

Panteísmo y Panenteísmo: Schelling, Schlegel y la polémica en torno al panteísmo

Pantheism and Panentheism: Schelling, Schlegel and the controversy over pantheism

ANA CARRASCO CONDE

Resumen: Desde la polémica mantenida entre Jacobi y Mendelssohn en 1785 sobre el supuesto spinozismo de Lessing, se ha considerado que *sistema de razón, fatalismo y panteísmo* (y con él el spinozismo como forma más perfecta) constituyen una tríada de conceptos inseparables, de ahí la afirmación clave de Schlegel en el *Indierbuch*: «der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft» (KA VIII, 249; Cit. por Schelling en SW I/VII 339, n. a; 117). De esta manera, Schelling no deja de ser un «vástago» del *Pantheismusstreit* de Mendelssohn y Jacobi: una polémica cuyo fantasma, personificado por Schlegel, aparecerá entre las páginas del *Freiheitsschrift*.

Palabras Clave: Schlegel, *Indierbuch*, Schelling, *Freiheitsschrift*, polémica, panteísmo.

Abstract: Since the controversy held between Jacobi and Mendelssohn in 1785 about the assumption Spinozism of Lessing, has been considered that system of *reason, fatalism and pantheism* (and with it Spinozism as the most perfect way) constitute a triad of inseparable concepts, hence the assertion key of Schlegel in *Indierbuch*: «der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft» (KA VIII, 249; Qu. by Schelling in SW I/VII 339, n. a; 117). In this way, Schelling is within Mendelssohn and Jacobi's *Pantheismusstreit*: a controversy whose ghost, personified by Schlegel, appears in the pages of *Freiheitsschrift*.

Key Words: Schlegel, *Indierbuch*, Schelling, *Freiheitsschrift*, controversy, pantheism.

En carta a Fries, el 29 de julio de 1808, Jacobi escribe: «Lo que Schlegel ha dicho en su *Indierbuch* de la filosofía del Uno y Todo ha debido corroer a Schelling»¹. Efectivamente, así fue. Schelling escribe a su buen amigo Schubert del 28 de abril de 1809 —un mes más tarde de la fecha de datación del prólogo del *Freiheitsschrift*, el 31 de marzo—: «Por lo que me concierne, Friedrich Schlegel ha creído poder describirme con su grosero retrato, extremadamente general e incompleto, del panteísmo. Desde hace tiempo, él y sus partidarios difundieron verbalmente entre la plebe de la literatura filosófica esta misma idea acerca de mi sistema. Estimé entonces que medirme con semejante pueblo, que hasta ahora él pro-

Fecha de recepción: 27 de junio de 2010. Fecha de aceptación: 22 de marzo de 2011.

* Dirección para correspondencia: Ana Carrasco Conde. Universidad Carlos III de Madrid. C/ Madrid, 126. Despacho 17.2.29. Getafe (28903). Madrid. Email: Carrasco-Conde@schelling.badw.de. Ana Carrasco Conde es miembro de la Schelling-Kommission (BADW) y coordinadora de la Red Latinoamericana de Estudios Schellingianos, vinculada a la Schelling-Gesellschaft.

1 Citado por O. Fambach en X. Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir. vol I. Le système vivant 1794-1821*, Paris, Vrin, 1992, p. 510.

curaba incitar contra mí, sería rebajarme. Por ello me resulta muy agradable que por fin se muestre de frente. He opuesto a su artificial y ampulosa polémica una explicación franca y sin ambages de mi punto de vista, y a partir de ahora reaccionaré con todas mis fuerzas y con todos mis medios, a nivel científico y a nivel literario, contra su empresa y su manera de ser. No deseo más que, gracias a mi contribución, este asunto se convierta en una disputa manifiesta y decisiva»². Tanto Jacobi como Schelling se están refiriendo en sus respectivas correspondencias al escrito de Friedrich Schlegel, publicado el mismo año de 1808, *Über die Sprache und Weisheit der Indier (Sobre la lengua y la sabiduría de los indios)*³, que si bien no contiene alusiones directas a Schelling —ni una sola vez aparece citado su nombre— sí contiene duras referencias a su filosofía: «la vacía indiferencia [*leere Indifferenz*] del ser y del no-ser»⁴, la «superstición astrológica»⁵, la «inmoralidad» del panteísmo⁶... todos ellos epítetos que tratan de describir de forma velada, como dice Schelling en esa carta a Schubert, al supuesto sistema schellinguiano⁷.

Antes de la aparición del *Indierbuch*, la enemistad entre Friedrich Schlegel y Schelling era ya declarada⁸. Las repetidas acusaciones de plagio vertidas por Schlegel habían ido enrareciendo la relación entre ambos⁹. De forma que, como afirma Xavier Tilliette en su

2 Plitt II, 153; BuD III, 597.

3 Cf. Fr. Schlegel: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (KA)*, editado por Ernst Behler y Ursula Struc-Oppenberg con la colaboración de Jean-Jacques Anstett y Hans Eichner. Múnich/Paderborn/Viena. Verlag Ferdinand Schöningh. Thomas-Verlag-Zürich. 1975. vol. VIII, pp. 105-317. Schelling se citará siguiendo la *Sämtliche Werke* editada por el hijo de Schelling, Karl Friedrich August, publicada en Cotta (Stuttgart. 1856-1861) y dividida en dos secciones (I. vols. 1-10; II. Vols. 1-4). Esta edición será reproducida posteriormente en la edición de M. Schröter en Beck/Oldenburger, Múnich. 1927-1954, aunque con otra ordenación (6 vols. principales; 6 vols. complementarios) Se citará del siguiente modo: las secciones en números romanos, seguido del número de volumen, también con números romanos, después aparecerá el número de página con números arábigos (ej.: SW I/VII, n° pág.).

4 Cf. KA VIII, 217.

5 Cf. KA VII, 218. Véase también KA VIII, 239, 240, 252.

6 Cf. KA VIII, 252.

7 Jacobi sabía bien, por tanto, lo que decía en aquella carta a Fries: el panteísmo descrito por Schlegel daba cuenta de un sistema tachado de fatalista que mucho parecía asemejarse al de Schelling. Con este convencimiento, la filosofía de la identidad se constituirá años más tarde en el punto de mira de Jacobi en la crítica que éste lanzará a Schelling dos años después del *Freiheitschrift* en *Sobre las cosas divinas y su revelación*. Culminaba así el ataque contra el spinozismo iniciado con Lessing. La cruzada antiespinozista dejará resonar sus ecos en el *espíritu de una época*. Cf. SW I/ VII 348; 139.

8 Ya desde la época de la filosofía de la Identidad, Schelling fue acusado de cabalista, de pertenecer a los rosacruces, etc. En ese sentido Fr. Schlegel tachará a la doctrina de Schelling en 1798 de «misticismo crítico». En *Athenäums-Fragmente. KA II*, 216. Además, según Schlegel, Schelling sería panteísta desde la *Weltseele* (1797) (KA VIII, 217)

9 Antes de la disputa entre Schlegel y Schelling a raíz del *Indierbuch*, la acusación de plagio, más o menos fundamentada, dirigida a Schelling es una constante: «Schelling utiliza mis ideas» escribe Friedrich Schlegel a Georg Reimer el 16 de marzo de 1805. Y el 24 de febrero de 1808, su hermano le escribe: «Hasta qué punto Schelling es honesto puedes inferirlo fácilmente de una sola circunstancia: en privado reconoce tu propiedad intelectual, pero en la misma disertación [el *Discurso de la Academia. Sobre la relación de las Artes Plásticas con la Naturaleza* de 1807; SW I/VII 289 — 330] no hace ninguna mención. ¡Hace siempre lo mismo en cada cosa que escribe!» (Cf. J. Körner: *Fr. Schlegel. Neue philosophische Schriften*, p. 53). Del mismo modo, en carta a Sulpice Boisserée del 8 de enero de 1812 se quejará: «Schelling se ha remitido a mi, o más exactamente me ha seguido, puesto que sigue mis pasos uno a uno y efectivamente repite algunas fórmulas y se apropia de ellas, como por otra parte está habituado a hacer desde siempre» (*Sulpiz. Boisserée*, t.I. Stuttgart. 1862, p. 161. Citado por X. Tilliette: *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. I, op. cit., p. 499).

