

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE ESPÍRITU EN SCHELLING A PARTIR DEL TRATADO DE LA LIBERTAD DE 1809

Tesis para optar al grado de Licenciada en Filosofía

ALUMNA:

NATALIA URIBE RIVEROS

PROFESOR GUÍA: ENRIQUE SÁEZ RAMDOHR

SANTIAGO, MARZO 2012

Epígrafe . .	4
AGRADECIMIENTOS . .	5
Dedicatoria . .	6
RESUMEN . .	7
PRÓLOGO . .	8
INTRODUCCIÓN . .	9
PRIMERA PARTE. SCHELLING Y EL PANTEÍSMO . .	11
Capítulo I: La importancia de Spinoza en el sistema de la libertad. . .	11
Capítulo II: Libertad en Spinoza. . .	12
Capítulo III: La crítica de Schelling a Spinoza . .	14
SEGUNDA PARTE: DE LO DIVINO Y HUMANO . .	18
Capítulo I: Una teoría de lo divino. . .	18
Capítulo II: A imagen y semejanza . .	20
Capítulo III: Acerca del ensamblaje ontológico en Dios . .	22
Capítulo IV: Acerca del ensamblaje ontológico en el hombre . .	27
TERCERA PARTE: EN TORNO AL CONCEPTO DE ESPÍRITU . .	31
Capítulo I: El espíritu en el tratado de 1809 . .	32
Capítulo II: Breves consideraciones acerca del rol de la conciencia de sí. . .	35
CONCLUSIONES . .	38
BIBLIOGRAFÍA . .	39
Bibliografía principal . .	39
a) Schelling. . .	39
b) Spinoza. . .	39
Bibliografía de comentaristas . .	39
Otra bibliografía consultada . .	40

Epígrafe

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.

Un sistema, que contradiga los más sagrados sentimientos, el ánimo y la conciencia moral, no puede llamarse nunca, al menos dentro de esa cualidad, un sistema de la razón, sino sólo de la sinrazón.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco, en primer lugar, a mi familia. A mi madre, Ana Riveros, por su apoyo incondicional, por enseñarme con su ejemplo la disciplina, perseverancia y fuerza necesaria para los estudios y para enfrentar la vida. A mi padre, Roberto Uribe, por su ánimo y su guía, por mostrarme una sabiduría que no he podido encontrar en los libros. Les doy gracias a ambos por infundirme desde pequeña el interés por el conocimiento. A mi hermano Roberto, por enseñarme cosas de mí misma cada día y por el apoyo silencioso que me ha dado.

A mi profesor, Enrique Sáez, por su constante guía, consejo y apoyo. Por haberme entregado herramientas para poder realizar la tesis que yo deseaba a pesar de las dificultades. Por mostrarme mediante su forma de enfrentar la vida y sus consejos, las cosas que son realmente importantes en un momento donde la preocupación excesiva por hacer una carrera académica nos hace olvidar las cosas sencillas, más valiosas que un extenso currículum.

Agradezco con mucho afecto a mis compañeros de universidad que con cada minuto de su compañía, risas y apoyo otorgaron lo mejor de mis años de estudio. Muchas gracias a Miguel Carmona, Nicolás Caballero, María José Villa, Javiera Canales, Javier Godoy, Simón Abdala, Diego Loyola, Juan Pablo Yáñez, Inger Flem, Nicole Fuenzalida, Valeria Soto; a los amigos de siempre y los de ahora.

A Nathaly Sias y a Viviana Ibarra, mis mejores amigas y apoyo fundamental. A Viviana por estar conmigo desde siempre y desde entonces aconsejarme y alegrarme. A Nathaly por ser mi brazo derecho, por darme constante ánimo y darme fuerzas en muchos momentos.

Finalmente, a Matías Tapia, por ser mi compañero y amigo. Gracias a su amor, su apoyo y constante ánimo he podido realizar esta tesis. Agradezco cada minuto de su compañía, cariño y ayuda en esta investigación, así como su fuerza en los momentos en que se me hizo difícil seguir. Agradezco también cada vez que me recordó la gran responsabilidad que tenía que cumplir. Él me entrega la alegría y la fuerza que tengo para recorrer mi camino desde que me acompaña. Él es eso y mucho más.

Dedicatoria

A mi familia, mi profesor y a Matías.

RESUMEN

El presente estudio se plantea como una lectura alternativa del escrito de 1809 *Investigaciones filosóficas acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* del filósofo alemán Friedrich Schelling. En ella se busca analizar elementos distintos a su objeto principal, la libertad, para investigar concretamente el concepto de espíritu. En el tratado de la libertad este término no está expuesto claramente, por lo que en lugar de exponer inmediatamente una definición para realizar comparaciones dentro del mismo autor u otros filósofos, esta investigación se plantea como un análisis cuyo fin es lograr una delimitación del concepto de espíritu. Para ello, se partió desde algunos elementos centrales en el escrito de la libertad para ir derivando principios y determinaciones que resulten en una correcta consideración acerca del espíritu en esta etapa. Así, este escrito se estructura en tres partes, cada una equivalente a las tesis que, siguiéndose unas de otras, alcanzan el objetivo principal.

El punto de partida elegido para dirigir el escrito es la sabia crítica que el autor hace a Spinoza. La tradición considera que la razón de la incompatibilidad del panteísmo spinocista y el de Schelling es la consideración de la libertad. Sin embargo, en esta tesis se cuestiona este supuesto y se postula que la verdadera razón entre la diferencia entre ambas teorías es la noción que ambos autores tienen acerca de aspectos esenciales del hombre; mientras Spinoza tiene una visión materialista, en la que el alma humana es mera idea del cuerpo, Schelling considera que el espíritu del hombre consiste en algo distinto.

La segunda parte de la investigación se centra en la metafísica expuesta en el tratado de la libertad y en otros escritos para poder partir de una ontología general que den una visión amplia de los planteamientos de Schelling y comprender los elementos que para este autor constituyen el espíritu.

Finalmente, en la tercera parte se logra una definición que busca ser una aproximación o una referencia para el estudio de este filósofo en el contexto de sus planteamientos correspondientes a la etapa de la libertad.

PRÓLOGO

Esta investigación se realiza como informe final del seminario de grado *Pensamiento moderno* a cargo del profesor Enrique Sáez Ramdohr. En ella me dedico a estudiar el pensamiento del filósofo alemán Friedrich Schelling, específicamente en el período llamado *de la libertad*. Antes de comenzar la lectura, es necesario mencionar las circunstancias que rodean el estudio de este autor merecen ser mencionadas. El escaso material de estudio disponible sumado a la ignorancia general con respecto a este pensdor hace que cualquier investigación en torno a la filosofía de Schelling tenga ciertas dificultades, especialmente en el período aquí tratado. Reflejo de esta dificultad se ve en la escasa bibliografía utilizada en este estudio, tanto en lo que refiere a la propia obra de Schelling- en alemán y en español- como a comentarios de otros autores. Debido a lo anterior, esta investigación se propone como una aproximación al pensamiento tardío de Schelling, centrándose en la noción de espíritu que el filósofo concibe alrededor del año 1809.

Con respecto a los aspectos formales de la exposición, indico que en caso de poseer la versión en alemán (específicamente el tratado de la libertad y el *Panorama General*) se pondrá el texto en el idioma original al pie de. La versión alemana del escrito de 1809 corresponde a la edición de las obras completas ordenadas por Manfred Schröter y se citarán de acuerdo a la convención (SW, vol., pág.) al lado de la referencia en español. Haré esto cuando consultar el texto original sea de importancia o indicando conceptos fundamentales tanto en el desarrollo como en las citas. Indico también que una vez nombrada la referencia a algún texto, se volverá a citar mencionando el nombre de la obra por motivos de orden y simplicidad.

INTRODUCCIÓN

Cuando nos encontramos con la filosofía de Schelling, son varias las categorías repetidas por los eruditos que llaman la atención: joven y brillante filósofo, amigo de la libertad, pensador fluctuante entre la revolución y la cristiandad. Se dice que su filosofía cambia, que se mantiene, que es una y la misma, y que es inconsistente. Lo describen como un romántico, un idealista, un médico, un panteísta o un teísta.¹ Sería absolutamente legítimo atender estas caracterizaciones – no están muy lejos de la realidad – pero si queremos emprender una investigación rigurosa debemos poner en paréntesis cualquier prejuicio e ir directamente al pensamiento mismo para ver qué nos tiene que decir.

Mi tarea es analizar algunos elementos del inicio de la etapa más oscura de Schelling, una en la que se le atribuye fuertemente uno de los adjetivos mencionados: el de panteísta. Para ello me enfocaré en el escrito de 1809 *Investigaciones filosóficas acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*.² Como es sabido, es en este libro donde Schelling realiza una crítica al panteísmo de Spinoza, concentrándose en una disputa acerca de la libertad. La tradición de pensadores y comentaristas que preceden a Schelling parten de este supuesto, dando por seguro que lo que distingue a ambas posturas es la dualidad entre libertad y sistema. Esta investigación, al contrario de la tradición, parte del cuestionamiento de este supuesto y postula que la real diferencia entre ambos pensamientos radica en la diferencia de la noción de espíritu. Sin embargo, al hacer esta apreciación nos encontramos con una dificultad que determina la tarea principal de este escrito; este problema es que el concepto de espíritu en el tratado de 1809 no está claramente definido por su autor.

Esta dificultad se hace mucho mayor considerando la situación especial del escrito, ya que en este período se genera un cambio radical en los planteamientos tempranos de Schelling, pero que al mismo tiempo guarda distancia con sus escritos posteriores como *Las edades del mundo* o *Filosofía de la revelación*. Esta distancia –tanto hacia los escritos tempranos como hacia los escritos tardíos – hace que para poder establecer con seguridad el significado de espíritu sea necesario remitirse casi exclusivamente al tratado de la libertad. Otro inconveniente que surge de este problema es que al no tener un claro concepto de espíritu en este período, no sea posible comparar la concepción de Schelling con algún otro autor del idealismo o, incluso, con la época en general.³ No obstante, tomaré

¹ Para conocer acerca del pensamiento general de Schelling, véase: HEIMSOETH, HEINZ, *La metafísica moderna*, Madrid: Revista de Occidente, 1966, LEYTE, ARTURO, “*Las épocas de Schelling*”, Madrid: Akal, MESSER, AUGUSTO, “*De Kant a Hegel*”, Madrid: Revista de Occidente. Para profundizar sobre el período de 1809, véase: HEIDEGGER, MARTIN “*Schelling y la libertad humana*”, Venezuela: Monte Ávila, 1996. PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, FERNANDO, “*Schelling: El sistema de la libertad*” Prólogo de Eugenio Trías, España: Herder, 2004.

² SCHELLING, F.J.W., “*Investigaciones filosóficas acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*” edición bilingüe de Helena Cortés y Arturo Leyte, Introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle, Barcelona: Anthropos, 1989. (desde ahora: *tratado de la libertad*).

³ Hay que decir que aunque el principal motivo para abstenerme de hacer comparaciones sea que justamente el elemento principal no está claramente definido, tampoco podría realizarse por motivos de extensión una vez lograda aquella distinción. Debo agregar, además, que aunque existan escritos comparando la noción de espíritu en Schelling y Hegel (GIUSTI, MIGUEL *Nota sobre*

estas mismas dificultades son las que motivan alcanzar una aproximación al significado de espíritu. La investigación de este escrito será, por lo tanto, buscar establecer una definición o, más bien, una delimitación del concepto de espíritu en el tratado de 1809.

Para enfrentar el análisis, en vez de olvidar la duda inicial que motivó este estudio (la pregunta sobre el panteísmo en Schelling) se partirá de esta discusión para derivar de aquella, las consideraciones que esclarezcan el significado de espíritu. Así, este estudio se plantea como un camino hacia la delimitación del concepto de espíritu mediante tesis que se deriven unas de otras. De esta manera, la estructura de la investigación quedará dividida en tres partes, que coinciden con las tres tesis que conforman este escrito de la siguiente manera:

En la primera parte se discutirá la real oposición entre los sistemas de Schelling y Spinoza, postulando que la diferencia entre sus pensamientos lejos de ser de orden práctico, son de orden metafísico, específicamente, en la noción que cada uno tiene acerca del espíritu. Para fundamentar esta proposición, se analizará la idea de libertad en ambos autores y se expondrá la metafísica de Spinoza, en lo tocante al alma humana. Esto dará el pie para la investigación acerca del espíritu en Schelling.

En la segunda parte se discutirá el marco de investigación de la metafísica en Schelling. Se verá que para este autor, es fundamental recurrir a la investigación ontológica de lo divino para poder lograr un adecuado conocimiento de la ontología del hombre. Se analizará la llamada vía antropológica de conocimiento de Dios en Schelling y luego se defenderá que para este autor el hombre es semejante a Dios. A partir de esto, se establecerá la ontología de Dios y del hombre de forma general para preparar el análisis del espíritu.

