

SPINOZA Y SCHELLING: SOBRE EL PROBLEMA METAFISICO

José Alberto Soto B.

Para quien haya dedicado su atención al idealismo trascendental y a la cultura romántica en la cual éste se enmarca, no le habrá pasado desapercibido la importancia dada por estos movimientos a la consideración de la naturaleza, al papel del arte y a la apertura hacia el panteísmo de Baruch Spinoza y del misticismo religioso. F. Copleston, en su volumen *De Descartes a Leibniz* (1) nos recuerda que la doctrina de Spinoza llegó a ser tan atacada por teólogos y filósofos que apenas aparecía digna de ser considerada. Pero no dejó de llegar, con el transcurso del tiempo, su justa restauración en el ámbito filosófico. Precisamente, en 1780 Lessing tuvo su famosa conversación con Jacobi, en la que expresó su aprecio por Spinoza y lo mucho que a éste debía. También Herder estimó a Spinoza y Novalis lo describió "como embriagado de Dios". Heine escribió calurosamente sobre Spinoza y Goethe habló de la influencia que en él mismo ejerció el filósofo judío, de la calma y resignación que puso en su alma la lectura de la *Ethica* y de la amplia y desinteresada visión de la realidad que esa obra le abrió.

Los románticos alemanes en general encontraron, o creyeron encontrar en Spinoza, un alma gemela. Para ellos, dado

su sentido de la totalidad y su inclinación a una visión poética y cuasi-mística de la naturaleza, Spinoza era el "panteísta" que no situaba a Dios en una remota trascendencia, sino que veía en la naturaleza una teofanía o manifestación inmanente de Dios. Y filósofos alemanes como Schelling y Hegel, los filósofos del movimiento romántico, pusieron el spinozismo en la corriente principal de la filosofía europea.

En su libro *Interpretazione di Schelling* (2) refiere G. Semerari que el Yo, o sea, el Absoluto y la libertad humana son los dos temas con los que Schelling se abre a los estudios filosóficos. Temas que corresponden a sus primeros autores, a los cuales, no obstante toda su tensión polémica, permanecerá siempre fiel: Spinoza y Fichte. Es importante tener presente la carta de Schelling a su amigo Hegel del 4 de febrero de 1795 (3) en la que le manifiesta su relación con Spinoza, respecto al tema de la personalidad de Dios, que el mismo Hegel le había solicitado

(2) SEMERARI, G., *Interpretazione di Schelling*, vol.1, Librería Scientifica Editrice, Napoli, 1958, p. 12 ss.

(3) *Briefe von und an Hegel*, J., Hoffmeister, 1 Band, 1952, p. 15. Citado por Semerari, *op.cit.*, p.12. En carta del 6. 1. 1795 Schelling escribía a Hegel: "... Actualmente estoy trabajando en una Etica de tipo spinoziano; ella debe establecer los principios supremos de toda la filosofía, los principios gracias a los cuales la Razón teórica se reconcilia con la Razón Práctica" (cfr. Semerari, *op.cit.*, p.9).

(1) COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Vol.IV, Ediciones Ariel, Barcelona, 1971, pp. 246-247.

que le comunicase. Aquí el texto: "También para nosotros no valen más los conceptos ortodoxos de Dios... Nosotros todavía llegamos más allá del ser personal. ¡Yo, en tanto, he llegado a ser spinoziano! . No maravillarte. Pronto oirás cómo. Para Spinoza, el universo era todo, esto es, el objeto en oposición absoluta al sujeto, —para mí es el Yo... Para nosotros no existe otro mundo suprasensible que aquel del Yo absoluto. Dios no es más que el Yo absoluto, el Yo en cuanto ha anonadado teóricamente cada cosa: entonces en la filosofía teórica cada cosa es = 0. La personalidad surge contra la unidad de conciencia. Ahora bien, la conciencia no es posible sin objeto; pero para Dios, esto es, para el Yo absoluto, no existe *algún* objeto, porque de otro modo terminaría de ser absoluto. No existe pues algún Dios personal, y nuestro esfuerzo supremo es la destrucción de nuestra personalidad, el pasaje a la esfera absoluta del ser; pero este pasaje es imposible eternamente, —pues es sólo aproximación práctica del Absoluto—, y, así pues, es inmortalidad".