biografía sobre Schelling¹⁰, Schlegel constituía —junto con Hegel— uno de los principales rivales a batir filosóficamente en el *Freiheitsschrift*. Con la aparición del *Indierbuch*, la vieja y silenciosa enemistad fue avivada. En este sentido, Fuhrmans ha reconstruido en sus detalladas notas la serie de hostilidades que marcan la relación Schlegel-Schelling a lo largo de diez años dibujando el arco que va desde una latente enemistad hasta el directo enfrentamiento. «Ya no voy a callarme más...»¹¹ escribirá Schelling a Schubert el 11 de marzo de 1809. Amenaza que desde luego se verá cumplida en el *Freiheitsschrift* cuando, al hablar de la equívocamente interesada asociación de panteísmo y fatalismo, el filósofo aluda directamente y a cara descubierta a Schlegel: «Ya se conocen las antiguas afirmaciones al respecto. Dejamos en suspenso la cuestión de si tal vez tiene otro sentido la declaración de Fr. Schlegel en el escrito *Sobre la lengua y la sabiduría de los indios*, p. 141: «el panteísmo es el sistema de la razón pura»¹². La respuesta de Schelling trata de combatir la difamación y el falseamiento que han sufrido sus planteamientos, de ahí que aclare en el prólogo del *Freiheitsschrift*, que «aunque hasta ahora el autor no se ha explicado todavía en ningún lugar sobre los puntos principales que aparecen expresados aquí, la libertad de la voluntad, el bien y el mal, la personalidad, etc. (excepto en aquel único escrito *Filosofía y religión*), esto no ha impedido que se le atribuyeran a capricho determinadas opiniones acerca de estas cuestiones, nada adecuadas al contenido de aquel escrito, que según parece no fue tomado en consideración en absoluto»¹³. Sabemos que estas últimas palabras están especialmente dirigidas a Schlegel¹⁴, como se aprecia al leerlas junto con la carta que Schelling escribe a Windischmann el 9 de mayo de 1809: «Sé que usted no piensa como Fr. Schlegel, cuya encubierta polémica he tratado de hacer manifiesta. Su concepto de panteísmo extremadamente ignorante y general, indudablemente le impide incluso presentir la posibilidad de un sistema en el que junto con la inmanencia de las cosas en Dios son mantenidas la libertad, la vida, la individualidad e igualmente el Bien y el Mal» y prosigue: «Él [Schlegel] tan sólo conoce los tres sistemas de su *Indierbuch*, pero lo cierto es que la verdad se encuentra justo en medio de los tres y contiene elementos orgánicamente entrelazados de cada uno»¹⁵. Por otro lado, tenemos también constancia, por su diario de trabajo, de la relectura del *Indierbuch* al mismo tiempo que redactaba la aclaración del concepto de panteísmo en el *Freiheitsschrift*¹⁶. Pero la reacción de Schelling no se remite tan sólo al *Indierbuch*, sino también a la reseña que sobre Fichte publicó Schlegel en los *Anales de Heidelberg*¹⁷: a ella se refiere también en el

10 X. Tilliette: *Schelling. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 169.

11 Plitt, II, 149-150; Fuhrmans p. 590.

12 SW I/VII, 339, n. a, 117.

13 SW I/VII 334, 105.

14 El 26 de febrero Schelling plasma en su diario la intención de profundizar en el *Indierbuch* y de centrarse en el verdadero concepto de panteísmo. Cf. F.W.J. Schelling: *Philosophische Entwürfe und Tagebuch 1809-1813*, ed. de Lothar Knatz, Hans Jörg Sandkühler y Martin Schraven, Hamburgo, Meiner, 1994, p. 12

15 Plitt II, 156; BuD III, 604.

16 F.W.J. Schelling, F.W.J.: *Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*. Op. Cit, p. 12. En la anotación del 26 de febrero, Schelling escribe: «releído Friedrich Schlegel sobre los indios»; el 27 de febrero: «continuación hasta el concepto de panteísmo»; 1 de marzo: «continuación hasta la anotación sobre Friedrich Schlegel».

17 KA VIII, 63-85. Constancia de esto también nos ha quedado por el diario de 1809: «18 de marzo. (...) Releer la reseña de Friedrich Schlegel en los *Anales de Heidelberg*». Schelling, F.W.J.: *Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*. op. cit. p. 13.

*Freiheitsschrift*¹⁸. Tanto en este último texto como en el *Indierbuch* la discusión en torno al panteísmo es el tema central.

I. El Punto central de la crítica: El panteísmo como sistema de la pura razón

El punto central de la argumentación de Schelling girará, de acuerdo con la alusión directa de éste a Schlegel (cf. VII, 348, nota), en torno a su afirmación: «el panteísmo es el sistema de la pura razón»¹⁹ y, precisamente por ello, fatalista. De los cuatro libros que componen el *Indierbuch*, Schlegel dedicará el segundo a la filosofía²⁰, dibujando un movimiento que va desde el sistema emanatista, en estrecha relación con el materialismo o «culto salvaje de la naturaleza», al dualista y de éste al sistema panteísta. El paso del mito al *lógos* es de alguna manera la idea que mueve los planteamientos de Schlegel. En esa evolución del emanatismo al panteísmo, lo que se muestra es cómo se pasa de una comprensión del mundo *simple* a otra más elaborada y *racional*. El panteísmo así *salta* a Occidente en la especulación filosófica como la formulación más perfecta de un *sistema de pura razón*²¹. Para Schlegel este desarrollo no es necesariamente progresivo: el primero de los sistemas presentados, el emanatismo, no es peor que el último, el panteísmo, sino más bien al contrario. El emanatismo —según Schlegel— derivará en el culto salvaje a la naturaleza, a éste le sucederá el dualismo y, finalmente, a la degeneración del dualismo se deberá la aparición del panteísmo²². El estudio de la evolución de los diferentes sistemas tiene un trasfondo mucho más complejo de lo que parece ser un *panorama* de lo oriental hasta su *salto* a lo occidental —una lectura orientalista, por cierto, que se circunscribiría a la moda de una época—, sino que en el caso de Schlegel, a la manera de un Jacobi enmascarado, lo que late en el fondo es la filosofía del sentimiento. A este respecto es interesante hacer notar, como lo ha hecho Tilliette²³, la conversión de Fr. Schlegel al catolicismo. Época de conversiones y de discursos religiosos, Schelling en carta a Schubert exclamará: «¡Ojalá pueda darse pronto fin a este horror de una nueva beatitud que ahora comercia con el temor a Dios y la religión y los relaciona con la vida y la naturaleza más lánguidas y disolutas, al igual que los proyectos de elaborar con las flores de la Antigüedad el perfume de la India y con las especias del orientalismo un irritante veneno, un narcótico que paraliza todas las fuerzas autónomas del espíritu!»²⁴. De este deseo de Schelling se deducen dos elementos: el primero, la referencia a la ya señalada conversión de Schlegel; y el segundo, el empleo llevado a cabo por éste

18 Cf. SW I/VII 409 n.; 287-289: «Nadie en mayor medida que el autor podría coincidir con los votos expresados por el señor Fr. Schlegel en los *Anales de Heidelberg*, cuaderno 2, p. 242, para que desaparezca de Alemania ese indigno embeleco panteísta, sobre todo dado que el señor Schlegel añade a esto la ensoñación estética y la imaginación, y que nosotros podemos añadir a tal patraña la opinión de que el spinozismo es la única filosofía conforme a la razón». También en SW, I/VII 141, n.; 141-143. A la lectura de estas reseñas de Schlegel se dedicó, como aparece en su diario, entre el 12 y el 14 de marzo de 1809. Cf. F.W.J. Schelling: *Philosophische Entwürfe und Tagebuch 1809-1813*. op. cit. p. 13. Las reseñas sobre Fichte se encuentran en KA VIII, 63-85.