Finalmente, en la tercera parte se analizarán algunas determinaciones que Schelling mismo da para lograr una aproximación al significado de espíritu en el tratado de 1809. Además se recurrirá a un escrito de juventud de Schelling para reforzar los argumentos debido a que el tratado de la libertad presupone algunos elementos anteriores. Asimismo, se terminará el estudio con algunas reflexiones acerca del elemento fundamental en la conformación del espíritu, que denomino *conciencia de sí*.

Una vez descrito el contenido y la forma de este escrito, pasemos de lleno a la investigación.

PRIMERA PARTE. SCHELLING Y EL PANTEÍSMO

Capítulo I: La importancia de Spinoza en el sistema de la libertad.

El tratado de la libertad se escribe en un contexto muy especial de la filosofía alemana: es el largo período donde las acusaciones de Jacobi son tomadas igual que en cacería de brujas y el pensamiento spinocista está en serios cuestionamientos por lo que ser partidario de esta filosofía trae fuertes consecuencias. A partir de esto, la imputación de panteísmo de Lessing y la de ateísmo de Fichte resuenan por todas las escuelas filosóficas y, como es de esperar, ante tal revuelo nuestro autor no queda aislado. Obras como *Bruno* o *Sistema del idealismo trascendental* le han valido, y con toda razón, la opinión de ser un autor spinocista.⁴ No obstante, el problema para Schelling no era el declararse panteísta, de hecho, es sabida su predilección hacia este pensamiento y hacia la figura de Spinoza, a quien ha reconocido como uno de los más grandes pensadores de la historia.⁵

La dificultad que el pensador alemán ve en el sistema spinocista es de contenido filosófico, este es, el problema de la libertad en relación a un sistema. Spinoza, como es sabido, niega la libertad del hombre en su obra metafísica capital.⁶ Cuando Spinoza dice: “Todo es Dios”, esto quiere decir estrictamente que no hay nada que no sea en y por Dios, estableciendo una total dependencia de los seres hacia Dios. Schelling, impulsado por los intentos del idealismo de esclarecer la libertad, se ve alentado a investigar más allá del abstracto uso que han hecho sus predecesores. Por esto su tarea es compatibilizar esta idea con un sistema en la que todo esté contenido de alguna manera en Dios. Hay que entender que lo que parece un mero problema formal o metodológico no es tal y que el afán de construir una filosofía sistemática no radica simplemente en “el espíritu idealista” de que la razón explique todo, sino en el más profundo sentimiento de que todas las cosas están en relación con la totalidad y que para comprenderlas en su particularidad, debemos también comprender lo que está relacionado con ellas.⁷ Éste dilema es precisamente el motor que da origen al tratado que nos convoca.

Mucho se ha escrito en relación al problema de un sistema de la libertad, empezando por el mismo autor. En el tratado se afirma que para salvaguardar la libertad humana hay

⁴ Para el contexto filosófico e histórico del tratado de la libertad véase: HEIDEGGER, MARTIN, *Schelling y la libertad humana*, Venezuela: Monte Ávila, 1996. VILLACAÑAS, JOSÉ LUIS, *La filosofía del idealismo alemán*, Madrid: Síntesis, 2001. PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, FERNANDO, *Schelling: El sistema de la libertad*, prólogo de Eugenio Trías, España: Herder, 2004.

⁵ “Finalmente, a quien quiera nombrar a este sistema panteísmo, debido a que en relación con lo absoluto considerado absolutamente desaparecen todas las oposiciones, de buena gana se lo concedemos” *Tratado de la libertad*, op cit, 287 / SW VII, 409.

⁶ Se profundizará más adelante el concepto de libertad en Spinoza, por ahora se mencionará parte de la definición VII de la primera parte de la *Ética*: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza [...]” SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, En: OBRAS COMPLETAS, Tomo III Buenos Aires: Acervo cultural, 1977.

⁷ Para el concepto de sistema y su relevancia véase: “*Schelling y la libertad humana*”, op. cit. 27-40

que encontrar un sistema, aunque sea divino, que sea compatible con ella⁸. Sin embargo no discutiré aquí lo que ya otros han expuesto largamente. Me referiré a un problema que no está presente en ninguno de los escasos comentarios en español al tratado de 1809 y que subyace al dilema entre libertad y sistema, siendo el real origen de la distancia entre la filosofía de Schelling y la de Spinoza. Postulo que la incompatibilidad entre ambos pensamientos proviene de la concepción del alma o espíritu humanos en cuanto a su esencia y valor, transformando la discusión que antes era de orden práctico a una de orden metafísico. Ésta disputa ontológica es, además, la base que tomaré para explorar más adelante el concepto de espíritu en el tratado de la libertad en Schelling. El primer paso, contenido en esta primera parte, será revisar la filosofía de Spinoza en su obra *Ética demostrada según el orden geométrico* en la dirección propuesta para esclarecer la visión de este filósofo acerca del alma humana. Luego procederé a comentar la crítica conocida de Schelling a Spinoza para luego ir más allá de ella y establecer su verdadera incompatibilidad.

Capítulo II: Libertad en Spinoza.

Como se mencionó anteriormente, Schelling buscó solucionar la oposición entre sistema y libertad en su tratado de 1809 como respuesta al sistema de Spinoza en la que se niega que el hombre sea libre. Mi tesis señala que hay una diferencia metafísica en ambas teorías. Para sostener esto es necesario revisar antes un poco del pensamiento de Spinoza. En primer lugar, se debe esclarecer lo que se quiere decir con libertad en la obra ya señalada. En la definición VII de la primera parte se nos indica:

Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a obrar por sí sola.⁹

Sabemos por las mismas definiciones que lo único que existe por sí mismo es la sustancia y que la sustancia es Dios. Sabemos además por la proposición XV que *todo lo que es, es en Dios y nada puede existir ni ser concebido sin Dios*¹⁰. De estas primeras disposiciones se sigue en la proposición XXXII que *la voluntad no puede llamarse causa libre, sino solamente causa necesaria*¹¹. Podemos señalar a este respecto que para Spinoza la voluntad corresponde a una acción sujeta a necesidad, está sometida a leyes como toda la naturaleza, es decir, es un objeto incapaz de determinarse a sí mismo.¹² Es evidente que sólo con estas pocas sentencias estaríamos inclinados ya a afirmar la imposibilidad de la libertad humana, ya que, si todos los seres dependen en su totalidad de Dios y si a eso le

⁸ *Tratado de la libertad*, op cit, 113 / SW VII 336.

⁹ SPINOZA, *Ética*, op. cit, 14.

¹⁰ *Ibid.* 25.

¹¹ *Ibid.* 41.

¹² Véase para el tema de la voluntad en Spinoza en relación a la crítica de Schelling: AUGUSTO, ROBERTO "La crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza", en: *Estudios Filosóficos*, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, vol. LVIII, n °168, mayo-agosto 2009, pp. 293-311.

agregamos que se niega que la voluntad sea una causa libre -incluso en el caso de Dios¹³- no cabe mucho hablar de libertad cuando se trata de Spinoza. Sólo lo ya señalado bastaría para afirmar nuestro juicio. Sin embargo es en la quinta parte de su obra donde el filósofo se dispone a tratar sobre la libertad. Pasaré ahora a revisarla brevemente:

Paso en fin a esta otra parte de la ética en que se trata del modo de conseguir la libertad o del camino que conduce a ella. Trataré, pues, en esta parte de la potencia de la razón (...)¹⁴

En estas palabras hay algo que merece sospecha: Aquí la libertad se está tomando en un sentido meramente práctico y no refiere a una característica esencial del hombre. La libertad, en este sentido, está relacionada con la capacidad que tiene la razón de dominar las pasiones y es por ello que pueden surgir aparentes contradicciones dentro del sistema spinocista. Un ejemplo de esta aparente contradicción se hace evidente cuando Spinoza se refiere a la teoría cartesiana para descartarle por haberse demostrado ya en los pasajes mencionados de la *Ética* que la voluntad y su libertad no existen¹⁵. Esto se puede contrastar con la proposición XXXVI en la que se iguala la libertad o beatitud con el amor a Dios¹⁶ y que aquél amor a Dios consiste en conocerlo y, a su vez, esto se logra a través del conocimiento de nuestras afecciones¹⁷ por lo que a medida que conozcamos las causas de nuestras pasiones y por lo tanto a Dios, más libres seremos. Una descripción similar se encuentra en

la breve obra de Spinoza *Breve tratado acerca de Dios, el hombre y la salud de su alma*¹⁸:

Por todo lo dicho se puede concebir fácilmente lo que es la libertad humana; yo la defino diciendo que es una sólida realidad que consigue nuestro entendimiento por su unión inmediata con Dios para producir en sí mismo ideas y extraer de sí mismo efectos que concuerden con su naturaleza, sin que estos efectos estén sometidos a causas exteriores que puedan cambiarlos o transformarlos.¹⁹

Las ideas expresadas en estas líneas se pueden contrastar también con el resto de las obras de Spinoza. Sin embargo debemos tener siempre presente que en los casos señalados este término se toma en un sentido distinto. Es necesario distinguir lo que se refiere a nuestra libertad con respecto a nuestras elecciones, dominio de nuestras pasiones o entre nosotros mismos y la libertad que podamos tener ante Dios. Este segundo uso del término libertad es al que aquí se recurre y es el que Spinoza niega. Además, gracias a esta distinción se puede afirmar que ambos usos no son incompatibles ni dentro de la misma obra ni en otras, incluso es posible que esta dependencia de Dios es el origen de nuestra

¹³ Véase para esto el corolario I a la proposición XXXII: "Se deduce de aquí: 1° que Dios no produce sus efectos por la libertad de su voluntad." *Ética*, op cit. 42.

¹⁴ *Ibid.* 249.

¹⁵ *Ibid.* 252.

¹⁶ *Ibid.* 273, 274.

¹⁷ Proposición XXX, corolario proposición XXXII.

¹⁸ SPINOZA, *Breve tratado acerca de Dios, el hombre y la salud de su alma*, En: OBRAS COMPLETAS, Tomo I Buenos Aires: Acervo cultural, 1977.

¹⁹ *Ibid.* 219.

libertad práctica, así lo afirma también Jean Préposiet en su libro *Spinoza et la liberté des hommes*²⁰ cuando se refiere al pecado:

Spinoza voit clairement ce que la notion de péché contient de contradictoire: si nous ne sommes pas libres, nous ne sommes pas coupables et si nous sommes libres, Dieu n'est pas tout-puissant. Ce vieux dilemme attend toujours une solution satisfaisante. Le péché est un concept «humaine trop humaine», comme les notions de sanction, de mérite et de démérité. Mais, si personne n'est coupable absolument, dans la Cité chacun devient responsable et l'idée de sanction, issue des rapports soucieux humains, reste légitime dans une perspective juridique humaine, mais on ne peut lui accorder aucune justification transcendante, aucun fondement divin.

Esta distinción ayuda a comprender de mejor manera el conflicto que señalé anteriormente: Spinoza considera que somos absolutamente dependientes de Dios, y en este sentido, nuestra libertad es mera ilusión, en resumen, este es un asunto distinto al de la libertad práctica. De esta manera queda atendido el asunto de la libertad – o la negación de ella – en este autor y se tiene la base para proseguir con la crítica que Schelling hace a esta filosofía. A partir de esto, daré cuenta de que la discusión, si bien se enfoca en esta dirección, no es fundamentada por lo que aquí se expone.

Capítulo III: La crítica de Schelling a Spinoza

Hemos visto lo que entiende Spinoza por libertad y el sentido en el que es pertinente considerarla en esta investigación. Es necesario ahora revisar las reflexiones acerca de esta noción y su significado en Schelling en vistas de poder contrastarlos adecuadamente. Mediante este proceder se verá el motivo de la interpretación ya expuesta.

La crítica que Schelling dirige al panteísmo es formulada en términos de una supuesta oposición entre sistema y libertad. El filósofo intenta conciliar ambos aspectos preguntando si esta incompatibilidad es resultado de una concepción específica de sistema o si el sistema en sí es el que niega la libertad.²¹ El camino utilizado por Schelling para resolver esto será el de insertar la libertad en un sistema que considere a Dios como conteniendo todo en él, como un Dios inmanente y que justamente por ello, que contengaa su vez la libertad humana:

¿Acaso queda otra salida en contra de esta argumentación más que salvar a los hombres con su libertad en el propio ser divino, puesto que ésta es impensable en oposición con el poder absoluto, y decir que el hombre no está fuera de Dios, sino en Dios, y que su propia actividad pertenece a la vida misma de Dios?²²

En este párrafo se resume casi perfectamente el pensamiento de Schelling: el hombre pertenece a la vida de Dios y por ello es libre, pero esta libertad es posible sólo porque en este sistema la libertad y la inmanencia no se contradicen, sino que *el ser libre y hasta dónde*

²⁰ PRÉPOSIET, JEAN, *Spinoza et la liberté des hommes*, París: Gallimard, 1967.

