

El Dios de los filósofos

The God of the Philosophers

Hernán Guerrero Troncoso

Universidad Católica del Maule

heguerrero@ucm.cl

Fecha de recepción: 19/05/2015

Fecha de aprobación: 01/10/2015

Resumen: El presente trabajo intenta determinar el alcance del examen del carácter supuestamente panteísta del sistema de B. Spinoza con el que F. W. J. Schelling inicia sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. En dicho examen, el filósofo de Leonberg distingue diversos sentidos en que se ha interpretado el pensamiento de Spinoza, y trata de demostrar que ninguna de esas interpretaciones se aplica al filósofo holandés. Por otra parte, se intentará exponer el contexto especulativo en el cual la cuestión sobre el panteísmo, y en general sobre la noción de sistema, tiene que ver con la noción que se tiene de Dios y su relación con la realidad.

Palabras Clave: Panteísmo, F. W. J. Schelling, F. H. Jacobi, Libertad humana, Ontología.

Abstract: The intention of this paper is to determine the consequences of the analysis of the allegedly pantheistic character of B. Spinoza's system, with which F. W. J. Schelling starts his *Philosophical Enquiries on the Essence of Human Liberty*. In that analysis, the philosopher from Leonberg distinguishes many senses in which Spinoza's thought has been interpreted, and tries to demonstrate that none of those interpretations can be applied to the Dutch philosopher. On the other hand, in this paper intends to show the speculative context in which the discussion on pantheism, an on the notion of system in general, is connected to the notion one has of God and its relation with reality.

Keywords: Pantheism, F. W. J. Schelling, F. H. Jacobi, Human freedom, Ontology.

Hace 360 años, la noche del 23 de noviembre de 1654, Blaise Pascal vivió una experiencia mística recogida en unas breves líneas, las que fueron encontradas en sus vestidos después de su muerte. Este fragmento, que actualmente se conoce con el nombre de Memorial, comienza con las siguientes palabras:

Fuego

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob,
no de los filósofos y de los sabios.

Certeza, certeza, sentimiento, alegría, paz.

Dios de Jesucristo.

Deum meum et Deum vestrum.

Tu Dios será mi Dios.

Olvido del mundo y de todo, salvo de Dios.

No se encuentra más que en las vías enseñadas por el Evangelio.

Grandeza del alma humana.

Padre justo, el mundo no te conoció, pero yo sí te conocí.

Alegría, alegría, alegría, llanto de alegría.

Yo me separé de ella¹.

Aparte del hecho de que manifiestan una profunda experiencia espiritual, las palabras de Pascal resuenan con particular fuerza si uno examina a partir de ellas cómo han enfrentado los pensadores a lo largo de la historia el problema de Dios o, mejor dicho, cómo es que poco a poco “las vías enseñadas por el Evangelio” dejaron de ser las únicas que conducen a Dios. Se puede decir que aquí se halla el punto en donde confluyen y a su vez se diferencian el Medioevo y la Modernidad, en el sentido de que en ambos casos la ontología y la visión del mundo y del lugar que ocupa el hombre en él, giran en torno a Dios pero, al mismo tiempo, el modo de acercarse a Él en cada época es radicalmente diverso.

En efecto, el esfuerzo más grande desplegado por la ontología medieval –en especial durante la Escolástica, cuando la reflexión en torno al ser tuvo lugar a partir del diálogo con Aristóteles y los pensadores árabes– fue el de tratar de determinar los términos a partir de los cuales la presencia de un ser que es intrínsecamente infinito, necesario y absolutamente simple se puede reconocer en el ámbito de las criaturas, que son finitas, contingentes y compuestas (o al menos no absolutamente simples). Por su parte, desde una posición ontológica totalmente diversa, se puede advertir que un esfuerzo similar tuvo lugar en la Modernidad. Así, ya desde el comienzo de dicha época, Descartes determina que la realidad de lo real se constituye mediante

¹ PASCAL, Blaise. *Penseés et opuscules*, ed. L. Brunschvicg, 5a edición revisada, Hachette: Paris, 1909, p. 142. Todas las traducciones son propias, aunque se ha tenido en vista la traducción de H. Cortés y A. Leyte de las *Investigaciones filosóficas*. Anthropos: Madrid – Barcelona, 1989.

la reunión entre un objeto que se manifiesta y un sujeto en el cual tiene lugar su manifestación, el cual a su vez es consciente de que dicha manifestación se encuentra presente en sí. De esta manera, resulta que, no obstante el sujeto –en este caso, el intelecto humano– decida la realidad de lo que se representa en él –en la medida en que el intelecto, cuya existencia actual se debe presuponer al momento en que tiene lugar en él cualquier representación, constituye el fundamento en virtud del cual toda representación puede ser percibida, ya que por el hecho de percibir las, el intelecto le otorga una realidad al menos formal a toda representación–, el ser humano debe sin embargo reconocer al mismo tiempo que no puede constituir el fundamento objetivo de toda la realidad, puesto que encuentra en sí la representación de un ser que lo supera de modo infinito en toda perfección, a tal punto que su esencia incluye la existencia. Dicho ser sumamente inteligente, omnipotente y perfecto ha de ser, luego, el fundamento objetivo de la realidad, es decir, aquello a partir de lo cual y en donde tiene lugar todo cuanto se puede representar, incluido el mismo ser humano².