19 Cf. KA VIII, 249.

20 Cf. KA VIII, 191- 253.

21 KA VIII, 249.

22 KA VIII, 253.

23 Cf. Schelling, *Une philosophie en devenir*. vol. I. op. cit., p. 511, n. 31.

24 Carta a Schubert, el 11 de marzo de 1809. Plitt II, 149-150.

de los instrumentos del estudio de la Mitología para fundamentar una posición según la cual en la evolución de los diferentes sistemas se llega a una doctrina en la que la libertad o «las fuerzas autónomas del espíritu», se pierde en un *ordo et connexio rerum*, en un todo determinado y gobernado por una causalidad superior.

Para Schelling, frente a Schlegel, ni hay evolución entre estos sistemas ni sucesión: se trata tan sólo de diferentes modos de dar respuesta a las preguntas que desde antiguo se ha planteado el hombre: la relación de Dios con sus creaturas, la creación, el bien y el mal, etc. Una vez negada la sucesión y repitiendo en su argumentación los mismos sistemas que Schlegel trataba en el *Indierbuch* —emanatismo, dualismo y panteísmo— Schelling procederá a analizarlos vertebrándose en torno a dos cuestiones: 1) Cómo se relaciona Dios con sus creaturas y la relación entre libertad y sistema; 2) Cómo entender el problema del mal. Estos momentos, por otro lado, ya habían sido estudiados por Schelling en *Filosofía y religión* (1804), aunque, según afirma el filósofo en 1809, su explicación no fue comprendida, por lo que se ve obligado a aclarar los puntos principales de su argumentación²⁵. La respuesta a las afirmaciones de Schlegel servirá a Schelling para trazar las características del verdadero concepto de panteísmo en las que quedará de manifiesto lo absurdo del intento de identificar al panteísmo como el único sistema de razón y, sobre todo, lo absurdo de *etiquetar* al sistema schellinguiano de panteísta.

A) La doctrina de la emanación

El hombre y el mundo están separados de Dios, alejados de Él. Si aceptamos las afirmaciones de Schlegel en el *Indierbuch*, el sentimiento de culpa y la certeza de muerte constituyen el castigo que sigue a una falta. Tal es la tristeza del mundo. Si Dios es bueno y omnipotente el problema es entonces entender cómo a partir de algo supuestamente tan bueno y perfecto es posible que nos encontremos en un mundo que parece sumido en el mal y el sufrimiento. La única respuesta posible es que ha habido un alejamiento entre Dios y sus creaturas. Así, para salvar el hiato que separa la infinitud de lo finito, a Dios de sus creaturas, la doctrina de la emanación se presenta como el intento más antiguo para dar cuenta del mundo y del hombre²⁶. La emanación supone —dice Schlegel— un alejamiento de Dios, esto es, las cosas se sitúan *fuera* de Dios, un *afuera* que supone una *degradación* perpetua en la medida en que las cosas se van distanciando cada vez más de Él y contienen por ello menos perfección²⁷. Aceptando esta doctrina, el problema del mal tendría una solución casi inmediata: el mal sería ese alejamiento y su concepto el de privación. A cada grado del alejamiento, mayor privación de bien, y con mayor privación de bien, mayor privación de perfección. La diferencia entre bien y mal sería de este modo irreconciliable y el hiato que los separa, insalvable. Dios y mundo, bien y mal, quedan así absolutamente separados dada «la eterna diferencia entre bien y mal»²⁸. Ahora bien, si el mal consiste en este alejamiento ¿cuál ha sido su causa? La respuesta de Schlegel será tajante: el hombre. El emanatismo se constituye como aquel sistema que «colma el espíritu finito con el sentimiento de

25 Cf. SW I/VII, 333-335; 105-109.

26 Cf. KA VIII, 212.

27 KA VIII, 202.

28 KA VIII, 201.

una culpa infinita y con la creencia de que todo lo que existe es para siempre malo»²⁹. Para que haya una culpa debe haber un delito o una falta que la origine, una circunstancia que estigmatice al hombre y le haga responsable del estado del mundo. Siguiendo a Schlegel, ese delito es la caída³⁰, causa de la tristeza que asola al mundo como consecuencia de una falta inexpiable³¹. Esta interpretación de la emanación vinculada a una caída del hombre³², tal y como presenta Schlegel, conllevaría que Dios le habría otorgado al hombre la capacidad de elegir entre su felicidad o su infelicidad eternas³³. Dos consecuencias se deducen de esta interpretación: 1) Que el mundo sería malo, a consecuencia de este alejamiento que lleva al hombre *fuera* de Dios; 2) Que es el hombre el responsable de ello; 3) Que a consecuencia de la maldad inherente al hombre y de la infelicidad de la existencia, toda moralidad y religiosidad irían encaminadas a tratar de expiar la falta cometida por el hombre. Caída y culpa hacen de este sistema el más religioso de todos porque todas las leyes de moralidad y todas las costumbres tienen como meta final la expiación del pecado³⁴. Muchos son los problemas derivados de esta lectura de Schlegel, y Schelling, desde luego, no podía desaprovechar la ocasión que le brindaba tan enjundioso texto. A él responderá en el *Freiheitsschrift*, porque no sólo veía en el escrito de Schlegel alusiones claras a su filosofía, sino además conclusiones completamente equivocadas: desde la diferencia esencial entre emanatismo y panteísmo hasta el concepto de mal. En primer lugar, Schelling estaría de acuerdo, tal y como podemos comprobar en *Filosofía y religión*, que la comprensión del mundo derivada del panteísmo sería uno de los sistemas más antiguos, aunque no el más originario³⁵. Pero, sobre todo, lo que Schelling no ve tan claro es la supuesta diferencia que separa emanatismo de panteísmo: si la doctrina de la emanación —afirma en el *Freiheitsschrift*— consiste en que las cosas emanan de Dios en un alejamiento cada vez mayor con respecto a Él, y ello explica el paso de lo infinito a lo finito, de lo perfecto a lo imperfecto, entonces tal emanación sin embargo supone que la cosa emanada estaba en cierto modo ya contenida en aquello de lo que emana o, dicho de otro modo, si el conjunto de los seres deriva de una realidad originaria de la que se va distanciando, esa realidad originaria contiene ya en sí el conjunto de todos los seres: «pues para poder emanar de Dios las cosas ya tendrían que estar ahí de alguna manera y por consiguiente la doctrina de la emanación sería la que menos se podría contraponer al panteísmo, puesto que presupone una existencia originaria de las cosas en Dios y con ello también manifiestamente en el panteísmo»³⁶. El alejamiento de Dios presupone por tanto una existencia originaria de las cosas en Él para que de Él emanen, y

29 KA VIII, 230.

30 KA VIII, 204.

31 KA VIII, 202.

32 KA VIII, 204.

33 KA VIII 203.

34 KA VIII, 216.

35 «Incontables intentos se han hecho inútilmente para establecer una continuidad entre los primeros principios del mundo intelectual y la naturaleza finita. El más antiguo [*der älteste*] y el más frecuentemente repetido es la conocida teoría de la emanación, según la cual, lo que fluye de la divinidad en una continua gradación y alejamiento de la fuente originaria [*Urquelle*], va perdiendo la perfección divina, hasta que por último pasa a lo opuesto (la materia o privación), de la misma manera que la luz está limitada al final por las tinieblas». SW I/ VII, 53. Hay traducción al castellano de J.L. Villacañas en: *Schelling*, Barcelona, Península, 1987, p. 261.