²¹ *Tratado de la libertad*, op cit, 113 / SW VII, 336.

²² *Ibid.* 119 / SW VII, 339.

²³ *es libre es en Dios* . Todo es Dios y el hombre es tal por ser como Dios. Evidentemente, Schelling ha construido aquí un sistema panteísta. Como no es mi intención llenar con páginas explicativas esta investigación, me limitaré a decir unas pocas palabras más acerca de este postulado. El sistema de Schelling se caracteriza por defender la subsistencia de las cosas en sí afirmando a la vez la total dependencia de su fundamento. Esto podría parecer una contradicción, pero no es tal. Schelling postula que estamos ante un problema de incomprensión de la cópula ya que solemos entender el verbo *ser* como equivalente a la identidad. Sin embargo, esta forma de entender el significado de *ser* es limitado. Cuando decimos *Dios es todo* o *Dios es el hombre* estamos diciendo que las cosas en general y particularmente, el hombre, fue creado a partir de Él, que Dios es el que hace posible que el hombre sea.²⁴

Luego de esta exposición hay algo que notar: hemos hecho referencia al método con el que Schelling logra establecer un sistema panteísta – o divino, como él lo llama- que considere la libertad, pero nada se ha dicho sobre la libertad misma y mucho menos se ha hecho referencia a Spinoza y por lo tanto, no podemos afirmar nada aún acerca del origen de la diferencia entre ambas teorías. Siguiendo la lectura del tratado nos encontramos con la definición de libertad cuando Schelling muestra la ineficacia del idealismo para abordar este tema:

[El idealismo] sólo ofrece concretamente, por un lado, el concepto más general de libertad, y por otro, el meramente formal. Y, sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal.²⁵

La definición de libertad que nos da aquí el filósofo poco tiene que ver con la definición que nos daba anteriormente Spinoza y por ello resulta tan fácil para este autor incluir este concepto en su sistema. Es en este momento cuando hay que considerar si realmente la diferencia entre ambos autores reside en una diferencia acerca de la libertad, ya que el sentido que le ha dado Schelling nada dice con respecto a la libertad que concibió Spinoza y, además, el sentido dado por éste último es afirmado, con ciertos matices, por Schelling. Mi posición aquí es clara: no es éste el terreno que ambos autores disputan, sino uno anterior, uno que tiene que ver con la concepción del hombre, una concepción ontológica acerca del hombre. Schelling mismo es quien reprocha a Spinoza en términos metafísicos:

[...] el panteísmo al menos no hace imposible la libertad formal; por lo tanto Spinoza debe de ser fatalista por otro motivo independiente del panteísmo. El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas en Dios, sino en que sean cosas.²⁶

A esta clara sentencia de Schelling debo agregar la observación de que en este tratado no se está defendiendo una visión del mundo o de la naturaleza. En este tratado se está discutiendo la esencia de la libertad humana y lo que halleemos de metafísica en él debe ser referido al hombre. Es por esto que considero que cuando Schelling hace su crítica a Spinoza, lo hace mirando a lo que atañe a la esencia del hombre. Postulo que esta diferencia

²³ *Ibíd.* 139 / SW VII, 347.

²⁴ *Ibíd.* 123- 137 / SW VII, 341- 347.

²⁵ *Ibíd.* 151 / SW VII 352.

²⁶ *“Der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist sein. Der Fehler seines Systems liegt keinesweg darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß er die Dinge sind.”* *Ibíd.* 143 / SW VII 349. *Las cursivas son del texto español.*

esencial u ontológica se ve reflejada en lo que ambos autores conciben como espíritu o alma²⁷. Para afirmar lo anterior, revisaremos brevemente las consideraciones de Spinoza acerca del alma humana para luego contrastarla con una determinación provisoria acerca de lo que Schelling llama espíritu. Pasemos a Spinoza.

Revisando el libro segundo de la *Ética* titulada *De la naturaleza y del origen del alma* nos encontramos con dos proposiciones aparentemente inofensivas; la proposición I establece que *el pensamiento es un atributo de Dios, es decir, Dios es una cosa pensante* y luego la proposición V nos dice que *el ser formal de las ideas reconoce por causa a Dios* y luego que las ideas de los atributos de Dios y de las cosas singulares reconocen por causa a Dios y no a ellas mismas.²⁸ Las consecuencias de estas proposiciones son vistas más adelante, especialmente en las proposiciones XI y XIII, cuando Spinoza se propone exponer la naturaleza del alma humana. Veamos el contenido de la proposición XI y su corolario:

Lo que constituye primero el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto. [...] Corolario: De deduce de aquí que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por consecuencia, cuando decimos que el alma humana percibe tal o cual cosa, decimos únicamente que Dios [...] tiene tal o cual idea.²⁹

Luego, en la proposición XIII:

El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, es decir, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no es otra cosa.³⁰

Spinoza pidió calma a los lectores luego de estas sentencias, él previó el revuelo que podría causar esta declaración. En estas sentencias, el alma humana ha quedado reducida a una idea, pero esto no es todo. El alma es una idea del cuerpo, es la idea de un objeto y de ésta idea ni siquiera podemos decir que es nuestra sino que es un pensamiento que le pertenece a Dios. Las intenciones de Spinoza son buenas; él nos dice que gracias a esta doctrina podemos aprender en qué consiste la felicidad, nos enseña a ser humildes, a no tenerle odio a nadie y la manera en que las sociedades deben ser gobernadas de tal manera en que los individuos no sean siervos. Sin embargo, esto tiene un costo muy grande y es que como seres humanos quedamos reducidos al simple objeto que es nuestro cuerpo. Nada más ni nada menos. Heidegger comentó a este respecto que el spinocismo no conocía lo viviente, ni lo espiritual como modo propio y originario del ser.³¹ Quizás muchos – especialmente en esta época- estén conformes con ese tipo de pensamiento y no vean en el hombre algo más que materia. Schelling está completamente alejado de ésta opinión y despliega una interesante teoría esencial del hombre que bien nos vendría considerar en nuestros días.

²⁷ A pesar de la diferencia entre ambos términos, podemos utilizarlos en este trabajo como equivalentes debido a que Schelling, a pesar de su formación rigurosa, es especialmente descuidado en el tratado de 1809 en cuanto a la precisión conceptual. Se puede afirmar que a lo largo del texto los vocablos *alma* (*Seele*) y *espíritu* (*Geist*) son utilizados indistintamente y en virtud de eso es posible compararlo con Spinoza. Lamentablemente, no puedo detenerme a defender esto por motivos de extensión.

²⁸ “El ser formal de las ideas reconoce por causa a Dios sólo en cuanto se lo considera como cosa pensante, y no en cuanto se lo explica por otro atributo. Esto es, las ideas, tanto de los atributos de Dios cuanto de las cosas singulares, no reconocen por causa eficiente las cosas ideadas por ellas o las cosas percibidas, sino a Dios mismo en cuanto es una cosa pensante.”

²⁹ *Ética, op cit. 65.*

³⁰ *Ibid. 66.*

³¹ *Schelling y la libertad humana, op cit.108.*

Veremos ahora derechamente los postulados de Schelling en esta materia, haciendo una revisión ontológica del hombre para determinar en qué consiste su ser, que como veremos, tiene relación con lo divino. Para Schelling, toda la naturaleza es una autorrevelación de Dios. Debido a esto es necesario hacer una revisión de la misma estructura ontológica en Dios para comprender la nuestra. Ante la evidente dificultad, Schelling justifica sus pretensiones de conocer al Creador y los límites de nuestra razón para hacerlo antes de aventurarse en cualquier teoría. Revisaré a continuación esta ontología divina y humana antes de profundizar en el concepto de espíritu.

SEGUNDA PARTE: DE LO DIVINO Y HUMANO

Capítulo I: Una teoría de lo divino.

La teoría ontológica de Schelling parte del principio que todas las cosas son una autorrevelación de Dios y que los seres se van diferenciando según el grado de similitud y diferencia que tengan con Él. Ésta idea permanece bastante inalterada en gran parte de su obra. Destacan en este sentido su famoso escrito de 1800 *Sistema del idealismo trascendental* y especialmente el libro de 1802 titulado *Bruno o del origen natural y eterno de todas las cosas*. La principal dificultad metodológica que acarrea este pensamiento es del conocimiento del ser último que es nuestro origen, es decir, el tan debatido problema de la posibilidad de conocer a Dios.

Para Schelling, este problema se resuelve mediante un asunto anterior, relacionado con la visión de la real tarea de la filosofía. Esta postura tiene una cercanía evidente con lo expuesto en la obra *Metafísica*, lugar donde Aristóteles indica que de entre las ciencias teóricas la teología es la filosofía primera y su objeto es el ser y los entes, es decir, la ontología.³² Por su parte, el filósofo alemán sigue esta misma línea de pensamiento pero de forma mucho más categórica, como queda plasmado en su escrito, *Filosofía y religión*:

[...] Además de la teoría de lo absoluto, los verdaderos misterios de la filosofía tienen por contenido preferente e incluso único el nacimiento eterno de las cosas y sus relaciones con Dios.”³³

A partir de esto, queda establecido el verdadero carácter de la filosofía como disciplina abocada al estudio de Dios para luego derivar el estudio de los entes y las relaciones que tienen con Él. Esto último resulta fundamental, ya que a partir de allí se justifica la posibilidad de conocer a Dios y se evidencian los límites que pueda tener nuestra razón. Schelling defiende que es posible tener conocimiento de Dios por ser nosotros su creación, pero nos advierte que este conocimiento es limitado y efímero. Nuestro conocer y, por lo tanto, nuestra posibilidad de hablar acerca de Dios no se invalida por nuestra limitación sino que en verdad este conocer constituye la verdadera tarea de la filosofía y, más aún, corresponde a una necesidad humana interna y natural.

“Todo, incluso lo que está sumergido en la finitud, está impulsado por la naturaleza a buscar lo absoluto, pero desaparece ante él tan pronto como quiere

³² “Conque tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología [...] Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es.” ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Madrid: Gredos, 1994, 269-270.

³³ SCHELLING, F. W. J. “*Filosofía y religión*”. En: VILLACAÑAS, JOSÉ L. *Schelling, Antología Barcelona: Península 1987, 247-248.*

fijarlo por la reflexión. Planea eternamente alrededor de él, pero está aquí [...] en tanto que no se tiene y desaparece en tanto que se tiene.³⁴

“Todos los hombres por naturaleza desean saber”³⁵ Es evidente que las palabras de Aristóteles resuenan fuertemente en Schelling. Si se me permite reflexionar sobre este punto, considero que estos pasajes revelan mucho sobre la metafísica como disciplina. Si coincidimos en concebir esta ciencia como el estudio del ser, pareciera que las reflexiones en torno a ella son un eterno vagar en torno a lo que somos originariamente y aquello que nos da la esencia. La metafísica es un eterno reflexionar sobre Dios, pero es una ciencia temerosa de nombrar su objeto. El filósofo Martin Heidegger señaló una vez que el ser es como una moneda en constante circulación a la que se le han impreso distintas cuñas y que Dios es una de ellas. Si seguimos la reflexión anterior podemos argüir lo contrario; que la metafísica siempre ha hablado de Dios y que “Ser” es una de sus cuñas. Tenemos un impulso natural de conocer, como explica Aristóteles, un impulso que se dirige especialmente hacia lo que está fuera de nuestra comprensión. La metafísica ha encontrado su nicho en ese límite, tratando de mirar lo que está más allá a través de la razón, a pesar de sus carencias. Estos límites no invalidan la investigación metafísica ni sus pretensiones, sólo indican que cruzando estas barreras la razón no puede explicar nada más porque estamos en los terrenos del difícil –especialmente difícil para algunos de nosotros- camino de la fe. Quienes edifican templos en torno a la razón, restringiéndose a comprender conceptos fríos, ignoran que se critican a ellos mismos si afirman la verdad en sus pobres reflexiones lógicas. Si se basan en la limitada razón humana, se reducen a ellos mismos a vacías conexiones y no son capaces de concebir ni de investigar al hombre en su complejidad. Durante la historia se ha tildado a Schelling como un irracionalista por – entre otras razones- sostener este límite de la razón y afirmar que lo que no puede ser explicado por la razón debe ser creído, debe ser abordado por la fe.³⁶ A mí no me parece que esta postura merezca el juicio de *irracionalismo*, de hecho, la considero una simple muestra de sensatez.³⁷

Partiendo del supuesto que la filosofía tiene como verdadero objeto lo absoluto o Dios, se puede revisar ahora cómo es que Schelling cree que se puede alcanzar este conocimiento. Como señalé más arriba, el filósofo alemán se basa en que al ser nosotros creación de Dios, hechos a su imagen y semejanza, podemos adquirir un conocimiento de Él partiendo de nosotros mismos. Aunque Schelling mismo no se expresa en esos términos, estamos aquí frente a lo que se conoce como la vía antropológica de conocimiento. Schelling explica su método refiriéndose a cuando Sexto Empírico explica que el filósofo afirma el conocimiento de Dios gracias al dios que está dentro de él.³⁸ Con respecto a esto, el comentarista Roberto Augusto nos indica:

³⁴ *Ibíd.* 248.