Un eco de las palabras de Pascal se encuentra presente también en uno de los textos fundamentales de la Época Moderna, en donde su autor lleva a cabo un examen de la relación entre Dios y las cosas tomando como punto de partida una de las posiciones más radicales de la Modernidad, a saber, la doctrina de Spinoza, que en la época era considerada panteísmo –y ateísmo– puro. El texto en cuestión, las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella*, de F. W. J. Schelling, se hace cargo en su introducción de la famosa “polémica del espinosismo”, que se originó de manera casi casual con la aparición del libro *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al Sr. Moses Mendelssohn* de F. H. Jacobi. En dicho escrito, Jacobi no solo critica fuertemente el sistema de Spinoza, sino que considera la noción misma de sistema como algo que va a parar irremediablemente en el fatalismo. Es más, el filósofo de Düsseldorf sostiene que más importante que el conocimiento que proviene de los sentidos o de la razón es aquel que uno es capaz de presentir. De hecho, más depende el pensamiento del hombre de su actuar que lo que depende su actuar del pensamiento. El camino del conocimiento sería entonces un camino secreto, que no se recorre ni por medio de silogismos, y menos aún de una manera mecánica³. Sin embargo, la intención

² Cf. DESCARTES, René, *Principia Philosophiae I*, 7-19, en *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam – P. Tannery, vol. 81, Vrin: Paris, 1982, pp. 6-12; id., *Meditationes de Prima Philosophia III*, en *Oeuvres*, vol 7, Vrin: Paris 1983, pp. 34-52.

³ Cf. JACOBI, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefe an Herrn Moses Mendelssohn*, ed. M. Lauschke, Hamburg: Meiner, 2000, p. 148: “*Ich kenne die Natur des Willens, einer sich selbst bestimmenden Ursache, ihre innere Möglichkeit und deren Gesetze nicht. Denn ich bin nicht durch mich selbst. Aber ich fühle eine solche Kraft als das innerste Leben meines Daseins; ahnde durch sie meinen Ursprung, und lerne im Gebrauch derselben, was mir Fleisch und Blut allein nicht offenbaren konnten. Auf diesen Gebrauch finde ich alles bezogen in der Natur und in der Schrift; alle Verheißungen und Drohungen sind an ihn – an die Reinigung und Verunreinigung des Herzens geknüpft. – Daneben lehren mich Erfahrung und Geschichte, daß des Menschen tun viel weniger von seinem Denken, als*

de Schelling no se reduce a presentar simplemente su posición con respecto a esa polémica, o a responder las acusaciones sobre él hechas por otro contemporáneo suyo, F. Schlegel, que consideraba su doctrina como otra versión del espinosismo, y por ende del panteísmo⁴. Lo que nuestro filósofo lleva a cabo en su examen de los distintos sentidos del panteísmo es antes que nada una reflexión histórica y especulativa acerca de la compatibilidad entre sistema y libertad, y sobre el modo en el que hay que pensar la relación entre Dios y las cosas. Como se verá más adelante, sus alcances para la metafísica son mucho más importantes que la cuestión que le dio origen.

Ahora bien, la cuestión fundamental, con la cual Schelling comienza su escrito sobre la libertad humana, consiste en la determinación de la posibilidad de un sistema de la libertad. Nuestro filósofo reconoce que, si bien dicho examen puede tener como resultado un concepto comprensivo del fenómeno de la libertad, solo cuando se pone de manifiesto la relación que se da entre ese concepto y la totalidad de lo real, el conocimiento que tengamos de la libertad alcanza su punto más alto, su máxima consumación científica. La libertad no estaría ya fuera del sistema, sino que sería aquello que le da vida a este último. En efecto, como sostiene el filósofo de Leonberg, si el concepto de libertad posee algo de realidad, “no debe ser un concepto simplemente subordinado o complementario, sino que uno de los puntos centrales que dirigen el sistema”⁵.

Es aquí también donde surge la polémica con Jacobi, según el cual el sistema en cuanto tal sería de por sí incompatible con una realidad que no se adecúa al mecanismo, y por lo tanto, como concluye Schelling a partir de lo anterior, con la libertad, a tal punto que esta última sería negada por cualquier filosofía que pretenda reunir la totalidad y la unidad. Nuestro filósofo señala diversos motivos por los cuales no se podría afirmar que sistema y libertad son formalmente incompatibles, a pesar de que a lo largo de la historia dicha incompatibilidad ha tenido lugar⁶. Se vuelve entonces necesario poner en evidencia cómo es posible que la libertad tenga lugar contemporáneamente con el sistema, o incluso en él, ya que “la relación entre el concepto de libertad y la totalidad de la visión del mundo seguirá siendo siempre

*sein Denken von seinem Tun abhängt; daß seine Begriffe sich nach seinen Handlungen richten, und sie gewissermaßen nur abbilden; daß also der Weg zur Erkenntnis ein **Geheimnisvoller** Weg ist – kein syllogistischer – aber noch weit minder ein **mechanischer**”* (las negrillas se encuentran en el original).

⁴ Un examen histórico de la discusión entre Schelling y Schlegel se encuentra en CARRASCO CONDE, Ana, “Panteísmo y panenteísmo: Schelling, Schlegel y la polémica en torno al panteísmo”, *Δαιμόνιον. Revista Internacional de Filosofía* 54 (2011), pp. 93-109.

⁵ SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*, ed. Th. Buchheim, Meiner: Hamburg, 2011, p. 9.

⁶ *Ibid.*, pp. 9-11; cf. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, Beilage VII, pp. 271-293.

objeto de una tarea necesaria, y hasta que no sea resuelta, el concepto mismo de libertad será vacilante, y la filosofía será completamente sin valor”⁷. Si el carácter panteísta que se le puede atribuir al sistema –en particular al de Spinoza, que es el caso paradigmático– constituye aquello que impide conciliar la libertad con el sistema, Schelling considera que el primer paso para determinar en qué consiste la libertad pasa por un examen de qué se ha entendido por panteísmo⁸.