Comentando el texto, Semerari pone de relieve la expresión "*en tanto, yo he llegado a ser spinoziano*", puesto que considera que el llegar a ser spinoziano, cumple en el pensamiento de Schelling, una doble función. Por una parte, lo hace volver a pensar a Dios que es el fundamento de las enseñanzas recibidas en Tubinger y, por otra parte, le permite asumir, desde el inicio y desapercibidamente para él mismo, una actitud de independencia respecto a Fichte del cual se confiesa admirador y seguidor.

Esta carta a Hegel muestra una posición inicial de Schelling en la cual el Dios de los teólogos es abandonado, como bien señala Semerari, "Dios no puede ser una persona, si lo fuera, sería persona entre las personas y aunque fuera la persona más elevada dejaría de ser absoluto. Esto ha enseñado Spinoza y, por esto, si la persona es sujeto, ha reducido Dios a objeto, lo ha identificado con la totalidad del mundo. Schelling respeta las enseñanzas spinozianas, las

conserva especialmente ahí donde Spinoza obliga al Absoluto a la absoluta coherencia con su concepto. El Absoluto no puede admitir que algo lo sobrepase, que exceda más allá de su ser absoluto. Por esto Spinoza ha reducido todo lo que existe en la forma de lo individual a una modificación del Absoluto. Las individualidades, las personas están comprendidas en el Absoluto, no fuera de él. La personalidad para Schelling, nace junto con la conciencia y la conciencia presupone la distinción de sujeto y objeto. El Absoluto no puede tener personalidad, porque esto significaría admitir la conciencia con sus distinciones y, en definitiva, de que existe algo sobre el Absoluto, de un no-absoluto opuesto al Absoluto" (4).

Otra importante expresión es: "*No existe algún Dios personal*", la que demarca, según Semerari, el punto de llegada de la crítica spinoziana en Schelling, punto que no puede ser cambiado ni siquiera cuando la *Sustancia* de Spinoza haya sido substituida después de la *Crítica* de Kant. Dentro de esta relación Spinoza—Fichte, el objetivo del hombre debe ser la extinción de la propia personalidad, esto es, de la propia conciencia en cuanto principio de distinción y de diferenciación. Debemos pasar a la esfera absoluta del ser, pero, ya que este pasaje no puede llegar todo de una vez, éste se debe realizar en la eternidad, en la infinita aproximación al Absoluto. Este movimiento infinito, en tanto afirma la tesis fichteana del eterno devenir, quita el punto de apoyo a la doctrina de los teólogos que, por medio de la inmortalidad individual buscan demostrar la existencia del Dios personal. Los dos planteamientos de Schelling son separados y sucesivamente reunidos de modo diverso. La inmortalidad individual es la garantía del infinito adecuarse el individuo al Absoluto, y es la garantía de la infinita supresión de su personalidad, claro está, siempre que se haya acordado que el Absoluto no tiene ni puede tener personalidad.

Las anteriores ideas de Schelling que Semerari relaciona con la carta del 4 de febrero, fueron ampliamente estudiadas en la obra juvenil también de 1795 *Von Ich als Prinzip der Philosophie (Del yo como principio de la filosofía)*. Fácilmente se desprende de este escrito la semejanza del pensamiento de Schelling con el de Fichte, tanto es así que éste llegó a considerarlo como el mejor comentario de su pensamiento. Pero el entusiasmo de Fichte fue muy precipitado, pues si bien, es cierto, que hay una adhesión a las conclusiones de Fichte, existe también en el fondo una insistencia spinoziana que escapó a Fichte y a Schelling mismo, pero que no tardará en dejarse sentir en el itinerario filosófico schellingiano. En efecto, en 1797, Schellingiano publica la *Introducción a las Ideas para una filosofía de la naturaleza* e inicia los escritos sobre la filosofía de la naturaleza (5), se planteará explícitamente el problema de la realidad como *res*, materia, finitud. Afirmará la existencia de un absoluto que es, simultáneamente, sustrato de la Naturaleza y el Espíritu.