³⁵ ARISTÓTELES, op.cit, 69.

³⁶ *Filosofía y religión*, op cit, pp. 247-250.

³⁷ Arturo Leyte, estudioso del filósofo alemán, también parece coincidir con esta opinión. En su texto *Las épocas de Schelling*, el comentarista hace una defensa de esta posición de Schelling: “Como Kierkegaard, Nietzsche, Freud o incluso Heidegger, Schelling no representa ninguna antifilosofía, sino decididamente a la filosofía que debe reconocer permanentemente sus límites, porque sólo así puede seguir hablando del principio, de la *arché*, aunque sólo sea para concluir que ese principio es irrebable y no puede ser utilizado como fundamento científico de nada.” *“Las épocas de Schelling”*, op. cit, 8.

³⁸ *Tratado de la libertad*, op cit, 113 / SW VII, 337.

[...] podemos obtener ese conocimiento divino porque nosotros también poseemos una naturaleza divina. Esto se explicará diciendo que al principio de la creación el hombre estuvo en Dios [...] El hombre conoce a Dios conociéndose a sí mismo, ya que ambos son, en cierto sentido, iguales.³⁹

Como señala este autor, el método antropológico responde también a la representación que Schelling tiene de Dios⁴⁰. Para el filósofo, Dios no es una simple necesidad matemática, como plantea el idealismo, sino que es una personalidad, una vida. El método antropológico, explica Augusto, responde a este planteamiento y permite que concibamos un Dios sometido al devenir.⁴¹ Evidentemente, se parte desde la base de la similitud entre el hombre y Dios para alcanzar el conocimiento. Si no consideramos esta semejanza es imposible afirmar el planteamiento recién descrito y también será imposible determinar cómo concibe Schelling el espíritu. Sin embargo, para algunos autores esta correspondencia no es tal y por ello es necesario resolver este dilema antes de avanzar. A continuación, mostraré el problema acarreado de las interpretaciones que distintos autores hacen a propósito de la semejanza entre Dios y el hombre. Éste problema, aunque pueda parecer breve y circunstancial, será clave para poder comprender la ontología general de Schelling; es más, la solución que se dé a este problema determinará las conclusiones futuras.

Capítulo II: A imagen y semejanza

En el capítulo anterior se mostró cómo resuelve Schelling el problema de la posibilidad de conocer a Dios. Se mencionó que su teoría está basada en el supuesto de que el hombre está de alguna manera relacionado con lo divino. También se hizo referencia a las dudas que comentaristas contemporáneos tienen acerca de este supuesto. Aunque lo dicho sobre la vía antropológica en Schelling bastaría para afirmar que el autor efectivamente considera que el hombre tiene relación con lo divino, la mejor forma de resolver este asunto es atendiendo a las mismas palabras del filósofo para luego poder pasar a revisar la constitución ontológica de Dios y del hombre. Dedicaré esta parte de la investigación a resolver los problemas derivados de la interpretación de la ontología expuesta por Schelling en el tratado de la libertad en vistas de no repetir infructuosamente sus palabras y así lograr una correcta fundamentación de mis postulados. Tomaremos como referente máximo a José Villacañas⁴² como defensor de la opinión de que Schelling considera que el hombre no es semejante a Dios. Para defender mi posición haré una exposición de las palabras de Schelling apoyándome también en Heidegger y Augusto Messer.

³⁹ *La crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza, op cit, 298.*

⁴⁰ AUGUSTO, ROBERTO, "La antropológica filosófica de Schelling en el Escrito sobre la libertad de 1809", en: Arregui, J. V. *Thémata*. Revista de Filosofía. *Debate sobre las antropologías*, Universidad de Sevilla, n° 35, 2005, 355.

⁴¹ Aunque el sentido de la palabra "devenir" no está propiamente definido por Schelling, sí podemos afirmar que no se trata por ningún motivo del devenir caracterizado por Hegel, ya que su libro *Ciencia de la lógica* no fue publicada hasta 1812, tres años después del tratado de 1809. Por eso debemos entender aquí devenir simplemente como movimiento.

⁴² Impresiona muchísimo cómo Villacañas, a pesar de entender y exponer de forma correcta los planteamientos de Schelling, puede malinterpretar de manera tan radical sus planteamientos, llegando a afirmar no sólo cosas que Schelling no dice, sino también otras que rayan en lo absurdo.

Villacañás, en su escrito *La filosofía del idealismo alemán*⁴³, afirma que el hombre no está hecho a la imagen de Dios.⁴⁴ Parece ser que este autor ignoró completamente lo que está presentado de forma clara por Schelling. Es necesario decir que, como se mencionó más arriba, el filósofo moderno considera que todas las cosas son una autorrevelación de Dios. Esta idea se encuentra también en la publicación de 1802, *Bruno*. En esta obra se describe cómo se produce la diferenciación entre los distintos seres y de qué manera ellos van adquiriendo propiedades que los distancian o asimilan a Dios. De todos los seres, nos dice el filósofo, el hombre es quien tiene más semejanza con su creador debido a que reúne una mayor unidad de los dos principios divinos.⁴⁵

Las diferencias entre este escrito y el de 1809 son muy pequeñas y se deben principalmente al enfoque desde el que están escritos. Es sabido que el escrito de 1802 es la interpretación que hace Schelling de la filosofía de Giordano Bruno, por lo que podemos inferir que a pesar de que las ideas del texto son sostenidas por el filósofo alemán, éstas se plantean desde otra perspectiva. En este escrito, Schelling trata de ver las cosas “desde los seres”, es decir, describe la diferenciación de los seres como si el movimiento partiera desde ellos y no desde lo absoluto o lo infinito. Tenemos aquí a un dios mecánico e inerte, muy parecido a lo que planteaba Spinoza. Por el contrario, en el tratado de 1809, Dios es concebido como una personalidad. En este escrito se transita a una consideración más personal de Dios, en las mismas palabras del autor: *Dios mismo no es ningún sistema, sino*

*una vida.*⁴⁶ En 1802, Schelling todavía pensaba a Dios desde la necesidad de un sistema, pero en 1809 se establece una relación entre el Creador y lo creado, donde entran en juego conceptos tales como voluntad, libertad y como veremos más adelante, espíritu. A pesar de estas diferencias, las ideas centrales de los textos coinciden.

A lo largo del tratado de la libertad se repite innumerables veces la similitud entre el hombre y Dios. Sin embargo, para poder abordar exhaustivamente este vínculo es necesario revisar la ontología propuesta por el autor más detalladamente. Por el momento nos limitaremos a citar un pasaje clave que sin duda alguna nos dará la razón:

La consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios, pero éste sólo ese puede revelar a sí mismo en aquello que le es semejante, en seres que actúan por sí mismos y cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son, así como Dios es. Él habla y ellos son.⁴⁷

A pesar de las esclarecedoras palabras de Schelling, hay que hacer notar algunas observaciones que otros autores realizan. Heidegger⁴⁸ destaca que el problema de la autorrevelación (*Selbstoffenbarung*) tiene una solución simple: es cosa de considerar que

⁴³ VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS “*La filosofía del idealismo alemán*”, Vol. I y II Madrid: Síntesis, 2001.

⁴⁴ *La filosofía del idealismo alemán*, op cit, 194.

⁴⁵ “A otros seres les ha dejado la unidad [de finitud e infinito, lo real y lo ideal, alma y cuerpo] en una mayor libertad, permitiéndoles gozar de ella más en sí que fuera de sí mismos, al igual que una madre fecunda y bien dotada se da a luz en todos sus hijos pero a uno se comunica más, a otro menos y sólo a uno de ellos por entero” SCHELLING, F.J.W. *Bruno*, traducción de Hilario R. de Sanz, Buenos Aires: Losada, 1957, 91. El paréntesis es de mi autoría.

⁴⁶ *Tratado de la libertad*, op cit, 263/ SW VII, 399.

⁴⁷ „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist. Er spricht und sie sind da.“ *Ibid.*, op cit, 137 / SW VII 347.

⁴⁸ *Schelling y la libertad humana*, op cit, 106.

si Dios en el escrito de la libertad es pensado como *autosubsistente*, todo lo que dependa de él debería participar de esta cualidad. Se apela aquí a una relación causal como la descrita más arriba, donde la causa se establece como la condición de posibilidad de la consecuencia. Siguiendo esta lógica, dice Heidegger, si tuviéramos un Dios mecánico, entonces lo creado sería un mecanismo. Como no es ese el caso, lo creado tiene que ser un ente que actúe libremente precisamente porque depende de Dios.

El escritor Augusto Messer⁴⁹ adhiere a esta posición y dentro de su defensa hace un interesante alcance. Messer explica que estamos frente a dos modos de pensar a Dios: En primer lugar, como en un estado de “no estar revelado” (*Deus implicitus*) y, en segundo lugar, en el estado de revelación (*Deus explicitus*). El movimiento que es generado por ambos momentos posibilita la evolución del mundo. Este movimiento conforma lo que Messer denomina el *autodesplegamiento* de Dios. La reflexión aquí desarrollada recoge íntegramente el pensamiento de Schelling pues, al crear, Dios se hace patente. La creación es la forma en la que Dios se manifiesta y está presente, es decir, es la forma en que Dios existe.⁵⁰ Podemos concluir de lo expuesto que si la revelación de Dios en el mundo es su creación, debe necesariamente tener la misma constitución que Él. Recordemos brevemente lo contenido en un pasaje de la Biblia:

“Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza.”⁵¹

A todas luces, el pensamiento de Schelling está en plena consistencia con lo que enseña la doctrina sagrada acerca de la creación y también en el ámbito particular que vemos ahora, el hombre. Es imposible coincidir en ciertos aspectos de la teoría de este filósofo para negar otros debido a la congruencia interna de su sistema. A pesar de que la correspondencia de sus postulados con las consecuencias es innegable, los errores de los intérpretes están fuertemente asociados con la mala comprensión de la ontología propuesta por Schelling. A continuación se verá en términos generales la ontología de Dios y del hombre. Revisar esta constitución en su totalidad es fundamental, ya que en ella se origina la pieza clave de esta investigación, a saber, el espíritu.

Capítulo III: Acerca del ensamblaje ontológico en Dios

Heidegger - quizás sorprendentemente - publica un interesante y muy completo texto acerca del tratado de 1809 llamado *Schelling y la libertad humana*. Aunque en este capítulo haremos constante referencia a él, en este minuto nos interesa más lo que el filósofo contemporáneo denomina *ensamblaje ontológico* refiriéndose a la unión de las distintas propiedades esenciales u ontológicas que están presentes en el ser de Dios y del hombre. Esta expresión probablemente no fue pensada cuidadosamente por el pensador alemán; pocas veces la menciona y no busca establecerla como una categorización dentro del pensamiento de Schelling. Sin embargo, considero que recoge de manera íntegra lo que Schelling presenta y es por ello que utilizaré este enunciado a lo largo de la investigación.

⁴⁹ De Kant a Hegel, op. cit, 190.

⁵⁰ Se profundizará la reflexión sobre la existencia de Dios más adelante.

⁵¹ Santa Biblia, versión Reina- Valera, Sociedades Bíblicas Unidas, p. 2.

La relación establecida en el capítulo anterior indica que Dios crea al hombre a su imagen y semejanza, sin embargo hay que hacer notar que en todo momento se utiliza la palabra *semejanza* y no *igualdad*, por lo que el paso siguiente es estudiar las diferencias entre ambos, Dios y hombre, recurriendo a la ontología. La descripción de la conformación ontológica (desde ahora, ensamblaje ontológico) tanto en Dios como en la creación es el centro de la confusión entre autores y fuente de problemáticas que el mismo Schelling encontró en sus planteamientos y que buscó solucionar, aunque muchas veces dejara el asunto en una oscuridad mayor. En honor a la verdad hay que decir que la exposición hecha por este filósofo es bastante críptica y se aleja del estricto método que lo había caracterizado en sus años de juventud. Es debido a esto y a la gran imaginación de algunos intérpretes que se han malentendido sus reflexiones.

Dentro de lo que ya se ha mostrado, es fácil concluir que la filosofía de Schelling en esta época muestra ideas y conceptos que habían comenzado a aparecer entre sus contemporáneos, tanto por el lado de la escuela idealista como del movimiento romántico que lo influyó unos pocos años antes de la publicación de este texto. Es posible identificar también expresiones que parecen escapar a su tiempo y que nos son familiares, como son las expresiones *individualidad* o *personalidad*. Parece casi innecesario decir que debemos entender estos conceptos en un sentido muy especial, quizás de la forma más simple posible ya que atribuirle alcances psicologistas a un autor que está lejos de ver el desarrollo de esta disciplina sería caer en uno de los peores errores que podríamos cometer. Es necesario tener presente todos estos factores al momento de abordar este asunto.