1. El examen de los distintos sentidos del panteísmo

Así, el panteísmo se ha entendido en primer lugar como una inmanencia en Dios, es decir, que todas las cosas se encuentran en Él. En este caso, Schelling observa que se podría dar una contradicción entre la libertad individual y casi todas las propiedades del ser supremo, especialmente con su omnipotencia, y esto no podría ser atribuido exclusivamente al sistema. De hecho, la libertad constituye en principio un poder incondicionado, aparte y al lado del poder divino, y por consiguiente no se puede derivar de partir de este último. Más aún, dado que, ante la causalidad absoluta de un ser omnipotente, a los demás seres no les queda más que una pasividad incondicionada, podría pensarse que la libertad no tendría cabida en este tipo de panteísmo. Incluso la afirmación de que, con el fin de salvaguardar la libertad, Dios podría retirarse, para así dar espacio a la acción libre del hombre, es un contrasentido, ya que si Dios dejara de actuar por un instante solo, el hombre dejaría de ser. Sin embargo, para nuestro filósofo precisamente el panteísmo entendido de esta manera es capaz de responder a dicha dificultad, ya que intenta salvar el actuar libre del hombre situándolo en Dios, y afirmando que hay una cierta relación de pertenencia entre el actuar del hombre y la vida de Dios. De hecho, este es el sentido en que los místicos han creído que se alcanza una relación verdadera entre el hombre y Dios, y el sentimiento más profundo de unión con Dios les ha apetecido a ellos con mayor fuerza que a la razón y la a especulación⁹.

En segundo lugar, se ha sostenido que el panteísmo identifica a Dios con las cosas, esto es, que mezcla el Creador con las criaturas. De acuerdo con nuestro filósofo, sin embargo, una interpretación del sistema de Spinoza a partir de esa identificación no solo pasa por alto la distinción absoluta (*toto genere*) entre Dios y las cosas planteada por el filósofo holandés, sino que vuelve dicha distinción casi impensable. Así, dado que Dios es en sí y solo puede ser concebido a partir de sí mismo, y las cosas finitas, por su parte, necesariamente se encuentran en otro y solo mediante ese otro pueden ser concebidas, resulta que el ser de estas últimas dependería absolutamente del ser de Dios, y su relación sería casi como la que se da

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, pp. 11-12.

entre una premisa y sus consecuencias. En este sentido, porque Dios es eterno, las cosas finitas también lo son, pero ya no en sí mismas, sino que por derivación, es decir, como consecuencia del ser infinito en el cual tienen lugar. Por otra parte, esta identificación tampoco sirve para demostrar que Dios constituya la totalidad de las cosas, ya que el ser de Dios no está conformado por la totalidad de las cosas derivadas, como si fuera la suma total de ellas, sino que consiste en algo más originario, anterior a ellas, y que por ende no se deja reducir a ellas¹⁰.

Otra interpretación –que también identifica a Dios con las cosas, y que es de peor gusto que la anterior para nuestro filósofo– ha sostenido que para Spinoza incluso las cosas singulares deben ser iguales a Dios. Según Schelling, esto es inaceptable, puesto que un Dios modificado –es decir, derivado, en la medida en que no se trata de la sustancia en cuanto tal, sino que tomada con uno de sus infinitos modos– no es Dios en el sentido más propio, y por lo tanto de nuevo la interpretación contradice lo que afirma Spinoza, ya que resultaría más bien que las cosas estarían siempre separadas de Dios. De acuerdo con nuestro filósofo, el error radica en la ignorancia del sentido del principio de identidad, o bien de la función de la cópula en las proposiciones. Así, por ejemplo, cuando se afirma que lo bueno es lo malo, eso significa que lo malo en cuanto tal no es capaz de actuar por sí solo, sino en virtud de lo bueno que hay en él, que sería su principio activo. Esta clase de proposiciones, sin embargo, se entiende corrientemente más bien como una identificación absoluta, y así, en la frase “lo bueno es lo malo” la identidad sería tal, que ambos términos serían uno y lo mismo, y por consiguiente se podría negar la distinción entre justo e injusto, virtud y vicio, puesto que serían términos lógicamente idénticos, de modo que uno significa lo mismo que el otro. Incluso se puede afirmar que necesario y libre son idénticos, ya que un ser que es parte del mundo moral es también parte del mundo natural, y así la libertad sería una capacidad natural, un resorte, incapaz de actuar por sí sola de manera espontánea, ya que está sometida, como cualquier otra capacidad natural, al mecanismo. En este sentido, concluye Schelling, la distinción de la lógica antigua, según la cual se deben entender sujeto y predicado como antecedente y consecuente, expresaría de manera adecuada el sentido real del principio de identidad, que está presente incluso en las proposiciones tautológicas. En efecto, cuando se dice que un cuerpo es un cuerpo, el sujeto expresa la unidad del concepto, y el predicado la propiedad particular que está contenida en el concepto de cuerpo, y así uno sería antecedente y el otro consecuente¹¹.

Siempre dentro de este mismo sentido, que identifica a Dios con las cosas, nuestro filósofo alude a algunos que han afirmado que el problema del panteísmo radica más bien en el hecho de que las cosas no serían nada en sí, y que por ende

¹⁰ *Ibid.*, pp. 12-13.

¹¹ *Ibid.*, pp. 13-15.

el sistema anularía toda individualidad. Schelling observa una contradicción con lo anterior, ya que no sería posible mezclar a Dios, que es, con las cosas, que no son. Asimismo, si no solo fuera de Dios (*extra*), sino que incluso prescindiendo de Él (*praeter Deum*), nada más puede tener lugar, se vuelve inconcebible la existencia de cualquier otra cosa. Incluso es dudoso que esta interpretación sea aplicable a Spinoza, ya que cuando éste reconoce que aparte (*praeter*) de la sustancia solo tienen lugar sus afecciones, que permiten explicar las cosas¹², esta noción es negativa, y no hay algo positivo o esencial respecto a las cosas en ella, sino que solo sirve para determinar su relación con Dios, y con ello para afirmar su propia identidad. Lo que Spinoza estaría afirmando es que cada cosa consiste en la sustancia (A), considerada eso sí necesariamente según uno de los modos (a, b, c, etc.) de esta última (A:a, A:b, A:c, etc.). En efecto, si se considera la sustancia con uno de sus atributos, lo positivo es siempre la sustancia, pero de eso no se concluye que la sustancia y su atributo sean idénticos a la sustancia por sí sola –es decir, que el atributo abarque toda la sustancia, de modo que sean indiscernibles entre sí–, sino más bien se puede deducir que la sustancia y su atributo son una cosa determinada, si bien esta cosa se desprende de la sustancia, y por ende depende totalmente de ella. Para el filósofo de Leonberg, esta interpretación sería más bien incompatible con la doctrina de Spinoza¹³.