En la *Introducción a las Ideas* se nota también la herencia de Fichte; pero, ya el Yo comienza a ser llamado Absoluto y se le atribuyen todas las características de la *Sustancia* de Spinoza, excepto la de la objetividad racional, tan es así, que se podría decir, que el Yo es el nombre empleado por Schelling para designar, dentro del marco fichteano, la *Sustancia* de Spinoza. Pero, como decíamos, el fundamento fundante no puede ser el objeto spinoziano, porque el objeto debe ser fundado, a la vez, por algo que sea incondicionado, esto es, por el *acto de condicionar*; tampoco puede ser conside-

rado como fundamento el yo empírico porque éste es limitado y, así pues, está condicionado como también lo está la cosa. El fundamento fundante, a esta altura del pensamiento de Schelling, es sólo la subjetividad, pero, y aquí lo importante, la *subjetividad trascendental*, esto es, el Yo de Fichte. Dentro de la concepción schellingiana de la sustancia de Spinoza se forja o se elabora inicialmente la del Yo o de un *Absoluto trascendental*, en la que se tiene presente el concepto de filosofía que sustenta Fichte, entendida como ciencia en el sentido general de conjuntos de proposiciones concatenadas y dependientes de un *principio supremo*, o, también, entendida como ciencia que tiene en sí misma el propio fundamento de la naturaleza absoluta (6). Todavía más. Schelling coloca con el Yo trascendental, así como Spinoza en la Sustancia, el principio y el fin de la libertad. El Yo es libertad porque es infinito, todo es puesto dentro de sí mismo y no depende de algo que le sea extraño: el Yo pone el no-Yo y no depende de él. La tarea moral del hombre está indicada por el principio del Yo y, es ley moral para el yo finito lo que es naturaleza para el ser finito. Y es, precisamente, tendiendo hacia el Absoluto, hacia lo que no depende de nada, que el finito realiza la libertad: su libertad no es concebible más allá de la identidad con el Absoluto.

León Dujovne en su libro IV sobre *Spinoza* (7), recuerda una expresión de Heine: "La doctrina de Spinoza y la filosofía de la Naturaleza, tal como Schelling la ha expuesto en su mejor época, no son en la esencia sino una misma y única cosa" y, comenta Dujovne: "Schelling piensa entonces que sólo es saber completo el que suprime los contrarios. A la

(5) Cfr. SCHELLING, *Esposizione del mio sistema filosofico*, Introducción de G. Semerari, Laterza, Bari, 1969, pp.8-9. "Así pues, construir una filosofía de la naturaleza quiere decir, para Schelling, analizar la naturaleza (sus fenómenos, sus estructuras, sus leyes) en la perspectiva de su relación orgánica con la conciencia, con el Yo, donde naturaleza y conciencia y Yo son caras diferentes, procesualmente diferenciables, de una sola y misma cosa (...)" (p.8).

(6) Cfr. SEMERARI, G., *op.cit.*, p.15. Cfr. SCHELLING, *Esposizione del mio sistema filosofico*, (Laterza, Bari, 1969), Punto 6, p.34.

(7) Cfr. DUJOVNE, L., *Spinoza. Su vida. Su época. Su obra. Su influencia*, vol. IV, *La influencia de Baruj Spinoza*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1945. pp. 172-175.

moral interesa no menos que a la ciencia la afirmación de la unidad del Ser. Para Schelling, la Naturaleza, interpretada por la doctrina que toma de ella su nombre, y el Espíritu, interpretado por la filosofía trascendental, son partes integrantes de un todo único. Uno y otro son manifestaciones de lo mismo, de un absoluto indiferenciado. Creyéndolo así, Schelling expresa que Spinoza fue el filósofo que más se acercó a la verdad".