Antes de iniciar la exposición, es necesario aclarar que Schelling se refiere a este ensamblaje desde una perspectiva muy particular ya que muestra al Creador como una vida sometida a vicisitudes como las de cualquier otro ser. El movimiento o devenir, concepto clave dentro del idealismo, es una parte fundamental del desarrollo de Dios, una parte de su misma constitución – al contrario de lo que consideraría Kierkegaard, por ejemplo- y es por esta razón que la ontología contenida en el tratado de 1809 muestra una serie de *estructuras* u *ordenaciones* que parecen ser muy estrictas y perfectamente determinables. Extraña que Schelling, un mortal como cualquiera de nosotros, haya podido descifrar estas estructuras tan claramente considerando lo insible de su objeto de investigación. En este punto hay que recordar lo establecido por la vía antropológica y entender que lo que se diga acerca del Creador es meramente lo que se puede descubrir al volver la mirada hacia sí, examinando al hombre mismo en tanto creatura. Cabe destacar que lo que sea Dios en su totalidad quedará en un total misterio para nosotros si seguimos la argumentación inicial de Schelling, en la cual nuestra razón debe siempre mantenerse en su límite.⁵² Esta es la perspectiva desde la cual podremos entender correctamente las ideas de este filósofo.

La idea central, considerada como un gran aporte a la filosofía dentro del pensamiento metafísico de Schelling, es la famosa distinción entre los sentidos de ser. Según esta distinción, podemos referirnos tanto al ser en tanto fundamento y ser como existencia. Estos dos aspectos conforman lo que Schelling denomina *principio doble*, distinción que en palabras de Schelling conforman el mayor logro de la filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*):

⁵² Con la expresión “lo que sea Dios en su totalidad” me refiero al famoso problema del Ungrund en Schelling. Abordaré este tema más adelante.

La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia.⁵³

Por una parte, el término *fundamento* no se debe tomar en este sentido como un antecedente lógico sino como la base, el asentamiento de cada ente. El comentarista Pérez-Borbujo explica que hay que diferenciar entre los términos fundamento (*Ungrund*) y causa (*Ursache*), el primer término está referido a la condición de posibilidad, mientras que la segunda se refiere a la causalidad.⁵⁴ Estamos aquí frente a una diferencia de modalidad de la acción de ambos términos. Por otro lado, la *existencia* (*Existenz*) aquí adquiere un sentido especial; existir quiere decir para Schelling hacerse presente o manifestarse.

Heidegger define esta expresión como *lo que sale fuera de sí y se patentiza al salir-afuera*⁵⁵ Aunque se podría criticar que la definición citada es muy propia de la filosofía heideggeriana, muestra perfectamente lo que Schelling indica. Existir quiere decir patentarse, revelarse o determinarse según lo que se es en fundamento. Inmediatamente viene a la memoria lo que se señaló acerca del *autorrevelarse* de Dios, abordaremos esto más adelante. Estos principios - fundamento y existencia- determinarán a los seres según la forma en que se vayan configurando en el devenir, es decir, según lo que sea en cada caso y la forma en que se relacionan.

En el caso de Dios, como se puede intuir, el fundamento y la existencia son principios que permaneces indivisibles ya que Dios mismo es su propio fundamento. Esto es distinto en el caso del hombre, quien como creatura tiene fundamento a Dios. Por una parte, el fundamento o *naturaleza* de Dios consiste en el ansia primera de originarse, es la voluntad de llegar a ser existente. La existencia, por otra parte, se igualará al hecho de la creación, culminando con la creatura de mayor similitud a Dios, a saber, el hombre. Schelling indica que la existencia de Dios consiste en que Él ame al hombre, es decir, que se realice como espíritu del amor. Esta igualación de Dios con el amor nos recuerda nuevamente a la doctrina bíblica, especialmente a las palabras del apóstol Juan: *Dios es amor.*⁵⁶

Para entender el camino por el que Dios llega a ser existente, primero hay que puntualizar lo que Schelling entiende por devenir, ya que la vida y desarrollo de Dios está sometido a este devenir. El filósofo explica que estos principios están en constante referencia y que son interdependientes, es decir, que ambos principios están presentes uno en el otro en cada momento, sin desaparecer:

No se puede pensar ni en una procedencia temporal ni en una prioridad esencial [...] No existe aquí ni un primer ni un último grado, porque todo se presupone mutuamente, ninguno es el otro ni tampoco puede, sin embargo, ser sin el otro.

En estas palabras está descrita la forma en la que se despliega el devenir de manera tal que los principios están condicionados entre sí en un movimiento en que están presentes. Esta descripción del devenir es muy similar a lo que Hegel posteriormente describiría pero

⁵³ "Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist." *Tratado de la libertad*, op cit, 160- 163 / SW VII 357.

⁵⁴

⁵⁵ Schelling y la libertad humana, op cit, 131.

⁵⁶ "Dios es amor; y el que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en él" *Santa Biblia*, op cit, 1535.

sin las determinaciones sistemáticas que conocemos.⁵⁷ Pienso que esto se puede explicar profundizando la definición que anteriormente dimos acerca del ser como existencia. Si el existir es patentizarse y revelarse, entonces no queda otra solución que el fundamento esté siempre presente para manifestarse al existir.

A pesar de lo comprensible de estas dos determinaciones, la exposición se torna compleja en el minuto en que Schelling explica la estructura del tránsito del fundamento a la existencia; la principal dificultad del texto es la peculiar forma en que Schelling se refiere a ambos principios; el filósofo al hablar del fundamento o de la existencia indica repetidas veces que dios fundamento es distinto al dios existente. Esta forma ambigua de expresión puede acarrear distintas confusiones, como la de afirmar un politeísmo o un dualismo en estas palabras.⁵⁸ Es por eso que propongo que tanto estos principios como lo que sigue en la explicación sea entendido de una forma distinta. Anteriormente utilicé la palabra *estructura*; esta expresión no es adecuada, pero cumplía la función explicativa requerida antes de llegar a este punto. Considero que las distintas etapas de este tránsito se deben entender como *momentos*, atendiendo al hecho de que estamos concibiendo a Dios como una vida sometida al devenir.

Al principio del capítulo se hizo referencia al término *ensamblaje ontológico* definiéndolo como la unión de propiedades esenciales. Ahora podemos especificar diciendo que el ensamblaje ontológico es equivalente a la forma en que ambos principios, fundamento y existencia se relacionan en distintos momentos, que pasaremos a revisar ahora. En un primer momento, está el impulso de querer existir. Quedó establecido que el fundamento consiste en un ansia, una voluntad que quiere originarse a sí misma. El hecho de que aquí se mencione la voluntad no responde a un afán de otorgar propiedades a la divinidad. Como apunta Heidegger⁵⁹, se trata de describir el modo en que el fundamento es tal. Lo curioso de lo que Schelling nos dice acerca del ansia originaria es que ésta carece de entendimiento aunque no sea completamente irracional. Esta carencia es la que lleva al ansia hacia un segundo momento en el que el fundamento hace una imagen de sí mediante la cual Dios se mira a sí mismo. Este momento tiene una importancia especial en nuestra investigación ya que al mirarse a sí mismo, Dios se *ilumina (conciencia)* y como resultado del representarse se hace *palabra (λογος, entendimiento)*⁶⁰ y en esa medida existe por primera vez.⁶¹ Más adelante profundizaremos acerca del rol de la conciencia y su importancia.

Luego, en un tercer momento, Dios tiene conciencia de la unidad de la voluntad del fundamento y del entendimiento. Una vez resuelta esta unidad, estamos en presencia del

⁵⁷ “[...] el devenir se halla en doble determinación; en la una es la nada como inmediato, vale decir que se halla empezando a partir de la nada, que se refiere al ser, esto es, traspasa al mismo; en la otra es el ser como inmediato, vale decir, se halla empezando desde el ser, que traspasa a la nada: *nacer y perecer*” HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar S.A./ Hachette S.A. Buenos Aires, 1968, p. 96.

⁵⁸ El más absurdo de los errores proviene nuevamente de Villacañas, cuando cae en la ridiculez de afirmar que el fundamento son los ángeles rebeldes que reniegan de Dios (*La filosofía del idealismo alemán*, op cit, 189) o peor, decir que el diablo es el Ungrund de Dios (Ibíd. 191).

⁵⁹ *Schelling y la libertad humana*, op cit, 152.

⁶⁰ Nuevamente por motivos de extensión no puedo detenerme a justificar las metáforas que Schelling utiliza tanto para la conciencia (luz, luminosidad) como para el entendimiento (palabra). Sólo puedo señalar que con la atención adecuada esto queda justificado inmediatamente con la lectura.

⁶¹ *Tratado de la libertad*, op cit, 171/ SW VII, 360-361.

Dios creador. Hemos de recordar que Dios crea a seres semejantes y no idénticos a él, capaces de actuar por sí mismos y tengan su propia individualidad. Por esto los crea según su primera naturaleza; el fundamento que, al ser eterno, nunca se desliga de la esencia de Dios. No obstante, como el espíritu de Dios es una unidad entre fundamento y entendimiento ahora puede crear seres dotados de razón, o más bien, al único ser que posee razón, el más similar de todos a Él. Es en este momento en que Dios se configura como Espíritu eterno, poseedor de una voluntad libre y creadora. No obstante; como se explicó más arriba, Dios se tiene a sí mismo como fundamento pero en la creatura es Él quien cumple ese rol. Debido a esto, existe en los entes una fragmentación entre ambos principios que se acrecienta a medida que Dios crea entes más similares a él. Podemos inferir de aquí que es el hombre quien tiene una mayor oposición entre sus principios, pero dejemos los detalles para más adelante.

A continuación, abordaré el cuarto y último momento: La existencia efectiva de Dios. Schelling señala que la existencia consiste en que Él se exprese como espíritu del amor. Como se verá, el hombre jugará aquí un rol fundamental ligado al objetivo de su creación. La voluntad universal de Dios es la que busca la unidad de lo diverso y el sentimiento del amor es justamente la que une la disparidad. Dios crea al hombre para que pueda existir una lucha, para hacer una criatura tal que sea distinta a él, pero que contenga sus mismos principios y que al elegir hacer el bien o el mal, pueda triunfar el amor hasta que el mal pierda realidad en el mundo. A fin de cuentas, el hombre es quien posibilita que el “espíritu eterno” se realice como “espíritu del amor”. Luego del término de la creación Dios puede hacer patente su amor a través del hombre. Dice Schelling respecto a esto: Sólo *en él* (*en*

*el hombre ha amado Dios al mundo*⁶² Con la llegada del hombre, Dios tiene la posibilidad de manifestarse, de existir entre nosotros como Padre que ofrece el perdón, la redención y el esplendor incondicional del amor. Si no hay discordia, no hay efectividad del amor y Dios se quedaría como un simple abstracto ideal. Dice Heidegger respecto a esto:

El hombre tiene que ser, a fin de que Dios se haga patente, ¿Qué es un Dios sin el hombre? La forma absoluta del tedio absoluto. ¿Qué es el hombre sin Dios? La pura locura con el aspecto de algo inofensivo. El hombre tiene que ser para que Dios ‘exista’.⁶³

La postura de Schelling propone que entendamos de forma distinta la palabra “existir” significando no sólo ser sino que hacerse patente, presente y manifiesto. Que Dios sea no depende del hombre, pero sí su existir como un revelarse en el mundo. Esta postura se caracteriza por situar a Dios como fundamento de todo lo existente y, a la vez, reivindicar la naturaleza humana, mostrándola como necesaria con sus virtudes y vicios para el correcto orden del mundo. Según esta visión, el mal del que es responsable el hombre no es visto como una vergüenza reprochable ni se le amenaza con duros castigos ni menos busca reprimirnos, sino que busca que seamos nosotros mismos.

A pesar de haber descrito ya el tránsito de Dios hacia la existencia y antes de continuar con el ensamblaje ontológico correspondiente al hombre, hay que resolver un tema que para el mismo Schelling es un problema ineludible. En un momento del escrito, el filósofo pregunta por la utilidad de la distinción entre los dos principios, dando a entender que esta diferencia oculta algo más. En el fondo –y así parece confesarlo el mismo Schelling– el principio doble parece desencadenar inevitablemente en un dualismo y nuestro pensador quiere evitar esa consecuencia. Es por eso que establece un momento nuevo anterior

⁶² Ibid. op cit, 177 / SW VII, 363.

