cierto?*

Jacob piensa, vacila, y luego asiente con la cabeza cautelosamente. Spinoza advierte el comienzo de una sonrisa en los labios de Franco.

- *Entonces –continúa Spinoza-, sostengo que Dios no tiene ningún deseo acerca de cómo lo glorificamos y ni siquiera si tenemos que hacerlo. Permíteme, entonces, Jacob, amar a Dios a mi manera.*

*Los ojos de Franco se abren muy grandes. Se vuelve hacia Jacob como diciéndole: “¿Lo ves, lo ves? Este es el hombre que busco”.**

*Yalom, Irvin, (2015) *El enigma Spinoza*, Emecé, Cd. De México, p. 19.

Introducción

En esta tesis se expondrá la crítica que el filósofo Friedrich Schelling hace al pensamiento de Baruch Spinoza en relación a su noción de Dios o de sustancia. Como es sabido, la discusión de Schelling y del idealismo alemán sobre lo Absoluto hunde sus raíces en el spinozismo. El Dios de Spinoza es retomado por los filósofos alemanes idealistas y es convertido en lo Absoluto (el *Yo absoluto* de Schelling o el *Espíritu absoluto* de Hegel), pero esta re-conversión de la sustancia de Spinoza es renovada y mejorada con los avances conceptuales que supone la llegada del criticismo kantiano. Si bien Kant hizo explícito su rechazo a la posibilidad de la metafísica como ciencia al poner como objeto lo nouménico (Dios, el mundo, el alma y la libertad humana), los idealistas alemanes, en especial Schelling, habrán dado el paso de sacar al noumeno de su prisión de plata kantiana y hablar del Absoluto como fundamento del ser y de la libertad. Desde esta óptica Schelling construye su sistema filosófico.

En su oposición a Spinoza, Schelling construye varias críticas que tienen por objetivo refutarlo aunque, en el camino, adopte algunas de las tesis principales de Spinoza. Conforme pase el tiempo, Schelling se irá distanciando de su recepción spinozista pero conservará su inclinación panteísta influenciada, no obstante, por el pensamiento cristiano. Para mayor claridad, he dividido las principales críticas de Schelling en cuatro puntos principales: 1) La sustancialización y objetivación de la sustancia hacen al dios spinozista completamente imposible como Dios; 2) No es explicable la relación sustancia-modos. Schelling apuesta por la explicación inversa (de los modos a Dios) llegando a un antropomorfismo; 3) Imposibilidad de la libertad.

El concepto de Dios implica negación de la libertad y el determinismo; y 4) El sistema filosófico de Spinoza carece de vitalidad (no es dinámico, no posibilita la contingencia, no tiene voluntad ni consciencia).

Sin embargo estos puntos pueden resumirse en uno sólo ya que desembocan en éste: el Dios de Spinoza y su sistema son carentes de potencia y dinamismo, esto es, carecen de vida; en donde el concepto schellingueano de *vida* constituye un principio fundamental: un verdadero sistema es aquel que está vivo, que puede tener consciencia y voluntad y que posibilita la libertad.

Como mencioné, el objetivo general de esta tesis es la de exponer la crítica de Schelling además de sus antecedentes histórico-filosóficos. Para ello, me basaré en las lecturas de los textos de Schelling tanto de su juventud (*Del Yo como principio de la filosofía* y *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* de 1795); como obras posteriores a éstas (*Investigaciones filosóficas sobre la libertad* y las *Lecciones muniqueñas*). Para los temas concernientes a los antecedentes, analizaré las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de F. Jacobi; *Dios. Algunas conversaciones* de Herder así como algunos textos de Mendelssohn.

El objetivo particular es tratar de demostrar que es posible hablar de potencia y vitalidad en el sistema spinoziano a modo de crítica personal a las objeciones de Schelling. Este objetivo constituirá el núcleo de mis hipótesis. Mi hipótesis es que no es necesario sostener una noción de vida, como la de Schelling, para concebir un sistema con potencia. La potencia es una cualidad de Dios que reside en su actualidad: como su esencia y su existencia se identifican, y además, existir implica potencia, entonces, se puede afirmar que a Dios le corresponde de suyo la potencia

en grado sumo (*Dei potentia est ipsa ipsius potentia, Ethica I, propositio xxxiv*). De esta potencia participan todos los modos que, al *ser en Dios*, la ejercen. Esta potencia en los modos se ve expresada en su *fuerza conativa* o *conatus*, o sea, que los modos perseveren o conserven su ser. Esta auto-conservación no sólo consiste en la preservación de la vida propia (ya que todos los entes, sean los que consideramos como animados o no animados, la poseen), sino en un “aumento de los poderes de las cosas finitas” (Pineda 1990: 39). Los cuerpos aumentan su potencia (su perfección) en la medida en la que se ven relacionados con otros cuerpos o elementos que la eleven o la disminuyan. Así pues, esta potencia conativa de los modos también es propia de Dios (por no tener algo que le aumente o reste potencia desde el exterior) y es expresada en los modos. A esta fuerza conativa, Spinoza lo llamó *vida* en su obra de juventud *Pensamientos metafísicos*¹.

Así, mi tesis está estructurada en tres capítulos:

- Capítulo uno: *Antecedentes de la cuestión*.

Aquí elaboro un análisis de la discusión sobre el spinozismo inmediatamente después de la muerte del filósofo de Ámsterdam, empezando por la controversia en torno al supuesto ateísmo de Spinoza y las posibles causas de dicha acusación que derivarían en la excomunión de la comunidad judía de Ámsterdam. Culmino este apartado con el debate sobre el panteísmo entre Jacobi, Mendelssohn y Herder, analizando también sus posturas al respecto.

¹ Esta obra es un apéndice a los *Principios de la filosofía de Descartes*, accesible en Alianza, Madrid, 1998.

- Capítulo dos: *Schelling y la crítica al sustancialismo spinozista.*

En este apartado exploro las críticas ya antes mencionadas de Schelling al pensamiento de Spinoza a través de distintas obras suyas de juventud y madurez.

- Capítulo tres: *Libertad y necesidad: cotejo entre la crítica de Schelling y Spinoza.*

Este capítulo tiene por objetivo indagar (1) en la crítica a Spinoza en la obra *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos relacionados con ella* de Schelling (1809) en la que reestructura su posición frente al panteísmo aunque siempre en posición crítica respecto a Spinoza. Y (2) se reflexiona sobre la posibilidad de un *escape* de Spinoza a las objeciones de Schelling en todas sus obras revisadas. Este punto revela mi hipótesis y mi intento de justificarla.

A continuación de este capítulo se presentan mis conclusiones finales y un apéndice.

CAPÍTULO 1

Antecedentes de la cuestión

En este capítulo, trataré de exponer los precedentes históricos del problema principal a abordar en esta tesis, a saber, la crítica de Schelling a Spinoza. Para ello, incursionaré en el tema: “El problema del panteísmo en Alemania”. De este modo, me permito no ahondar con detalles en este capítulo debido a su carácter transitivo e introductorio a la cuestión central.

1.1. El problema del panteísmo en Alemania.

1.1.1. Spinoza y los orígenes del conflicto.

En Alemania durante el siglo XVIII, los círculos intelectuales debatían arduamente sobre un problema inquietante para la época. Esta inquietud residía no sólo en lo polémico del tema, sino en la figura central que lo representaba: Baruch Spinoza.

El filósofo Baruch Spinoza, nacido en 1632, tiene en torno suyo una fama peculiar. Desde la aparición pública de su obra *Tratado Teológico-Político (TTP)*, a partir de ahora) en 1670, las condenas hacia su persona fueron importantes, de tal modo que tuvo que enfrentar un atentado contra su vida. Spinoza, “el judío ateo” (Stewart 2007: 11) fue considerado (según sus biógrafos) como una persona afable y de buen carácter; de buenas costumbres y de ánimo estable². No obstante, tales características por más positivas que fueran, le bastaban para ser odiado por toda Europa. Si hubo algo que realmente unió a católicos, protestantes y judíos en plena

² Para ver esto con más detalle, se puede consultar la biografía de Spinoza que hizo Pierre Bayle en el artículo dedicado al autor en su *Diccionario Histórico y Crítico* (1697); contenido en la obra *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, traducida por Pedro Lomba, Trotta, Madrid, 2010, p. 35 y ss.

efervescencia de la reforma protestante, fue el desprecio a Spinoza y su pensamiento.

Los problemas para Spinoza no comenzaron propiamente con la publicación del *TTP* a principios de la década de los 70 del siglo XVII, sino desde antes. Las relaciones con la comunidad judía en Ámsterdam se deterioraron hacia 1656 cuando se le decretó la *excomuni3n*:

Los jefes del consejo os hacen saber que teniendo noticias hace tiempo de las malas opiniones y obras de Baruj de Spinoza, procuraron por distintas vías apartarlo de sus malas costumbres; y que no pudiendo remediarlo [...] decidieron, que dicho Spinoza sea excomulgado y apartado de la naci3n de Israel con el siguiente anatema: [...] Maldito sea de d3a y maldito sea de noche, maldito al acostarse y maldito al levantarse... no quiera el Alt3simo perdonarle, hasta que su furia y su celo abracen a este hombre...³

De acuerdo con Carl Gebhardt (2007), no se sabe c3mo fue el proceso de distanciamiento entre Spinoza y los jud3os. Aunque, si seguimos las palabras de este autor, el hilo que conecta al *Herem*⁴ y a Spinoza halla su origen con algunos jud3os llegados de la pen3nsula ib3rica que se establecieron en Ámsterdam. Gebhardt sostiene la tesis que el verdadero mentor y “corruptor” de Spinoza no fue Francisco van den Enden, sino el m3dico espa3ol Juan del Prado. Esta postura es deducida por el autor desde una carta escrita por Isaac Orobio llamada *Ep3stola invectiva* que estaba dirigida hacia un “jud3o renegado” (Gebhardt 2007: 9); tal hombre no ser3a, ni m3s ni menos, que el mismo *del Prado*. La carta dice:

³ Fragmento extra3do de la revista *Filosof3a Hoy*, Ed. Globus, N3 8, Madrid.

⁴ Significa *excomuni3n*, en hebreo.

Los que se retiran de la idolatría a las Provincias donde se permite libertad al Judaísmo son de dos maneras:

Unos que en llegando al deseado puerto y recibiendo el santo firmamento, emplean toda su voluntad en amar la Divina Ley [...] Otros vinieron al Judaísmo que en la Idolatría estudiaron algunas ciencias profanas [...] Estos llegan no menos ignorantes de la Ley de Dios... más llenos de vanidad, soberbia y altivez, persuadidos que son doctísimos en todas las materias, que todo lo saben...creen que lo saben todo. [...] Pareceles que, con hacer argumentos sofisticos sin fundamento alguno, se acreditan de ingeniosos y de scientes; y lo peor es que consiguen esta opinión entre algunos que...presumen de discretos [...] Estos acaban de ensorbervecer al tal Philosopho [Juan del Prado], crece su soberbia y al mismo paso su impiedad, con el que pocos lances caen en el abismo de la apostasía y la herejía, assi el Philosopho ignorante como los que la comunicaban afectuosos. (Gebhardt 2007: 09-10)⁵ [Se respeta escritura original]

De esta carta se puede deducir que Prado era considerado una amenaza.

Gebhardt hace mención que en el archivo de la comunidad judía en Ámsterdam, en frente del texto de excomunión de Spinoza, hay una advertencia a Prado por sus opiniones heréticas. Motivo por el cual, tiempo después, Prado fue excomulgado (Gebhardt 2007: 51).

Esta tesis de Prado como “corruptor” de Spinoza, también es sostenida por I.S. Révah quien afirma que en realidad, Spinoza había despertado “a la reflexión filosófica bajo la influencia del deísmo de ciertos marranos de Ámsterdam, Uriel da Costa y sobre todo Juan de Prado”⁶.

⁵ El nombre completo de la carta de Orobio es *Epistola invectiva contra Prado, Philosopho médico que dudava o no creya la verdad de la Divina Escritura, y pretendió encubrir su malicia con la affecta confession de Dios y la Ley de Naturaleza*; escrita en 1663. Dato obtenido del artículo de Wim Klever: “Spinoza ‘corruptor’ de Prado o la teoría de Gebhardt y Révah invertida”, en Domínguez, Atilano, (1992) *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional sobre “Relaciones entre Spinoza y España”*, Universidad de Castilla-La Mancha, Almagro, p.217.

⁶ Cita de Révah por Taitán en su prólogo al texto de Gebhardt, Carl, (2007) *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, p. 12.

No obstante, éstas no son las únicas versiones del problema Prado-Spinoza (o caso Prado-Spinoza, como lo llama Gebhardt). Yimiryahu Yovel difiere de las versiones dadas por Gebhardt y Révah. Yovel (1995) sostiene que era imposible que Prado hubiera influido notoriamente sobre Spinoza dado que aquel llegó a Ámsterdam unos meses antes de que Spinoza fuera excomulgado: El nombre de Prado –dice Yovel- aparece en los registros de la comunidad judía de Ámsterdam hasta octubre de 1655 (Yovel 1995: 81). El Deísmo en el que cayó Prado fue la razón de su propia excomunión y, posteriormente, de su vinculación a Spinoza. Para Prado la salvación no era algo que estaba reducido a una religión en específico, sino que cualquier persona, sea judía, cristiana o musulmana, podría salvarse bajo las leyes de su propia religión, dado que el fin de tales leyes era político. Orobio, quien atestiguó esta confesión hecha por Prado, unos días más tarde, al resumir esto, escribe que lo que dijo Prado es que las religiones son todas iguales porque apuntaban al mismo objetivo: conocer a Dios. Ambos puntos, de acuerdo con Yovel, son inconsistentes, puesto que o las leyes de las religiones tienen una finalidad político-pragmático algo que estaría más o menos en sintonía con el pensamiento spinoziano; o todas esas leyes llevan a conocer a Dios (cosa que estaría en disonancia con Spinoza) (Yovel 1995: 79).

Sea como haya sido el proceso de secularización que atravesó Baruch Spinoza y si Juan de Prado o Francisco van den Enden hayan o no aportado a la *ateización* y, por consiguiente, excomunión del filósofo de Ámsterdam en 1656, lo más notorio del resultado de este proceso, es que el pensamiento de este autor en el devenir de la historia fue interpretado de formas que hacen pensar que negaba,

de facto, la existencia de Dios al identificarlo con la naturaleza. Estas interpretaciones originaron un debate de grandes dimensiones entre los intelectuales, primero, con Leibniz mientras Spinoza aún seguía vivo; y después, a la muerte de Spinoza, con las mentes alemanas quienes, al comienzo de la ilustración, vieron en Spinoza una clave liberadora del yugo de la religión así como un heraldo de la libertad de pensamiento. La figura de *Bênto Espinosa* (como así se llamaba en portugués), se volvió a partir del siglo XVIII una de las más importantes y tal vez más polémicas y criticadas de la historia de la filosofía.

1.1.2. El spinozismo alemán del siglo XVIII⁷

Tras la muerte de Spinoza en 1677, las acusaciones de ateísmo y la censura a su pensamiento no cesaron en absoluto. Sin duda alguna, el caso de Spinoza es muy peculiar, sino es que único en la historia de la filosofía occidental. De este modo, la discusión sobre el supuesto ateísmo del filósofo judío prosiguió en un sinnúmero de acaloradas disputas, ahora en territorio alemán. “Spinoza y su peligrosa doctrina se transformaron inmediatamente en el blanco de una larga serie de escritos refutatorios que, en un primer momento, surgieron en el ámbito de las universidades alemanas” (Solé, 2013: 12).

Es en este contexto histórico (en la Alemania del siglo XVIII), donde la doctrina de Spinoza toma importancia, en buena parte, porque será esta discusión

⁷ Para esta sección del capítulo, me basaré fundamentalmente en las obras de María Jimena Solé, experta en el problema del panteísmo en Alemania, para poder cimentar el contenido del mismo. Por tanto se hará en varias ocasiones referencias a sus textos.

la que, posteriormente, inauguraría el pensamiento idealista alemán con su *filosofía del Absoluto* y las consecuencias posteriores de sus afirmaciones.

La polémica del spinozismo alemán comienza a poco tiempo de la muerte de Spinoza. En 1688 Christian Thomasius inicia una parte del conflicto al acusar a Walther von Tschirnhaus, quien era un discípulo de Spinoza, de esparcir ideas spinozistas en su libro *Medicina de la mente*. Posterior a esto, en 1723 Joachim Lange acusa a Christian Wolff de ateísmo y simpatizante del pensamiento spinozista (Solé 2013: 13). Como se podrá ver, la tolerancia inicial a las ideas spinozistas era prácticamente nula, de tal modo que aquellos que fueran sospechosos de simpatizar con la filosofía del judío, serían etiquetados y juzgados de ateos. Solé menciona al respecto que tanto Tschirnhaus como Wolff y otras personas que pasaron por la misma fortuna, tuvieron que defenderse de tales acusaciones, o en otros casos, consiguieron que sus obras fueran quemadas, o tuvieron que afrontar el castigo carcelario o, como el caso de Wolff, sean desterrados (Solé 2013: 13).

El término *spinozismo* pasó, pues, a significar “ateísmo”. El primer uso de la palabra en esta forma la inventó J.F. Buddeus en 1701 en su libro *Exercitatio histórico-philosophica de Spinozismo ante Spinoza*. El término *spinozismus* terminó usándose para nombrar aquellas doctrinas consideradas “ateas” como una forma de acusación. Buddeus no sólo designó al spinozismo de esta manera, sino que fue el primero en proponer el término *panteísta* para definir al pensamiento de Baruch Spinoza y que tal panteísmo conlleva a negar, *de facto*, la existencia de Dios (Solé, 2010: 9).

No obstante, a pesar de que el pensamiento spinozista tenía una gran oposición, algunos pensadores de la Ilustración alemana temprana (*Frühauflklärung*), encontraron en Spinoza y sus textos una forma de “rebeldía” ante la crisis de las Iglesias de la reforma. Tales Iglesias habían caído en una jerarquización y en una posición dogmática y elitista: “Según ellos, la tendencia a la jerarquización y la máxima autoridad atribuida a los textos sagrados traicionaba los principios de la reforma y se volvía cada vez más similar a la Iglesia católica contra la que originalmente habían reaccionado.” (Solé, 2011: 118) Entre los nombres que figuran en esta lista de pensadores destacan Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau y Johann Christian Edelmann.