Finalmente, Schelling distingue un tercer sentido del panteísmo, según el cual éste sería lisa y llanamente una negación de la libertad. En este caso, sin embargo, serían varios los sistemas, y no solo el espinosismo, los que podrían ser considerados panteístas¹⁴. De hecho, para nuestro filósofo el concepto propio de libertad habría estado ausente de los sistemas filosóficos en general hasta el descubrimiento del Idealismo, y la misma noción de libertad de la que muchos filósofos contemporáneos a Schelling se jactan de poseer, se podrían deducir incluso con mayor facilidad del sistema de Spinoza. La afirmación o la negación de la libertad, entonces, no tendría que ver con el panteísmo –entendido en cuanto inmanencia de las cosas en Dios–, pues la contraposición entre libertad y omnipotencia divina provendría

¹² Cf. SPINOZA, Baruch, *Ethica ordine geometrico demonstrata* I, prop. 25 corol., ed. W. Bartuschat, 3a ed., Meiner: Hamburg, 2010, p. 56; *ibid.* II, prop. 10 cor., p. 118.

¹³ SCHELLING, Friedrich. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, pp. 16-17.

¹⁴ Es digno de nota que esta afirmación había sido ya adelantada por Jacobi, quien considera que el sistema de Leibniz, y en general todo sistema es tan panteísta –o mejor dicho, fatalista– como el de Spinoza; cf. JACOBI, Friedrich. *Über die Lehre des Spinoza*, pp. 118-124: “I. *Spinozismus ist Atheismus. – II. Die Kabbalistische Philosophie, so viel davon der Untersuchung offen liegt, und nach ihren besten Kommentatoren, von Helmont dem Jüngerem, und Wachter, ist, als Philosophie, nicht anders, als unentwickelter; oder neu verworrenere Spinozismus. – III. Die Leibniz-Wolffsche Philosophie, ist nicht minder Fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unablässigen Forscher, zu den Grundsätzen der letzteren zurück. – IV. Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus. – V. Wir können nur Ähnlichkeiten demonstrieren, und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon das Prinzipium Offenbarung ist. – VI. Das Element aller menschlichen Erkenntnis und Wirksamkeit, ist Glaube*”. Sobre la posición de Jacobi en relación con los sistemas filosóficos a lo largo de la historia, cf. *ibid.*, Beilage VII, pp. 271-293.

de una comprensión errada del principio de identidad. De hecho, la unidad de este principio no es estática, sino más bien creadora. Como se dijo anteriormente, la relación entre sujeto y predicado es aquella que se da entre fundamento (*Grund*) y consecuencia, y el principio de razón (*Grund*) es tan originario como el de identidad. Nuestro filósofo sostiene que también lo eterno, en cuanto está en sí mismo, debe ser fundamento, y aquello que se desprende de ese fundamento depende de él, y en vista de su inmanencia está concebido en él. Ahora bien, la dependencia se opone más bien a la independencia, no a la libertad, ya que no determina la esencia de aquello que está presente en otro, sino que solo significa que aquello que está en otro depende de este último. En efecto, la dependencia en los seres orgánicos dice relación con el hecho de que uno depende del otro en cuanto a su venir a ser, no en cuanto a su ser tal o cual una vez que ha venido a ser. Así, no hay contradicción si el hijo de un hombre es también un hombre; contradictorio sería si lo dependiente no fuera a su vez autónomo¹⁵.

Pero cuando considera de qué manera es imposible pensar que haya una derivación de cualquier tipo en la esencia divina sin que lo derivado sea a su vez autónomo, Schelling llega al punto más alto de su examen de los sentidos del panteísmo. Citando el Evangelio –y precisamente un pasaje que está relacionado con las palabras de Pascal que recordamos al comienzo– nuestro filósofo sostiene que Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos¹⁶, y por ello no entiende cómo Él podría tener deseo de ser un engranaje más al interior de un mecanismo. La derivación del ser a partir de Dios, luego, no podría ser nunca algo simplemente mecánico, una mera producción o disposición, tampoco una emanación, en donde lo que surge permanece indistintamente en aquello de lo cual surgió, sin poseer nada de propio o de autónomo. La proveniencia de las cosas a partir de Dios constituye más bien para Schelling una revelación de Dios a partir de sí mismo y, dado que “solo se puede revelar en aquello que es similar a Él, en seres que pueden actuar de manera libre. No hay otro fundamento para el ser de estos últimos más que Dios, los cuales son tal cual Dios es. Él habla, y ellos [los seres] tienen lugar”¹⁷. Incluso los simples pensamientos constituyen algo autónomo, vivo, que se desarrolla de manera independiente del alma que los engendró –incluso en el caso del alma humana–, la cual a veces se encuentra sometida por sus propios pensamientos. La diferencia entre los pensamientos humanos y divinos, entonces, radica en el hecho de que los

¹⁵ SCHELLING, Friedrich. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, pp. 18-19.