36 SW I/VII 355; 155-157.

este estar en Él conllevaría que emanación y panteísmo no serían tan diferentes. La argumentación de Schelling relativa a este punto esconde, a nuestro entender, un problema mucho mayor derivado de su propio sistema de la identidad. La afirmación clave para entender la distinción hecha por Schlegel entre emanatismo y panteísmo es «fuera (*außer*) de Dios». Podríamos decir que para Schlegel la doctrina de la emanación contiene varios momentos «graduales»: hay, dicho con simplicidad, un primer momento (Dios) y un segundo, tercer, cuarto momento (correspondientes al mundo y a las cosas), que mantienen entre sí una distancia insalvable. El propio Schlegel afirmará, no en vano, que el mundo está *fuera* de Dios, esto es, *estuvo* contenido en Él en un principio, pero *ya no lo está*. Se podría objetar así al propio Schelling siguiendo esta idea, que el hecho de que haya una fuente originaria de la que mana el mundo, no conlleva que el consecuente (segundo momento: el mundo) continúe *dentro* del antecedente (primer momento: Dios) o dicho de otra manera: la precedencia temporal de las cosas en Dios no conlleva que posteriormente en el tiempo sigan estando en Él. Si en ese emanar, Dios fuera, por ejemplo, una copa, el contenido de ésta se vertería *fuera* de ella y de ella se distanciaría. Empleando la formulación que Schelling emplea al referirse a Spinoza: siendo A la sustancia o Dios y A/a, A/b, A/c las consecuencias de Él derivadas que A/a (el mundo) emane de A, no conlleva que A/a, A/b, A/n estén todavía en algún sentido en A. Aplicada esta idea a la discusión con Schlegel, que las cosas (A/a, A/b, A/n) tengan su origen *temporal* en A, no conlleva que *después* sigan estando en él, sino que en ese *después* están *fuera*. Pero —y éste es el punto clave— para Schelling no hay un *afuera*. Nada hay *fuera* de Dios, *nada* fuera del sistema, porque las creaturas seguirán estando en Él: «vivimos y somos en Dios»³⁷. Dado que las *cosas* surgen de Dios, siguen estando de alguna manera en Él. Ahora bien para Schelling esto tampoco quiere decir que $A = A/a$, porque aunque las cosas estén en Dios, «la dependencia no anula la subsistencia»³⁸, es decir: las cosas están en Él, pero son subsistentes por sí mismas. El proceso jerárquico de degradación ontológica que conlleva la emanación es rechazado de plano por Schelling: «el tipo de consecuencia que podamos concebir de los seres respecto a Dios [...] tampoco puede ser nunca la emanación, en la que lo emanado es lo mismo [*dasselbe*] que aquello de lo que ha emanado y, por lo tanto, [no es] nada propio ni autónomo»³⁹. Siguiendo con la argumentación de Schlegel, Schelling sacará a la luz los problemas que conlleva esta explicación del mundo a partir del alejamiento⁴⁰. Aun aceptando la doctrina de la emanación como explicación del mundo y del mal —tan estrechamente unidos en este sistema— Schelling señala que este alejamiento conlleva una serie de problemas y contradicciones que Schlegel parece haber sido incapaz de percibir. Para empezar, según Schelling, el alejamiento puede ser explicado al menos de tres diferentes modos: 1) En primer lugar, podría ser involuntario por parte de las cosas y querido en cambio por Dios. De esta manera el mundo y las cosas habrían sido arrojadas por el propio Dios al estado de infelicidad y maldad y Dios se constituiría en «el autor del mal»⁴¹; 2) En segundo lugar, si es involuntario por ambas partes, el alejamiento se debería a un desbordamiento de la esencia de Dios, algo «absolutamente

37 SW I/VII 340;119.

38 SW I/VII 346; 135.

39 SW I/VII 346-347, trad. modif. 137. Cf. SW I/VII 35-43; 261-266.

40 Cf. SW I/VII 355; 157.

41 SW I/VII 355; 157.

insostenible»⁴²; 3) En tercer lugar, este alejamiento puede deberse no a Dios, sino a las cosas mismas, lo cual supondría un «desgajarse de Dios» (*Losreißen von Gott*).

¿Cuál ha sido la razón que ha llevado a Schlegel a optar por esta última — el alejamiento voluntario por parte de las creaturas — y a descartar las demás? Seguramente para explicar el mal en el mundo y exonerar a Dios de cualquier responsabilidad, pero si afirmamos, como lo hace Schlegel, que este alejamiento es *culpa* del hombre ¿qué podría llevarlo a cometer tal falta? ¿pone Dios en el hombre la opción de elegir entre el estado de felicidad o el de infelicidad? ¿Por qué tiene el hombre esta capacidad? ¿Y si es así, porqué habría de optar por la infelicidad? Además, si esta opción parece la más acertada para explicar el mundo ¿realmente este alejamiento afirma la diferencia eterna entre bien y mal? ¿Es aceptable un concepto de mal entendido en último término como *privación*? Schelling responderá a las dos consecuencias principales que se deducían del texto de Schlegel: 1) que el mundo, a consecuencia del alejamiento, sería malo; y 2) que este alejamiento es culpa del hombre, lo que hace de este mundo el lugar de expiación de la falta a través de la religión y la moralidad. Si según esta posición, y ésta es la réplica de Schelling, el alejamiento es la «consecuencia de la culpa de la que se sigue cada vez una mayor caída»⁴³, entonces, dice Schelling: 1º) esa primera caída supondría ya el mal y no podría consistir así en una mera degradación del bien, es decir, en ese mismo acto consistiría el mal; 2º) Si el problema del alejamiento se desplaza a la culpa de la creatura y si ésta fue creada buena por Dios en un comienzo (*Anfang*) para luego *alejarse* voluntariamente de Dios, sigue siendo inexplicable su facultad para realizar una acción contraria a Dios⁴⁴; 3º) Esta opción, si bien explica el mal en el mundo — aunque no su origen —, borra del mismo todo rastro del bien: el panteísmo se transformaría en pandemonismo (*Pandämonismus*)⁴⁵ y desaparecería toda oposición entre bien y mal: «el primero se pierde por una paulatina debilitación a través de un número infinito de grados intermedios en aquello que ya no tiene ninguna apariencia de bien»⁴⁶. El mal así no sería arrojado *fuera* de Dios, como se encuentra afirmado en el *Indierbuch*⁴⁷, sino que por esa pérdida de fronteras entre bien y mal todo sería malo.

B) *El dualismo o sistema de los dos principios*⁴⁸

Si en vez de alejamiento, hablamos de la coexistencia entre dos principios eternamente enfrentados, bien y mal, el sistema al que nos referimos es el dualismo. Éste, identificado por Schlegel con el idealismo fichteano y con Kant, constituye — según su opinión — el más bello, moral y elevado sistema de todos los que lo precedieron y de todos los que le seguirán⁴⁹. Schlegel no ahorrará elogios ante él porque representa el progreso moral del pensa-

42 SW I/VII 355; 157.

43 SW I/VII 355; 157.

44 Cf. SW I/VII 354 - 355; 155.

45 SW I/VII 355; 157.

46 SW I/VII 355; 157. Para Plotino, como señalará Schelling, el último grado de tal gradación, y no su causa, será el mal. En SW I/VII, 355, n.: 157 n. Cf. *Eneada* I, L. VIII, c. 8.