Estos hombres luchaban por la división Iglesia-Estado y por la libre interpretación de las Sagradas Escrituras. Para ellos, el encuentro con el *TTP* sentó una base para poder apoyar la idea de la interpretación liberal de la Biblia. Por otro lado, la *Ética* generaba, gracias a la idea de inmanencia, una mayor afinidad entre estos protestantes dado que “aseguraba la posibilidad de una relación directa con la divinidad, según había proclamado Lutero, cada persona podría conseguir por sí misma, sin necesidad de mediación de sacerdotes, obispos ni Papas”. (Solé, 2011: 119)

Los tres autores antes mencionados, dejaron obras en las que plasmaron ideas en sintonía con las de Spinoza. Stosch, en primer lugar, en su obra *Concordia entre la razón y la fe o la armonía entre filosofía moral y la religión cristiana*, sostiene que Dios, retomando la metafísica spinoziana, y la naturaleza son “una sola y única sustancia” [*Deus est unica et sola substantia*] (Solé 2011: 121). De acuerdo con Solé, él interpretaba a Spinoza desde una óptica atomista: Dios o la Naturaleza se

comportaba de un modo mecánico, así mismo, la relación mente-cuerpo es mecánica y puramente material. Esta concepción metafísica de la mente, conllevaba a negar la distinción entre extensión y pensamiento cartesianos (Solé 2011: 121). La identificación material pura entre Dios y la Naturaleza implicaba, desde luego en mi opinión, un reduccionismo materialista que se vio reflejado en la relación mente-cuerpo: “El ser humano no es más que una modificación de este único ente existente. Es una máquina particular, al igual que todos los otros seres vivos” (Solé 2011: 121).

En la obra de Theodor Lau *Meditaciones filosóficas acerca de Dios, el mundo y el hombre*, se puede encontrar un indicio de la influencia de Spinoza en lo que toca a la ontología de la inmanencia. Aunque, de acuerdo con Solé, hay quienes sostienen que él nunca conoció los textos del filósofo de Ámsterdam, otros mencionan (como Leo Bäck) que las huellas de Spinoza que dejó en Lau son indiscutibles. Incluso, en el prólogo a su obra, él hace mención de que se le ha identificado con el spinozismo (Solé 2011: 123): “...*Apellent me Haereticum, Atheum, spinosistam...*”, expresó Lau.⁸

La versión del panteísmo de Lau comparte la visión de Spinoza (y de Stosch) de la identidad entre Dios y la Naturaleza. Para Lau “Dios es la naturaleza naturante [*Natura naturans*]; yo, la naturaleza naturada [*Natura naturata*]⁹. Claramente se nota un guiño a los conceptos *Natura naturans* y *Natura naturata* que usa Spinoza.

⁸ Traducción mía: “Me acusaron de hereje, ateo, spinozista...”, extraído del texto de Lau, Theodor, (1717) *Meditationes Philosophicas de Deo, mundo et homine*, página (cito el número que se ubica entre paréntesis en la parte superior de la página): 05. Texto en PDF accesible en: https://archive.org/stream/bub_gb_VXSnlSVxvYC#page/n51/mode/2up, último acceso: 28/oct/2017.

⁹ Traducción mía del original: “Mihi: Deus Natura Naturans: ego Natura Naturata”. Th. Lau, *Meditationes Philosophicas...*, p. 09, capítulo I.

Cabe aclarar que los conceptos de *Natura naturans* y *Natura naturata* –en Spinoza– expresan dos formas o aspectos en los que Dios se revela. Por un lado, está el carácter activo en el cual, la propia potencia de la naturaleza (o sea, de Dios) se encuentra en sí misma como generadora de todo (*Natura naturans*). Por otro lado, esta misma potencia se despliega en sus propios modos particulares, siendo un modo pasivo, mediante la cual, las cosas reciben su naturaleza (*Natura naturata*). Esta misma unidad de Dios se refleja o queda manifiesta, en todas las cosas. Lau menciona, de manera quizá poética o metafórica, que Dios es el océano o el fuego, entre otros elementos naturales, haciendo notar lo ya mencionado; mientras que los modos (representados por Lau), son pequeños aspectos de cada uno de esos elementos: “Dios es el océano, yo, el río; Dios es el agua, yo, la gota; Dios es el fuego, yo, la chispa...”¹⁰.

Por último Christian Edelman, quien se afirmó públicamente como spinozista, combatió contra la mala recepción que el pensamiento de Baruch Spinoza había tenido, como lo muestra en su *Selbstbiographie* (autobiografía):

El primer [libro] que atrajo mi ánimo con una fuerte conmoción interior, fue el Tratado teológico político de Spinoza; el atroz retrato que mis profesores me habían transmitido de este libro y de su autor quizás podría haberme conducido a dejarlo de lado sin haberlo leído, si yo no hubiese sabido por experiencia que lo mejor se encontraba en todos los escritos contra los cuales estos Señores solían advertir más fuertemente. ¹¹

10 Traducción mía del texto original: “[Deus est] Oceanus: ego Fluvius; [Deus est] Aqua: ego gutta; [Deus est] Ignis: ego Scintilla”. P. 09. Solé traduce este fragmento de la siguiente manera: “Dios es el mar, yo soy el río; Él es el agua, yo la gota; Él es el fuego, yo la chispa” en *Spinoza en Alemania...*, 2011, p. 124.

11 Edelman, Christian, *Selbstbiographie*, p. 350. Fragmento citado y traducido al español por Jimena Solé en *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, (2011), pp.125-126.

La lectura del *TTP* cambió radicalmente su postura frente a la filosofía de Spinoza. Una vez descubierto a Spinoza y desencantado de las malas referencias que sus maestros le habían dado sobre su pensamiento, se declaró, en ese mismo año (1740) plenamente spinozista en su obra *Moisés con el velo descubierto*. (Solé. 2011:126)

La postura filosófica de Edelman recupera el pensamiento del *TTP*. En *Moisés con el velo descubierto* ataca duramente la idea de que la Biblia sea una revelación divina, acusando a las jerarquías eclesiásticas de “idolatría de la letra” (Solé 2011: 126), postulando, a través de un personaje llamado *Stockfinster*, la existencia de un Dios viviente. Este Dios es fuente de todo, inclusive de la verdad. Para Edelman, la verdad inspirada por Dios no puede encontrarse única y exclusivamente en la Biblia dado que en ella se encuentran cosas contradictorias u oscuras:

Si la Biblia fuese el mensaje divino, sería la misma para todos los pueblos y no existirían desacuerdos respecto a su interpretación. La conclusión de Edelman coincide con la del Tratado teológico político: la enseñanza fundamental de las Sagradas escrituras puede ser descubierta sin dificultades por el simple entendimiento humano y consiste en amar a Dios sobre todas las cosas. El Dios verdadero, escondido tras el velo de Moisés, es en realidad el Dios de Spinoza. Por eso Edelman abraza lo que otros consideraron un ateísmo. (Solé 2011: 128)

La concepción de Dios en Edelman es la de un ser con conciencia y razón que no está separado de la materialidad. Para Edelman, Dios no pudo haber creado un mundo material *sin* materia.

De acuerdo con Marita Gilli, hay dos tipos de interpretación sobre el panteísmo de Spinoza. Por un lado, están los filósofos que identifican a Dios con la

totalidad, lo cuales evolucionan a un idealismo; y, por otro lado, están aquellos que tiene una mirada materialista e identifican a Dios con la Naturaleza, haciendo de las propiedades de la Naturaleza, propiedades de Dios. A esta última rama o tendencia, pertenecen Stosch, Lau y Edelmann. (Solé 2011: 120) La visión idealista del panteísmo, será posteriormente desarrollada por el idealismo alemán, aunque el preludeo en sí mismo de este desarrollo será presentado por Jacobi, Lessing, Mendelssohn y Herder en el llamado “conflicto del panteísmo”.

1.1.3. El conflicto del panteísmo.

El debate más importante en torno a la filosofía de Baruch Spinoza se dio entre tres filósofos alemanes: F. Jacobi, G. Lessing y M. Mendelssohn. La causa del debate fue el intento de reconocer y reivindicar el pensamiento del filósofo de Ámsterdam por parte de Mendelssohn y Lessing, mientras Jacobi hacía crítica al spinozismo. Los alcances de esta discusión fueron amplísimos: diversos pensadores de varios rincones de Alemania se habían comprometido con la polémica. Desde Jacobi hasta Kant, pasando por Wizenmann y Goethe, todos ellos dialogaron y se enfrentaron intelectualmente en una “arena” dialéctica.

El *Pantheismusstreit* o *Spinozismusstreit*, como es llamado en alemán, da inicio cuando Lessing confiesa a Jacobi, en una visita realizada por éste en Wolfenbütten en julio de 1780, que era un convencido spinozista. Posterior a la muerte de Lessing, Jacobi manda misivas a Mendelssohn en las que trataron la posibilidad de la veracidad de las declaraciones de Lessing (véase Jacobi 1996: 81 y ss). Para Mendelssohn –dice Marion Heinz- la información dada por Jacobi sobre su conversación con Lessing no era cualquier cosa, comprometía seriamente a

Lessing en una época en la que el spinozismo era considerado ateísmo (Heinz 2001: 68). Por otra parte, Mendelssohn se sentiría “decepcionado” de su gran amigo Lessing por no habérselo contado. Al respecto dice:

Me humillaría mucho si nuestro amigo Lessing, con quien viví más de treinta años en estrecha amistad y con quien busqué incansablemente la verdad [...] no me hubiera honrado con su confianza y en cambio hubiera revelado a otro mortal, en pocos días de amistad, que este ahora pretende haber conocido. (Heinz 2001: 68)

A partir de ese momento, el conflicto se agudizaría más. Jacobi a través de las cartas, atacaba a Lessing desde su interpretación de sus confesiones tachándolo de panteísta. Mientras tanto, Mendelssohn defendía a Lessing y, de paso, al propio Spinoza. Jacobi había mostrado inquietud hacia Lessing cuando éste le dijo que compartía el punto de vista de Spinoza. Este hecho ocurrió después de que Jacobi le mostrara un poema que expresaba el pensamiento spinozista: “No son para mí los conceptos ortodoxos de la divinidad; no puede sacar provecho de ellos, εν και παν, no sé otra cosa”, expresó Lessing. (Jacobi 1996: 88)

Como he comentado, la reacción de Jacobi fue la de rechazo al pensamiento de Spinoza. No obstante, reconocía la genialidad del filósofo de Ámsterdam. Para Jacobi el Spinozismo es sinónimo de fatalismo, puesto que postula el determinismo (Jacobi 1996: 89). La filosofía de Spinoza no es más que un renacimiento de la vieja fórmula *Ex nihilo nihil fit* [Nada puede provenir de la nada]; de esta manera

Rechazó así todo tránsito de lo infinito a lo finito y, en general, todas las causas <<transitorias, secundarias o remotas>>, colocando en el lugar del *ensoph*¹² emanente uno meramente inmanente; una causa del mundo interna, eternamente

¹² Término hebreo que significa “infinito”, designado a Dios. Para ver más información al respecto, dirjase a la nota a pie de página n. 39 de la p. 90 de la traducción de las *Cartas sobre el Spinozismo* de Jacobi de Luis Villacañas.

inmutable en sí, que sería una y la misma cosa con todos sus efectos. (Jacobi 1996: 90)

Así, Jacobi confiesa estar en contra de aquello que sea fatalista y determinista; de todo aquello de lo que no pueda dejar constancia de una causa final. Para Jacobi no se puede tener un fundamento si no existe una finalidad a lo que hay que realizar. Por otro lado la Sustancia spinozista carece de voluntad e inteligencia: si es un ente absolutamente infinito, en virtud de ello, “no puede tener objeto del pensar y del querer” (Jacobi 1996: 91). Para Jacobi un dios como el de Spinoza que no crea nada con una finalidad (causa final) no tiene un objetivo para obrar, no tiene fundamento.

Jacobi reniega del spinozismo mencionando que es un ateísmo en realidad, concordando con aquellos que, en un primer momento, habían señalado esta cualidad al pensamiento de este filósofo, como, por ejemplo, el “acuñador” del término spinozismo: Buddeus. Por otro lado, cree que la racionalidad extrema es peligrosa. La prueba fehaciente de ello es el propio Spinoza quien a su parecer, le parece el más consecuente racionalista.

Por otra parte, Moses Mendelssohn, gran amigo de Lessing y contacto de Jacobi, al recibir las cartas de Jacobi, escribe el texto *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios* (1785). Las cartas de Jacobi también son publicadas el mismo año, aunque antes del texto de Mendelssohn. En este texto, Mendelssohn se pronuncia contra algunas tesis del spinozismo, aunque, posteriormente, afirma que puede haber un *Spinozismo depurado*, con lo cual, trata de evitar la imagen de Lessing como un panteísta radical que acepta sin dudar las tesis del filósofo de Ámsterdam.

De otra manera, en su obra *Diálogos filosóficos* (1755) se dio a la tarea de reivindicar al pensamiento de Spinoza. Mendelssohn “sostiene que Spinoza debe ser considerado como una figura central de la historia de la filosofía, pues su sistema cumple una función clave: advierte a Leibniz acerca de los peligros de llevar ciertos principios de la filosofía cartesiana demasiado lejos” (Solé 2010: 17). La intención secundaria del texto, como podemos apreciar aquí, es relacionar a Spinoza con Leibniz. El motivo de esta comparación parece ser el hecho de que la filosofía de Leibniz era bien vista en la época debido a la postura teísta de sus obras, esto es, Leibniz creía en la existencia de un Dios personal extra-mundano. Esta comparación le pareció curiosa a Jacobi cuando Lessing le menciona en las *Cartas* que el verdadero autor de la *Teoría de la armonía preestablecida* no era Leibniz, sino Spinoza (Cfr. *Cartas*, pp. 93ss). Ambos, Mendelssohn y Lessing, concordaban en este hecho. La *Teoría de la armonía preestablecida* es una hipótesis en la que las sustancias o mónadas, en su carácter de seres completos e independientes, no se comunican unas con otras. De esta manera las sustancias materiales no se conectan con las espirituales. En otras palabras, las sustancias espirituales (almas) no se comunican causalmente con las mónadas materiales (cuerpos). Esta comparación entre ambos filósofos tiene sentido si se observa el axioma V de la primera parte de la *Ética* de Spinoza, así como las proposiciones II y III del mismo apartado.¹³

¹³ El axioma V de la parte I de la *Ética* menciona que las cosas que no tiene nada en común, no pueden entenderse una por otra. De esta manera, las proposiciones II y III del mismo libro secundan esta idea: Si existen dos sustancias que tuvieran distintos atributos, entonces nada tienen en común entre sí (proposición II); así como dos cosas que no tienen nada en común, no pueden ser causa una de la otra (proposición III).

Por otro lado, sostiene Mendelssohn en su segunda parte de los *Diálogos* que hay también un cierto paralelismo entre Leibniz y Spinoza: El *mundo* de Spinoza puede entenderse como uno de los innumerables mundos posibles de Leibniz (Solé 2010:19). El argumento que usa este autor es el siguiente: en el sistema de Leibniz el mundo, por una parte, ha pre-existido junto a otros posibles universos, en la mente divina, y por otra, Dios escogió al mejor de todos ellos (el nuestro). O sea, por un lado, los mundos existen en la mente de Dios antes de poseer una materialidad, y, por otro, el mejor de ellos es elegido por Dios para dar ese ‘salto’. No obstante, Spinoza se queda, a su juicio, en el primer ‘paso’. Las cosas se comprenden no como independientes en sí mismas sino subsumidas por el entendimiento divino: “Él [Spinoza] creyó que el mundo jamás devendría real fuera de la mente de Dios y que todas las cosas perceptibles existían solamente en el entendimiento divino” (Solé 2010: 60)¹⁴.

El problema que suscitó el debate entre estos tres personajes se extendió más allá de los límites que la existencia material que sus misivas tenían. En Weimar Gottfried Herder y Johann Goethe se encontraron con la polémica ‘recién servida’ a través de diálogos y cartas con Jacobi y Mendelssohn. La oportuna intromisión de estos dos personajes daría un gran giro en la discusión que terminaría con el surgimiento del idealismo alemán como la filosofía dominante en Alemania heredera del spinozismo.

¹⁴ Esta traducción de los “Diálogos filosóficos” es encontrada en la compilación de Solé, Jimena, (2010) *Debate sobre Spinoza: Moses Mendelssohn, Gotthold Lessing*, Ed. Brujas, Córdoba.

1.1.3.1 Herder en el conflicto sobre el panteísmo

1.1.3.1.1. El spinozismo herderiano en *Dios. Algunas conversaciones*.

Como menciona Marion Heinz (2001) el conflicto del panteísmo tuvo consecuencias, en especial, en el ámbito interpersonal: las relaciones Herder-Jacobi y Goethe - Jacobi se debilitaron, en gran medida, por el rechazo de ambos hacia la postura de Jacobi respecto a la filosofía de Spinoza. En consecuencia, la relación entre Herder y Goethe se estrechó aún más.

Herder retomaba el pensamiento spinozista y se declaraba partidario abierto del principio *Εν και παν*. En realidad, el interés de Herder por Spinoza había despertado desde antes de involucrarse en el conflicto con Jacobi. La oposición de Herder a Jacobi reside en la malinterpretación –desde la perspectiva de Herder- de la postura spinozista que muchos, incluido Jacobi, han hecho del pensamiento de Baruch Spinoza. Esta errónea interpretación estriba en que ellos ven la metafísica spinoziana desde la óptica del *Ex nihilo nihil fit*, esto es, consideran al dios de Spinoza como un vacío, una abstracción. Respecto a esto, la postura de Herder es totalmente la contraria: el dios de Spinoza no es un dios inactivo, carente de vida, ¡es actividad pura expresándose y desarrollándose a través de sus modos!:

[Dios] no es otra cosa que el Uno sumamente real y máximamente activo, que se dice a sí mismo: soy el que soy y seré (en todas las transformaciones de mis expresiones, las cuales no se refieren a Él sino a sus expresiones entre sí) lo que seré.¹⁵

Orientado a defender a Spinoza, en la obra *Dios. Algunas conversaciones* [Gott. *Einige Gespräche*] se interpreta a la sustancia spinozista desde una

¹⁵ Cita de Herder hecha por Solé, Jimena, (2013) *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, p.336.

modalidad activa. En el segundo diálogo se hace hincapié en la dificultad de definir la sustancia, la cual radica en la “confusión cartesiana en la que materia es sólo extensión”.¹⁶ Para Herder Spinoza no tiene la culpa de no dejar muy en claro el término de sustancia, sino que esta imperfección está en la comprensión de los atributos, sobre todo, de la extensión, ya que es una idea proveniente de Descartes.