¹⁶ Cf. *Ex.* 3, 6: “Luego siguió diciendo: Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob”; *Mt.* 22, 31-32: “Y con respecto a la resurrección de los muertos, ¿no han leído la palabra de Dios, que dice: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? ¡El no es un Dios de muertos, sino de vivientes!”; *Lc.* 20, 37-38: “Que los muertos van resucitar, Moisés lo ha dado a entender en el pasaje de la zarza, cuando llama al Señor el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Porque él no es Dios de muertos, sino de vivientes; todos, en efecto, viven para él”.

¹⁷ SCHELLING, Friedrich. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 19.

pensamientos de Dios constituyen seres realmente autónomos, independientes, dado que la realidad meramente ideal de los pensamientos humanos es producto de nuestra dependencia¹⁸. Este pasaje concluye con la afirmación de que

Dios contempla las cosas en sí. En sí es solamente lo eterno, lo que reside en sí mismo, la voluntad, la libertad. El concepto de un absoluto o de una divinidad derivada es tan poco contradictorio, que constituye más bien el término medio de toda la filosofía. Una divinidad tal corresponde a la naturaleza. Son tan poco contradictorias la inmanencia en Dios y la libertad, que precisamente solo lo libre, y en la medida en que es libre, está en Dios, y lo no libre, y en la medida en que no es libre, está necesariamente fuera de Dios¹⁹.

Estas palabras resumen el examen de Schelling del panteísmo, y tienen como resultado un sentido positivo, en la medida en que, más que negar la libertad, la inmanencia de las cosas en Dios la reafirma y le proporciona un lugar seguro, por así decirlo, donde no corra el riesgo de ser sometida a un sistema mecánico, determinista, fatalista, sino más bien donde se preserve y se pueda revelar su carácter incondicionado. Por otra parte, con esta conclusión nuestro filósofo prepara las que van a ser luego las bases de su propia crítica al espinosismo, a saber, la afirmación del dualismo. Dicha crítica, sin embargo, surge también tomando en cuenta el examen de Jacobi, el cual expone brevemente a continuación. Una tercera conclusión, más radical, en la que nuestro filósofo determina cuál es el único ser que puede estar en Dios, y por qué motivo, se verá al final de este trabajo.

2. La crítica al espinosismo

Si el panteísmo, como ha intentado demostrar Schelling en el examen precedente, no constituye una negación tal de la libertad, que la vuelve inconcebible, queda aún otro aspecto de la crítica a Spinoza que salvar, a saber, que su sistema constituya el sistema capital de la razón (κατ' ἐξοχήν). Así, nuestro filósofo se pregunta qué es lo que se entiende por espinosismo, si se trata de su doctrina – tanto física como metafísica–, o bien de una parte de ella, sin que se diga sobre qué principio se decide qué admitir como espinosista y qué desechar. Por otra parte, el filósofo de Leonberg sostiene que cada cierto tiempo en la historia del desarrollo del espíritu alemán ha tenido lugar un interesante fenómeno, el de considerar que el sistema que identifica a Dios con las cosas, y que somete todo a un mecanismo ciegamente necesario, es el único sistema que es capaz de desarrollar la razón pura²⁰.

¹⁸ Ibid., pp. 19-20.

¹⁹ Ibid., p. 20.

²⁰ Ibid.

Según Schelling, este modo de pensar es propio del espíritu de una época pasada, que encontró en el ateísmo francés su punto cúlmine, y que también se quiso implantar en Alemania. Sin embargo, dado que ese espíritu no era totalmente compatible con la mentalidad alemana, se comenzó a difundir la separación entre mente y corazón, que aborrece el hecho de verse obligada a concluir que el mecanismo es el único sistema de la razón pura, sin que en el fondo se haya podido liberar del modo de pensar a partir del cual surgió dicha conclusión, o que intente proponer uno mejor. Así, no habría habido más remedio para los alemanes que afirmar la terrible verdad, a saber, que toda filosofía, en particular aquella que es puramente racional, es espinosismo o terminará siéndolo. Una vez que se presentó a los alemanes el abismo que se abría ante sus pies, se tomó la medida más audaz, de reconducir la filosofía al corazón, al sentimiento y a la fe. Schelling ve con alivio que este modo de pensar ya quedó en pasado, en la medida en que su época estaba iluminada por la luz del Idealismo, de modo que la identificación entre sistema y razón no podría ser afirmada en el mismo sentido ni conduciría a las mismas conclusiones²¹.

Y es aquí donde nuestro filósofo considera necesario dar su propio parecer en relación con el espinosismo. En primer lugar, resulta que el panteísmo no es fatalismo porque afirma que las cosas están en Dios, ya que no hace imposible la libertad, o al menos no la vuelve inconcebible. El fatalismo de Spinoza no provendría del solo hecho de afirmar que las cosas están en Dios, sino más bien del hecho de que sostiene que tanto la sustancia como los seres derivados de ella son cosas. Por ende, sus argumentos contra la libertad, en lugar de ser simplemente panteístas, serían más bien deterministas. Más aún, la voluntad misma es tratada como una cosa, de manera que su actuar siempre depende de otra cosa, y el de esta última, de la acción de otra más, y así hasta el infinito²². Es por eso que su sistema carece de vida, y que su visión de la naturaleza es puramente mecánica²³.

Todo esto debería cambiar, si la naturaleza se considera de manera dinámica, viva. En este sentido, en un sistema cuyo fundamento consiste en el hecho de que todas las cosas son concebidas en Dios, esta posición debe ser animada y purgada de toda abstracción para poder constituirse como el principio fundamental de un sistema racional. Schelling compara el sistema de Spinoza a las estatuas de Pígalión, que adquirirían vida mediante un soplo de amor, con la única diferencia que, si cobrara vida, el sistema del filósofo holandés pondría en evidencia con mayor claridad su carácter incompleto, similar a las representaciones antiguas de las divinidades, que cuanto más incompletas eran, tanto más misteriosas aparecían²⁴.

²¹ *Ibid.*, pp. 20-21.