47 KA VIII, 199.

48 KA VIII, 229 - 242.

49 KA VIII, 229.

miento⁵⁰. El continuo combate entre el principio bueno y el malo constituye un estímulo para la moralidad y una inspiración para actuar y alcanzar, mediante la fuerza moral, el triunfo del bien. Es mucho más que un sistema —dice Schlegel— es la acción y la vida misma⁵¹. La comprensión de este sistema desde la actividad y la consecución de un fin final, relacionado con un orden moral del mundo, lleva a Schlegel a relacionar el dualismo con el idealismo fichteano⁵²: la actividad, la vida y la libertad son así reconocidas en el dualismo como realidades efectivas, mientras que lo muerto y la persistencia del ser son considerados estériles y vacíos⁵³. No obstante, el dualismo —tal y como señala el propio Schlegel— conlleva una serie de serias dificultades en torno a la existencia de esos dos principios opuestos: 1) Si es cierto que existen dos principios absolutamente separados, entonces habrá que aceptar la existencia, no de una divinidad, sino de dos, con igual fuerza e independientes entre sí; 2) Si en cambio, aceptamos que el principio malo será vencido por el bueno, en ese caso la oposición será sólo superficial y, en el fondo, se encontrará en la base un sólo ser: el dualismo pasaría a ser en el fondo panteísmo y la diferencia entre bien y mal quedaría disuelta⁵⁴. Pero sí, tal y como afirma Schlegel, el emanatismo hacía al mundo caer en la tristeza y la culpa, y el panteísmo elimina toda diferencia entre bien y mal, sólo el dualismo, como término medio entre ambos sistemas, puede constituir el mejor de todos los sistemas puesto que contiene por sí mismo una fuente inagotable para la moralidad. Así, sea cual sea el origen de esta doctrina y sean cuales sean sus dificultades, tan sólo el dualismo puede hacer progresar al espíritu humano en su intento incansable de hacer triunfar al bien sobre el mal⁵⁵.

La viva defensa que del dualismo hace Schlegel, llevará a Schelling a interrogar a su buen amigo Schubert, que había asistido a las conferencias de Schlegel, cuál era la postura exacta del autor del *Indierbuch* en lo que respecta al dualismo ¿consideraba verdaderamente al dualismo como el mejor de los sistemas?: «¿realmente enseña [Schlegel] en sus conferencias un dualismo absoluto, o mejor dicho, un maniqueísmo?»⁵⁶. La respuesta de Schubert, confidencial, no permite saber a ciencia cierta qué era lo que sostuvo Schlegel en el curso de sus conferencias, pero con lo que sí contamos es con la alarmada reacción de Schelling, que en carta a Windischmann escribe: «La opinión privada de Schlegel es un dualismo totalmente desgarrado, una esencia fundamental mala [*böses Grundwesen*] y que sobrepasa con mucho el principio malo del cristianismo»⁵⁷. Schelling aludirá en el *Freiheitsschrift* a Schlegel de este modo: «este sistema, cuando es entendido verdaderamente como la doctrina de dos principios absolutamente diferentes e independientes el uno del otro, no es más que un sistema de autodesgarramiento y desesperación de la razón»⁵⁸. Nada tiene que ver con el

50 KA VIII, 233.

51 KA VIII, 230.

52 Sobre la relación de Schlegel con el idealismo, es destacable la admiración que Schlegel sentía hacia Fichte ya desde 1795. A él le dedicó su *Lessings Gedanken und Meinungen* y, aunque poco a poco fue desvinculándose de su filosofía y alejándose del idealismo, siempre consideró a su sistema como prioritario entre los sistemas filosóficos conocidos. KA III, 46 - 102.

53 KA VIII, 228.

54 KA VIII, 230.

55 KA VIII, 230.

56 Plitt II 154; BuD, 596.

57 Carta a Windischmann, el 9 de mayo de 1809. Plitt II 156-157; BuD, 604.

58 SW I/VII, 354;155.

idealismo de Fichte o de Kant. Nada parece haber comprendido Schlegel. Sólo hay dualidad —responde Schelling— donde dos seres se oponen efectivamente⁵⁹ y dado que esto no es posible, bien y mal no pueden constituir una oposición originaria.

C) El Panteísmo⁶⁰

Concretamente las objeciones de Schlegel contra el panteísmo serán: 1º) Que es la más joven de todas las filosofías orientales⁶¹; 2º) Que es el único sistema de la razón pura⁶²; 3º) Que destruye necesariamente toda diferencia entre el bien y el mal⁶³; 4º) Que anula la individualidad⁶⁴; 5º) Que constituye el sistema más funesto para la moral⁶⁵. Para Schlegel el panteísmo conlleva que, lejos de salvarse la libertad, el mundo se ve abocado a la ciega necesidad, pero además, supondría que toda diferencia entre bien y mal es borrada: todo se difumina en el Uno, puesto que si todo es uno y el uno es el Bien, todo es bueno y no queda rastro del mal. De ahí la influencia destructiva del panteísmo en la moral: todas las acciones son indiferentes y la diferencia que existe entre bien y mal es abolida⁶⁶. Así, si la doctrina de la emanación, por su profundidad moral, por la plenitud de sentido con la que explicaba el origen y el desarrollo del universo era superior al panteísmo, y el dualismo representaba el mejor de los sistemas, el panteísmo será entendido por Schlegel como el más terrible de todos: consiste —dice Schlegel— en una doctrina que, por su idea negativa y abstracta del infinito, se convierte necesariamente en el sistema de la vaga indiferencia entre el ser y el no-ser y del fatalismo⁶⁷. Todas estas afirmaciones de Schlegel se reducen a una que las contiene a todas y que será la citada por Schelling: «el único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero éste conduce inevitablemente al fatalismo»⁶⁸. Esta concepción del panteísmo, asociada por Schlegel al sistema de Schelling, hace referencia tanto a: 1) a la *indiferencia* de la *Identitätlehre*, en el que las *diferencias* son eliminadas, incluida la existente entre bien y mal; y a 2) la *Naturphilosophie* en la cual todo deviene —según Schlegel— del Uno. Ya sabemos por la correspondencia mantenida por Schelling y por las palabras preliminares del *Freiheitsschrift* de lo absurda que es para el filósofo esta lectura: la posición de Schelling ni procede de un dualismo degenerado, ni elimina toda diferencia entre bien y mal, ni niega la libertad ni la individualidad y, por supuesto, no «conduce inevitablemente al panteísmo». La libertad, la individualidad, la moralidad, la distinción bien y mal, no sólo tendrán su lugar en el seno del sistema schellingiano, sino que constituyen su núcleo central. Para Schelling el panteísmo constituye el camino necesario para dar una explicación racional del mundo, lo que no implica que conduzca al fatalismo porque no hay primacía alguna de la necesidad y el orden del mundo sobre la libertad, sino que el propio

59 Cf. SW I/VII 409; 287

60 KA VIII, 243-253.

61 KA VIII, 243.

62 KA VIII, 243.

63 KA VIII, 229.

64 KA VIII, 244.

65 KA VIII, 253.

66 KA VIII, 201.

67 KA VIII, 217.

68 SW I/VII, 338; 117.

sistema exige a ésta última y la requiere como uno de los «puntos rectores y centrales del sistema»⁶⁹. De esta forma, al panteísmo descrito por Schlegel le corresponde ser, en opinión de Schelling, no el sistema de la razón, sino el de la *sinrazón*: «Un sistema que contradiga los más sagrados sentimientos [la libertad de la voluntad, el bien y el mal, la personalidad], así como al alma y la conciencia moral, no puede llamarse nunca, al menos en calidad de eso, sistema de la razón, sino sólo de la sinrazón»⁷⁰. La incapacidad filosófica mostrada por Schlegel le ha llevado a afirmar que sólo dos sistemas, el emanatista y el dualista, permiten para dar cuenta del mal: «para demostrar —señala Schelling— que sólo hay dos maneras de explicar el mal —la dualista, que acepta un ser fundamental malo al lado o debajo del bueno, da igual con qué modificaciones, y la cabalista, que explica el mal mediante la emanación y el alejamiento—, y que por tanto cualquier otro sistema tendría que anular la distinción entre el bien y el mal, para demostrar esto, en definitiva, haría falta no menos que todo el poder de una filosofía profundamente meditada y elaborada»⁷¹. Los errores en los que ha caído Schlegel se deben —en opinión de Schelling— a que éste es un filólogo, no un filósofo⁷². En una dura alusión a Schlegel escribirá «Quieran ahora aquellos cuya filosofía está más hecha para el gineceo que para la Academia o la palestra del Liceo, abstenerse de expresar aquellas sentencias dialécticas ante un público que al malentenderlas como ellos mismos, verá sólo en ellas la supresión de toda diferencia entre lo justo y lo injusto, el bien y el mal, un público ante el cual esas sentencias desvarían tanto como las de los antiguos dialécticos, como Zenón y los demás eleatas, ante un foro de superficiales hombres de ingenio»⁷³. Hemos de leer este pasaje conjuntamente con la carta ya citada de Schelling Schubert, el 28 de abril de 1809, en la que hablaba del azuzamiento de la «plebe» contra Schelling maquinada por Schlegel⁷⁴. De ahí también que en el *Freiheitsschrift* escriba Schelling: «surge la pregunta de saber si se gana mucho con la resurrección de semejantes términos generales; es posible que haya que honrarlos dentro de la historia de las herejías, pero por lo que respecta a los productos del espíritu, su manejo resulta demasiado burdo»⁷⁵.