De acuerdo con la versión del spinozismo de Herder, Dios se manifiesta en fuerzas sustanciales. Estas fuerzas le dan un carácter de *viviente* a la sustancia spinozista, y, por ende, de actividad y potencia. Este concepto de fuerza implica una autodeterminación de Dios consigo mismo. No hay nada que no esté inmerso en la potencia vital divina: “Estamos rodeados por la omnipotencia” (Herder 1940). Como menciona Heinz, Dios es la fuente o raíz de la vida que no crea, cual artesano, sino que produce de sí mismo, cual árbol produce sus ramas y hojas.

En el diálogo cuarto, Herder acepta sin problemas la tesis determinista de Spinoza y afirma que Dios es un *entendimiento calculador* que otorga orden al universo. No obstante, al otorgarle entendimiento a Dios, se aleja notoriamente de Spinoza debido a que, si bien la sustancia posee como atributo el pensamiento, esto no lo hace una entidad con entendimiento al modo humano, es decir, ordenador. Dios no ordena las cosas, sólo es fuente de su existencia. El orden implica voluntad,

¹⁶ Esta cita de Herder viene de la traducción inglesa de *Dios. Algunas conversaciones*, publicada en 1940 por Bobb-Merrill publisher. La traducción inglesa reza de la siguiente manera: “He [Spinoza] had conceived his system too loftily, and in addition based it on an unusual meaning of the word “Substance.” Then since he could not lift himself above *the Cartesian fog that matter is only extension*”. El énfasis en cursivas en este texto son mías y señalan la parte traducida al español. El diálogo segundo en inglés citado aquí puede ser encontrado en: <https://www.marxists.org/archive/herder/1787/god02.htm>, último acceso: 13/11/17.

algo que es inadmisibile desde el sistema spinozista. Herder, por su parte, identifica *mente con fuerza sustancial*, lo cual, nos da una idea –dice Forster (2012)- acerca de qué es la mente para Herder. De esta manera, Dios se convierte en la fuerza primordial, “alma de todas las almas”¹⁷. En otra obra (*Sobre el espíritu del cristianismo*, 1798), nos expone Forster, Herder reafirmaría esta postura al afirmar que Dios es un espíritu o mente (Forster traduce el término alemán *Geist* por *mind*, mente). Dios es, pues, mente y voluntad activa, creadora y ordenadora de todo cuanto hay.

Esta idea de Herder de Dios como un ente vivo con voluntad y como entendimiento (*Geist*), será central en el desarrollo del Idealismo alemán, en especial en Schelling y Hegel. En ambos autores, la noción de absoluto queda profundamente impregnada de la esencia spinozista-herderiana: Schelling, por un lado, desarrollará la idea del Yo absoluto como principio de la filosofía en su etapa temprana. Este Yo compartirá fundamentalmente las cualidades del Dios de Herder, oponiéndose así a Spinoza argumentando que en su sistema, la idea de sustancia carece de dinamismo y vitalidad. El mecanicismo determinista niega toda posibilidad y toda creatividad. Así mismo, sitúa desde la filosofía kantiana, al Dios de Spinoza como un mero objeto absoluto que es contradictorio si se desea colocarlo como fundamento: los objetos siempre están limitados, sea por otro objeto, sea por un sujeto que es capaz de representarlo y conocerlo; de tal modo, que el acto de representar a un objeto es delimitarlo. El Dios de Spinoza es un Objeto (puesto es

¹⁷ Forster, Michael. “Herder and Spinoza”, en *Spinoza and German Idealism*, Eckart Förster y Yitzhak Melamed (Editores), Cambridge University Press, New York, p.79. Cita de Herder hecha por Forster traducida por mí: “he [Herder] describes God as “the primal force of all forces, *the soul of all souls*”.”.

dado sin personalidad ni voluntad), y por tanto, de ser delimitado, esto es, deja de ser Dios.

De esta forma, el pensamiento de Herder prepararía el camino que conduciría a las tesis del idealismo alemán tal como lo muestra Heinz:

[L]a naturaleza es expresión, manifestación, revelación del ser divino en múltiples fuerzas. Como tal, la naturaleza es idéntica a Dios, pero al mismo tiempo Dios es el principio superior de la unidad de Dios y la naturaleza, el principio activo, la proto-fuerza, que se auto-indiferencia en la multiplicidad y de esta forma se expresa. Con esto la historia del hombre y de la naturaleza se convierten en la auto-revelación de Dios". (2001: 72)

1.2. Conclusión del capítulo uno.

El pensamiento de Spinoza, tan subversivo y tan adelantado a su época, fue blanco de muchas críticas que lo etiquetaron de ateo. Años después de su muerte, las opiniones sobre su obra fueron diversas: desde aquellas que rechazaban a Spinoza rotundamente (Buddeus y Bayle, por ejemplo), hasta aquellos que, ya sea por causas políticas o religiosas, se adscribieron al spinozismo. El momento culmen de todos estos debates llegó con la discusión entre Mendelssohn y Jacobi sobre el spinozismo de Lessing que, al instante de ser pública, generó una avalancha de respuestas (a favor o en contra de Spinoza) en los círculos intelectuales de Alemania. Tales respuestas llegaron a oídos de Herder quien, en su intento de defender a Spinoza de las acusaciones de Jacobi, ideó una forma de concebir al dios de Spinoza como un ente vivo que opera bajo fuerzas internas.

Estas discusiones junto al criticismo kantiano, formaron la puerta con la cual, tanto el idealismo y el romanticismo alemanes llegaron al escenario filosófico de la

época. Por tanto, el estudio de este período nos ayudaría a entender los antecedentes teóricos de las posturas de los idealistas alemanes, en especial, de la filosofía de Schelling –de la que trataremos en esta tesis a continuación- dado que se recuperan algunas ideas y se debaten. Schelling por ejemplo, retoma la crítica de Jacobi a Spinoza sobre lo inerte del dios de Spinoza y su rechazo al determinismo. Así mismo, Herder genera una influencia sobre él con la idea de *un dios vivo y dinámico*. No obstante, Schelling tomará una posición crítica frente al spinozismo y frente a los autores del *Pantheismusstreit* reflejada a través de sus obras en cada una de sus épocas de actividad filosófica. De este modo, el Schelling joven y aficionado a Spinoza no es el mismo que el viejo Schelling a finales de su vida. La recepción del pensamiento del filósofo judío en este autor cambia notablemente. Sin embargo la idea de una unidad, de un panteísmo, seguiría presente en la mente del filósofo alemán, aunque, modificada por su ojo crítico.

CAPÍTULO 2

Schelling y la crítica al sustancialismo spinozista

En este capítulo se abordará la recepción del spinozismo por parte de Schelling y la crítica al mismo.

2.1. ¿Quién fue Schelling?: Vida y formación del sistema idealista schellingueano.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nació en Leonberg, en el reino germano de Württemberg, Prusia, en 1775. Hijo de un pastor protestante se destacó desde muy temprana edad en el ámbito académico: a la tierna edad de quince años, es admitido en la Universidad de Tubinga en la que conocería al futuro filósofo Hegel y al poeta Hölderlin, tan sólo cinco años mayores que él. En 1793 publica su primer escrito, un ensayo titulado *Über Mythen* (Sobre los mitos). En Tubinga, se cultivó en el estudio de la mitología y los idiomas, así como en la teología protestante y en la filosofía. El espíritu de Schelling en esa época fue revolucionario. Los vientos de la ilustración (tanto francesa como alemana) soplaron hacia el joven Schelling y muchos de sus compañeros, incluidos Hegel y Hölderlin. Este ímpetu revolucionario -como bien señalan Jacinto Rivera y Virginia López- “debe ser considerado de un modo global, no puramente político, ya que [Schelling] nunca se plasmó en una militancia efectiva. Era más bien el deseo de transformar el mundo desde su raíz...” (Schelling 2005: 13). La precoz avidez intelectual del joven Schelling logra que, con tan sólo veintitrés años, ejerza como profesor en la Universidad de Jena (1798).

Seguidor de la filosofía kantiana y de Fichte, expresó en sus primeros escritos una concordancia con éstos. No obstante, el pensamiento filosófico anterior a Kant le parecía digno de ser reconocido. El acercamiento a Fichte le dio la clave para empezar a formar su sistema sobre el Yo como fundamento de la filosofía, pero, este mismo acercamiento tendría como resultante el conocimiento de la filosofía de Baruch Spinoza y el conflicto en torno suyo que en aquella época, en Alemania, era el debate más importante entre los círculos intelectuales.

Si bien la influencia de Fichte fue decisiva para su formación y, por ende, para su sistema, la influencia de Spinoza (tanto la de sus obras como el conflicto por su interpretación) fueron igual de importantes.

De Fichte habría tomado la noción del Yo como principio del conocimiento y la filosofía, no obstante, el alejamiento que Schelling experimentaría de la filosofía del kantiano, empezaría por el rechazo al 'Yo' del mismo: Fichte habría forjado su concepto desde un ala subjetivista. Este 'Yo' no era más que un Yo empírico, humano. El sujeto era el centro del cosmos filosófico. Esta inversión de lo objetivo a lo subjetivo, haría que F. Jacobi, en una carta enviada a Fichte, le dijera que "encontré la clave para entrar en la Doctrina de la ciencia justo en la representación de un spinozismo invertido" (Jacobi 1996: 486).

En su libro *Sobre el Yo como principio de la filosofía* de 1795, Schelling apostaría por una interpretación del Yo distinta. Si bien concuerda con Fichte en que toda filosofía debe partir del Yo, éste no debe ser sólo sujeto, puesto que el sujeto está limitado por objetos y sujetos: ¿Cómo puede algo limitado ser el principio de la filosofía? Para Schelling, no puede haber principio más que lo incondicionado

o ilimitado y la filosofía fichteana no era la opción viable. Ahora bien, ¿qué hay de los filósofos anteriores a Kant, por ejemplo, Spinoza? La crítica hacia Spinoza va en la misma dirección: De acuerdo con Schelling, el dios de Spinoza se había puesto como un Objeto Absoluto, carente de voluntad y creatividad, de cuya esencia interna todas las cosas se producían con la misma necesidad de cálculos matemáticos. La objetividad de la sustancia spinozista impedía, desde la misma crítica a Fichte, la posibilidad de ser fundamento último de todo conocimiento. Esta condición de inerte sustancialidad del dios de Spinoza generaría una contra-propuesta desde el pensamiento de Schelling en el cual, la Naturaleza, es potencia y productividad, inmersa en fuerzas vivas o vitales (*Lebenskraft*).

Hasta aquí podemos poner un punto de anclaje con el primer capítulo, específicamente con el apartado sobre Herder. No es gratuito que tales semejanzas aparezcan. Schelling se había formado en un ambiente donde los textos de los miembros de *Sturm und Drang* circulaban. De alguna manera, Herder, mediado por todo el conflicto sobre el panteísmo, fue influencia para el filósofo alemán. Las ideas de fuerzas sustanciales y de dinamismo en la naturaleza de Herder se encuentran claramente a través de sus obras sobre la naturaleza. La *Naturphilosophie* de Schelling es la revitalización, a mi juicio, de las ideas de Herder y Goethe y, además, una reivindicación crítica del pensamiento del Filósofo maldito (Spinoza). Como menciona José Luis Yepes al respecto de la concepción de Schelling de la Naturaleza:

En lugar de ver la Naturaleza como la veían los ilustrados, algo inerte y muerto que debe ser ortopédicamente reconducida, Schelling la explica como algo orgánico: la Tierra misma es un ser vivo que tiene una envoltura viva también, la atmósfera, es

decir, el Alma del Mundo –título de su impactante libro de 1798–. Todo el proceso vivo e inconsciente de la Naturaleza está inserto en un desarrollo espiritual. (2014: 110-111)

El pensamiento de Schelling, a través de su larga vida (79 años) ha experimentado una sucesión de ‘etapas’ o ‘períodos’ de producción. La división de estas etapas son tan variadas que ciertamente hay una dificultad para establecer cuáles (y cuántas) son. El propio filósofo alemán había establecido dos fases principales: la filosofía negativa y positiva, las cuales, lejos de significar dos momentos o sistemas separados o desconectados, son, más bien, un “todo en sí mismo diferenciado” (Vieira 2007).

Leonardo Vieira subdivide estas “fases” del pensamiento de Schelling en cinco etapas: filosofía de la subjetividad; filosofía de la naturaleza y filosofía de la identidad (para la primera fase); y filosofía de la libertad y tardía (para la segunda). Francisco Montes de Oca (2001) pone igualmente cinco etapas o sistemas (filosofía de la Naturaleza; filosofía trascendental; filosofía de la identidad; de la libertad y la positiva).

Por lo regular, los especialistas están de acuerdo en que su primera etapa abarca la filosofía del absoluto como lo incondicionado, fundamento de la realidad. Esta etapa abarca desde la publicación del texto *Sobre el Yo como principio de la filosofía* en 1795, así como las *Cartas sobre el dogmatismo y criticismo* también del mismo año. En este período se nota una clara influencia de Fichte, Kant y Spinoza. La finalidad del pensamiento de Schelling en esta etapa, es la de formar a la filosofía como una ciencia que pueda demostrar con base en principios el fundamento de nuestro saber.

Algunos autores ponen en la segunda etapa la *Naturphilosophie* (filosofía de la naturaleza) de Schelling. Esta etapa consiste en la identificación de la Naturaleza con el Todo. No obstante, este todo es activo y dinámico, en contraste con el Todo Spinoziano. La Naturaleza es concebida no como un mero no-yo (como el caso de Fichte), sino como un Yo en toda su plenitud, esto es, un ente con personalidad.

La filosofía de la identidad, es una etapa en la que Schelling hace patente la identificación absoluta de sujeto y objeto, entre Yo y naturaleza (no yo). La filosofía de la libertad, en cambio, piensa esta identidad como la fusión de necesidad y contingencia, necesidad y libertad en lo absoluto. La libertad, y no la legalidad mecanicista de Spinoza, se vuelve el centro del sistema filosófico.

En esta tesis se hará énfasis en estas etapas para la formación de la crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza y se extenderá a algunas de sus obras contenidas en ellas, esto, con la finalidad de no extender demasiado el contenido de este capítulo.

2.2. El desarrollo del spinozismo en Schelling

2.2.1. Spinoza en el comienzo del sistema idealista schellingueano.

Como había mencionado anteriormente, Schelling atravesó sucesivas etapas en su formación filosófica. La primera de ellas (la cual se tratará a continuación), estuvo fuertemente influida por el pensamiento kantiano y post kantiano (Fichte). No obstante, el pensamiento pre-kantiano también tuvo demasiada fuerza intelectual que dejó huella en el joven Schelling. Ya en una carta dirigida a Hegel en enero 1795, el filósofo manifestó que se encontraba trabajando en una ética a lo Spinoza.

Posteriormente, en febrero de ese año, le declara a Hegel que se había convertido en spinozista. De este modo, se mostraba insatisfecho con el concepto tradicional (ortodoxo) de Dios.

Se muestra en seguida a lo dicho, el esbozo de su pensamiento central: el Yo como fundamento y principio de todo ser y conocer. Para Schelling Spinoza ponía al Objeto como principio, en cambio, él concebía, como es sabido, al Yo. La filosofía crítica pone al Yo aún sin ser condicionado por algún objeto, mientras que la dogmática pone contrariamente al Objeto o No-Yo como fundamento. (Cfr. Hegel 1978: 59)

Aquí se nota un alejamiento crítico hacia el sistema spinozista y el kantiano. La solución que dará será, por supuesto, que un sistema filosófico debe de estar cimentado en/desde algo del cual parta todo conocimiento y ser. Este 'algo' debe ser lo absoluto que no esté condicionado por ningún sujeto y/u objeto. Pero –se pregunta- cuál debería ser ese absoluto, ¿un Yo o un No-Yo?

El joven filósofo apuesta por el Yo, algo no condicionado por ningún objeto, totalmente libre de determinaciones externas. El Objetivo de la Filosofía es acercarnos desde la particularidad del ámbito finito que conforma el Yo absoluto (en su unidad con la infinitud del Ser), a la región superior, “suprasensible” del Yo, dicho en otras palabras, avanzar desde la filosofía teórica que aborda lo finito (representaciones, fenómenos, objetos y limitaciones); hasta la comprensión de lo absoluto a través de la filosofía práctica. “Dios –escribe- no es sino el Yo absoluto, el Yo en cuanto ha aniquilado todo lo teórico y, por tanto, es = 0 en la filosofía teórica” (Hegel 1978: 59). La barrera kantiana entre noúmeno y fenómeno (entre

Dios/mundo y representaciones/objetos) pretende ser derribada siendo posible el acceso, si bien no completo, al menos si aproximativo desde la filosofía práctica (esto es, desde la acción y el ejercicio de la libertad). (Hegel 1978: 60)

Esta indagación se profundiza en la obra *Sobre el Yo como principio de la Filosofía*. La finalidad de esta obra es la de cimentar un sistema que se fundamente en lo incondicionado absoluto. Aquí, Spinoza vuelve a tener protagonismo e importancia, pues, como se pudo ver en la carta dirigida a Hegel, Schelling se mantenía críticamente apartado del filósofo de Ámsterdam. Este alejamiento del alemán, sin embargo, está fuertemente teñido de un respeto y consideración altísima hacia el judío. Este escrito, si bien tiene como intención última crear un sistema teórico-práctico de lo Absoluto, tiene la finalidad primera de retomar a Spinoza y “refutarlo en su fundamento” (Schelling 2004: 59), o sea, “a través de sus propios principios” (Schelling 2004: 59).

El filósofo alemán inicia el texto diciendo que si hay un principio del conocimiento, éste debe ser el fundamento del cual todo conocer debe partir y, al cual, ningún otro saber le antecede (pues es lo primigenio del saber); pues si llegara a partir de otro, entonces estaría condicionado, y, por tanto, no sería fundamento, sino algo fundamentado.