²² Como hace notar Th. Buchheim en su edición de las *Investigaciones filosóficas*, Schelling estaría aludiendo a la interpretación que hace Jacobi de Spinoza, y así utilizaría sus propios argumentos para demostrar que el sistema de este último no es panteísta; cf. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, pp. 108-109.

²³ SCHELLING, Friedrich. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, pp. 21-22.

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

El filósofo de Leonberg concluye diciendo que, si hubiera que llamar de alguna manera al sistema de Spinoza, el nombre más adecuado sería el de un sistema realista unilateral. Este nombre implica una condena mucho menor que el de panteísmo, y al mismo tiempo describe de mejor manera aquello que es propio del sistema del filósofo holandés. Schelling menciona en este punto sus propios escritos, para poner en evidencia la influencia que ha tenido el espinosismo sobre su propio pensamiento, así como también para dejar en claro que el principio que lo anima es radicalmente distinto del de Spinoza. En efecto, como reconoce nuestro mismo filósofo, la intención expresa de sus esfuerzos especulativos ha sido la de hacer que se permeen, que se penetren recíprocamente el Realismo y el Idealismo. Finalmente, nuestro filósofo termina su examen, y con ello podríamos decir que resume todo el movimiento especulativo de la época Moderna, con las siguientes palabras:

El concepto fundamental de Spinoza, espiritualizado por el principio del Idealismo (y transformado en un punto esencial), alcanzó en un modo superior de consideración de la naturaleza, y en la reconocida unidad de lo dinámico con lo anímico y lo espiritual, una base viva, a partir de la cual surgió una Filosofía de la Naturaleza que podría subsistir por sí misma en tanto que mera física, pero que en relación con la totalidad de la filosofía fue considerada en todo tiempo como una sola parte de ella, en concreto, como la parte real, que solo entonces se torna capaz de elevarse hasta alcanzar el auténtico sistema de razón, añadiéndole la parte ideal, en la que reina la libertad. Se afirma que en ella (en la libertad) reside el último acto potenciador, gracias al cual toda naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia y, finalmente, en querer. – En la más alta y última instancia, no hay otro ser sino querer. Querer es el ser originario [*Ur- Sein*] y solo a él le competen todos los predicados de este último [esto es, del ser]: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía pugna solo por esto, por encontrar esta expresión suprema²⁵.

3. A modo de conclusión

El querer, que en un principio se concebía siempre en relación ya sea con los apetitos o con el intelecto, y que solo se podía desplegar a partir de ellos²⁶, que a fines de la Edad Media fue considerado como algo lisa y llanamente perfecto (*perfectio simpliciter*)²⁷, para lo cual la acción del intelecto era apenas una ocasión para desplegarse²⁸, que luego con Kant constituye el principio incondicionado del

²⁵ *Ibid.*, p. 23.

²⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Eth. nic.* III, c. 5, 1112a 18-1113a 10; VIGO, Alejandro, *Aristóteles. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad: Santiago, 2007, pp. 110-114; 185-190.

²⁷ Cf. DUNS SCOTO, Juan. *Ordinatio* I, d. 10 n. 8-9, en B. *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotistae, ad fidem codicum edita, vol. 4, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956, p. 341-342. Sobre la voluntad como perfección simple, cf. HOERES, Walter, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*. Anton Pustet: München, 1962, pp. 25-45. 61-72. 75-112.

²⁸ Cf. DUNS SCOTO, Juan. *Lectura* II, d. 25 n. 54, en *Opera omnia*, vol. 19, p. 246 (en particular

actuar humano²⁹, con Schelling deja de ser una simple propiedad del alma, una perfección de los seres racionales o un principio constitutivo del sujeto para alzarse como el principio y el fundamento del despliegue de la realidad, como ser originario, aquello a partir de lo cual todo lo real recibe su realidad. En otras palabras, para el filósofo de Leonberg el querer no se encuentra reducido solo al ámbito práctico, no consiste simplemente en algo que mueve a la acción, sino que encuentra su lugar más propio en la realidad, en la medida en que constituye el fundamento de esta última. En efecto, la realidad se encontraría determinada, tanto en lo relativo a su constitución como a su despliegue, por el querer. En la medida en que solo al querer “le competen todos los predicados” del ser –a saber, “ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación”–, toda la realidad se debe remitir a él para constituirse como tal. Asimismo, se puede concluir con esto que el sistema no haría más que poner de manifiesto los elementos a partir de los cuales se encuentra configurada la realidad y la relación que se da entre ellos, relación mediante la cual se hace posible el despliegue de la realidad. El querer, por su parte, sería aquello que anima, que pone en movimiento dichos elementos, y que en último término le otorga realidad a lo real en su conjunto. En la medida en que el querer no presupone nada que lo lleve a su vez a mover, sino que lo hace por sí mismo, espontáneamente, constituye el principio absoluto de toda la realidad.

Asimismo, si se presupone que toda la realidad se encuentra de manera inmanente en Dios, el querer permite distinguir dos ámbitos de realidad. Tal como sostiene el filósofo de Leonberg casi al final de sus *Investigaciones*, la realidad se divide en dos tipos de seres. Por una parte, se halla todo aquello que simplemente tiene lugar, los seres naturales, cuyo ser no se encuentra determinado por “una nostalgia inicial” que los lleve a buscar una unidad entre su devenir y el entendimiento –esto es, que el despliegue de su ser no posee conciencia de sí mismo– y, por ende, en lo que respecta a su relación con Dios, son “seres meramente periféricos”, de modo que en dichos seres no se da una inmanencia en Él³⁰. Por otra parte, se encuentra el

las citas de Enrique de Gante en el aparato de fuentes): “Alia opinio –Gandavi– extrema est, quod sola voluntas est causa efectiva actus volendi, et obiectum cognitum est tantum causa ‘sine qua non’, et intellectus intelligens ‘amotio impedimenti’; et ideo dicunt quod obiectum cognitum est ‘sine quo non’ et intellectus intelligens ut amovens impedimentum: si enim obiectum non habet ‘esse cognitum’ in intellectu, non erit volitio, –si etiam intellectus non intelligat, voluntas non potest velle, quia tunc impeditur”; una discusión sobre los distintos lugares en que Scoto discute el fundamento de la acción de la voluntad, y sobre el supuesto cambio de posición que habría tenido el Doctor Sutil al respecto, se encuentra en DUMONT, S. D., “Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?”, en AERTSEN, JAN-EMERY Jr., Kent-SPEER, Andreas (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte, Miscellanea Mediaevalia* 28, Berlin – New York: De Gruyter, 2001, pp. 719-794.