⁶³ Schelling y la libertad humana, op.cit., p. 145.

al fundamento al que denomina infundamento (*Ungrund*). La crítica recurrente hacia este nuevo planteamiento es evidente: es simplemente un recurso para mantener el monismo y la unidad absoluta que lo distinguió en los momentos de la filosofía de la identidad. Sin embargo es necesario agregar a esta crítica que si entendemos ambos principios como momentos no es posible el dualismo. El temor de Schelling es injustificado si pensamos ambos principios como un devenir, el dualismo sólo es inevitable si se piensa el fundamento y la existencia como sustancias, cosa que Schelling había descartado al momento de comentar la filosofía de Spinoza. Da la impresión que detrás de esto hay un problema de argumentación ya que en un momento el filósofo viola su propio supuesto al tratar de determinar racionalmente aquello que está más allá del límite del entendimiento o más allá de la vía antropológica. Se puede deducir perfectamente la distinción entre el fundamento y existencia, pero afirmar lo que Dios sea más allá de eso es totalmente injustificado, derechamente un error.

Con lo expuesto hasta el momento tenemos claridad acerca del ensamblaje ontológico en Dios. Debo repetir la importancia de entender la constitución esencial de la divinidad para poder entender la del hombre. Sin haber abordado este tema en Dios, no se podría seguir el razonamiento de Schelling y mucho menos las bases de sus planteamientos. Después de hacer este recorrido podemos ver cómo se derivan las determinaciones acerca de la naturaleza, esencia y ensamblaje ontológico del hombre. En lo que sigue podremos establecer no sólo las diferencias entre el hombre y Dios sino que también entender en términos generales su constitución

Capítulo IV: Acerca del ensamblaje ontológico en el hombre

Retomaremos la discusión desde lo expuesto en el capítulo anterior, específicamente en el tercer momento del ensamblaje ontológico: La creación. Se dijo más arriba que Dios va creando a los entes según su fundamento, pero de forma distinta según la oposición entre el fundamento y la existencia que tenga cada ser. Viendo esto más concretamente, Schelling indica que los entes son creados según el fundamento, es decir, la voluntad. Este es el común denominador de todos los seres, pero en cada uno de ellos se da de forma distinta. En el animal, por ejemplo, existe una voluntad ciega (*blinder Wille*) que está ligada a las pasiones. Esta voluntad se comporta como una voluntad particular (*Partikularwille*) sometida a la voluntad universal (*Universalwille*) de Dios. Así, la creatura con voluntad particular, al tender a sí misma sirve a su género y se vuelve un instrumento de la voluntad universal.

En cambio, en el caso del hombre se da un mayor grado de similitud con Dios ya que a pesar de que al hombre como creatura le corresponde sin duda alguna la voluntad ciega de las pasiones, no se desarrolla como voluntad particular. La razón directa de esto es que en el hombre se da el fundamento con una mayor fuerza. Si recordamos, la naturaleza en Dios consistía en el ansia infinita de existir, de ser sí mismo. Ahora bien, en el hombre el fundamento tiene el mismo impulso de darse la existencia, sin embargo no puede constituirse como una voluntad particular sometida ya que ahora un nuevo factor entra en juego. El hombre, al poseer entendimiento se ve a sí mismo como libre y nace en él un sentimiento egoísta de darse a sí mismo la existencia. La voluntad del hombre se configura entonces como la voluntad propia (*Eigenwille*) por lo que el hombre se vuelve un ser referido

a sí mismo. Sin embargo, en el hombre los principios están en una oposición fuerte ya que a pesar de que la voluntad quiera existir por sí misma, el fundamento es otorgado siempre por Dios, nos dice Schelling:

Esta elevación del centro más profundo a la luz no ocurre en ninguna de las criaturas visibles por nosotros, excepto en el hombre. En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros.⁶⁴

Si nos fijamos cuidadosamente, podemos empezar a ver una similitud con el ensamblaje ontológico de Dios, especialmente a los primeros momentos que describimos en el capítulo anterior. Es por esto que debemos hacer unos alcances similares a los que hicimos inicialmente: Aunque a propósito del devenir se hizo la observación de que no existe una anterioridad entre los principios sino que siempre conviven uno junto al otro. La distinción metafísica no se aplica a una línea de tiempo dentro de la vida del individuo en particular. Con esto quiero decir que no tenemos que considerar que en algún momento determinado de la vida individual del hombre éste vive según el fundamento y que luego surge en él el entendimiento. Esto no sucede así, como tampoco se puede extrapolar este razonamiento a la historia. Aunque pueda parecer más pertinente decir que en algún momento de la vida el hombre se movió según la voluntad particular y que luego, en una cierta época histórica el hombre adquiere entendimiento y surge en él la voluntad propia, tenemos que recordar que las meditaciones en Schelling son de orden metafísico. Hay que tener presente en todo momento que estamos refiriéndonos en todo momento a las propiedades esenciales que nos constituyen⁶⁵ y que están en todo momento en nosotros configurando nuestro ser. De ahí proviene mi reticencia a usar el término *antropología* ya que la considero aún un término científico y aunque se hable actualmente de una *antropología filosófica*, me parece una expresión inadecuada ya que aborda una temática posterior a la ontología. Retomemos ahora la investigación.

Se había descrito el principio doble en el hombre y hacíamos un paralelo con los distintos momentos del ensamblaje en Dios. Tal como en el creador, el hombre ve en sí mismo la unidad entre fundamento y existencia, y a partir de allí surge en él un nuevo principio, este es, la *mismidad* (*Selbstheit*). La voluntad propia del hombre que busca existir por sí mismo hace que en este momento se separe completamente de Dios, que se configure como un ser distinto a él, con su propia individualidad. Este principio, la mismidad que proviene de la unidad entre la luz y la oscuridad es el espíritu. Hemos llegado finalmente a desprender el objeto de la investigación. Sin embargo antes de puntualizar en qué consiste el espíritu debemos terminar de revisar el camino del ensamblaje ontológico. Quedó establecido que por la mismidad que es el espíritu, el hombre se configura como un ser independiente a Dios. Esto sucede porque la mismidad, en su deseo de ser sí mismo por sus propios medios provoca que el hombre se revele contra la voluntad universal, nos dice Schelling:

Pero debido a que la mismidad tiene espíritu (porque éste reina sobre la luz y las tinieblas) – cuando no es precisamente el espíritu del amor eterno-, puede por

⁶⁴ *Tratado de la libertad, op cit, 177/ SW VII, 363.*

⁶⁵ Espero que se entienda la expresión “propiedades esenciales” en el sentido más amplio, en vistas de comprender la diferencia entre la reflexión ontológica y la antropológica. Las observaciones acerca de la diferencia entre esencia y existencia o sobre el ser aquí no vienen al caso.

eso separese de la luz, o la voluntad propia puede aspirar a ser como voluntad particular aquello que es sólo en su identidad con la voluntad universal.⁶⁶

La unidad de principios que son indivisibles en Dios, en el hombre son indivisibles. Esto es lo que motiva que el hombre se incline hacia el bien o hacia el mal. En este sentido, mientras el hombre dirija su voluntad hacia la voluntad universal estará haciendo el bien y mientras que a medida que el hombre se refiera siempre a sí mismo estará haciendo el mal. Baste decir esto con respecto al tema del mal en Schelling, la gran cantidad de reflexiones que se pueden hacer en su entorno sólo resultaría en una desviación de la cuestión central. Lo último a destacar a este respecto es hacer nuevamente una conexión con el ensamblaje en Dios. Una vez descrita la consecuencia de la división de los principios en el hombre podemos entender mejor a Dios como espíritu del amor. Se determinó que el para Schelling consiste en la unidad de lo diverso y que Dios ama al mundo gracias a la particularidad del hombre. La diferencia radical entre hombre y Dios es que el último es incapaz de hacer el mal ya que al tener principios indivisibles siempre su voluntad será la voluntad universal, Dios es siempre en sí y para el otro, no tiene el impulso egoísta de ser para sí. El hombre es la creatura capaz de mal y quien permite mediante su sumisión a la voluntad individual que finalmente triunfe el amor y se exprese efectivamente y no como una idea abstracta.

Para finalizar, se destacará la última consecuencia de la mismidad. El hombre, al poseer esta mismidad egoísta que refiere a sí mismo, es el único ser no decidido de la creación y sólo él puede decidirse. Esto tiene estricta relación con la reciprocidad que Schelling ve entre la necesidad y la libertad:

[...] toda acción singular surge de una necesidad interna del ser libre y aparece con necesidad [...] Pero es precisamente esa propia necesidad interna la que es ella misma la libertad, y la esencia del hombre es esencialmente su propio acto: necesidad y libertad están compenetradas formando una única y misma esencia⁶⁷

Schelling considera que el hombre está determinado con necesidad a ser libre, a decidirse a ser y formar su propia existencia, como vimos, el hombre puede inclinarse a someterse a la voluntad divina o permanecer en el engaño de tratar de ser por sí lo que sólo puede ser gracias a otro. Lo fundamental es que el hombre debe decidirse por algo. Heidegger pregunta con respecto a esto:

Pero la decisión es lo que ella es sólo en tanto un salir de la indecisión. Ahora bien, en tanto el hombre es real, no puede permanecer en la indecisión; tiene que salir de ella, pero por otra parte: ¿Cómo ha de salir de la indecisión si él es en su esencia tal indecisión?⁶⁸

Para Heidegger, es inevitable que para responder esta pregunta se examine adecuadamente el "Ser" y esto, por supuesto, dentro de los términos de su propia filosofía. Pienso que tal análisis no es necesario aunque la pregunta aquí formulada por el filósofo contemporáneo es oportuna. Considero que Schelling afirma que la esencia del hombre es un decidir constante, que se realiza a lo largo de la vida y no se remite a definirse de una vez. El hombre decide su ser permanentemente y tiene en todo momento la oportunidad de elegir sus acciones. En eso consiste la libertad de la que Schelling habla, en una constante posibilidad de acción.

⁶⁶ *Ibid.* 181/ SW VII, 364-365.

⁶⁷ *Ibid.* 229/ SW VII, 384- 385.

⁶⁸ *Schelling y la libertad humana, op cit, 180.*

Con lo expuesto finaliza la revisión de la ontología del hombre y podemos dar término a este capítulo. Ahora tenemos todas las herramientas necesarias para proseguir nuestro estudio acerca de la significación de espíritu humano en el tratado de 1809. Veremos en la próxima parte de esta investigación en qué consiste el espíritu, su particularidad y además veremos una parte fundamental de su constitución: la conciencia de sí.

TERCERA PARTE: EN TORNO AL CONCEPTO DE ESPÍRITU

He dirigido esta investigación a delimitar el concepto de espíritu en el escrito de 1809: *Investigaciones filosóficas acerca de la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* según los criterios antes señalados (Véase: Introducción). Esta distinción es de suma importancia por dos razones; la ya mencionada variación en el pensamiento de Schelling en los escritos posteriores y, además, por la importancia que tiene este término en el contexto de la filosofía del idealismo alemán. La relevancia de la noción de *espíritu* en esta época es suficientemente conocida como para exponer en este breve trabajo aclaraciones que nada aportarían al asunto. No obstante, ésta no es la única razón para no hacerlo, sino que para efectos de esta investigación es totalmente innecesario. El énfasis que se hace en el tratado de la libertad responde en parte a la imposibilidad de hacer un recorrido preciso y completo en torno a la significación de *espíritu* en el idealismo alemán e incluso de hacer un paralelo con algún autor específico sin tener previamente claridad con respecto a este término en Schelling.

El tratado de la libertad representa un cambio significativo en el autor tanto en contenido como en estilo de exposición. Este giro en el pensamiento de Schelling repercute directamente en su forma de concebir el espíritu; en sus años de juventud, el filósofo adhiere al pensamiento kantiano y entiende el espíritu como un concepto abstracto, igualándolo a la *res cogitans*. Sin embargo, tal como es abordado por el idealismo este concepto termina transformándose en una mera pieza que cumple un rol sistemático, perdiendo su significado. Conocida es la humorada que Schopenhauer hace a este respecto: *¿Espíritu?*

⁶⁹ *¿Quién es ese mozo?* En esta frase queda ilustrado cómo la noción de espíritu terminó convirtiéndose en una pieza sin contenido. En el escrito de 1809, esta concepción cambia radicalmente ya que pareciera que el concepto de espíritu se aborda de una manera distinta, acercándose más a lo que nosotros podríamos denominar como *espiritualidad*. Hay que decir que este texto se encuentra en un momento intermedio de la filosofía de Schelling por lo tanto hay que entender este concepto como un tránsito entre lo abstracto y lo religioso que caracteriza a los escritos posteriores. No obstante, cabe destacar que me refiero aquí a un tránsito y no a un quiebre ya que adhiero a la postura de comentaristas como Arturo Leyte quien sostiene que la filosofía de Schelling no está segmentada sino que se desarrolla de forma natural. Justificaré esto a lo largo de la siguiente sección.