Esta entidad incondicionada no puede residir en objeto alguno puesto que todo objeto es condicionado siempre desde un sujeto. Ser condicionado es ser determinado por algo, sea objetual o conceptual. De este modo, lo incondicionado tampoco puede estar determinado por el concepto de una cosa, y trasciende todo objeto, concepto o nombre. Una cosa, un objeto, cae bajo el entendimiento: es

objeto de conocimiento y por tanto, es delimitado a ser desde el sujeto cognoscente de una forma u otra. Asimismo, este objeto no puede, de ninguna forma, ser algo indeterminado y Absoluto.

En este sentido, Spinoza (como bien vimos en la carta a Hegel) pone al Objeto absoluto como centro de la ontología y como fundamento del ser y el pensar. Siguiendo estas observaciones, se nos muestra que el sistema spinoziano no puede erigirse como dicho fundamento real. Si fuera así, Dios (la sustancia) no podría darse a sí mismo su propia existencia, sino que tendría que acudir a algo externo a él para justificar su existencia, lo cual es contradictorio. Los objetos en cuanto fenómenos (si nos basamos en la filosofía kantiana) existen para la conciencia y son delimitados por ella. Dados estos puntos, el Dios de Spinoza, en su condición de objetividad, no puede ser fundamento de lo real y del saber.

Como vimos, el principio del saber (que encuentra su unidad con el principio de su ser), no puede ser, de este modo, un objeto. Pero, ¿Qué hay de un sujeto? ¿Puede el sujeto ser eso incondicionado? Para Schelling la respuesta es no. Si el objeto existe de manera condicionada por un sujeto, el sujeto, a su vez, queda condicionado o determinable en oposición por un objeto. El objeto que existe para la conciencia del sujeto, determina al sujeto en cuanto que, para ser sujeto, necesita de un objeto. Dicho de otra forma, no puede concebirse una cosa sin la otra: objeto sin sujeto y viceversa. De esta manera, el sujeto queda determinado e imposibilitado para ser considerado como fundamento. No obstante, afirma Schelling, "Para determinar la relación entre uno y otro, hay que presuponer también un fundamento de determinación superior, a través del cual ambos estén condicionados". (Schelling

2004: 74) Poner al sujeto como incondicionado, implicaría la misma contradicción que con la sustancia spinozista.

No obstante, encontrará curiosamente en el sujeto una especie de incondicionalidad. Condicionar es, para Schelling, “la acción a través de la cual algo deviene cosa” (Schelling 2004: 74). El objetivo del párrafo tres de este texto, es el de saber si es posible que haya algo que no pueda, de ninguna forma, devenir cosa, lo cual encuentra imposible: lo incondicionado no puede ser de ningún modo cosa (objeto) ni devenir cosa (sujeto empírico), sino en el Yo absoluto, el cual, no puede ni debe ser demostrado objetivamente, dado que no sería incondicionado. Si el Yo es incondicionado, debe realizarse por sí mismo y nunca por otra cosa. Él simplemente es, determinado únicamente a través de su mismo pensar. Es porque piensa en sí mismo y piensa en sí mismo porque es (Schelling 2004: 76).

El error del dogmatismo (representado por Spinoza) es poner a algo que no es Yo (esto es, a un No-Yo) como algo absoluto e incondicionado. Esto representa para nuestro autor, una gran contradicción, a saber, que se pone a una cosa como incondicionada. No hay forma –menciona Schelling- que desde la filosofía dogmática se pueda explicar como un No-Yo pueda ser un Yo y, por tanto, no se explica cómo puede darse a sí mismo realidad.

El Yo absoluto es auto-identidad y unidad de la auto-conciencia. Schelling remarca que esta unidad es auto-determinable y, por tanto, libre:

La totalidad de nuestro saber –afirma- no tendría consistencia alguna si no estuviera respaldado por algo que se sustenta a sí mismo; y esto no es más que aquello real

efectivo gracias a la libertad. El inicio y el fin de toda filosofía es la libertad. (Schelling 2004: 83)

En las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (1795), Schelling pone en la balanza a las dos grandes corrientes filosóficas de su época: el dogmatismo (representado por Spinoza) y el criticismo (representado por Kant). La disputa sobre estos dos sistemas ronda sobre el concepto de libertad, es decir, cómo es posible sobreponerse a la necesidad del mundo objetivo o, cómo es (si es que es) posible la contingencia.

La contraposición de estos sistemas filosóficos no es gratuita o azarosa: obedece a una exigencia del propio Schelling de buscar la libertad, y, tal como anticipó en el escrito *Sobre el Yo*, “anular al todavía no suficientemente refutado sistema Spinozista” (Schelling 2004: 59).

La no-gratuita contraposición de sistemas es claro: el spinozismo, filosofía de la sustancialidad, impide la concreción de la libertad, anulando al sujeto sumergiéndolo en el infinito océano del ser. Por otro lado, la filosofía kantiana dirige su pensar a una crítica de los conceptos de la razón pura. No obstante, el sistema kantiano es pobre (en cierto sentido) frente al dogmatismo. El dogmatismo spinozista parte desde la fundamentalidad del ser, desde donde construye los cimientos de la comprensión del ser y el pensar, o sea, parte del fundamento de lo real; desde el suelo construye su castillo filosófico. En cambio, el criticismo, al partir de lo que nos es posible conocer y pensar, deja de un lado la indagación sobre el máximo fundamento y desecha lo nouménico, lo en sí.

No obstante, el dogmatismo tiene sus límites en el ámbito práctico. Éste “nunca podrá conformarse con la utilización de postulados prácticos” (Schelling 1993: 36). Para este autor, “cada pregunta teórica surge necesariamente de un postulado práctico” (Schelling 2004: 52)

Generar postulados prácticos implica “salir” del ámbito teórico, es decir, ir más allá de la experiencia (o del dominio de la experiencia). En Kant los postulados de la razón práctica (Dios, libertad, inmortalidad del alma, mundo, etc.) están puestos después de la razón pura debido a que es imposible generar juicios correctos y científicos (sintéticos a priori) que demuestren su posibilidad. Afirmar la existencia de Dios y de la libertad no corresponde al ámbito teórico puro. No representan pues, fenómenos, sino noúmenos que son puestos como ideales regulativos por la razón práctica. Me parece que a esto se refiere Schelling con que es necesario salir del ámbito teórico y del campo de la experiencia para poder acceder a lo práctico. La misión del dogmatismo y del criticismo no es, pues, concordar en lo teórico, sino acceder a lo práctico, a la libertad y a su posibilidad.

Los postulados teóricos del dogmatismo impiden acceder a una ética o teoría de la libertad. A Spinoza “le obsesiona-escibe Schelling- el enigma del mundo” (1993: 50), sin embargo, no podía ser capaz de pensar o concebir siquiera que lo absoluto saliera de sí mismo (Schelling 1993: 50) o, lo que es lo mismo, pueda salir de su propia sustancialidad, trascendiera su objetividad sempiterna.

La crítica a Spinoza se va desarrollando a través de las cartas 7, 8 y 9. Para Schelling, el tránsito de lo infinito a lo finito queda irresoluble en Spinoza. Ningún sistema filosófico (v. gr. dogmático o crítico) puede explicar satisfactoriamente este

tránsito. No obstante, según él, sí puede explicarse a la inversa, esto es, de lo finito a lo infinito. Esto es, sólo puede haber soluciones prácticas al problema. De acuerdo con Schelling, el no-paso de lo infinito a lo finito es la exigencia máxima de toda filosofía. Por tanto, Spinoza habría adoptado esta máxima y la habría adecuado a su sistema (Schelling 1993: 60). Sólo quedaría como parte de esta solución, “la exigencia de lo finito aspirando a ser idéntico a lo infinito” (Schelling 1993: 61).

Con esta aspiración (el *Amor Dei Intellectualis*) Spinoza había condenado al sujeto a la anulación de sí mismo, de su libertad y de su yo: “Su yo –dice Schelling– no debía ser propiedad suya [del sujeto], sino pertenecer a la infinita realidad” (1993: 61). Spinoza, pues, había eliminado el concepto de sujeto antes de siquiera postularlo (Schelling 1993: 61) De este modo, toda identidad y personalidad del sujeto había sido ‘absorbida’ por la totalidad del ser. El hombre, siendo sólo una modificación insignificante del todo eterno, quedó sin acción, sin una causalidad independiente de lo establecido por la naturaleza.

La identificación o confusión del sujeto finito con lo infinito, había satisfecho la exigencia de la que partía la filosofía spinozista, concluyendo en la anulación de toda finitud, realizándose así el mandato: “compórtate totalmente de forma pasiva frente a la causalidad absoluta” (Schelling 1993: 62). Para el filósofo alemán, la respuesta es que la misma causalidad que existe en lo infinito, pueda expresarse en lo finito, esto es, que cada ser finito tenga una misma potencia de obrar que la del infinito. La intuición intelectual nos permite contemplarnos a nosotros mismos en lo contemplado.

En las *Lecciones munitenses sobre la historia de la filosofía moderna*, Schelling vuelve a la crítica a Spinoza en el apartado “Spinoza, Leibniz, Wolff”. Como bien mencioné, la sustancia spinozista está limitada, según el filósofo alemán, por la condicionalidad de su naturaleza objetiva. De este modo, el Dios de Spinoza es llamado por Schelling como “el existente ciego” (1993: 138) puesto que la condición de sustancialidad que envuelve a tal entidad, impide la posibilidad, o mejor, la capacidad de la libertad y de la creación. Dios, devenido únicamente a ser, sólo puede ser aquello que su esencia marca que es, sin restricciones. De tal manera que este ser carece de potencia. Ser impotente significa, para el autor, no estar abierto a la posibilidad, al no-ser, a la inventiva de crear algo no distinto que, en esencia, no pueda no estar en la sustancia.

Entre Dios y los modos, no habría más que una conexión causal absolutamente necesaria. No obstante, esta conexión no estaría del todo explicada:

[Spinoza] no indica la especie y el modo de esta conexión necesaria. Admite, ciertamente, intermediarios entre las cosas concretas y Dios, es decir, no deja que las cosas procedan inmediatamente de Dios. En este sentido se podría pensar que Spinoza estuviese indicando una serie continua de momentos o de puntos de transición, mediante los cuales se pudiese demostrar un tránsito comprensible desde la idea suprema a las cosas... en su particular graduación mutua. (Schelling 1993: 140)

En general, lo que Schelling hace notar es que no hay una explicación suficientemente convincente acerca de cómo se conectan Dios y los modos, o sea, cómo de Dios se siguen infinitas cosas sin implicar una especie de “degradación”. Por lo que, a su parecer (aunque sinceramente no encuentro explicación cómo es que supone que hay intermediarios entre Dios y las cosas), él muestra que Spinoza

sugiere la existencia de estos intermediarios los cuales son ni más ni menos que los atributos, en especial, los de pensamiento y extensión. “Spinoza no explica esta conexión [la de Dios-modos], tan sólo asegura que tiene lugar” (Schelling 1993: 143)

Lo que existe se encuentra ya sea bajo el atributo extensión o bajo el atributo pensamiento. Dios como *causa sui*, se pone a sí mismo bajo estos atributos, esto es, la potencia divina despliega todo bajo uno u otro atributo, por lo que, Dios es en parte objeto (por ponerse a sí mismo en el atributo extensión) y es sujeto a su vez (por ponerse bajo el atributo pensamiento).

En esto consiste lo “inerte” del pensamiento spinozista: Que la unidad absoluta de la sustancia, choca con la oposición de los atributos (que ni siquiera se conectan y se afectan). La extensión carece de ánimo o espíritu, de movilidad. De tal forma que la “unidad” de estos atributos es meramente formal (Schelling 1993:141). Reclama Schelling que la “concepción que Spinoza tiene de la naturaleza, su física, es por esta razón no menos mecánica e inanimada que la de su predecesor [Descartes]” (1993:141). Estos atributos, pues, se mantienen “inanimados” o indiferentes el uno al otro. No deduce su necesidad desde la razón (a priori) sino desde la experiencia humana (a posteriori). Esto lo muestra Schelling citando (parafraseando) un fragmento de una carta de Spinoza en donde éste responde a su interlocutor que “esto sucede simplemente porque en el hombre o en la naturaleza humana no conocemos más atributos que estos dos [pensamiento y extensión]” (Schelling 1993: 143).

Esta serie de “defectos” en la filosofía spinozista llevarán a pensar a Schelling que dicho sistema está inacabado o es imperfecto. La potencialidad de la sustancia

queda sin explicar si no se fundamenta la procedencia de las afecciones de la sustancia. Para nuestro autor alemán, sólo puede haber determinación o limitación si es posible que una conciencia lo efectúe. La sustancia es incapaz de tener conciencia, por tanto, es incapaz de darse a sí misma un límite.

Frente a la postura “mecanicista” de la sustancia, Schelling propondrá –de la mano de la filosofía crítica kantiana y post kantiana (Fichte)- una nueva noción de sustancia o de la naturaleza en donde el sujeto y el objeto se vean identificados como una misma unidad sintética, incondicionada y enérgica. Schelling antepone a la sustancia spinozista un Yo absoluto caracterizado positivamente, esto es, posee voluntad y entendimiento, siendo capaz de crear. De este modo, Schelling inaugura un proceso en el que el Yo, quien ya no es un mero ente empírico, pone las condiciones de posibilidad de toda realidad. Dios se muestra como fundamento absoluto de la existencia en tanto que es capaz ya no de crear mecánicamente entidades que deriven de su esencia (o la máxima spinozista: Dios no puede producir nada distinto a lo que la necesidad de su esencia marque); sino que producirá diferencia, multiplicidad. Dios, en su fundamento, es multiplicidad.

El Yo absoluto es dinamismo puro. La actividad es su característica esencial. La relación entre Sujeto y Objeto, se transforma en una relación entre Yo y No-Yo; entre Yo y Naturaleza. La Naturaleza en cuanto actividad tiene dos momentos: una como proceso o evolución, y otro como resultado de ese proceso. De aquí se sigue que el Yo Absoluto sólo es capaz de dar movimiento al sistema; sólo él puede concebirse como enteramente libre en tanto que produce y crea a voluntad. Por

consiguiente un modelo mecanicista como el de Spinoza, es incapaz de ser un “sistema vivo”.

La intención de Schelling es la de fundamentar una ontología de la libertad (*Freiheit*) en la que tanto la necesidad del sistema como la contingencia de los eventos y el obrar humano tengan cabida. Tal empresa será llevada a cabo de manera sistemática en el texto *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella*.

En esta obra, la relación con Spinoza sigue siendo crítica aunque respetuosa. Schelling parte de una vieja frase: que el concepto de libertad es incompatible con el de sistema. Lo que significaría que ninguna conceptualización filosófica que trate de “encasillar” a la libertad, pueda lograr su cometido. La distinción entre sistema y libertad, mencionada en esta frase, no obstante, no le resulta tan clara a Schelling, dado que “quién sabe qué estrechas concepciones han sido ya ligadas a la palabra sistema, de manera que dicha aseveración expresa algo seguramente muy cierto pero también muy trivial” (Schelling 1989:113). Aunque si el significado real de tal frase es que la libertad contradice al sistema, la frase como tal no deja de “ser curiosa”, puesto que, para Schelling, la libertad humana guarda una relación con el todo del mundo.

Ante esta aparente contradicción, la figura de Spinoza sale a relucir. ¿Cómo es posible salir de la reducción de la libertad humana al orden omni-abarcante de la sustancia spinozista? Para Schelling, el sistema de Spinoza es el único posible de la razón (Schelling 1989:117), no obstante, niega la posición de Jacobi que menciona que éste lleva a un irremediable fatalismo

Hay algunas formas de interpretar el panteísmo de acuerdo con Schelling. La primera de ellas que en Dios todas las cosas están sujetas a su poder y están determinadas por Él, de tal modo, que la actividad de los seres humanos es, en cierto modo, actividad en Dios. Es como si Dios fuese aquella plataforma en la que todos los entes son llamados a la existencia a obrar y ser de una manera específica, por tanto, todo lo acaecido en ellos es/está dado en/a través de Dios. Por otro lado, está aquella otra interpretación en la que se identifican Dios y los modos, esto es, una fusión entre Dios y las cosas (Schelling 1989:119). No obstante, esta interpretación le parece “chocante” o inadecuada. En lo que me parece una defensa por parte de Schelling a Spinoza ante esta interpretación, él menciona que hay diferencia entre Dios y las cosas. No se trata de “distinciones de grado” (Schelling 1989:119) esto es, como si los modos fueran simples degradaciones de Dios (véase Plotino y sus hipóstasis); sino que en realidad estas distinciones son “de género”. Para decirlo más sencillamente, se puede plantear así: la diferencia entre Dios y las cosas estriba en que Dios es un *ens subsistens* que no requiere de nada más fuera de él para existir, su propio concepto determina la razón de su propia existencia; mientras que los objetos sí requieren de otro para ser. De tal modo que sólo Dios subsiste mientras que los demás modos sólo son a través de él, sin él los objetos carecerían de existencia propia y concepto propio. Dice Schelling:

[S]ólo Este último [Dios] es subsistente por sí mismo y originario, sólo Él se afirma a sí mismo, y todo lo demás sólo se puede comportar respecto a Él como afirmado... Sólo bajo este presupuesto se pueden dar por válidas otras propiedades de las cosas, como por ejemplo su eternidad. Dios es eterno por su propia naturaleza; las cosas sólo mediante Él y como consecuencia de su existir, esto es, de su modo derivado. (Schelling 1989:121)

De este modo los entes se distinguen de Dios y no pueden, de ninguna forma, identificarse con Dios. Por otro lado, la afirmación de que se le suele atribuir a Spinoza de que las cosas singulares debe ser iguales a Dios y, por lo tanto, se trata de “un Dios modificado” para Schelling carece de sentido alguno, ya que un Dios tal no sería propiamente uno. El problema de esta interpretación de Spinoza recae, según nuestro autor, en el hecho de que la cópula se entiende de manera equivocada: en la oración “x es y” se entiende comúnmente, que “x e y” son la misma cosa, son equivalentes. Por lo tanto, quienes analizan a Spinoza desde esta óptica, tienden a identificar a Dios con las cosas, no obstante, entran en contradicción, ya que se sigue de esto que las cosas no son nada (Schelling 1989: 129). La clave no está en identificar las cosas con Dios, sino, afirmar que Dios es Todo, es lo Absoluto, no las cosas individuales sino que es la totalidad incondicionada e indiferenciada de éstas.