²⁹ Cf. KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft, Einleitung*, en *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, vol. 5, De Gruyter: Berlin – New York, 1968, pp. 15-16.

³⁰ SCHELLING, Friedrich. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 82.

hombre, el único ser que sí se encuentra en Dios, y precisamente porque está en Él es capaz de actuar de manera libre. Del hombre dice nuestro filósofo lo siguiente:

Solo él es un ser central y por eso debe también permanecer en el centro. En él han sido creadas todas las cosas, y asimismo solo a través del hombre Dios acoge también a la naturaleza y la vincula consigo. La naturaleza es el primer o antiguo Testamento, ya que las cosas están todavía fuera del centro, y por ende bajo la ley. El hombre es el comienzo del nuevo vínculo, a través del cual, como mediador, ya que él mismo está vinculado con Dios, Dios (luego de la última separación) acoge a la naturaleza y la lleva hacia sí. El hombre es entonces el liberador de la naturaleza, hacia quien apuntan todos los modelos de ella. La palabra, que en el hombre viene a ser consumada, es en la naturaleza una palabra oscura, profética (que no ha sido pronunciada completamente). Por ello los augurios, que en ella no poseen ninguna interpretación y que recién vienen a ser aclarados a través del hombre. Por ello la finalidad universal de las causas, que de igual manera solo vienen a ser comprensibles a partir de esta posición. Ahora bien, quien deja de lado o pasa por alto todas estas determinaciones intermedias, puede ser fácilmente refutado³¹.

La dignidad del hombre radica, entonces, en el hecho de constituir un punto medio entre Dios y la naturaleza que se encuentra sometida a la ley —es decir, que se despliega de manera mecánica, de acuerdo con el sistema—, y precisamente la libertad es el fundamento de esa dignidad. El actuar libre del hombre, del único ser que se encuentra propiamente en Dios, libera a su vez a la naturaleza y permite su acercamiento a Dios, en la medida en que pone de manifiesto su despliegue, en que conoce el sistema. Se podría decir entonces que, recién en el momento en que la acción mecánica de la naturaleza se ve reflejada en el actuar libre del hombre, dicha acción adquiere un sentido, un horizonte, y puede ser reconducida a Dios. Es la naturaleza la que se ve interpretada en el hombre, esto es, el sistema cobra sentido solo en cuanto que se remite a un agente libre, cuya libertad proviene del hecho de encontrarse en Dios. Ese sistema, en el cual confluyen la acción mecánica y el actuar libre, “en el que la razón se conociera efectivamente a sí misma, tendría que ligar todas las exigencias tanto del espíritu como del corazón, tanto del sentimiento más moral como del entendimiento más estricto”, sería el único y auténtico sistema de la razón, y cualquiera que dejara de lado esta reunión sería más bien un sistema de la sinrazón³².

³¹ *Ibid.*, pp. 82-83.

³² *Ibid.*, pp. 84-85: “*Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüt und sittlichen Bewußtsein widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkannte, allen Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen*”.

Esas “razones del corazón” nos remiten al autor que citamos al comienzo de este trabajo, a Pascal. En efecto, al reconocer que hay un ámbito que escapa a lo que la razón es capaz de conocer, dado que no se condice con su modo de ser, el filósofo francés sostiene que

El corazón tiene sus razones, que la razón no conoce en absoluto; esto se sabe por mil cosas. Yo digo que el corazón ama naturalmente el ser universal, y naturalmente a sí mismo, según a quién se entregue, y que se endurece contra uno u otro, según su elección. Ustedes han rechazado a uno y han conservado el otro: ¿es por esta razón que aman?

Es el corazón que siente a Dios, y no la razón. He aquí lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón³³.

En alguien como Jacobi –cuyo pensamiento, como señala Schelling, tuvo en Pascal a una de sus mayores influencias³⁴– estas palabras deben haber surtido un gran efecto. Lo que mueve al filósofo de Düsseldorf a rechazar de manera tajante el espinosismo, y en general todo pensamiento que considera al sistema como su forma suprema, es precisamente la necesidad de afirmar la realidad de un ámbito que supera y que es incompatible con el sistema, con el mecanicismo, con el determinismo, con el fatalismo, y que por lo tanto no puede ser conocido por la razón, sino que por la fe³⁵. Schelling, por su parte, si bien reconoce la diferencia entre los dos ámbitos, al mismo tiempo niega que haya una incompatibilidad entre ellos, y sostiene que el ámbito del puro despliegue, de todo aquello que simplemente es, sin que se encuentre

³³ PASCAL, Blaise. *Pensées*, n. 277-278, ed. Brunschvicg, p. 458.