En esta parte se buscará esbozar el concepto de espíritu dentro del texto mencionado en términos generales para después defender que Schelling concibe este concepto como algo que contiene a la razón pero que no la reduce a ella. Para ello me centraré en el libro que ha servido de guía a lo largo de este trabajo y también a un escrito de juventud de Schelling, *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* ⁷⁰ (Desde ahora,

⁶⁹ Citado en: ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Historia como sistema*, En: OBRAS COMPLETAS, Revista de Occidente, Madrid, 1964, Tomo VI, 25.

⁷⁰ SCHELLING, F.W.J. *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, Edición de Vicente Serrano, Madrid: ABADA, 2006.

Panorama general). Después de haber realizado esta aproximación al concepto de espíritu, puntualizaré una parte fundamental del ensamblaje ontológico del espíritu: la conciencia de sí.

Capítulo I: El espíritu en el tratado de 1809

El objetivo de esta investigación es lograr una delimitación del significado de espíritu en el tratado de la libertad. Debe decirse que lo propuesto aquí debe considerarse como una simple aproximación debido a la poca precisión con la que el mismo Schelling aborda el tema. A pesar de que limito el análisis al libro señalado, recurriré a otras fuentes para especificar aspectos importantes. Esto se debe a que – en mi opinión – ciertas concepciones del escrito de 1809 presuponen los escritos de juventud y hacen del *Panorama general* un texto fundamental para comprender cabalmente el objeto de estudio. Para respaldar mi posición recurriré casi exclusivamente a los textos de Schelling y sólo complementaré con otros textos cuando representen un aporte a la discusión. Para darle más comprensión a lo expuesto, iré exponiendo algunos aspectos fundamentales de forma bastante esquemática, pero que no significan en ningún caso que sean las únicas.

Para comenzar, hay que recurrir a lo expuesto en el capítulo tercero de la sección anterior. Al revisar el ensamblaje ontológico en el hombre, se señaló que el espíritu es resultado de la unidad del fundamento y la existencia. Este supuesto coincide, además, con lo expuesto en *Bruno*; allí se postulaba que el hombre se asemejaba a Dios debido a que él reúne tanto finitud como infinitud. He aquí un punto fundamental que constituirá la primera determinación del espíritu; hay que notar que se dice que el espíritu consiste en la unidad de ambos factores y no se habla de él como otro principio. *La principal característica del espíritu es que consiste en una actividad (Tätigkeit) y no es conformado por algún tipo de sustancia.* Como comenté más arriba, el filósofo alemán se aleja de la igualdad entre espíritu y *res cogitans*. A este respecto hay que decir que Schelling es el primer filósofo que habla de la constitución ontológica como actividad y no como sustancia, es posible que se busque refutar esta proposición con dos argumentos: Por un lado se podría decir que Fichte también habló de actividad libre; sin embargo, él siempre habló de Yo y no de espíritu, por lo que esta crítica queda rechazada. Por otro lado, aunque alguien replique que el pensamiento es actividad – como postulaba Hegel – y por lo tanto para otros filósofos el espíritu también estaría igualado a la actividad; entonces se puede contestar que el pensamiento es una facultad concreta, determinada; es algo que está ahí presente, por lo que esta crítica queda también descartada. Schelling apunta a algo muy distinto a lo que tienen presente estas críticas; como señalé más arriba, él considera que el espíritu no es ni el fundamento ni la existencia sino que es la acción que mantiene unidos ambos principios, vemos en el tratado de la libertad:

Así, todo queda sometido al espíritu: en el espíritu lo existente es uno con el fundamento de la existencia; en él ambos son efectivos a un tiempo, él es la identidad absoluta de ambos.⁷¹

Pienso que este planteamiento influyó de manera determinante a su joven alumno de Berlín, Søren Kierkegaard. La mayor similitud entre sus posturas se puede rastrear en la obra *La enfermedad mortal*, cuando el filósofo danés se refiere al espíritu. A pesar de la decepción

⁷¹ *Tratado de la libertad, op. cit., 285 / SW VII, 409.*

que sufrió Kierkegaard en sus clases de Berlín, es este filósofo quien expone de mejor forma –sin esa intención, claramente –lo que Schelling quiso decir al describir esta acción que unifica:⁷²

El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación que se relacione consigo misma.⁷³

La explicación dada por Kierkegaard ayuda mucho a nuestra comprensión de lo expuesto por Schelling; lo que mantiene la unidad de los principios es una actividad (*Tätigkeit*) y no son los principios mismos y a partir de esa acción surge el espíritu, lo que le da la identidad al hombre. Así, la relación entre el fundamento y la existencia conforma el espíritu del hombre; es la vacilación entre la lucha y la conciliación constante entre lo que somos originalmente (creatura de Dios) y nuestro existir independiente. Como último aspecto a destacar sobre este punto, queda decir que la actividad que es el espíritu es lo divino que hay en el hombre, pero según lo visto no es posible hablar de atributo; si recordamos, el espíritu es una actividad en primer lugar divina (Dios existe en tanto espíritu del amor) y ésta actividad se repite de manera distinta en el hombre.⁷⁴ Aunque con lo expuesto está suficientemente descrita la principal determinación del espíritu, esto no es suficiente. El paso siguiente será identificar la modalidad de esta actividad, es decir, cómo se logra la unidad entre ambos principios.

En este momento debemos dejar a un lado el texto central y recurrir al *Panorama general*. En él, Schelling da una definición bastante concreta de espíritu que contiene aspectos que se mantienen en el pensamiento posterior y que son claves para comprender la segunda determinación; *el espíritu es una actividad que se refiere a sí misma*. Como vimos anteriormente, el espíritu es la relación entre ambos principios y no los principios mismos, esta actividad es por lo tanto, un volver sobre sí mismo. Esta es la modalidad del espíritu, el volver sobre sí. Leemos en el *Panorama general*:

Llamo espíritu (Geist) a aquello que sólo es su propio objeto (Objekt). El espíritu ha de ser objeto para sí mismo, que desde luego en esa medida no es originariamente objeto, sino absoluto sujeto, para el cual todo (y también él mismo) es objeto. Lo que es objeto es algo muerto, en reposo, incapaz de ninguna acción (Handelns) autónoma, sólo objeto (Gegenstand) de la acción. Y así ha de ser. Pero el espíritu sólo puede ser comprendido en su acción [...] es sólo en un devenir (Werden), o más bien no es otra cosa que un eterno devenir.⁷⁵

⁷² KIERKEGAARD, SØREN. *La enfermedad mortal*, Prólogo y traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008.

⁷³ *La enfermedad mortal, op. cit.*, 33.

⁷⁴ Hay que tener presente que el espíritu surge de la misma forma en el ensamblaje ontológico de Dios que en este trabajo he expuesto como el tercer momento del ensamblaje, allí Dios se hace consciente de la unidad de sus principios y surge en él el espíritu eterno y luego, en el último momento, Dios se realiza como espíritu del amor. Aunque parezca repetitivo, hay que insistir en que el espíritu del hombre se diferencia radicalmente del divino ya que el hombre tiene principios divisibles. Esto hace que el espíritu del hombre pueda dirigirse a hacer el bien o el mal, mientras que el espíritu de Dios sólo puede manifestarse como amor.

⁷⁵ *Panorama general, op. cit.*, 61/ SW I, 367.

Es importante también señalar también la nota que el mismo Schelling hace en esta parte. En ella se explica a los kantianos que cuando se utiliza la palabra objeto no se piensa en un objeto externo o un objeto en sí, sino que se señala aquello que es para sí.⁷⁶ En esa medida ya no podemos hablar propiamente de un objeto, sino de sujeto. No entraremos en las distinciones que Schelling hace de estos términos, la discusión del sujeto y el objeto eran las preocupaciones de los primeros años de este autor, sin embargo lo dicho aquí nos da las claves para entender el pensamiento posterior. El espíritu se refiere sí mismo, es decir, es su propio objeto. Habiendo dicho esto nos asalta la pregunta: ¿Cómo puede ser el espíritu su propio objeto? La respuesta está contenida en lo que ya hemos visto. En el ensamblaje ontológico que ya describimos (tanto de Dios como del hombre) mencionamos que la unidad entre fundamento y existencia, es decir, el espíritu, se realiza cuando el hombre ve en sí mismo los principios. La *conciencia de sí mismo* es el *sine qua non* para la formación del espíritu, sólo gracias a ella se configura y es por ella que el espíritu se refiere a sí mismo. Dada la importancia de este elemento, detallaré más adelante en qué consiste.

Como última determinación, podemos advertir que Schelling considera que *el espíritu es una actividad que no se identifica con la razón, sino que la contiene y es más que ella*. He mencionado este postulado antes y es quizás uno de los puntos más difíciles de probar debido a la escasa mención que el autor hace con respecto a ella, sin embargo hay ya elementos para poder afirmarlo. Si reparamos en lo ya expuesto en la segunda parte de este trabajo, se notará que en el transcurso del ensamblaje ontológico de Dios, el entendimiento se desarrolla antes de la formación del espíritu es más, el espíritu surge cuando Dios tiene conciencia de la unidad de sus principios (Cfr. Capítulo III, parte II) Teniendo esto claro y tomando como base el paralelismo ya probado entre el ensamblaje entre Dios y el hombre, hay que revisar si se da esto de la misma forma. Aunque Schelling no repita de forma explícita este momento, es posible afirmar que el entendimiento se da antes del espíritu si consideramos lo siguiente:

El fundamento del hombre es Dios y por ello él es un ser semejante a la divinidad, pero el creador posee entendimiento y según lo visto, el hombre es el único ser que posee esta facultad. El problema que encontramos en Schelling está en este momento, ya que el filósofo se dedica a expresar el resto del proceso en términos de voluntad, dejando al entendimiento en un segundo o, quizás, tercer plano. El hombre es el ser que posee más que una voluntad ciega gracias al entendimiento, a partir de allí el hombre puede verse como una voluntad libre; sin entendimiento no podría ser esto posible. Una *conciencia de síes* en primer término una conciencia y con ella es necesario el entendimiento.⁷⁷ Como ya es sabido, luego de la conciencia de sí se origina el espíritu, por lo que se deduce que ambos elementos, entendimiento y espíritu no son lo mismo. Aunque lo recién afirmado da para afirmar mi posición, es una comprobación insuficiente, quizás válida formalmente pero no nos da mayor consistencia. Si agregamos a esta reflexión una frase muy decidora de Schelling es posible tener mayor claridad. Volviendo al tratado de la libertad, nos encontramos con la siguiente consideración acerca de la razón:

La razón es en el hombre lo que, según los místicos, el primum passivum en Dios, esto es, la sabiduría originaria, en la cual todas las cosas están juntas y al

⁷⁶ Ibíd.

⁷⁷ Utilizo los términos conciencia y entendimiento así como su relación de una forma meramente común, desprovista de un análisis filosófico más profundo o siguiendo alguna teoría específica. Dado que esta investigación no está dirigida a la teoría del conocimiento, espero que se me perdone cualquier error contenido en estas pablaras y se entienda dentro del marco investigativo actual. Esto, por supuesto, siempre y cuando no afecte los argumentos aquí planteados.

mismo tiempo singularizadas, son una, y sin embargo libres cada una a su modo. No es actividad como el espíritu, ni absoluta identidad de ambos principios del conocimiento, sino indiferencia [...]»⁷⁸

Con esta última determinación se tienen los elementos principales para delimitar un concepto de espíritu, si agregamos a ella lo que hemos descrito sobre la mismidad y la voluntad,⁷⁹ podemos intentar formular de forma provisoria lo que Schelling entiende por espíritu: *El espíritu es una actividad que, condicionada por la conciencia de sí, relaciona el fundamento y la existencia en una unidad. La conciencia de sí permite que el espíritu se autodetermine en una constante referencia a sí mismo. La autodeterminación del espíritu es la mismidad o voluntad de ser por sí mismo.*

A pesar de que finalmente se ha conseguido el objetivo de hacer una aproximación al concepto de espíritu, antes de finalizar haré unos breves alcances sobre un punto fundamental de este proceso. El capítulo que sigue se referirá brevemente al rol de la *conciencia de sí* en la conformación del espíritu y será el último de esta investigación.

Capítulo II: Breves consideraciones acerca del rol de la conciencia de sí.