Un panteísmo como el que estas personas que entienden las cosas como subsumidas a Dios, implicaría la nula posibilidad de libertad. Dios, a través de su poder es capaz de insuflar vitalidad. Dios, tal como es comprendido por Schelling, actúa a través de fuerzas vivas. Si este ser no fuera más que algo abstracto –dice Schelling- las cosas se seguirían lógicamente de Él (1989: 251). Pero, tal cosa sólo sería puro mecanicismo, pura legalidad absoluta, sin conciencia. Sólo en la unión entre conciencia- personalidad y naturaleza se encuentra la actividad de un dios vivo. Pues, la misma potencia de la naturaleza (actividad absoluta) no está confrontada con su libertad.

2.3. Conclusiones del capítulo dos.

Para Schelling, Spinoza habría errado al poner como fundamento de lo real a la sustancia (Objeto Absoluto), dado que tal postulado implicaría una aniquilación de toda posibilidad de la libertad y de subjetividad. El sujeto, de acuerdo con la crítica del alemán, había sido subsumido dentro sistema spinozista ya que toda acción libre y humanamente reconocible, fue determinado por las propias leyes causales y lógicas con las que el Dios de Spinoza obra. No obstante, en la obra *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos con ella relacionados* de 1809, Schelling, corrigiéndose a sí mismo en relación a sus posturas más juveniles, concuerda en que el panteísmo es una vía filosóficamente aceptable y necesaria, sin embargo, desecha el determinismo de Spinoza, apostando por la libertad y la contingencia.

En respuesta a lo dicho en la *Ética* de Spinoza, en miras a contraponer una idea del determinismo y la objetividad y a lo largo de sus distintas obras, intentará congeniar la filosofía panteísta con la idea de un Dios personal, la cual, implicaría acuñar una noción de *vida* relativa a la libertad: un Dios vivo, es aquel que permite la posibilidad de la libertad. Y un Dios sólo puede estar vivo si está provisto de *personalidad*, esto es, capaz de obrar a voluntad, o en palabras del propio Schelling: “Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos” (1989: 137). La vida en Dios, en el sistema, implica la posibilidad y la contingencia como constitutivos del mismo, haciendo a Dios dinámico y no meramente sustancial, frío e inerte.

CAPÍTULO 3

Libertad y necesidad: cotejo entre la crítica de Schelling y Spinoza

En este capítulo, se expondrá la principal crítica a Spinoza e investigará si es posible que Spinoza pueda librarse de tal. Para ello, se revisará el texto: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de 1809.

3.1. Recapitulación del apartado anterior.

Como se mostró en el capítulo anterior, Schelling atravesó distintas etapas de su formación filosófica en las cuales, su proyecto de realizar un sistema de lo absoluto como fundamento de lo real, se ve influenciado fuertemente por la figura de Baruch Spinoza. Si bien, como sabemos, al inicio de su proyecto filosófico, el spinozismo de Schelling es más notorio, a la larga esta recuperación del filósofo de Ámsterdam (que no es cien por ciento completa), se distanciará del mismo.

Como parte de esta distanciación y de conformación de un pensamiento original y autónomo, Schelling lanza una serie de críticas que tendrán como finalidad la refutación del sistema spinozista, esto al menos desde el inicio. Tales críticas comienzan con el texto *Del yo como fundamento de la filosofía* de 1795, en donde se estipula que la sustancia spinozista, como fundamento de lo real, es imposible. El sustancialismo de Spinoza implica poner al principio como un objeto absoluto. Este poner absoluto de la sustancia, lo condiciona en cuanto objeto.

Para Schelling, la idea de poner a algo condicionado como fundamento de lo real posee implicaciones prácticas colosales: la sustancia puesta como Absoluto conlleva al sometimiento de la necesidad. El carácter activo de los seres humanos

se ve carcomido por la potencia de la naturaleza, de este modo, los sujetos adquieren un papel pasivo frente a la totalidad. Estas consecuencias prácticas resultan ser el meollo de las reflexiones de Schelling como se vio en las cartas a Hegel y en el escrito *Sobre el Yo*. Del mismo modo, en las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, el problema ontológico (u onto-teológico) sobre el fundamento real de nuestro conocimiento se transforma en un problema de corte ya no teórico, sino práctico. El problema de toda filosofía-dice Schelling-reside en explicar la relación entre lo finito y lo infinito o, explicar cómo es posible que desde lo infinito se dan las cosas finitas. Para el filósofo alemán tal empresa analítica es imposible: ningún sistema es capaz de concluir nada satisfactorio (por “sistemas” he de referirme a los dogmáticos y críticos).

Al no poder explicar esta relación vertical Dios-entes, Schelling apuesta por la inversa: entes-Dios. La aproximación de las cosas con lo infinito sólo se da a través de la vía práctica. Asumir que una relación vertical donde la potencia de Dios expresada en la naturaleza tenga primacía es posible, es equivalente a anular toda subjetividad y con ello toda libertad y voluntad. El sujeto actúa pasivamente en el mundo por estar determinado a obrar. Un sistema como el spinozista contempla al sujeto como inmerso en la infinitud, siendo atravesado por él. La solución que da nuestro filósofo es que, desde la práctica, el ser humano pueda contemplar la eternidad no como algo que le absorba, sino, siendo “absorbida” en él. La aspiración a la eternidad, pues, debe exigir el uso de nuestra propia libertad: es por nosotros y nuestros actos que llegamos a ser uno con Dios y hacemos nuestra su potencia.

En Schelling el tema de la libertad posee una suma importancia. Una vez asumida la centralidad de lo Absoluto, el nuevo problema a resolver será, cómo es posible que pueda congeniar el sistema con la contingencia. El punto de partida para esta resolución, será Spinoza: ¿Está confrontada la noción de panteísmo con el determinismo? ¿Cómo hay que entender a Spinoza, cómo un determinista o como un panteísta? Estas preguntas son respondidas a lo largo de todo el libro *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* que a continuación se expondrá.

3.2. La reformulación del sistema spinozista en Schelling.

3.2.1. El problema con el spinozismo: ¿panteísmo o fatalismo?

3.2.1.1. Schelling y las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*.

A través de sus primeras obras de juventud (*Sobre el Yo* y *Cartas filosóficas*) vemos la influencia del pensamiento de Spinoza en el sistema idealista schellingueano. La actitud de nuestro autor con respecto a Spinoza es doble: por una parte, reconoce y aprecia el pensamiento monista de Spinoza, a tal punto de asimilarlo; y, por otro lado, lo critica duramente intentando superarlo y refutarlo. Como vimos en sus cartas a Hegel, el proyecto filosófico de Schelling se muestra como una “Ética a lo Spinoza” (Hegel 1978: 53).

En estas obras, se debate el panteísmo de Spinoza como un fatalismo sin más. Schelling retoma de Jacobi sus objeciones y las aplica a su propio intento de crítica. El supuesto fatalismo de Spinoza implica la ausencia de libertad dentro de

lo Absoluto y, con ello, la posibilidad de acción y transformación se ve reducido a nada. Dado eso, el sujeto es absorbido por la inmensidad de la necesidad, puesto que, de haber dios spinozista, todo el peso de la producción divina cae en el ser humano, determinando toda acción y voluntad. La efervescencia de la revolución francesa le exige al joven Schelling repensar el concepto de libertad, que, acompañando a la reflexión las obras kantianas, ensalza el concepto de autonomía y libertad como parte de la estructura del mundo. La libertad en el mundo es posible si y sólo si está de alguna manera configurada en el mundo, si está posibilitada. Bajo esta premisa, empiezan las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad* de 1809.

En todas las obras de Schelling, Spinoza aparece siempre bajo conflicto, en esta ocasión, el filósofo alemán parte de un dicho: “el concepto de libertad es incompatible con el sistema” (Schelling 1989: 111) para abordar el tema del spinozismo. Parece que intentar congeniar ambos conceptos es imposible debido, a que el sistema en tanto que Absoluto, en su fundamento, coacciona o condiciona la posibilidad de la acción. Ahí donde vemos una clara libertad de la voluntad, resulta una confusa idea dentro del sistema panteísta. Aquí la discusión con Jacobi es latente: la respuesta a la pregunta *¿cómo debemos considerar al spinozismo?* dependerá de cómo definamos los términos de *panteísmo* y *fatalismo*. Jacobi, como es sabido, apuesta por el fatalismo como definición por excelencia del sistema spinozista¹⁸. Schelling, al principio de su labor filosófica (v. gr. los escritos de juventud de 1795), concordó con esta visión, fuertemente latente, del spinozismo.

¹⁸ Véase el apartado sobre la polémica del spinozismo en el primer capítulo de esta tesis.

No obstante, en las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad*, toma una postura alejada de Jacobi y más tibia con respecto a sus obras anteriores.

En esta obra, el filósofo alemán menciona que es necesario repensar el significado del término “panteísmo”. Hay dos tipos de interpretaciones al respecto: por un lado, están aquellos que entienden por panteísmo como la identidad de las cosas con Dios, en otras palabras, todas las cosas son en algún aspecto, Dios. Por otro lado, está la interpretación en la que no son las cosas, sino la totalidad absoluta, idéntica a Dios. La primera interpretación trataría con “un Dios modificado” (*ein modifizierter Gott*) (Schelling 1989: 123), lo cual resulta ser ilógico, puesto que, desde la postura del filósofo alemán, un dios tal no sería un dios *in stricto sensu*, puesto que al ser idénticas las cosas a Dios, ¿cómo puede haber siquiera distinciones? En cambio, arguye Schelling partiendo de la definición de *substancia* de Spinoza (aquello que es en sí y se concibe por sí) así como de *modo* (aquello que es concebido por otro), que lo finito en cuanto contenido en Dios, es distinto *in toto genere* de lo infinito. Las mismas definiciones de *substancia* y de *modo* implican la diferenciación absoluta del fundamento (*Grund*) con lo fundamentado (*Begründen*). Las cosas sólo pueden existir gracias a que “se encuentran totalmente separadas de Dios por el hecho de que sólo pueden ser en y después de otro (concretamente en Él) y de que su concepto es un concepto derivado que sería completamente imposible sin el concepto de Dios”. (Schelling 1989:121) De esta manera, las cosas no pueden constituir a Dios.

El problema con las interpretaciones respecto al spinozismo y al problema de la libertad, tienen como punto de partida la concepción del principio de identidad.

Para Schelling, la identidad no es la misma cosa que la equivalencia. Tal como afirma Roberto Augusto (2009: 303) el hecho de “que dos cosas son idénticas no quiere decir que sean la misma cosa”, y es con base en esta diferencia que podemos separar a Dios de las cosas. Si bien las cosas se hallan en Dios, es mediante su papel como seres fundamentados y finitos que se diferencian, aunque eso no implique que no haya algo en común. Al contrario, cuando Schelling dice “...el bien es el mal” (Schelling 1989: 125) no se refiere a que tanto el bien como el mal sean la misma entidad, negando la diferencia entre ambos conceptos y su identidad propia. En el mismo sentido la oración “el cuerpo es azul”, no se precisa que “cuerpo” y “azul” sean entitativamente lo mismo, sino que forman una unidad a pesar de su distinción en sí (Pérez-Borbujo 2004: 58).

La relación entre sujeto y predicado (*antecedens et consequens*) se mira desde la óptica de la relación *fundamento y fundamentado*. El sujeto en tanto que antecedente, fundamenta y condiciona a sus consecuencias como negaciones u oposiciones activas al fundamento. La consigna spinozista *omni determinatio est negatio* se revela. No obstante, como afirma Pérez-Borbujo:

Sólo en lo fundamentado (la consecuencia predicativa) hay entidad, pero la estructura de ésta consiste en su ser fundamentado, es decir, en la relación de la fundamentación en la que el fundamento es lo prioritario: el mal no puede ser sin el bien, sólo en oposición a él y contra, él tiene entidad (Pérez-Borbujo 2004: 58).

Cuando se menciona que el panteísmo consiste en que Dios es el mundo, no se está refiriendo a que, como se ha mencionado, Dios se confunda con las cosas, o menos aún, que las cosas *no sean nada* (Schelling 1989: 129) en razón de su existencia subyacente a Él. Schelling encuentra un sinsentido en esto debido a que

“¿cómo es posible confundirlas [a las cosas] con Dios?” (Schelling 1989: 129). No obstante, si lo preocupante del panteísmo no es esta confusión de lo absoluto con las modificaciones, y, en cambio, es el problema del concepto de libertad, entonces debemos replantearnos el asunto. La individualidad de las cosas no resulta ser un problema visto desde lo que llama Schelling *panteísmo en general*. La existencia de una sustancia infinita y absoluta no implica que sus afecciones sean la misma cosa ya que, desde su interpretación, una sustancia tal (sea *A*) considerada junto a sus modificaciones o consecuencias (esto es: *A/a*, p.ej.), lo *positivo* de esta fórmula resulta ser efectivamente *A*. No obstante, menciona el filósofo alemán, que

de ahí no se sigue que por eso $A/a = A$, esto es, que la sustancia infinita considerada en una de sus consecuencias y la sustancia infinita considerada de modo absoluta sean *equivalentes*, o en otras palabras, no se puede concluir que *A/a* no sea una sustancia particular propia (aunque sea consecuencia de *A*) (Schelling 1989: 131).

De tal modo que no es incompatible el hecho de que los modos finitos sean individuos propiamente separados (aunque no totalmente) de Dios. Como mencioné, la individualidad no resulta pues, ser un problema importante. Por ende, el enfoque que habría que analizar desde ahora sería la posibilidad de la libertad en un sistema panteísta.

El spinozismo, como tal, no es un fatalismo porque sostenga que las cosas se dan en Dios (como ya se ha observado que tal tesis no es contradictoria), sino, que debe serlo por otra razón distinta de ésta. El error de Spinoza, sostiene Schelling, no es “que sitúe las cosas en Dios, sino 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” (Schelling 1989: 143). La

concepción de Spinoza de Dios como sustancia-objeto resulta problemática. Como se mostró en el capítulo pasado, en la obra *Del Yo como principio de la filosofía* de 1795, el autor enfatiza esta observación crítica. Dios como objeto absoluto (o sea, como cosa) es limitado por su condición de ser aprehendido en cuanto cosa y ser limitado por otras (sean objetos u sujetos). De esta forma, parte del fallo spinozista consiste en considerar la voluntad como cosa (Schelling 1989: 143) La falta de “vida” en el sistema spinozista reside en la *cosificación* y la *abstracción* de la relación Dios-modos, así como de la voluntad: todo acto se reduce a una explicación *ex substantia*, y por tanto, están determinadas y subsumidas al orden cósmico lógico-causal todas las *voluntades individuales*.

El sistema filosófico de Spinoza, comenta el alemán, no es un sistema que, como la estatua de Pigmalión, esté “a la espera de ser animada mediante un cálido aliento amoroso” (Schelling 1989: 145); sino que está incompleta y hay que verla más bien, como un esquema o boceto. Dicho con sus palabras:

...el sistema de Spinoza se parece más a una obra de la que sólo se ha bosquejado el contorno exterior y de la que sólo se podían advertir los muchos rasgos ausentes e inacabados una vez animada. Más bien, habría que compararlo con las antiguas imágenes de los dioses, que parecían tanto más misteriosas cuantos menos rasgos individuales y vivos expresaban. (Schelling 1989: 145)

Esta falta de *ser completo* del sistema spinozista es modificada y llenada por el idealismo que hace del concepto de sustancia (el concepto fundamental de Spinoza), un concepto dinámico y concreto; real y no abstracto, en otras palabras, un sistema que comprendía una filosofía de la naturaleza en la que reinaba la física, fue mejorado con la inserción del concepto vivo de la libertad por el idealismo. En la

libertad (*Freiheit*), expresa Schelling (1989: 146-147), “reside el último acto potenciador gracias al cual toda naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia, y finalmente, en voluntad”; y es desde la libertad, no como una mera construcción teórica, sino como un concepto ligado a la realidad fáctica, que podemos afirmar que el Todo (sistema) está vivo (donde ‘vivo’ se entiende como ‘dinámico’, ‘contingente’). Se puede entender entonces el rechazo del alemán por el fatalismo: un sistema que implica la subordinación de las cosas al orden necesario, no es un sistema que dé pie a la posibilidad tal como menciona en su apartado sobre Spinoza en sus *lecciones munitenses* (Véase: Schelling 1993: 138), o en otras palabras, no posibilita el no-ser.

Esto explica la frase de Schelling “Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos” (1989: 137) Los seres humanos no podrían tener vida y autonomía si no fueran producidos por algo que les es semejante en principio. Como se mostró en el capítulo anterior, en las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, se menciona que para nuestro autor, el problema de la relación de lo infinito con lo finito quedaba irresoluta y, más bien, apostaba por una explicación inversa, esto es, la de lo finito a lo infinito, esto como resultado de la imposibilidad de encontrar una explicación satisfactoria a la relación entre lo infinito y lo finito, entre Dios y las cosas. La apuesta de Schelling implica explicar esta relación por medio del antropomorfismo como método de explicación racional. De tal modo que este acceso se da a través del descubrimiento en nosotros la analogía con Dios. Así pues, somos auto-revelaciones de Dios que, en igual condición (en tanto que seres fundamentados), somos capaces de ejercer nuestra libertad con conciencia.

3.2.2. ¿Puede Spinoza escapar de Schelling?: Spinoza y las críticas.

En este apartado me dedicaré a reflexionar si es posible que puedan responderse estas objeciones.

A lo largo del capítulo dos y del presente, se han expuesto varias de las críticas que Schelling hizo al sistema filosófico de Baruch Spinoza. Éstas se pueden resumir de la siguiente manera:

1. La sustancialización y objetivación de la sustancia hacen al Dios spinozista completamente imposible.
2. No es explicable la relación sustancia-modos. Schelling apuesta por la explicación inversa (de los modos a Dios) llegando a un antropomorfismo.
3. Imposibilidad de la libertad. El concepto de Dios implica negación de la libertad y la asunción del determinismo.
4. El sistema filosófico de Spinoza carece de vitalidad (no es dinámico, no posibilita la contingencia ni el no ser, no tiene voluntad ni consciencia).