³⁴ Cf. SCHELLING, Friedrich. *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, ed. M. Holzinger, Berlin: Holzinger, 2013, p. 120: “Durch diesen Ausgang seiner Philosophie wurde Jacobi sehr unähnlich zweien Männern, die auf seine Bildung großen Einfluß gehabt hatten und die ich für Unrecht halten würde, in dieser geschichtlichen Entwicklung zu übergehen. –Der eine dieser Männer ist Pascal.– Wer noch im Suchen begriffen ist, wer ein Maß verlangt für den Punkt von Verständlichkeit und Begreiflichkeit, bis zu dem eine wahrhaft geschichtliche Philosophie gelangen muß, der lese Pascals *Pensées*. Wer nicht durch die Widernatürlichkeit irgendeiner anderen Philosophie etwa allen Sinn für das Natürliche und Gesunde bereits unwiederbringlich verloren hat, den wird bei einem aufmerksamen Lesen von Pascals Gedanken die Idee eines geschichtlichen Systems, im Großen wenigstens, anwandeln”.

³⁵ Cf. JACOBI, Friedrich. *Über die Lehre des Spinoza*, Vorbericht zur 3.en Aufgabe, p. 316: “Dieses Hindurchsehen durch Nebel und Finsternis ist die Macht des Glaubens, er ist deshalb ein Urlicht der Vernunft, welche der wahre Rationalismus als das seinige anerkennt. Vertilge den ursprünglichen Glauben, un daller Wissenschaft wird hohl und leer; kann wohl sausen, aber nicht reden und antworten [...]. Wir sehen nie das Absolute, wir glauben es. Das Nichtabsolute, das Bedingte, sehen wir, und nennen dieses Sehen ein Wissen. In dieser Sphäre herrscht die Wissenschaft. Die Zuversicht zu dem, was wir nicht sehen, ist größer und gewaltiger, als die Zuversicht zu dem, was wir sehen [...]. Die wahre Wissenschaft ist der von sich selbst und von Gott zeugende Geist. Wie ich schon von der Objektivität meiner Gefühle des Wahren, Schönen, Guten, und von einer die Natur beherrschenden Freiheit überzeugt bin, so bin ich von dem Dasein Gottes überzeugt, und so wie diese Gefühle ermatten, so ermattet auch der Glaube an Gott”.

remitido a una conciencia que conoce lo que la rodea y que se reconoce a sí misma en el despliegue de su ser –es decir, la naturaleza sometida al sistema–, se remite a un ser que trasciende dicho ámbito y que constituye el fundamento de su propio ser, a Dios, mediante el hombre, quien, en virtud de su inherencia en Dios, es capaz de actuar de manera libre, y con ello puede a su vez dar sentido a la naturaleza. La libertad del hombre sería entonces el fundamento de su conocimiento y de su actuar, mientras que su inherencia en Dios constituiría a su vez el fundamento de dicha libertad. Así, en la medida en que Schelling intenta superar las objeciones de Jacobi sobre la incapacidad de la razón para conocer aquello que no se deja demostrar, resulta que el querer viene elevado a un estatuto ontológico inaudito hasta entonces, ya que se constituye en fundamento absoluto de la realidad. Al mismo tiempo, es el querer aquello que permite que el hombre esté en Dios, que lo distingue de los demás seres y que lo convierte en el mediador entre la naturaleza y Dios.

Dicha superación, sin embargo, deja en evidencia la enorme distancia que separa la meditación que se da en la Modernidad en torno a la relación entre Dios y las criaturas de aquella que tuvo lugar en el Medioevo. Para Schelling, la razón constituye el lugar propio de ese conocimiento, la naturaleza la revelación que necesita ser interpretada, y el hombre, en cuanto aquel que media entre Dios y la naturaleza y que elucida aquello que se encuentra revelado en esta última, es una vía privilegiada de acceso al conocimiento de la realidad. Concluye el filósofo de Leonberg sus *Investigaciones* con las siguientes palabras:

... nosotros creemos que la verdad está más cerca de nosotros, y que debemos buscar la solución a los problemas que se han vuelto activos en nuestra época, en primer lugar en nosotros mismos y en nuestro propio terreno, en vez de dirigirnos hacia unas fuentes tan alejadas. Ya pasó el tiempo de la fe meramente histórica, si la posibilidad de un conocimiento inmediato está dada. Tenemos una revelación más antigua que aquella escrita, a saber, la naturaleza. Ella contiene modelos que todavía ningún hombre ha elucidado, mientras que los de aquella escrita desde hace tiempo han obtenido su consumación e interpretación. El único sistema verdadero de la religión y de la ciencia –si se abriera la comprensión de aquella revelación no escrita– no se mostraría en un estado precariamente compuesto de algunos conceptos filosóficos y críticos, sino que a la vez en el completo resplandor de la verdad y de la naturaleza. No es el tiempo de volver a despertar antiguas oposiciones, sino que de buscar aquello que yace fuera y por sobre toda oposición³⁶.

La palabra revelada, aquello a lo que los pensadores de la Edad Media prestaron atención constantemente, el punto de partida y de llegada para sus propias meditaciones sobre la realidad, tanto natural como sobrenatural, en la Modernidad

³⁶ SCHELLING, Friedrich. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, p. 87.

ha dejado de tener sentido. Su decir ya no habla, ya no da que pensar, sino que ha quedado reducido a una doctrina superada, que a fuerza de ser repetida no es más que letra muerta. Así, la palabra de la Sagrada Escritura es algo ajeno para los pensadores modernos, y la fe en ella, vestigio de algo muerto. Quizás Pascal logró entrever esta situación, cuando recuerda en una de sus sentencias una frase misteriosa cuya historia nos ha llegado gracias a Plutarco: “El gran Pan ha muerto”³⁷.

³⁷ PASCAL, Blaise. *Pensées*, n. 695, ed. Brunschvicg, p. 647; PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, n. 17, en *Moralia*, ed. W. R. Paton – M. Pohlenz – W. Sieveking, vol. 3, Monachii – Lipsiae: Saur, 2001, pp. 80-81; BOURGEAUD, Philippe, “La mort du grand Pan. Problèmes d’interprétation”, en *Revue de l’Histoire des Religions* 200 (1983), pp. 3-39.