La influencia de Spinoza en Schelling se hace patente en su obra *Exposición de mi sistema filosófico* (*Darstellung meines System, 1801*), donde desarrolla ideas que se conectan con la *Ethica* de Spinoza. Ya desde la Introducción el mismo autor lo anuncia: "Todas las ulteriores explicaciones sobre la relación de nuestro sistema con todos los demás, pero particularmente con el spinozismo y con el idealismo deben de buscarse en la siguiente exposición...". Más adelante Schelling agrega: "Sobre el método que he usado en la construcción de este sistema, se podrá hablar al final de toda la exposición de modo más preciso que al principio de ella. En cuanto concierne a la manera de la exposición he seguido el ejemplo de Spinoza, no sólo porque tenía todo el motivo de escogerlo como modelo, también en cuanto a la forma, a aquel a quien en este sistema creo acercarme mucho por el contenido y la materia; sino porque esta forma, al mismo tiempo, permite la más grande brevedad en la exposición y muestra, del modo más preciso posible, la evidencia de las demostraciones" (8). Schelling, en efecto, coincide con Spinoza en esta obra al afirmar como causa de lo finito a un ser eternamente subsistente. Este ser (razón, identidad absoluta) es único (de acuerdo a lo establecido por Spinoza en la Primera Parte de la *Ethica*) y comprende todo lo que es (9). El absoluto schellingiano es,

pues, infinito, no limitado por nada, ni dividido por nada, ni modificado por nada. Es el Uno y el Todo y, como no está subordinado a ninguna cosa, es también la libertad absoluta como lo expresará Schelling en su *Sistema del Idealismo Trascendental* (1800) y en su libro *Sobre la esencia de la libertad humana* (1809). En este último, Schelling toma posición sobre el spinozismo y perfila su pensamiento metafísico concretamente en la línea del idealismo trascendental. "El defecto de su sistema —escribe Schelling— no radica en que ponga las cosas en Dios sino en que son cosas, en el concepto abstracto de seres (del mundo), y aun de la sustancia infinita misma, que para él es también precisamente una cosa. De ahí que sus argumentos contra la libertad resulten totalmente deterministas, y no por cierto panteístas. Asimismo, trata la voluntad como una cosa, y luego demuestra muy naturalmente que todo caso de actuación está determinado por otra cosa, la que a su vez, está determinada por otra, y así en sucesión hasta lo infinito. Así se explica lo inanimado de su sistema, la sequedad de la forma, la estrechez de los conceptos y expresiones, la implacable aspereza de las determinaciones, que se

"Proposición XV. Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios ninguna cosa puede ser, ni ser concebida". "Proposición XVI. Por razón de la necesidad de la naturaleza divina deben seguir infinitas cosas, en infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un intelecto infinito)".

"Proposición XIV. Corolario I. De esto se sigue claramente 1. que Dios es único, esto es, (...) que en la naturaleza no existe sino una sola sustancia, y que ella es infinita (...)". "Corolario II. Sigue II que la cosa extensa y la cosa pensante son o atributos de Dios o (...) afecciones de los atributos de Dios". (Proposiciones de la Primera Parte de la *Ethica*).

Cfr. SCHELLING, *Esposizione del mio sistema...*, op. cit., p.36. "10. La identidad absoluta es, desde luego, infinita"; "12. Todo lo que es, es la identidad absoluta misma (...); *Adjunto 1*. Todo lo que es, es en sí mismo uno (...); *Adjunto 2*. La identidad absoluta es lo único, que es absolutamente o que es en sí, así pues, todo es sólo en sí mismo en cuanto él es la identidad absoluta misma, y en cuanto él no es la identidad absoluta misma, no es de ningún modo en sí".

(8) SCHELLING, *Esposizione del mio sistema filosofico*, Laterza, Bari, 1969, pp. 27-28.

(9) Cfr. SPINOZA, B., *Ethica*, Sansoni, Firenze, 1963. "Proposición XIII. La sustancia absolutamente infinita es indivisible".