El punto en común que tienen estas críticas -como conclusión- es la afirmación de la ausencia de potencia del dios de Spinoza: si una sustancia es limitada, no permite la posibilidad de la libertad, y si no es dinámica, entonces, carece de potencia. Al excluir la posibilidad de la libertad, la sustancia se convierte sólo en *ente*, incapaz de tener *en sí* “el poder de otro ser” (Schelling 1993: 138). Al estar relacionados los conceptos de no-ser con potencia y libertad, parece evidente que Schelling tiene razón: algo que no puede de suyo crear de manera libre y consciente

(que está abierto a la posibilidad), no puede ser algo fértil. De esta manera, el alemán dice:

Por lo tanto, [Dios o la sustancia] es aquello que existe exento de potencia, e impotente 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*... (Schelling 1993: 138)

Este problema de la causa implica otro, a saber, la relación Dios-modos. Para nuestro autor, Spinoza no la habría explicado satisfactoriamente. Las cosas se explican desde Spinoza (según Schelling) en relación no inmediata con la sustancia, sino en relación directa con los atributos. Los atributos de Dios se convierten en el medio en el cual las distintas cosas se dan, sin embargo, esta respuesta le parece inexplicable. Spinoza habría afirmado que las cosas se siguen necesariamente desde la esencia divina con la misma necesidad que las partes del triángulo desde su propia naturaleza. Esta relación es poco efectiva dado que no explica el mecanismo mediante el cual las afecciones de una sustancia se siguen de ella (como tampoco se explica la relación de las afecciones de un triángulo con su concepto).

Concebir a la sustancia spinozista bajo esta categoría negativa (como impotente) puede ser bastante problemático. La propia potencia de Dios es pensada por Schelling desde un ámbito antropomórfico: Dios tiene las mismas cualidades que el ser humano tales como la consciencia y la voluntad-por mencionar algunas-

Esta idea, bastante cristiana, puede encontrarse en la carta 55 de Hugo Boxel a Spinoza, en donde aquél le reclama “al muy agudo filósofo”¹⁹ lo siguiente:

Usted niega, además, que la voluntad de Dios haya estado jamás indiferente, en lo cual yo no estoy de acuerdo...No todos dicen que la voluntad de Dios es necesaria...pues quien atribuye a alguien voluntad, entiende con ello que ese tal puede obrar o no según su voluntad, mientras que si le atribuimos la necesidad, debe obrar necesariamente.

Usted dice, finalmente, que no admite en Dios ningún atributo humano, a fin de no confundir la naturaleza divina con la humana. Yo lo admito en la medida en que no sabemos cómo obra Dios... Pero si usted niega de Dios nuestras operaciones...y afirma que no se dan eminente y metafísicamente en Dios, desconozco su Dios o qué entienda usted por la palabra *Dios*...

Digo que los espíritus son semejantes a Dios, porque también él es espíritu. Usted pide una idea tan clara de los espíritus como del triángulo, lo cual es imposible. Dígame, por favor, qué idea tiene usted de Dios y si es tan clara para su entendimiento como la del triángulo...

Esta concepción de Dios como un ser en el que podemos reconocer características humanas eminentes, es refutada por Spinoza (en respuesta a la carta de Boxe) mencionando que, si en efecto, el triángulo pudiese hablar, atribuiría sus mismas propiedades a Dios, por otro lado, el círculo también le atribuiría sus cualidades, de tal modo que todos acabarían haciendo lo mismo.²⁰ De otra forma, “atribuimos a Dios rasgos tomados de la conciencia humana, y, para ver la esencia de Dios, nos limitamos a elevarnos al infinito para después declarar la imposibilidad de la comprensión de su forma perfecta” (Carreño 2006: 15). Como bien marca Deleuze, el lenguaje de la *eminencia* es meramente antropomórfico (2009: 80)

¹⁹ Véase para ésta y la siguiente cita: Spinoza, Baruch, (1988) *Correspondencia*, Alianza, Madrid, pp. 322-326.

²⁰ Véase Carta 56 en Spinoza, Baruch, (1988) *Correspondencia*, Editorial Alianza, Madrid, pp. 328-329.

puesto que se parte desde la analogía, empezando desde el hombre y sus cualidades y terminando en establecer dichas cualidades particulares como atributos de lo universal. La *eminencia* así como la equivocidad y la analogía, menciona Deleuze, caen en el sinsentido de poner algo (o imaginarlo) común entre Dios y los modos, esto es, hay una confusión de *esencia* entre Dios y los modos (Deleuze 2009: 80). Partir desde la analogía, es pues, imaginarnos una semejanza entre Dios y el hombre que no es del todo cierta.

En el escolio de la proposición XVII, parte I de la *Ética*; Spinoza deja más patente esto cuando menciona que:

si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres. Pues esos entendimiento y voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestros entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en nada, salvo el nombre.

Otro argumento Spinozista contra el antropomorfismo es la teoría de los afectos. Los *modos de pensar* tales como el amor, el odio, etc., pertenecen a la *Natura naturata*²¹ o a los modos finitos, y por tanto, forman parte de su esencia actual. Estos modos de pensar (también llamados afectos) tales como la alegría y la tristeza, el amor, el odio y la compasión, acaecen sobre los seres humanos y elevan o disminuyen su potencia. Este cambio de potencia está relacionado con un cambio de perfección: las cosas se vuelven más o menos perfectas en relación a su grado de potencia. Dios en tanto que ser más perfecto, no puede ni padecer afectos (puesto que estos provienen desde el exterior de una cosa) y, por tanto, no

²¹ Véase Proposición XXXI, parte I.

puede aumentar o disminuir su potencia. La voluntad es asociada por Spinoza como una causa necesaria más no libre (*Ética* I, Prop. XXXII). Si fuera causa libre, estaría sometida precisamente a estos cambios: su voluntad fluctuante *desearía* que tal o cual cosa pueda ser de tal o cual manera distinta a como se había dispuesto.

Spinoza muestra que una voluntad cambiante es contradictoria. Afirma que

Todas las cosas dependen de la potestad de Dios, de modo que para que las cosas pudiesen ser de otra manera, la voluntad de Dios debería ser también de otra manera; ahora bien: la voluntad de Dios no puede ser de otra manera... luego, las cosas tampoco pueden serlo (*Ética* I, Prop. XXXIII, Escolio II).

Por otro lado, Schelling supone que la existencia objetiva de Dios implica impotencia (porque carece de las cualidades de voluntad y consciencia). Esta idea, sin embargo, puede ser objetada desde la filosofía del *filósofo de Ámsterdam*. De acuerdo con Spinoza, “existir es potencia y no existir es impotencia” (*Ética* I, Prop. XI), por ende, aquello que existe necesariamente posee potencia en grado sumo aunque tal potencia no esté relacionada con cualidades como las descritas anteriormente. La potencia de Dios viene de su esencia (que se identifica con su existencia) de tal modo que no requiere de cualidades como la voluntad, la consciencia y el libre arbitrio para poder expresar tal potencia en los modos. De tal manera que los modos finitos expresan la potencia de Dios y la efectúan. La potencia de los modos es fluctuante, está en constante aumento y disminución debido a la interacción con otros cuerpos e individuos. Así, todos los modos son potentes porque el sistema que los contiene lo es aunque aquellos no lo sean en grado sumo (sólo Dios lo es en grado sumo).

La potencia de la actividad de Dios consiste en su actualidad. El Dios spinozista es activo en tanto que es y desde su esencia permanece inmutable. Aristóteles formuló esto en su teoría del *primer motor* siendo aquello que mueve sin ser movido por otro, que causa sin ser causado. Su estado de *actualidad pura* mueve a los demás como causa y como fin. No obstante, esto último no sería compartido por Spinoza quien no cree en causas finales. Ser acto puro significa, pues, actividad pura sin necesidad de nada externo a él. La voluntad, en términos comunes, implica el deseo y su satisfacción. *Querer* conlleva la satisfacción en potencia de un deseo, no obstante, un Dios con tales cualidades sería imperfecto puesto que necesitaría de algo externo a su propia esencia. De este modo, voluntad y necesidad (o libertad y necesidad) serían indudablemente irreconciliables.

Un sistema panteísta o es spinozista o no lo es. Schelling intenta “embonar” dos sistemas irreconciliables en su fundamento. Por un lado, el dios antropomórfico de Schelling es contradictorio con la noción de sistema que trata de plantear (bajo el nombre de panteísmo). En pos de un *sistema vivo* construye un híbrido. Con la idea de que lo igual sólo puede conocer lo igual el hombre (semejante a Dios no sustancialmente sino en cuanto que es creado) tiene dentro de sí un principio divino que le permite conocer al “Dios que hay en él al Dios fuera de él”, no obstante, este principio divino no se distingue del último grado de conocimiento de Spinoza: El hombre puede conocer a través de la intuición al todo como tal. En el sistema

spinozista, el hombre no podría conocer la totalidad si no tuviera algo en común con él (véase por ejemplo: *Ética* I, prop. II).²²

Del mismo modo que Leibniz le criticaba a Spinoza en sus *Refutaciones inéditas de Spinoza* que la *Ética* “dejaba despojados de potencia a las cosas singulares finitas y de que ellas sólo se reducían a ser materia bruta”²³, Schelling arguye que Spinoza deja sin posibilidad ni potencia a las cosas y al hombre. Si bien Spinoza no concibe la potencia en términos de posibilidad o contingencia, si lo hacía desde la noción de Dios como existente en acto a cuya esencia le pertenece existir (*Ética* I, Prop. VII y XX) por ende, los modos, en cuanto producidos por la sustancia no permanecerían inertes sino que participarían de la misma potencia divina, acto que se ve reflejado en la noción de *conatus*.

En la *Ética* (III, prop. VI) define *conatus* como “la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser”. Este concepto sugiere una potencia innata a las propias cosas, inmanente a ellas, en este caso, de perseverar en su ser. Mantenerse vivo, dice Pineda, no es el significado que debe recibir el concepto de *conatus*. No es una mera pasividad (como le han criticado Schelling y Nietzsche), sino un “aumento de los poderes de las cosas finitas” (Pineda 1990: 39). Hay que recordar que en Spinoza el aumento o la disminución de la potencia de obrar están relacionados con el aumento o disminución de la perfección de los modos. Los modos finitos en su

²² En esta proposición, Spinoza anuncia la imposibilidad de la conexión o relación entre dos sustancias que posean distinta naturaleza. La relación con mi afirmación es que si Dios y el hombre no tuvieran algo en común, y fueran entidades o sustancias distintas, entonces no tendría sentido que al menos Dios sea causa eficiente del hombre, y, por consiguiente, el hombre no podría conocer a Dios ni a los distintos modos que se produzcan en Él. De esta forma, al ser el hombre producto de Dios y tener algo en común, puede llegar a conocer a Dios en su totalidad, por supuesto, pasando por los tres géneros del conocimiento: imaginación, razón e intuición.

²³ Pineda, Víctor, (1990) “Conatus, esencia e individualidad en Spinoza”, en *Filósofos e Ideas: Ockham, Spinoza, Kant, Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Wittgenstein, Sartre y Merleau-Ponty*, Ramírez Mario (coord.) et al. Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, Morelia, p. 37.

interrelación con otros modos, disminuyen o aumentan su potencia: encuentros positivos con otros aumentan la potencia; al contrario, los negativos tenderán a disminuirla. Por ejemplo, los alimentos nutritivos aumentan nuestra potencia en tanto que nos hacen bien al organismo, por otro lado, la comida chatarra los disminuirá con enfermedades y poca vitalidad reflejada en el cansancio y la obesidad. Los modos no sólo se sostienen para vivir, sino para perfeccionarse singularmente. Asimismo, buenas relaciones entre individuos harán una sociedad mejor.

El concepto de potencia (*Potentia*) mencionado, puede ser desglosado en dos partes. En primer lugar, la potencia se dice de los modos finitos en cuanto éstos *expresan* la potencia de Dios. La potencia o *conatus* de los modos finitos existe mientras ellos mismos duren (“*Conatus, quo unaqueque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*”. *Ethica* III, prop. VIII). Esto es, su potencia es actual. Hay que entender que lo que Spinoza concibe por potencia es una actividad o dinamismo interno y necesario que equivale a la *esencia actual* de las cosas. De este modo, todo aquello que pertenece al ámbito de los modos finitos, posee una esencia que, al momento de que el modo deja de existir, su esencia también. Sin embargo, esta “muerte” del modo finito -causada por el contacto con otros modos de distinta naturaleza o composición que el suyo y que rompe con sus relaciones internas- no es una muerte en absoluto, o sea, si bien el modo se *desintegra* y perece, *sub specie aeternitatis* existe en el entendimiento divino. La manera en la que nosotros vemos que algo o alguien muere asociándola con el paso del ser al no-ser, es una trampa de nuestra ignorancia del

funcionamiento del mundo. Tal muerte o desintegración no implica un paso del ser al no ser en términos absolutos, sino sólo relativos, ya que nada, de acuerdo con Spinoza, puede dar ese salto, porque ello rompería con una noción de actualidad en la sustancia.

La potencia de los modos, si bien es una potencia derivada (algo que Schelling bien señala y critica), también posee un ingrediente extra, a saber, la tendencia de los mismos modos de aumentarla. Si todo modo finito cae en la esfera de la duración indeterminada (no tienen un tiempo determinado y fijo de su existencia), entonces buscarán, para preservarla, cualquier medio que les sea necesario para alcanzarlo. Como ya mencioné, el *conatus* inherente a cada modo finito lo incita a no sólo conservar su existencia (ya que ello significaría un quietismo de los entes), sino la búsqueda -determinada por la necesidad de su esencia- por “querer” mejorarla o aumentarla. Por supuesto, esta idea de “aumento” puede ser problemática para quien piense que tal concepto está ligado al de posibilidad, no obstante, este aumento siempre está en razón de algo, y esa razón es la necesidad de la esencia misma de los modos.

Quizá se pregunte en este momento: ¿en qué sentido esto puede ser nombrado *dinamismo*? Pues bien, es la siguiente: la razón de ello es la misma definición de *conatus*. Esta búsqueda de las cosas mismas de conservarse y aumentar su potencia conlleva a un movimiento *dentro* de ellas, aunque ese movimiento no está peleado de ninguna forma con las leyes causales de la naturaleza dado que no podrían ocurrir de manera independiente y ajena a las mismas. Ello implicaría que las cosas tuvieran una constitución distinta de Dios, o

sea, sean sustancias. Lo cual, por las proposiciones III, V y VI de la parte I, es imposible.²⁴ Este esfuerzo con el cual todas las cosas perseveran en su ser, es lo que podemos llamar *vida*. Por contrario, su desintegración es la *muerte*.

Asimismo, Spinoza menciona que todas las cosas, y no sólo el hombre, están animados, aunque en diversos grados (*Ética* II, Prop. XIII Esc.), la razón de ello, es que en Dios hay una idea de todas las cosas, siendo esta idea su “alma”, por ejemplo, la idea del cuerpo humano. De tal manera que a cada cuerpo, es decir, a un modo que expresa de cierta forma la esencia de Dios en tanto que se la considera como una cosa extensa (*Ética* II, Def. I); le corresponde un alma determinada y singular de la cual es objeto (*Ética* II, Prop. XII)²⁵, por tanto, deduce Spinoza, que un alma percibe lo que el cuerpo percibe y, por ende, un alma es capaz de percibir (o de ser afectada) de distintas maneras de la misma forma que su cuerpo sea apto para percibirlos. Aquí empieza a ser enunciado el paralelismo alma-cuerpo: todo aquello que ocurre en el cuerpo es “registrado” en el alma. Mientras más intensas y potentes sean las afecciones del cuerpo, iguales serán en el alma. Sin embargo, lo que afecta al cuerpo no es lo mismo, ontológicamente hablando, que lo que afecta al alma: al cuerpo lo afectan cuerpos y al alma (idea de cuerpo humano) lo afectan ideas.

Tanto los cuerpos y las almas sean más aptos para percibir o ser afectados, mayor es la potencia de ambos, o sea, podrán obrar y entender más cosas. De esta

²⁴ La proposición III dice: “No puede una cosa ser causa de otra si entre sí no tienen nada en común”. La proposición V dice: “En el orden natural no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo”. La proposición VI dice: “Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia”.

²⁵ Esta proposición reza: “Todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye el Alma humana debe ser percibido por el Alma humana [...] Es decir: si el objeto de la idea que constituye el Alma humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por el Alma”.

manera, sugiere Spinoza, nosotros podemos distinguir la “excelencia” de un alma sobre otras: un alma capaz de entender y de percibir más cosas posee más *realidad* o perfección que el resto. Igual procedimiento podemos utilizar con el cuerpo, mientras más apto para percibir y obrar sin intervención de otros cuerpos ajenos a él, mayor es su perfección (y por ende, su potencia).²⁶ Sin embargo ningún cuerpo y ningún alma pueden llegar a tener la potencia de Dios, lo cual nos lleva al segundo punto.

Si la potencia de los modos es finita dada su duración, entonces tenemos que la potencia de aquello que es su causa lo es de modo sumo, y no sólo eso, sino que le es propia. Al declarar a Dios como causa inmanente de las cosas, Spinoza rompió de una vez por todas con buena parte de la tradición filosófica anterior a él de corte teísta. Con San Agustín, Santo Tomás e incluso Descartes, se había concebido filosóficamente una causa exterior al mundo. El concepto de *causa trascendente* implicaría una tajante separación entre la causa y los efectos. Ante la potencia que tal concepto habría ejercido durante toda la Edad Media en el pensamiento europeo, Baruch Spinoza acuñó el concepto de *causa inmanente*. Bajo este estandarte, ni la *participación* platónica, ni la creación *ex nihilo* judeo-cristiana ni la *emanación* plotiniana tuvieron cabida en la filosofía del judío desterrado, ya que tales conceptos conllevan –como menciona José Ezcurdia- a “una separación de la naturaleza respecto a su principio o fundamento” (2010: 14). Además de aquella consecuencia, tanto la creación, la emanación y la participación debilitan la potencia de las cosas y de Dios. En la emanación, por ejemplo, el poder

²⁶ Para este punto, véase *Ética* II, Prop. XIII, Esc.

y la realidad de las cosas o hipóstasis se degrada mientras más alejadas de lo Uno estén; con la participación platónica, las cosas materiales no son más que meras copias (de muy mala calidad) en comparación a sus “formas”; con el creacionismo el mundo material se ve corrompido por el pecado, siendo imperfecto a los ojos de Yahvé, quien en su reino permanece perfecto, inmaculado y feliz. En este sentido, el *inmanentismo* intentaría explicar de una forma novedosa en su época, así como controversial, la relación entre Dios y sus *producciones*.