II. El punto clave de la réplica: del panteísmo al pan-en-teísmo

Pese al equivocado planteamiento de Schlegel, Schelling afirmará que de todos ellos pueden deducirse elementos aislados que sí pueden encontrarse en el verdadero sistema de razón, de ahí que, como leíamos en su correspondencia con Windischmann: «Él [Schlegel] tan sólo conoce los tres sistemas de su *Indierbuch*, [...] pero lo cierto es que la verdad yace justo en medio de los tres y contiene elementos orgánicamente entrelazados de cada uno»⁷⁶. Lo quiere decir que encontraremos elementos de los distintos sistemas en el *sistema del mundo*. Ahora bien: ¿cómo se entrelazan orgánicamente estos sistemas y qué verdad es la

69 SW I/ VII 336; 111.

70 SW I/VII 413; 297.

71 SW I/VII 411, 291-293.

72 Cf. X. Tilliette: *Un philosophie en devenir*, op. cit., p. 511. En este sentido y según la expresión de Baader, *Über die Sprache und Weisheit der Indier* contenía una «verdadera filosofía de gobernanta». Cf. Plitt II, 153.

73 SW I/VII 401; 267.

74 Cf. Plitt II, 153; BuD, 604.

75 SW I/VII 344; 129.

76 Plitt II, 153; BuD, 604.

que contienen? De la doctrina de la emanación se puede aceptar como correcto el despliegue de la naturaleza, aunque desprovisto de toda degradación ontológica, y en el trascurso del cual el grado máximo del despliegue será ocupado por el hombre, centro y cima de la Creación⁷⁷, de ahí que la divinización de la naturaleza por este motivo, una *divinización derivada*, no constituya ninguna contradicción⁷⁸. Además esta jerarquización se dará *en Dios* y no *fuera* de Él. También se encontrará la idea de la caída y de la tristeza de ella derivada. Del dualismo será válida la afirmación de la existencia de bien y mal aunque entendiéndolos, como aparece en el *Freiheitsschrift*, como dos seres distintos en sus modos de eficiencia⁷⁹ que no constituyen una verdadera dualidad, sino que han de ser insertados en un mismo origen y en un único ser⁸⁰: sólo *en Dios* cabrá entender la vinculación de ambos principios⁸¹, elemento este último, «*en Dios*», que se hallará estrechamente vinculado con el concepto schellingiano de panteísmo. Este entrelazamiento orgánico remitirá en última instancia al verdadero sistema *originario*, de forma que «finalmente, a quien quiera nombrar a este sistema panteísmo, debido a que en relación con lo absoluto desaparecen las oposiciones, de buena gana se lo concedemos»⁸². La incorrecta lectura del panteísmo entendido como fatalismo parece no tener final: «en la historia de la evolución del espíritu alemán —escribe Schelling— siempre permanecerá como fenómeno llamativo el hecho de que en determinada época se llegara a afirmar lo siguiente: el sistema que funde a Dios con las cosas, a la criatura con el creador (así fue entendido), y que somete todo a una necesidad ciega y carente de pensamiento, es el único sistema posible para la razón, el único desarrollable a partir de la pura razón»⁸³. ¿Qué se ha entendido entonces por panteísmo? La respuesta es clara para Schlegel y Jacobi: «el único sistema de la pura razón». Y dado que sólo en Spinoza ha sido llevada a término la exposición más perfecta de lo que este sistema conlleva⁸⁴ y a que «¡toda filosofía, absolutamente toda la que sea racional, es o se volverá spinozista!»⁸⁵, esto supondría que el idealismo o bien recae en el panteísmo (y tales fueron los ataques constantes de Jacobi dirigidos desde Kant a Schelling) o bien no puede ser considerado en absoluto un sistema de razón⁸⁶. Para dar fin de una vez por todas a esta lectura tan simplista, Schelling se propone aclarar el sentido del panteísmo y del spinozismo. No es verdad que el panteísmo caiga necesariamente en el fatalismo; como tampoco lo es que en tal sistema desaparezca la libertad⁸⁷. Parece, dice Schelling, que una vez ha sido descrito el sistema como fatalismo «lo demás viene dado por añadidura y se encuentra uno relevado del esfuerzo de investigar más a fondo su verdadero carácter propio»⁸⁸, quedando así relegada, si no olvidada, la tarea de investigar su verdadero sentido. Así pues ¿qué entendemos por panteísmo? ¿es lícito

77 Cf. SW I/VII 363; 177.

78 SW I/VII 347; 139.

79 SW I/VII 409; 287.

80 Cf. SW I/VII 407; 283.

81 SW I/VII 409; 287.

82 SW I/VII 409; 287.

83 SW I/VII 348; 139.

84 Cf. SW I/VII 348, n.; 141-143.

85 SW I/VII 348; 141.

86 Cf. SW, I/VII 348 n.; 141-143

87 Cf. SW I/VII 349; 143.

88 SW I/VII 338; 117.

considerarlo una forma de fatalismo?: «Es innegable —ironizará Schelling— lo maravilloso de la invención de estos nombres generales mediante los cuales se puede designar de una sola vez toda una concepción»⁸⁹ cuando —proseguirá— «es el sentido el que establece aquí la diferencia»⁹⁰. Panteísmo. Todo es Dios. «Si el panteísmo no designase más que la doctrina de la inmanencia de las cosas en Dios, habría que relacionar en algún *sentido* todo parecer de la razón con esta doctrina»⁹¹. La inmanencia de las cosas en Dios supondría que todo permanecería «dentro» de Dios y así, según la lectura *fatalista* «la causalidad absoluta en Un Ser no le deja[ría] al resto de los seres más que una pasividad absoluta»⁹². Descartes, Spinoza y Leibniz ya habían tratado de conciliar a Dios como *immensa potestas* con la libertad humana. Spinoza había sostenido que para conocer una cosa era preciso conocer su causa⁹³ y si sólo la sustancia infinita es la que no depende de la concepción de otra cosa a partir de la cual aquélla tenga que formarse, ésta se explica por sí misma y no por referencia a causa externa. Las cosas finitas, en cambio, están determinadas por Dios, como causa absoluta, respecto a su existencia, esencia y operaciones, lo que significaría que estarían determinadas por Dios y dependerían de la causalidad absoluta que Él es. Pero, como ya nos dijo Schelling, es el sentido el que establece la diferencia. «Es innegable que se puede unir el sentido fatalista a esta doctrina, pero dado que es precisamente a través del más vivo sentimiento de la libertad como muchas personas han sido conducidas hacia ese parecer, se puede inferir que no está unido a ella de un modo esencial»⁹⁴. Atraído pues por Spinoza, Schelling abordará la aclaración del verdadero concepto de panteísmo vertebrándolo en tres interpretaciones que se han deducido de éste:

1) Identificación de Dios con las cosas. La total identificación de Dios con las cosas según la cual Dios y sus creaturas se funden entre sí diluyendo cualquier diferencia entre ambas es una de las lecturas del panteísmo, cuyo representante clásico, al parecer, ha sido Spinoza⁹⁵, pese a que como Schelling afirma «apenas [resulta] pensable una distinción más absoluta entre las cosas y Dios que la que se encuentra en la doctrina de la que se ha tomado como representante clásico a Spinoza»⁹⁶. Según Spinoza, únicamente una sustancia como principio puede dar origen y explicación a una realidad multiforme. Esta sustancia absoluta o Dios (A) es aquello que es en sí y se concibe por sí y a partir de lo cual se entiende cuanto nosotros llamamos «realidad» como un conjunto de determinaciones finitas y, en definitiva, negativas, o sea: como sus consecuencias o modos (A/a) de la sustancia, que no son ni se conciben por sí mismos, sino sólo a partir de ella⁹⁷. Si los modos y atributos son

89 SW I/VII 338; 117

90 SW I/VII 339; 117.

91 SW I/VII 339; 117. *Cursiva nuestra*.

92 SW I/VII 339; 119. Esta afirmación puede pensarse junto con la IX carta de *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, en la que la réplica a la proposición dogmática consistía en la vigorosa afirmación del principio del criticismo y del idealismo: la libertad. SW I/I 327-335; pp. 81-94.

93 Spinoza: *Ethica more geometricis demonstranda*. Parte I, axioma 4.

94 SW I/VII 339; 117.

95 Cf. SW I/VII 340; 121.

96 SW I/VII 340; 121.

97 «Dios es aquello que es en sí y que sólo se puede concebir a partir de sí mismo, mientras que lo finito, por el contrario, es aquello que es necesariamente en otro y sólo puede ser concebido a partir de ese otro». SW I/VII 340; 121. Cf. Spinoza: *Ethica more geometricis demonstranda*. Def. I, Paulus II, 35.

consecuencias del fundamento que Dios es, no pueden ser considerados en sí mismos, sino tan sólo en relación con Dios, de forma que «sólo éste último es subsistente por sí mismo y originario y todo lo demás sólo se puede comportar respecto a Él como afirmado, como consecuencia respecto al fundamento»⁹⁸. Así pues, a partir de esta sustancia infinita se derivan necesariamente las cosas finitas. Se entiende así equivocadamente que el conjunto de consecuencias derivadas de Dios es igual a Dios dado que si la realidad no es más que el conjunto de todos los modos que se derivan de Él, éstos a su vez han de constituir a Dios o, dicho de otra manera, la identificación de Dios con las cosas conlleva que de la suma de todas ellas ($A/a + A/b + A/c + \dots + A/n$) obtenemos a Dios ($A/a + A/b + A/c + \dots + A/n = A$). Pero, dado que esta diferencia entre la sustancia y los modos no es gradual, dirá Schelling, sino *toto genere*, no es posible tal identificación, sino más bien la exclusión de toda identificación entre ambos. Si las cosas son sólo mediante la sustancia y como consecuencia de ella, entonces son de *modo derivado*, de ahí que afirme Schelling que «es precisamente debido a esta diferencia por lo que las cosas singulares reunidas no pueden constituir a Dios»⁹⁹, afirmación que el filósofo ejemplifica con la circunferencia: «La suma de los puntos singulares de una circunferencia no pueden constituir a ésta, ya que, según su concepto, ésta les precede necesariamente en tanto que totalidad»¹⁰⁰. Efectivamente esta distinción es clara: la sustancia es infinita y eterna por naturaleza, mientras que las cosas son finitas y derivadas.

2) Identificación de Dios con la cosa singular. Una de las afirmaciones de Spinoza, «el ser singular es la sustancia misma considerada en una de sus modificaciones, esto es, de sus consecuencias»¹⁰¹, puede llevar a identificar a la cosa singular —y no a las cosas, esto es, a su totalidad como en la lectura anterior— con Dios. Si la cosa finita (A/a) *deriva* de Dios o la sustancia infinita (A), entonces en tanto que A/a la cosa finita debe entenderse como un Dios modificado puesto que *participa* de la divinidad (A), de ahí $A = A/a$. Schelling responderá a esta lectura señalando que «los elementos de este concepto son tan contradictorios, que al quererse formar con ellos, éste se destruye de nuevo así mismo»¹⁰² y prosigue «Un Dios modificado, esto es, derivado, no es Dios en el sentido propio y eminente del término»¹⁰³.

3) Las cosas entendidas como nada. A partir de la crítica a esta última concepción, afirmará Schelling, que los que hagan esta lectura del spinozismo se defenderán aduciendo que lejos de identificar a las cosas singulares con Dios, el panteísmo reduce a las cosas a nada, quedando anulada toda individualidad¹⁰⁴. Si lo positivo que hay en A/a es A y según la anterior lectura, el peso ha de ponerse en A/a convirtiendo así la cosa singular en un «dios modificado», según esta variación, el peso se sitúa en (a) de A/a , luego si A constituye lo positivo que hay en A/a , entonces A/a es nada. Si esto es así es imposible confundir a las cosas con Dios puesto que «en este caso no queda nada fuera de una divinidad pura y sin mezcla»¹⁰⁵. Y en el caso de que fuera de Dios no hubiera nada, «no sólo *extra* —dice Sche-

98 SW I/VII 340; 121.

99 SW I/VII 340; 121.

100 SW I/VII 340; 121.

101 SW I/VII 340; 131.

102 SW I/VII 341; 123.

103 SW I/VII 341; 123.

104 Cf. SW I/VII 343; 129.

105 SW I/VII 343-344; 129.

ling— sino también *praeter Deum*»¹⁰⁶, entonces Dios sólo puede ser todo de modo verbal, de ahí que «el concepto de panteísmo parezca desmoronarse por completo y desaparecer en la nada»¹⁰⁷. Si Spinoza sólo reconoce fuera de la sustancia las afecciones de la misma, que él considera cosas, pero fuera de la sustancia o Dios no hay nada, entonces no habría realidad que explicar. Que A/a, la cosa singular, obtenga de A su positividad no conlleva que, aunque derive de ésta, carezca por sí misma de realidad. Efectivamente aunque la cosa viene de Dios, y por tanto no es Dios, esto no significa que A/a no sea una sustancia particular propia. «Naturalmente —continuará Schelling— esto no se encuentra en Spinoza, pero en primer lugar, aquí estamos tratando del panteísmo en general, y además, cabe preguntarse si el punto de vista aportado es incompatible con el spinozismo en sí»¹⁰⁸. No se puede inferir según Schelling que las cosas, pese a tener su fundamento en Dios, no contengan algo positivo aunque esté dado de forma derivada. Todas las dificultades y críticas planteadas con respecto al panteísmo y al problema de la derivación de lo finito a partir de lo infinito, de lo necesario a partir de la libertad, se deben, según piensa Schelling, a una «mala interpretación» (*Missdeutung*) del sentido de la *cópula* en el juicio, y, en el fondo, del sentido de los principios que lo rigen: el principio de identidad (*Satz der Identität*) y el de razón suficiente (*Satz vom Grunde*)¹⁰⁹. Así, afirmará Schelling que «si bien a primera vista parece como si la libertad, que no puede mantenerse en oposición con Dios, se hundiese aquí en la identidad, se puede decir sin embargo, que esta apariencia es sólo consecuencia de la representación imperfecta y vacía que se tiene del principio de identidad»¹¹⁰. El ataque de Schelling apunta al corazón de la metafísica moderna caracterizada por su ciega entrega a una lógica formal y abstracta que hace desaparecer la vida de los conceptos y los enlaza de forma mecánica, basándose en una rígida ley de *identidad* conceptual que impide todo juicio. De ahí que Schelling, contra su propia posición en *Bruno* (1802)¹¹¹, recomiende «un estudio profundo de la lógica» puesto que una comprensión más correcta de la misma aportaría la disolución del falso problema de conciliar una libertad entendida como arbitrio y una necesidad vista como determinismo causal. Estos malentendidos del principio de identidad «cuando no son intencionados —afirmará Schelling— presuponen un grado de minoría de edad dialéctica que había sobrepasado ya la filosofía griega»¹¹², así «La vieja y profunda lógica distinguía a sujeto y predicado como antecedente y consecuente [*antecedens et consequens*], expresando con ello el sentido real del principio de identidad [*Identitätsgesetz*]»¹¹³. Según este principio, la identidad (*Identität*) no debe ser confundida con la mera igualdad o uniformidad (*Einerleiheit*): «sin embargo, no cesa de presuponerse tal cosa en nuestros días en relación con un empleo eminente del principio de identidad, lo que delata una ignorancia total sobre