adaptan muy bien al modo de tratamiento abstracto; de ahí también, con absoluta consecuencia, su concepción mecanicista de la naturaleza" (10). Para superar este escollo abismal Schelling considera necesario que a la doctrina spinoziana (la cual pone a Dios como base del sistema, por estar todas las cosas comprendidas en El) se le *dinamice* previamente como exigencia misma de la doctrina y, de este modo, sustraerla de la abstracción antes de que pueda convertirse en principio de un sistema de razón, donde una potencia infinita suprime toda potencia finita, en donde el panteísmo se conciba como la supresión de la libertad del hombre pues en el interior del mismo Dios se daría la dualidad de los principios del bien y del mal, y donde la causalidad absoluta en su ser, consienta únicamente a otros seres una pasividad condicionada. Así pues, en este sentido llega a ser interpretada la doctrina de Spinoza, en la que no era su panteísmo la causa que anula la libertad, sino, su determinismo mecanicista, o sea, el ser *un sistema unilateral realista*, por esto Schelling veía necesario conjugar el panteísmo no con una concepción realístico-causal del mundo, sino con la *idealista* dentro de la cual sí hay espacio para la libertad. El esfuerzo de Schelling desde el punto de vista metafísico y, por ende antropológico, es el de rescatar el concepto de libertad descubierto por el idealismo, el cual consiste en la intuición de que el principio de cada ser no es una substancia privada de vida con los predicados de la existencia, de la incondicionalidad y de la infinitud, sino más bien, una potencia creadora, viviente; así pues, dicho concepto consiste en la intuición de que tal principio es algo espiritual, inteligente y que obra con finalidad, o sea, que es una voluntad, la voluntad libre schellinguiana: "En la última y suprema instancia no hay otro ser que el querer. El querer es el ser primario, y únicamente a éste le convienen todos sus predicados. Insondabilidad,

eternidad, independencia respecto del tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta expresión suprema" (11).

Resumiendo el pensamiento de Schelling en su relación con el de Spinoza, podemos decir que para él la filosofía de la naturaleza estudia la razón objetiva y la filosofía trascendental la razón subjetiva, de acuerdo a lo argumentado en su libro *Sistema del Idealismo Trascendental* (1800) (12), pero ambas razones son idénticas en su última esencia (filosofía de la identidad) en cuanto "razón absoluta" o "indiferencia del espíritu y la naturaleza, del sujeto y del objeto". Este absoluto es totalmente una unidad, no es ideal ni real, en él coinciden todos los contrarios y significa, por tanto, la superación de todas las antítesis. El absoluto de Schelling es tan Uno como la Sustancia de Spinoza y como ésta se divide en la doble manifestación de lo real y lo ideal, de la naturaleza y el espíritu, pero así como en Spinoza la extensión y el pensamiento son dos atributos radicalmente separados, aún perteneciendo a la misma sustancia, para Schelling, en cambio, la naturaleza y el espíritu están íntimamente unidos y constituyen en su composición todos los fenómenos del mundo real que sólo se diferencian entre sí por el grado en que ambos están combinados: "La naturaleza es el espíritu visible y el espíritu es la naturaleza invisible" (13).

(11) SCHELLING, *Sobre la esencia...*, *op.cit.*, p.91. Cfr. HARTMANN, N., *La filosofía dell'idealismo tedesco*, U. Mursia, Milano, 1972, pp. 145-146.

(12) SCHELLING, F.W.J., *System des transzendentalen Idealismus*, Felix Meiner Verlag, 1957, *Einleitung*, pp. 7-17 ss.

(13) Cfr. SCHELLING, F.G.J., *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, (1807), Aguilar, B.A., 1972. Véase *Prólogo* de Alfonso Castaño Piñan, pp. 14-15.

Cfr. BAUSOLA, ADRIANO, *Friedrich W.J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze, 1975: "En el Sistema (del Idealismo Trascendental), Schelling, en efecto, pone una tesis, aquella según la cual el Absoluto se manifiesta solo con el finito no suprimiéndolo, dicha tesis encuentra su propia justificación a través de una definición de lo Originario dada sólo explícitamente después del *Sistema*, en el periodo de la filosofía de la identidad" (p.11).

(10) SCHELLING, F.G.J., *Sobre la esencia de la libertad humana*, Juárez Editor, B.A., 1969, p.89.

Ahora bien, para Schelling, en el orden de lo real predomina el factor objetivo que se desarrolla a través de diversos grados hasta llegar al organismo, que constituye la manifestación más relativamente espiritual de la naturaleza. En el orden ideal predomina el factor subjetivo y se despliega a través de la moralidad y la ciencia hasta llegar a la obra de arte, lo cual constituye la manifestación más relativamente natural del espíritu. La manifestación total de lo absoluto es el universo que es el organismo más perfecto y, a la vez, la más perfecta obra de arte, la que conocemos no por el entendimiento ordinario ni por el discurrir matemático, sino más bien, por una facultad especial, o sea, la *intuición intelectual*, mediante la cual, la inteligencia reproduce consciente y libremente lo que ella misma produce de modo inconsciente y necesario.