Esta inmanencia entrega el poder de la generación, antes reservada al Dios trascendente, a la naturaleza (Ezcurdia 2010: 14), de tal manera, que la naturaleza (o sea, Dios) es, en sí misma, causa y fuente de su potencia. Esta potencia, como dije anteriormente, se identifica con su esencia (*Ética* I, prop. XXXIV), de aquí se sigue que, como la existencia de Dios y su esencia son la misma (*Ética* I, prop. VII y XX), entonces su existencia consiste en su potencia de obrar. Y como la potencia de obrar de Dios no está determinada por ninguna cosa, esto es, no está compelido a actuar de una determinada manera (*Ética* I, prop. XVII), concluyo que esa misma potencia se encuentra absoluta ejerciéndose y desplegándose a través de sus modos.

Así tenemos que la potencia referida a los modos es una fuerza que los mueve internamente a través de su *conatus*. En el caso del ser humano, menciona Spinoza, esta fuerza es su propia virtud. En *Ética* IV, Def. VIII se expresa lo siguiente:

Por *virtud* entiendo lo mismo que potencia; esto es [...] la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la

potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza.

La virtud del ser humano, es, pues, el obrar o la acción que se sigue de las leyes que constituyen su naturaleza. El individuo humano no está inerte sino que es internamente o esencialmente activo. Una actividad que tiene en común con la actividad de Dios, pero, tal actividad del ser humano se ve limitada por otros cuerpos que, de acuerdo al axioma de la parte IV²⁷, pueden ser más potentes que él y, en efecto, podrían debilitar su *conatus* hasta destruirlo.

La actividad, potencia o virtud de los seres humanos existe mientras éstos duran. La actividad o potencia con la que Dios obra, no dura. No podemos equiparar el *conatus* de un modo finito con la existencia de Dios. Dios no puede tener, de ninguna forma, *conatus* alguno, puesto que sería contradictorio. En una obra anterior a la *Ética* llamada *Pensamientos metafísicos*, Spinoza menciona que:

La fuerza, en cambio, con la que Dios persevera en su ser no es más que su esencia, y por eso hablan muy bien aquellos que llaman vida a Dios [...] porque Dios es vida y no se distingue de ella. (1998: 261)

De esta definición podemos pensar un par de cosas. En primer lugar, si nos remitimos a lo escrito en la *Ética*, es evidente que el término *perseverar* aplicado a Dios no puede ser correcto, dadas las razones explicadas con anterioridad. Sin embargo, en segundo lugar, el reconocimiento por parte de Spinoza, en los *Pensamientos metafísicos* de la relación entre la esencia y la potencia de Dios

²⁷ El axioma dice: "En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida". Véase al respecto también la proposición III de esa misma parte: "La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada y resulta infinitamente superada por la potencia de las cosas exteriores".

(explícita en la identificación de su esencia con su esfuerzo de perseverar) nos puede ayudar a reformular la cita antedicha con la condición de que concibamos ese esfuerzo de perseverar en Dios como su propia existencia, a fin de evitar malinterpretaciones cuando intentamos usar una cita de los *Pensamientos metafísicos* con el fin de apoyar ideas contenidas en la *Ética* (ya que a ambas obras las separa el tiempo y la madurez de las posturas de Spinoza).

Aclarado esto, sostengo, que en Dios hay vida porque ésta constituye su esencia actual, la cual, consiste en su potencia de obrar absoluta. Existir, en Dios, es actuar. Pero este actuar debe ser *libre*, entendiendo por esto no un obrar caprichoso y contingente (o posible), sino en uno tal que sea necesario (véase *Ética* I, Def. VII)²⁸. Como afirma Ezcurdia al respecto (2010: 14):

La fuerza que es la médula de la naturaleza, es la fuerza en la que se constituye Dios o la sustancia. La naturaleza es fuerza o vida, en tanto la vida misma es el principio de la determinación de Dios en tanto causa inmanente. La vida es la forma de Dios, ya que aparece como la dimensión interior de una naturaleza que no se concibe sino como poder y afirmación.

Dios no sólo está vivo, sino que es al mismo tiempo fundamento de la vida, todo cuanto vive lo es por Él, en el mismo sentido en que “todo cuanto es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (*Ética* I, prop. XV).

Podemos decir con propiedad que hay dos nociones de vida en Spinoza, por un lado, la vida concerniente a la potencia o esencia de los modos finitos (determinada por su *conatus*); y por otro lado, la vida perteneciente a Dios, la cual

²⁸ La definición dice: “Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar de cierta y determinada manera”.

es determinada por su propia esencia y potencia infinita de actuar. Sin embargo, estas dos formas de concebir la vida en Spinoza, no son dos cosas separadas, sino facetas distintas de una misma cosa, a saber, la potencia con la que Dios, o la naturaleza, actúa, como era la intención demostrar.

3.3. 'Vida' vs 'vida': Diferencias entre la noción de vida en Schelling y Spinoza.

Conclusiones del capítulo tres.

Es evidente observar a estas alturas que las propuestas de Schelling y Spinoza concernientes a lo que es la vida son completamente diferentes. Para Schelling, la vida ligada a Dios tiene un carácter antropomórfico que está relacionado, a su vez, con su sistema de la libertad.

El concepto de vida y personalidad en Dios, desde Schelling, inicia con la crítica del carácter sustancial de Dios en el pensamiento de Spinoza. Spinoza habría errado –de acuerdo con el filósofo alemán- al suponer que Dios tenía un carácter sustancial, esto es, que se había condenado a Dios a una condición de objetividad. El Dios de Spinoza es un objeto absoluto, del cual, las cosas sólo se darían en virtud de la necesidad de su esencia, lo cual implica para nuestro crítico, que se obstruya toda posibilidad de libertad en el mundo. Dios es una cosa y los objetos que produce son meras cosas, inertes, sin vida. Un sistema vivo, en consecuencia, sería aquel que posibilite todo aquello que, supuestamente, niega Spinoza: personalidad, consciencia, libertad, vida. Con la frase “Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos” (Schelling 1989: 137), el pensador alemán señala el rechazo hacia una visión mecanicista (spinozista) de la divinidad.

Para poder entender esta postura, Schelling utiliza como método el antropomorfismo para poder acceder al conocimiento de lo divino. En el *Freiheitsschrift (Investigaciones Filosóficas sobre la esencia de la libertad)* menciona que:

No se puede comprender cómo el más perfecto de todos los seres podría encontrar su deleite aun en la más perfecta de todas las máquinas posibles. Sea cual sea el tipo de consecuencia que podamos concebir de los seres respecto a Dios...no puede ser nunca de tipo mecánico [...] La consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios, pero éste sólo se puede revelar a sí mismo a aquello que le es semejante, en seres que actúan por sí mismos. (Schelling 1989: 137)

De este modo, para poder conocer a Dios, debemos empezar a conocer lo que hay de divino en nosotros. En *Las Edades del mundo* deja en claro esto cuando expresa que todo lo divino es humano, y todo lo humano es divino (2002: 149 y 226, correspondientes a las versiones de 1813 y 1815).

Esta vista de lo divino como un ser semejante a lo humano no implica, para Schelling, que se “adjudiquen” características humanas a Dios, sino que Dios, al tener estas características, las expresa o participa a lo humano, como ser dependiente de su existencia²⁹. Aunque tal relación del hombre como fundamentado en Dios (creatura) implica una dependencia de éste hacia el creador, no lo difumina

²⁹ Para ilustrar esto, véase la respuesta de Schelling a Eschenmayer: “O no hay ningún antropomorfismo en ninguna parte, y entonces negamos también cualquier representación de un Dios personal que actúa con conciencia e intención (...); o aceptamos un antropomorfismo ilimitado, una general y (...) total humanización de Dios”. Más adelante continúa: “En ningún caso puede ser la cuestión, con qué derecho transferimos nuestros conceptos a Dios; debemos primero saber lo que es Dios. Supongamos, pues, que en una investigación continuada se encontrara que Dios es realmente consciente de sí mismo, vivo, personal, en una palabra, semejante al hombre, ¿podría seguir criticándonos que con ello le transferimos nuestros conceptos humanos? Si él es humano, ¿Quién puede objetar algo en contra?...” Cita encontrada en: Augusto, Roberto, “La antropología filosófica de Schelling: método antropomorfista y estructura trinitaria”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XII, (2007), pp. 219-220. Enlace: <http://www.revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1441/1377>, último acceso: 06/11/18.

en él, esto es, el hombre y Dios son distintos *toto genere*, por tanto, en Dios se da algo que es diferente a él mismo. Dios permite así, la posibilidad de la diferencia y, con ello, la posibilidad del bien y del mal, o sea, la libertad.

El problema de la libertad se desarrolla de la siguiente manera, o el fundamento del mal se haya en Dios (lo cual es contradictorio porque ello implicaría que Dios permite el mal, siendo no bueno); o todo es bien. Ambas posturas son contradictorias porque conllevan la eliminación de la libertad. El mal no puede pertenecer a Dios, por tanto, éste debe radicar en algo distinto de él, en este caso, en el hombre. Sólo en el hombre, como ser escindido de Dios, radica esta apertura al mal y al bien.

En resumen, para Schelling, Dios es fundamento porque en él todas las cosas descansan; y es vida, o mejor dicho, está vivo, porque permite que las cosas devengan, no como cosas –en un sentido mecanicista- sino dentro de una realidad dinámica enraizada en el propio fundamento de Dios, a saber, del anhelo de crearse a sí mismo. Este anhelo lo figura como un ser con cualidades humanas y lo ensalza como un Dios con personalidad. Spinoza, al contrario, habría fijado a un Dios-objeto, inerte y frío, sin capacidad de sentir ni anhelar, en otras palabras, un Dios no-eminente; quien, desde su sustancialidad, maquina el orden de las cosas con precisión, determinando todo e impidiendo la posibilidad de la libertad. En Spinoza no hay oposición de fuerzas, no hay evolución ni devenir dentro de su Dios que, en virtud de su unidad, permanece “en igualdad eterna, inmóvil, inactiva” (Schelling 2002: 256).

Hemos presentado hasta aquí una aclaración de por qué el Dios de Schelling es un Dios vivo. Ahora, para concluir, me permitiré hacer una comparación entre ambas nociones de vida tratadas en este capítulo.

Por un lado, Schelling muestra la idea de *sistema vivo* como aquel que no está sometido a la necesidad mecanicista, sino, que permite un mayor dinamismo interno. Las cosas no son simples productos o derivaciones abstractas (lógicas) de Dios, sino que están inmersas en una totalidad *moviente*, en constante devenir. Tal totalidad, tal Dios, está vivo porque permite que la contingencia y la libertad se desarrollen en el mundo y en el ser humano. La vida en Dios es en cierto sentido, vida personal, dado que éste posee personalidad, consciencia y anhelo, factores que posibilitan el dinamismo y la libertad.

Por otro lado, en Spinoza se ha encontrado una posible noción de vida ligada a la noción de potencia, considerada tanto desde Dios, como desde los modos finitos. En Dios la potencia de obrar es absoluta y le pertenece a su esencia, o explicado de otra manera, la esencia de Dios es la omnipotencia. En cambio, en los modos finitos esta potencia es dada a través de su *conatus*, el cual, no sólo lo conserva, asegurándole su sobrevivencia, sino, que gracias a esta cualidad de los modos, éstos pueden aumentar o disminuir su potencia. Para Spinoza, el aumento o disminución de potencias está vinculado con un aumento o disminución de la perfección de un ser. Mientras más potente es un ser, más cosas puede hacer, y por tanto, más perfecto es en relación a otros. De ahí que un individuo (un ser compuesto de diversos cuerpos) sólo puede dejar de existir cuando otro/s de mayor potencia lo sobrepasan y rompen con las relaciones internas de éste. De este modo,

la muerte siempre nos es dada desde fuera. Este concepto de potencia como vida es dinámico, dado que tanto los modos finitos como Dios se encuentran en constante movimiento interno: por un lado, Dios se produce a sí mismo al producir a sus afecciones (los modos finitos), mientras que los modos finitos obran de acuerdo a la necesidad de su esencia. Por tanto, la noción de vida de Spinoza es referida a la potencia de obrar tanto de Dios como de los modos finitos.

Las ideas de estos pensadores son tan diferentes y contradictorias, puesto que lo que afirma uno, lo niega el otro; lo vemos claro en la atribución de personalidad a Dios por parte de Schelling y el rechazo de este tipo de atributos hacia la divinidad por parte de Spinoza. Aunque, cabe aclarar, que ambos convergen en un punto: considerar a las cosas producidas dentro de Dios (inmanencia).

Por otro lado, el problema de la libertad constituye un serio problema filosófico. Schelling concibe a la libertad como posibilidad para el bien y para el mal. La opción de hacer el mal no está en Dios (no le puede pertenecer), sino que habita en el hombre. Por ende, sólo el hombre puede inclinarse para el bien o para el mal (libre albedrío). Para Spinoza, no hay posibilidad de un actuar arbitrario, ni para la sustancia ni para el hombre; ambos obran de acuerdo a la necesidad: el primero, desde la necesidad de su propia esencia, y el segundo, de acuerdo a las causas que lo compelen y a su *conatus*. La libertad en el hombre surge cuando podemos conocer las causas de nuestros afectos y así evitar que seamos esclavos de ellos, o lo que es lo mismo, manteniendo una actitud estoica frente a ellos de manera racional. La libertad es intelectual, primero; y luego “material” o concreta:

conocemos para ser libres en la realidad. La libertad en Spinoza no sólo es formal/intelectual, sino que es real, viva y concreta y está destinada a la preservación de nuestro ser y al aumento de nuestra potencia.

4. Conclusiones

En esta tesis hay dos conceptos que se relacionan: por un lado, el concepto de Dios y, por otro, el concepto de sustancia. Para Spinoza, como es sabido, se concibe a Dios como una sustancia con infinitos atributos que expresan (cada uno) una esencia infinita y eterna (*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit* (*Ethica* I, Def. VI)). La definición de Dios como absoluto parte de esta cualidad de tener infinitos atributos. Tal cualidad, ha sido pensada por los filósofos posteriores a Spinoza de diversas maneras, sea en “apoyo” o a modo de crítica de su pensamiento.

En el primer capítulo vimos que dentro de la polémica del panteísmo (*Pantheismusstreit*), el intercambio epistolar entre Mendelssohn y Jacobi mantenía vivo el debate entre la relación Dios-modos. Por un lado, Jacobi criticaba este absolutismo spinozista tachándolo de fatalismo o determinismo. El Dios de Spinoza no es un Dios en sentido propio, carece de voluntad y entendimiento y, por tanto, no crea nada con una finalidad, por ello “no puede tener objeto del pensar y del querer” (Jacobi 1996: 91). Mendelssohn por su parte tratará de hacer una defensa de Spinoza (y de su amigo Lessing).

Posteriormente, Herder entraría en la discusión y plantearía una interpretación distinta del Dios spinozista. Dios no es un ente inactivo y abstracto como expresa Jacobi, sino que su actividad es pura y se expresa o se revela a través de sus modos:

[Dios] no es otra cosa que el Uno sumamente real y máximamente activo, que se dice a sí mismo: soy el que soy y seré (en todas las transformaciones de mis expresiones, las cuales no se refieren a Él sino a sus expresiones entre sí) lo que seré.³⁰

Esta idea de actividad de Dios, conllevaría a sostener ideas contrarias a Jacobi, como por ejemplo, que hay un entendimiento y que tal entendimiento ordena a través de fuerzas todo el cosmos. Esta concepción de Dios como entendimiento o mente (*Geist*) le proporcionaría una cualidad activa y viviente a Dios.

De estas dos interpretaciones de Dios, Schelling erige su sistema. Por un lado, adopta la crítica de Jacobi en sus primeros escritos y por otro, mantendría una postura ¿vitalista? de Dios: Dios no es un ente que, en su objetividad, determine absolutamente el ser y hacer de los entes, sino que posee actividad interna y posibilita la libertad mediante su voluntad y su consciencia. Esta actividad interna, esta libertad, haría de Dios un ente vivo y dinámico. El Dios spinozista, por el contrario, carece de esa misma vitalidad al estar encerrado en su sustancialidad.

Aquí podemos enlazar un tercer concepto con los dos mencionados al principio: el concepto de vida. Me parece que no hay más que dos posturas originarias respecto a este problema, la de Jacobi y la de Herder. La postura de Schelling, al menos en su primera etapa, se muestra influenciada por ambos filósofos. Lo que hace especial y diferente la respuesta de Schelling de las otras dos es la manera en cómo aborda el problema y cómo lo resuelve. Invita a pensar en la posibilidad de que sistema y libertad no son dos conceptos opuestos y excluyentes,

³⁰ Cita de Herder hecha por Solé en: Solé, Jimena, (2013) "Estudio preliminar", *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, p. 92.

sino necesarios el uno al otro. Un sistema sin libertad es ciego y la libertad sin sistema está vacía. Jacobi criticó la “impotencia” del Dios de Spinoza y lo realzó, por su parte, Herder elevó a lo más alto la capacidad creadora y dinámica de Dios pero sostuvo un cierto determinismo al mencionar que Dios poseía un entendimiento calculador. De tal manera que el problema no quedaba resuelto por completo. Schelling si bien no “parchó” en su totalidad la discusión, al menos dio paso a una concepción de Dios completamente diferente y original: un dios en donde lo objetivo y lo subjetivo, naturaleza y ser humano, no-yo y yo, se identifican en una unidad dialéctica y dinámica.

Sin embargo esta crítica de Schelling a Spinoza me parece injusta. Desde un sistema inmanente (como el de Spinoza) la potencia de Dios no es pasiva, sino dinámica. Spinoza concibe a Dios expresándose en infinitos modos a través de infinitos atributos, y esta relación es necesaria y no libre. Esto hace de la voluntad no una causa de la acción sino de la inclinación de hacer esto u otro. Como expresa Pineda (2009: 114 y 115), Spinoza concibe a la voluntad no como causa creativa, sino volitiva, la única causa es la *causa sui*. La voluntad pasa a ser un modo y no un atributo de Dios. No por ello esta negación absoluta de la voluntad de Dios debe motivarnos a pensar que no exista como tal, sino que existe de manera particular y finita en los modos como “una causa particular en la cadena infinita de causas finitas” (Pineda 2009:115). De este modo, la voluntad no puede tener injerencia sobre la naturaleza y su estructura: “El orden del mundo no tiene que ver sino con la necesidad y no con un libre albedrío” (Pineda 2009: 116).