En un primer lugar he de explicar rápidamente cuestiones terminológicas, que aunque a veces pueden volver un escrito más denso de lo necesario, en este momento son fundamentales. Se habrá notado que la expresión *conciencia de sí*, aunque es utilizada normalmente, la he acuñado aquí como una determinación especial. Notarán, además, quienes tengan familiaridad con la filosofía del idealismo alemán que he evitado utilizar el término *autoconciencia*. Pasaré a justificar ambas cuestiones; denomino *conciencia de sí* al momento o, más bien, al hecho de que el hombre se vea a sí mismo como un ser. Considero que la palabra *autoconciencia* no encierra este significado y se limita, especialmente en la filosofía de Fichte, al problema del conocimiento de un objeto exterior.⁸⁰ Lo que designa esta palabra en este contexto es que, dentro del conocimiento, lo primero que puedo pensar y conocer es mi mismo pensar. Por el contrario, la *conciencia de sí*, si bien se refiere a un conocimiento, es una expresión que está lejos de pertenecer a una teoría del conocimiento ya que se enmarca de una discusión ontológica, acerca de la esencia del hombre, se refiere a la instancia en que el hombre se da cuenta de que es distinto a un objeto, algo más que un objeto: se da cuenta de que es un ser que vive. Se me puede replicar que la siguiente consideración peca de no ser estrictamente filosófica; a esto puedo replicar que la filosofía de Schelling justamente busca superar la reflexión abstracta de conceptos fríos y así hay que dirigir la investigación si se sigue su filosofía.

⁷⁸ „Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das Primum passivum in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, eins und doch jedes frei in seiner Art ist. Sie ist nicht Tätigkeit, wie der Geist, nicht absolutidentität beider Prinzipien der Erkenntnis, sondern die Indifferenz“ *Tratado de la libertad, op. cit. 301 / SW 415.*

⁷⁹ Para una mayor profundización acerca de la relación entre espíritu y voluntad véase: *Tratado de la libertad, op. cit.*, 161-219/SW VII, 357 – 380 y *Panorama general, op. cit.*, 106.

⁸⁰ Véase, por ejemplo: ARRESE, HÉCTOR, “Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación (*Fundamento del derecho natural, §§ 1 a 3*)” En: *Revista Actio*, n° 9, nov. 2007, Universidad de la Plata

Una vez dicho esto, se revisará brevemente la importancia del rol de la *conciencia de sí*. Tomaremos como punto de partida el tratado de la libertad para luego profundizar el asunto recurriendo nuevamente al *Panorama general*. En el escrito de 1809, el filósofo menciona fugazmente el momento de la *conciencia de sí* a propósito del momento de la formación del espíritu:

Pero debido a que la mismidad es espíritu, se eleva desde lo propio de una criatura a aquello que está por encima de lo propio de una criatura; es voluntad que se contempla a sí misma en la libertad total [...] ⁸¹

Estas palabras describen en qué consiste la *conciencia de sí* pero como se ha dicho, en términos de voluntad. Fernando Pérez-Borbujo también destaca este momento, pero lamentablemente no ve lo que yace en lo profundo de éste este párrafo. Él señala que lo fundamental en la formación del espíritu es justamente la voluntad que se mira a sí misma, tomando literalmente las palabras de Schelling. Sin embargo al hacer esto se cae en un error básico;⁸² aquí se está hablando de la constitución esencial de un individuo, por lo tanto hay que considerar que Schelling señala en primer lugar que el individuo, poseedor de voluntad, se mira a sí mismo como un ser con voluntad libre, que tiene la posibilidad y, al mismo tiempo, la tarea de determinarse a sí mismo. Sin embargo, en este momento asalta una duda: ¿Cómo el individuo llega a ser consciente de sí? Para responder esta pregunta debemos volver a revisar el *Panorama general*. Llama profundamente la atención que Schelling hay abordado este problema en el escrito de 1796 y no la haya desarrollado después, en 1809. Vemos en el *Panorama general*:

Es claro que el espíritu (Geist) no puede llegar a ser consciente de su acción en cuanto tal, sino en la medida en que tiende a ir más allá de todo lo objetivo (Objektive). Pero, más allá de todo lo objetivo, el espíritu no encuentra ya otra cosa que a sí mismo (als sich selbst). Pero esa acción misma, mediante la que el espíritu se libera del objeto, no se puede explicar ya más que como una autodeterminación (Selbstbestimmung) del espíritu. El espíritu se determina a sí mismo a hacerlo, y en la medida en que se determina lo hace también. ⁸³

Podemos deducir de las palabras del filósofo que el hombre o, el espíritu, llega a ser consciente de sí en el momento en que deja de lado lo objetivo y pasa a verse a sí mismo como algo distinto a aquello. Como oposición a lo objetivo podríamos nombrar al sujeto, pero Schelling quiere olvidar esa división; Cuando el individuo toma conciencia de sí, se ve a sí mismo como un individuo. La voluntad tiene aquí un rol fundamental; luego de la frase citada arriba, Schelling señala que la *autodeterminación* de espíritu, a saber, la voluntad es la que impulsa este verse a sí mismo. El autor explica que la voluntad, al consistir en querer y ser libre, realiza esta acción, el verse a sí mismo, sin más. La *conciencia de sí* es, para Schelling, una acción que surge espontáneamente. Quizás no podemos explicar su causa, pero sí podemos explicar la modalidad de su circunstancia: la voluntad libre. No en vano el sistema que parte en 1809 ha tomado el nombre de sistema de la libertad. Quede con

⁸¹ *Tratado de libertad, op. cit. 179 / SW 364.*

⁸² Menciono aquí un error de Pérez-Borbujo, autor que ha logrado un admirable estudio acerca de Schelling, por lo que mi reparo no es hacia la obra general. Al hacer mi crítica a este autor me apropio de las palabras del profesor Pedro Peirano Palmieri: "Como decía Alicia, no hay sonrisa sin gato" en este caso, al señor Pérez-Borbujo se le olvida que la voluntad no es un ente que sea por sí, sino que es un sujeto el que tiene voluntad. Tanto a este autor como a muchos, les hizo falta la sabiduría de este notable hombre. Me tomo aquí la libertad de honrar a este gran profesor.

⁸³ *Panorama general, op cit, 105, 106/ SW I, 394.*

esto completa la delimitación del espíritu y este humilde comentario acerca del momento fundamental de su formación.

Con esta reflexión daré por terminada esta investigación en torno al concepto de espíritu en el contexto del tratado de la libertad. Como palabras de cierre quisiera destacar el aporte de este filósofo a la reflexión tanto de su época como a la actual. No quiero caer en el error de tratar de modernizar a un autor que perteneció a su época con el fin de adaptarlo a los problemas de nuestro tiempo; al contrario, quisiera destacar el valor de su pensamiento dentro de su contexto. Schelling fue un pensador que supo ver más allá de la mecánica forma de ver el mundo de sus antecesores. En un momento en que los términos *espíritu*, *alma* e incluso, *individuo* suenan a antiguas invenciones inertes, la filosofía de Schelling nos recuerda que podemos considerarlos de una forma distinta: vernos a nosotros mismos, en nuestra actividad, como seres capaces de determinarse a sí mismos no es una lección de pieza de museo; es una discusión viva. Finaliza así este recorrido en torno al concepto de espíritu en Schelling.

CONCLUSIONES

Luego de una interrogante que partió desde la crítica hacia Spinoza, está esclarecido lo que Schelling entiende en el escrito de 1809 por espíritu y quedan confirmadas las tesis postuladas desde un principio: En un primer lugar, quedó claramente establecido que el motivo de disputa entre ambos autores no es la libertad, sino la ontología referida al hombre. Para Spinoza, el alma no es más que una idea del cuerpo, es decir, no hay algo propiamente esencial en el hombre. A partir de allí, se inició el análisis para determinar lo que Schelling plantea a este respecto.

En el transcurso de la segunda parte del estudio, vimos el paralelismo entre la ontología divina y la humana, haciendo un recorrido por la vía antropológica ocupada por Schelling para alcanzar el conocimiento de lo divino. Establecimos la importancia de comprender lo posible de la naturaleza de Dios para así comprender al hombre. Éste, como creatura de Dios, comparte el mismo ensamblaje ontológico que el Creador y, además, sus mismas propiedades esenciales. Se revisó de forma general la ontología de Dios y la del hombre, estableciendo semejanza y diferencias en elementos como la voluntad, el entendimiento y, de forma especial, la diferencias entre sus principios. La distinción entre ser como fundamento y existencia es un elemento central dentro de la filosofía de Schelling y resulta un aporte significativo al pensamiento del idealismo alemán. Gracias a esta distinción se pudo abordar el origen de la conformación del espíritu, momento culmine del ensamblaje ontológico.

Finalmente, en la tercera parte se afrontó derechamente las distintas determinaciones que Schelling establece en torno al espíritu tanto en el tratado de la libertad como en el *Panorama general*, gracias a los supuestos contenidos en ambos escritos se pudo llegar a una delimitación del concepto de espíritu, definiéndolo como una actividad que mantiene relacionados los principios en una unidad. La definición formulada aquí se propone de manera provisoria o más bien como una guía para conducir de forma adecuada las reflexiones que necesiten de este concepto clave en cualquier autor del idealismo alemán. Luego, se hizo hincapié en el rol de la *conciencia de sí* en la formación del espíritu, fundamentando la elección de esta expresión, que indica que el individuo se ve a sí mismo como un individuo, distinto a un objeto. Con esta última tesis se cumple un doble objetivo: se logró tener una noción clara de lo que significa el espíritu para Schelling en el escrito de 1809 y además confirma la sospecha inicial: que el concepto de espíritu en Schelling dista mucho de lo que propone Spinoza.

El concepto de espíritu que plantea Schelling constituye un elemento único dentro de la filosofía alemana de la época y así formulada es el puente perfecto entre los inicios kantianos del joven filósofo y la filosofía positiva posterior. Como última consideración, quisiera destacar la tarea de este filósofo tan olvidado en nuestro tiempo y en estas latitudes siendo que su filosofía tiene tanta profundidad como la de los autores insignes que compartieron su tiempo. Espero firmemente que este trabajo, como los que le sigan, sirvan para difundir y generar la discusión en torno al pensamiento de Friedrich Schelling.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía principal

a) Schelling.

SHELLING, Friedrich (1957) *Bruno* traducción de Hilario R. de Sanz, Buenos Aires: Losada.

_____ (1989) *Investigaciones filosóficas acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* edición bilingüe de Helena Cortés y Arturo Leyte, Introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle, Barcelona: Anthropos.

_____ (1998) *Filosofía de la revelación*, estudio preliminar y traducción por Juan Cruz Cruz, Navarra: Eurograf.

_____ (1987) *Filosofía y religión*, en Villacañas, José L. *Schelling, Antología* Barcelona: Península.

_____ (2006) *panorama general de la literatura filosófica más reciente* edición de Vicente Serrano Marín, Madrid: ABADA editores.

_____ *SHELLINGS WERKE* (2006) ed. de M. Schröter, C. H. Beck, München, 1927–1965.

b) Spinoza.

SPINOZA, Benedictus *Ética demostrada según el orden geométrico*, En: OBRAS COMPLETAS DE SPINOZA (1977) Tomo III Buenos Aires: Acervo cultural.

_____, *Breve tratado acerca de Dios, del hombre y la salud de su alma*, En: OBRAS COMPLETAS DE SPINOZA (1977) Tomo I Buenos Aires: Acervo cultural.

Bibliografía de comentaristas

AUGUSTO, Roberto (2005) “La antropología filosófica de Schelling en el Escrito sobre la libertad de 1809”, en: Revista de Filosofía. Thémata: Debate sobre las antropologías, Universidad de Sevilla, n° 35.

_____ (2009) “La crítica de Schelling a la filosofía de Spinoza”, en: Estudios Filosóficos, Instituto superior de Filosofía de Valladolid, vol. LVIII, n°168, pp. 293-311.

- HEIDEGGER, Martin (1996) *Schelling y la libertad humana*, Venezuela: Monte Ávila.
- HEIMSOETH, HEINZ (1966) *La metafísica moderna*, Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- LEYTE, Arturo (1998) *Las épocas de Schelling*, Madrid: Akal.
- MESSER, Augusto (1927) *De Kant a Hegel*, Madrid: Revista de Occidente.
- PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, Fernando (2004) *Schelling: El sistema de la libertad* Prólogo de Eugenio Trías, España: Herder.
- PRÉPOSIET, JEAN (1967) *Spinoza et la liberté des hommes*, París: Gallimard.
- VILLACAÑAS, José Luis (2001) *La filosofía del idealismo alemán*, Vol. I y II Madrid: Síntesis.

Otra bibliografía consultada

- ARISTÓTELES (1994) *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Madrid: Gredos.
- ARRESE, HÉCTOR, “*Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación (Fundamento del derecho natural, §§ 1 a 3)*” En: *Revista Actio*, nº 9, nov. 2007, Universidad de la Plata.
- HEGEL, G.W (1968) *Ciencia de la lógica*, traducción del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar S.A/ Hachette S.A. Buenos Aires.
- KIERKEGAARD, SØREN (2008). *La enfermedad mortal*, Prólogo y traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta.
- ORTEGA Y GASSET (1964) *Historia como sistema* En: *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, Tomo VI.
- GIUSTI, MIGUEL *Nota sobre el origen y el significado del concepto de “espíritu” en Hegel*, En: *Revista de Filosofía* Vol. XXIX- XXX, nov. 1987 Universidad de Chile.