Concretamente, la filosofía de la naturaleza elaborada por Schelling no es una suma de apariencias "es una realidad absoluta y verdadera, regida por leyes que le son inherentes. Carece de sentido decir que la Naturaleza es objeto y el Espíritu, sujeto. La Naturaleza es tanto sujeto como objeto" (14). Spinoza en el *Escolio* de la *Proposición XXIX* de la *Ethica* habla de *natura naturans* *natura naturata* y Schelling distingue en la naturaleza la actividad productora ideal y el sistema de los productos reales ubicados dentro de su concepción de la naturaleza como una

(14) SCHELLING, F.W.J., *System des...*, op.cit., p.10: "Poner como primero lo objetivo y sacar de él lo subjetivo, es (...), la *tarea de la filosofía*. Ahora bien, si existe una filosofía trascendental, no le queda más que seguir el camino opuesto, partir de lo *subjetivo como de lo primero y absoluto y hacer derivar de él lo objetivo*. De tal modo, la filosofía de la naturaleza y la del espíritu si son distintas según las dos posibles direcciones de la filosofía y si toda filosofía debe, ya sea, hacer de la naturaleza una inteligencia, o de la inteligencia una naturaleza, se sigue que la filosofía trascendental, la cual tiene esta última tarea, sea ella la *otra necesaria ciencia fundamental de la filosofía*".

Cfr. DUJOVNE, L., op.cit., p. 173.

unidad viviente (15).

El filósofo Baruch Spinoza representa la rigurosidad geométrico-racional, en la línea de Descartes, conjuntamente con el ansia universal de unidad cósmica: mundo y Dios.

Un siglo después, Friedrich W.J. Schelling intentará lo mismo, ya no con un trasfondo o marco teórico cartesiano, sino, más bien, dentro de los cánones del neokantismo trascendentalista.

En efecto, el mundo y el Dios de Spinoza se encuadran dentro de aquella concepción de la "cosa en sí": Dios es real, es una sustancia que tiene atributos, infinitos atributos, de los cuales únicamente *conocemos* dos: el pensamiento (*res cogitans*) y el mundo (*res extensa*) y, todo en Dios. Así pues, el pensamiento es, el mundo es, ambos son *realmente* uno en Dios, Dios es. De esto resulta, lo que llamaríamos un panteísmo *trascendente-inmanente* fundado en la "cosa en sí" y, lo que Schelling llamaría *dogmatismo*, puesto que el ser es lo primitivo (16).

(15) En la recientísima versión española del libro de Wolfgang Röd, *La filosofía dialéctica moderna*, EUNSA, Pamplona, 1977, en la parte dedicada a Schelling se lee: "Así como en la dialéctica de la experiencia el yo trascendental se opone un no-yo y se limita por éste, de igual modo, para la filosofía natural, la naturaleza —como identidad de *natura naturata* y *natura naturans*, de producto y actividad productiva (II, 284)— se divide en un principio productivo y un principio que impide la producción (II, 287); Schelling pensó que no podía explicarse de otra forma el hecho del devenir, de la movilidad, de la evolución" (p.139).

Cfr. CASSIERER, E., *El problema del conocimiento*, Vol. III, Los sistemas postkantianos, F.C.E., México, 1957, p.283: "Con esta fundamental manera de ver retornamos a la *natura naturata* a la naturaleza verdaderamente creadora, a la *natura naturans*".

(16) SCHELLING, F.W.J., *System des...*, op.cit., p.24. "El dogmatismo para el cual el *ser* es lo primitivo, sólo se puede explicar por medio de un regreso infinito, pues la serie de causas y efectos en que se suceden sus explicaciones sólo podría cerrarse por algo que a la vez fuera causa y efecto de sí mismo, pero, precisamente, debido a esto, se convertiría en ciencia natural que, a su vez, al completarse vuelve al principio del idealismo trascendental.