La potencia de Dios, entonces, empezaría desde dentro de Dios, desde su esencia. La esencia de Dios es actual, y por tanto, no conlleva posibilidad. Los modos existen en acto en Dios. La crítica de Schelling de que los modos no se dan inmediatamente en Dios sino a través de sus atributos (es decir, su existencia está mediada) no se sostiene, porque, si bien esta idea es parcialmente cierta, la existencia en los atributos implica una existencia en Dios ya que éste no se distingue de sus atributos (véase definición de atributo en *Ética* I, Def. IV)³¹, si se distinguiera totalmente de ellas, entonces habría más de una sustancia (los atributos serían entidades aparte), lo cual para Spinoza es absurdo (*Ética* I, prop. II, III y IV)³². Por tanto, Dios no se distingue de sus atributos y en apariencia las cosas se verían mediadas por éstas, aunque en términos absolutos, se darían en Dios. (Véase también *Ética* I, Proposición XXI)³³

Spinoza no distingue la esencia de Dios de su existencia (*Ética* I, P. XX)³⁴, por tanto, su existencia está siempre en acto y es libre porque no es coaccionado por nada ni nadie desde afuera (no está condicionado a obrar) ya que es único. Ser libre, absolutamente libre, forma parte de esta esencia y, como tal, su actividad consiste en el producir produciéndose (Pineda 2009: 35) ya que obra por necesidad. Asimismo afirma que existir y potencia se identifican; como no existir se identifica con impotencia.

³¹ Esta definición reza así: “Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma”

³² Las proposiciones II, III y IV de la parte I de la *Ética* expresan lo siguiente: “Dos sustancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí” (Proposición II); “No puede una cosa ser causa de otra si entre sí nada tienen en común” (Proposición III); “Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí por la diversidad de los atributos de las sustancias o por la diversidad de las afecciones de las mismas” (Proposición IV).

³³ Esta proposición dice lo siguiente: “Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo”.

³⁴ De acuerdo con esta proposición, “La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo”.

Esta cualidad de potencia en Dios deviene en la potencia de los modos. Los modos no se mantienen inertes ante lo absoluto de la potencia divina, sino que poseen una fuerza propia llamada *conatus* que es la fuerza con la que las cosas perseveran en la existencia. Esta fuerza conativa, como expliqué en el capítulo tres, no es una mera pasividad, sino una búsqueda del aumento de las potencias de los modos. La voluntad y el deseo en los modos se traducen en inclinaciones hacia x o y cosa o acción, de tal forma, que las cosas tienden a perseverar en su ser en la medida en que buscan o se inclinan hacia cosas o personas con las que sus encuentros resulten positivos y provechosos para su propia constitución. De tal modo que relaciones entre cosas producen complejidades mejores o peores.

El problema con Schelling es reduce el problema de la libertad en Spinoza a sólo lo contenido en el libro I de la *Ética*, únicamente considerando la negación del libre albedrío, sin embargo, no consideró que en el sujeto spinozista hay toda una actividad interior que lo impulsan a buscar mejores cosas que beneficien su existencia. Asimismo, no pone en consideración la distinción entre hombre ignorante y hombre sabio en el libro V de la *Ética*. Para Spinoza, el hombre ignorante es aquel que es dominado por las pasiones y los afectos, en cambio, el hombre sabio es aquel que puede ordenarlos y tener una idea clara y distinta de éstos, lo cual incluye el conocimiento de las causas que los provocan. En cuanto nuestra alma se conoce a sí misma y al cuerpo, conocerá que existe en Dios y se concibe por Dios (*Ética V*, proposición XXX). Y es aquí donde reside la libertad del hombre: mientras más conozca acerca de la naturaleza y de sí mismo, conocerá las causas de aquello que lo perturba, y, por tanto, podrá controlarlas de manera más eficaz,

siendo, una vez lograda esta meta, más sabio, y por ende, más libre y más feliz. Por tanto, no es cierto que Spinoza niegue la existencia de la libertad, sino que le da un significado nuevo, a saber, como la consecución de la felicidad a través del conocimiento de la naturaleza y de uno mismo por medio de la razón. El arbitrio es rechazado por ser fuente de malentendidos e ideas falsas sobre la realidad, en especial, cuando tratamos de aplicar esta idea a la configuración del cosmos como un símil a nuestra forma y condición, a nuestra imagen y semejanza.

De esta forma, así como Gebhard enunció las cuatro equivalencias del spinozismo (2007: 127 y ss): *Deus sive natura*; *Deus sive veritas*; *Deus sive virtus*; y *Deus sive amor*, podemos afirmar e incluir otro más, a saber: *Deus sive vita* o *Dios o la vida*.

5. Apéndice

Este complemento es una reflexión muy personal al estilo spinozista. Advierto que estará calcado sobre el pensamiento de Spinoza, aunque, con algunas modificaciones propias.

1. La existencia de una cosa implica la existencia de una causa que la origine y le preceda.
2. La existencia actual de todas las cosas implica una causa que las haya originado.
3. Como la causa es anterior al efecto (como es evidente por sí), entonces la causa de todas las cosas (CTC a partir de ahora) es anterior a ellas.
4. Por tanto debe existir necesariamente algo que haya causado todas las cosas.
5. La causa da fundamento al efecto (esto es, le da existencia).
6. La CTC da fundamento a éstas.
7. La CTC debe ser intemporal (no posee tiempo) puesto que antecede a las cosas.
8. La CTC debe ser necesaria, puesto que sin ella es imposible la existencia de las cosas en el tiempo).
9. La CTC tiene atributos positivos.
10. Aquello que es necesario absolutamente es perfecto en todos los ámbitos.
 - 10.1. Aquello que es perfecto en todos los ámbitos no puede tener imperfecciones que lo limiten.

11. Si algo es necesario, no puede ser de otra manera.

11.1. Si algo no puede ser de otra manera, no puede ser contingente.

12. El concepto de 'voluntad libre' comúnmente, implica hacer arbitrariamente (esto es, contingentemente) 'x' o 'y' acción.

13. La CTC no puede tener voluntad libre ya que esto implica una contradicción con su definición.

13.1. No puede, por extensión, haber voluntad libre en las cosas creadas (por prop. 5, 6, 11 y 13).

13.2. Las cosas son en virtud de la esencia o naturaleza de su causa.

14. La CTC no puede producir cosas de distinta naturaleza que ella.³⁵

14.1. Si las crea de distinta naturaleza, la naturaleza de las causas habría cambiado para producir su efecto, lo cual es contradictorio.

14.2. Si las cosas son en virtud de la naturaleza de su causa (prop. 13.2), entonces (por prop. 13.1) no pueden obrar de otra forma que no se siga de la naturaleza de su causa, ya que por la proposición 14.1 es contradictorio.

15. Las cosas, en cuanto contenidas en la CTC son perfectas; no obstante, vistas desde su particularidad no lo son. Si fueran perfectas al igual que la CTC entonces, no habría distinción alguna entre ésta y aquellas, lo cual es absurdo porque no podríamos hablar de cosas que son más perfectas o complejas que otras.

³⁵ Véase: *Ética I*, prop. II: "Dos sustancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí". Y *Ética I*, prop. III: "No puede ser una cosa causa de otra si entre sí nada tienen en común".

15.1. De aquí se sigue que la CTC crea infinitas cosas de su naturaleza.³⁶

16. Una cosa es más perfecta en tanto que existe objetivamente y no, por contrario, si existe subjetivamente.

16.1. Si algo existe sólo subjetivamente entonces, existe únicamente en el entendimiento de quien lo piensa sin ningún efecto concreto.

16.2. De aquí se sigue que Dios o la CTC existe objetivamente en tanto que es más perfecto que las cosas producidas por Él.

16.2.1. Se sigue que Dios es más que un concepto.

17. Dios en tanto que es, es lo más perfecto y por tanto, existe en grado sumo.

17.1. La naturaleza de Dios es existir.³⁷

17.1.1. Las cosas no existen *per se* sino a causa de Dios.³⁸

17.1.2. Si Dios es perfecto en grado sumo, las cosas lo son en distintos grados.

18. Dios no tiene causa.

18.1. Si la tuviera, no sería la CTC (como es evidente por las proposiciones 1-4) ni tampoco sería necesario.

18.1.1. Si no fuera causa necesaria no se darían efectos sucesivos y, por lo tanto, no habrían cosas.

³⁶ Véase: *Ética* I, prop. XVI: "De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)".

³⁷ *Ética* I, prop. VII: "A la naturaleza de una sustancia le pertenece el existir".

³⁸ *Ética* I, prop. XV: "Todo cuanto es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni concebirse".

18.1.2. De aquí se sigue que (por proposiciones 12, 13 y 18.1.1.) no es posible una causa contingente o posible distinta a ésta. Q.E.D.

19. Dios no es trascendente³⁹. Como es evidente por las proposiciones 14 y 16.

19.1. Dios no se distingue de la naturaleza. (Evidente por Prop. 14-14.2 y 19).

20. Dios es omnipotente.

20.1. Dado que Dios es la CTC y, como tal, da fundamento o existencia a los entes (props. 5 y 6) y además, es perfecto en todos los ámbitos (prop. 10) y crea las cosas en virtud de su naturaleza (props. 13.2 y 17.1.1), entonces significa que Dios lo puede todo.

20.2. Si no lo pudiera todo, no sería perfecto en todos los ámbitos y tendría imperfecciones que lo limitan (prop. 10) por lo que obraría de otra manera (prop. 11) lo cual es contradictorio por las proposiciones 14 y 14.1, y 18.1.1.2. Q.E.D.

20.3. Sólo Dios puede aquello que se sigue de su naturaleza. Es evidente por las proposiciones 20.1 y 14 a 14.2.

20.3.1. Se sigue que Dios no puede crear cosas de distinta naturaleza a la suya porque eso implicaría un obrar contingente, lo cual es rechazable ya que sería contradictorio con su definición. (prop. 8, 12 y 13) Q.E.D.

20.3.2. La esencia de Dios es su potencia.⁴⁰

³⁹ *Ética* I, prop. XVIII: "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas".

⁴⁰ *Ética* I, prop. XXXIV: "La potencia de Dios es su esencia misma".

20.3.2.1. Si no lo fuera no sería omnipotente, lo cual es contradictorio con la definición de perfección en Dios (prop. 20.2). Además si la naturaleza (o esencia) de Dios es igual a su existencia (prop. 17.1) entonces, por necesidad se infiere (a) que la potencia es la esencia de Dios. Q.E.D.

20.3.2.2. COROLARIO: Se infiere (b) que la existencia de Dios es activa. Dios en su fundamento es actividad absoluta que produce sin ser coaccionado por nada ni nadie⁴¹.

21. La actividad divina es pura, esto es, no requiere de consciencia ni libre albedrío.

21.1. Si su actividad dependiera de su consciencia y libre albedrío, entonces implicaría un actuar contingente, puesto que produciría cosas distintas a su naturaleza, lo cual es contradictorio (por prop. 20.3.2.). Por lo tanto, su actividad debe estar ausente de tales atribuciones (como es evidente *per se*).

21.1.1. COROLARIO I: Un Dios con consciencia y voluntad libre es un oxímoron.

21.1.2. COROLARIO II: No es explicable la existencia de un orden sobrenatural relacionado con uno natural, dado que, de tener naturalezas distintas, es imposible que haya conexión alguna entre ambas.

22. La voluntad humana y la libertad son una ilusión. Si Dios es causa necesaria (prop. 8) y no puede ser de otra manera (prop. 11), entonces no puede obrar contingentemente (P. 13 y 18.1.1.2). Por ende no puede haber libertad en las cosas creadas por Dios (Prop. 13.1). El ser humano es una cosa creada por Dios. Por

⁴¹ *Ética* I, prop. XVII: "Dios obra en virtud de las solas leyes de la naturaleza, y no forzado por nadie".

tanto, no puede tener voluntad libre ya que es en virtud de la esencia de Dios (Prop.13.2).

22.1. COROLARIO: De aquí se sigue que no hay libertad ni voluntad en el ser humano, por tanto, la intuición que tenemos de nosotros como nuestros dueños es una ilusión causada por el desconocimiento de las causas que originan nuestras acciones y que, empujan a nuestra mente a pensar que todas ellas son de origen contingente.

23. Dios es, por definición, un Objeto Absoluto. Dios es por definición, perfecto en todos los ámbitos, o sea, es necesario absolutamente (prop. 11), por tanto es más perfecto en tanto que existe objetivamente y no, si existe de manera subjetiva (prop. 16), por ende, es más que un mero concepto (prop. 16.2.1).

De este modo, es objeto y no sujeto porque tal término implica también presencia de voluntad y consciencia lo cual es contradictorio con su esencia (prop. 21). En conclusión: Dios es un objeto absoluto. Q.E.D.

23.1. APÉNDICE:

Habrán algunos que tengan por problemática esta tesis ya que asegurarán que un Dios como el aquí sostenido se verá limitado en su poder porque pensarían más satisfactorio un Dios antropomorfo con voluntad libre y consciencia. Un ser con tales cualidades sería más libre en cuanto pudiera desde su libertad o voluntad, decidir cual humano (aparentemente) qué cosas existen y cuáles no. De tal forma que pondrían a la contingencia en el seno del sistema absoluto.

Sin embargo, como ya vimos, un dios así conlleva a una contradicción con la propia esencia de Dios, ya que un ser perfecto en grado sumo –cuya actividad es pura- no requiere por lógica tales elementos. Un Dios que no obra por voluntad es más libre porque actúa sin ningún tipo de interés y deseo de por medio (que son referidas a cosas exteriores). Por tanto, es más libre aquel que actúa “por la sola necesidad de su naturaleza” (Ética I Ax. VII) que aquello que obra en virtud a otra cosa.

Así pues, de tal condición objetiva de Dios no se deducen límites en el acto pleno del conocimiento humano, porque si admitimos que hay en el hombre algo de Dios (por ser causado desde su esencia), entonces es igual a él no en grado sumo (porque esa cualidad le pertenece a Dios, véase Prop. 17.1.2.); sino en un cierto grado y, por tanto, es posible (y de hecho lo es) que conozca a Dios aunque no en su totalidad dada la mente finita de los hombres.

6. Bibliografía

- Augusto, Roberto, "La crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza", en *Estudios filosóficos*, Vol. LVIII (2009), N° 168.
- Augusto, Roberto, "La antropología filosófica de Schelling: método antropomorfista y estructura trinitaria", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XII, (2007).
- Bayle, Pierre, (2010) *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, trad. Pedro Lomba, Trotta, Madrid.
- Carreño, Adriana, (2006) *Spinoza: filosofía de la potencia* (tesis de licenciatura), Universidad Industrial de Santander/ Escuela de filosofía, Bucaramanga.
- Castro, Pepa, (Directora), *Filosofía Hoy*, N°8, Madrid.
- Deleuze, Gilles, (2009) *Spinoza, filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, Tusquets, Barcelona.
- Domínguez, Atilano, (1992) *Spinoza en España. Actas del congreso internacional sobre "Relaciones entre Spinoza y España"*, Universidad de Castilla-La Mancha, Almagro.
- Förster, Eckart, Yitzhak Melamed (editores), (2012) *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, New York.
- Gebhart, Carl, (2008) *Spinoza*, trad. Diego Tatián, Losada, Buenos Aires.
- Hegel, Georg, (1978) *Escritos de juventud*, Fondo de cultura económica, trad. José Ripalda, Madrid.
- Heinz, Marion, (2001) *La posición de Herder en el conflicto del panteísmo*, trad. Guillermo Hoyos, Ideas y valores, Bogotá, N°116.

- Herder, Gottfried, (1940) *God. Some Conversations*. Bobb-Marril, Indianápolis. Texto accesible en:
<https://www.marxists.org/archive/herder/1787/god02.htm>.
- Jacobi, Friedrich, (1996) *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, traducido por José Luis Villacañas, Círculo de lectores, Barcelona.
- Montes de Oca, Francisco, (2001) *Historia de la Filosofía*, Porrúa, Ciudad de México.
- Pérez-Borbujo, Fernando, (2004) *Schelling: el sistema de la libertad*. Herder, Barcelona.
- Pineda, Víctor, (2009) *Horror vacui. Voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza*, Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo/Plaza y Valdés, Ciudad de México.
- Ramírez, Mario (Coord.), (1990) *Filósofos e ideas. Ockham, Spinoza, Kant, Feuerbach, Nietzsche, Wittgenstein, Sartre y Merleau-Ponty*, Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, Morelia.
- Schelling, Friedrich, (1993) *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía*, trad. Luis de Santiago Guervós, Universidad de Málaga/Edinford, Málaga.
- _____, (1993) *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. Virginia Careaga, Técnos, Madrid.
- _____, (1993) *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. Ileana Giner y Fernando Pérez-Borbujo, Trotta, Madrid.
- _____, (2002) *Las Edades del mundo*, trad. Jorge Navarro, Akal, Madrid.

- ____, (2004) *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona.
- _____. (2005) *Sistema del idealismo trascendental*, trad. Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Anthropos, Barcelona.
- Solé, Jimena, (2010) *Debate sobre Spinoza: Moses Mendelssohn, Gotthold Lessing*, Editorial Brujas, Córdoba.
- ____, *La doble recepción del spinozismo en Alemania durante el siglo XVIII*, Tópicos, Santa fe, (2010), N° 20.
- ____, (2011) *Spinoza en Alemania 1670-1789: historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Ed. Brujas.
- _____, (2013) *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Spinoza, Baruch, (1677) *Ethica ordine geométrico demonstrata*, obtenido de la página: <http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/index.html>, último acceso: 11/06/18.
- _____, (2004) *Tratado de la reforma del entendimiento/Principios de la filosofía de Descartes/Pensamientos metafísicos*, trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- _____, (1988) *Correspondencia*, trad. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid.
- _____, (2011) *Ética*, trad. Vidal Peña, Alianza, Madrid.
- Stewart, Matthew, (2007) *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*, trad. Joseph Sarret Grau, Biblioteca Buridán, Barcelona.

- Vieira, Leonardo, (2007) *Schelling*, Zahar, Texto formato EPUB encontrado en: <http://docs10.minhateca.com.br/1067405348,BR,0,0,Schelling---Leonardo-Alves-Vieira.pdf>, último acceso: 23/02/18.
- Yépez, José, “Los orígenes filosóficos del romanticismo. La naturaleza como epopeya inconsciente”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIX, (2014), N°1.
- Yovel, Yirmiyahu, (1995) *Spinoza, el marrano de la razón*, trad. Marcelo Cohen, Ed. Anaya & Mario Muchnik, Madrid.