106 SW I/VII 344; 129. Las mismas palabras se encontrarán reproducidas casi veinte después en la *Presentación del empirismo filosófico* (1830): «Nosotros no sólo no tenemos ya nada *extra*, sino tampoco nada *praeter Deum*, sino sólo a Dios». SW I/X 277; 322.

107 SW I/VII 344; 129

108 SW I/VII 344;135

109 Cf. SW I/VII 341; 123.

110 SW I/VII 345; 133-135.

111 SW I/IV 300.

112 SW I/VII 342;125.

113 SW I/VII 342;125.

la esencia de la cópula»¹¹⁴. Más cerca de Leibniz que de Spinoza, Schelling vertebró su argumentación sobre el principio de inhesión leibniziano: *praedicatum inest subjecto*¹¹⁵. Schelling sostiene que este principio, $A = A$, no ha de ser entendido bajo el principio de la indiscernibilidad de Leibniz, ni como una mera tautología en la que *lo mismo* es una cosa que otra, sino que lo que en él se afirma es que lo mismo que es en A, lo es en B, o, formulado de otro modo, $A = X$ y $B = X$, siendo X ese punto al que se refiere el principio de identidad, por el que A y B son distintos e inseparables y al mismo tiempo son uno y lo mismo. No obstante señala Schelling aún en la tautología *pensamos* realmente algo diverso *bajo* el sujeto (considerado como unidad, como sustrato o base de las determinaciones del predicado) y bajo el predicado (considerado como articulación de propiedades particulares o propiedades que se refieren a esa unidad), de modo que «el sujeto y el predicado se oponen como lo que está recogido y lo que está desplegado». La unidad del fundamento es una unidad simple, en la que no es posible la distinción de propiedades, sino que éstas se despliegan en lo fundamentado. «En ninguna posible proposición que [...] enuncie la identidad de sujeto y predicado se expresa una equivalencia o ni siquiera una relación no mediada de ambos»¹¹⁶. La explicación del verdadero sentido de la transitividad de la cópula se vertebró en torno a los conceptos de *antecedens et consequens*, *implicitum et explicitum*, *contractio* y *expansio*: lo desplegado, el predicado, consistirá en una *floración* del sujeto donde se dan las características y propiedades que ya estaban implícitas o contraídas en el sujeto: de ahí que, por una parte, el sujeto constituya el antecedente, lo implícito y lo contraído; y por otra, el predicado, la consecuencia, lo explícito y lo expandido. Pero el principio de identidad no se refiere a la mera posición (*Setzung*) de sujeto y predicado por sí mismos, sino a que el sujeto no está implícito en él mismo y explícito en el predicado, sino que es en la cópula, como manifestación de la esencia única de ambos, donde están implicado el uno y explicado el otro. La esencia de la cópula en el juicio, como base o fundamento de toda capacidad de juzgar, es desplazada al ámbito de unión tensa y antitética de lo implícito y lo explícito. No son categorías que simplemente se oponen y excluyen, sino que se co-dicen, se necesitan mutuamente. El principio de la identidad no conlleva la afirmación de una igualdad estática y sin vida, sino que «la unidad de este principio es inmediatamente creadora»¹¹⁷. Por eso la cópula no expresa la igualdad o equivalencia entre sujeto y predicado. El hecho, además de que la cópula conlleve la implicación de uno con otro, quiere decir que uno no puede ser sin el otro, sino que se dan en esa copertenencia mutua, así, por ejemplo —señala Schelling trayendo a colación a Leibniz— que no es contradictorio «que aquel que sea hijo de un hombre sea hombre él mismo»¹¹⁸. Es ese el sentido que lleva a afirmar lo absurdo de una consecuencia sin consecuente o una dependencia sin dependiente. De esta forma, para Schelling, el principio de identidad «no expresa una unidad [*Einheit*] que girando en el círculo de la igualdad [*Einerleiheit*] no sería progresiva y por ello mismo sí insensible y sin vida.

114 SW I/VII 341; 123.

115 Cf. *Discours de métaphysique* (=DM) § 8-10; Cf. Carta a Arnauld de junio/julio de 1686, G.II, 52; G. VII, 309.

116 SW I/VII 341; 123.

117 SW I/VII 346; 135.

118 SW I/VII 346; 135.

La unidad de este principio es inmediatamente creadora»¹¹⁹. Queda así entendido que para Schelling «la negación o afirmación de la libertad se basa en general en algo totalmente distinto de la aceptación o rechazo del panteísmo (de la inmanencia de las cosas en Dios»¹²⁰ así como, mediante una correcta comprensión del principio de identidad, el *Freiheitsschrift* subraya la autonomía del predicado frente al sujeto: «El predicado —dice Schelling ya en 1806— es al sujeto como lo finito al infinito, o como el término que podría no ser al que es»¹²¹.

De acuerdo con las respuestas a las críticas de panteísmo y de la identificación de éste con el fatalismo, así como a estas aclaraciones en torno al principio de identidad, Schelling cargará de un sentido diferente una sentencia tan «evidentemente» panteísta como «Dios es el mundo». De acuerdo con el sentido de la cópula, ahora quiere decir que Dios *pasa* al mundo como fundamento de éste: todas las cosas son *en* Dios, esto es, *Pan-en-teísmo*. Dicho de otra manera: Dios es el antecedente y el Mundo su consecuente. Así, nos dirá Schelling: «¿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?»¹²². Queda así salvada la conciliación de necesidad y libertad: «La inmanencia en Dios y la libertad se contradicen tan poco, que precisamente sólo el ser libre, y hasta donde es libre, es *en* Dios, y el no libre, y hasta donde no es libre, es necesariamente fuera de Dios»¹²³. El tipo de *conexión* establecido entre Dios y las creaturas no puede ser por tanto ni la emanación ni ninguna de tipo mecánico: el hombre no emana de Dios¹²⁴, ni la naturaleza va *degradándose* en los diferentes grados, tampoco las *cosas* se identifican en Él, sino que viven *en* él. Todo cuanto existe es la vida misma de Dios: Naturaleza e Historia quedan así unidas como el despliegue de un mismo movimiento en su devenir. De ese modo la *historia* de los hombres pertenece a la vida misma de Dios. Si Dios es una vida, y, por tanto, algo orgánico, entonces: «Todo individuo orgánico, en calidad de ser que ha devenido, es sólo a través de otro, y por lo tanto, dependiente de él según el devenir, pero no según el ser»¹²⁵. La libertad humana no sólo tiene su lugar en el sistema, sino que constituye el centro mismo del sistema.

119 SW I/VII 345-346; 135.

120 SW I/VII 345; 133-135.

121 SW I/VII, 219. *Aphorismen über die Naturphilosophie*.

122 SW I/VII 339; 119. Cursiva nuestra.

123 SW I/VII 347; 139. Cursiva nuestra.

124 Cf. SW I/VII 347; 137.

125 SW I/VII 346; 135.

