

# CONTRASTES

*Revista Internacional de Filosofía*

Volumen XII (2007) • ISSN: 1136-4076

## SUMARIO

### ESTUDIOS

- Susan Haak* La integridad de la ciencia: significado e importancia  
*Jesús Alcolea* Razonamientos no rigurosos y demostraciones  
*Rafael Cejudo* El debate entre P. Pettit y A. Sen sobre la libertad  
*Antonio Diéguez* La relatividad conceptual y el problema de la verdad:  
*Ricardo A. Espinoza* Deleuze y Zubiri...en torno a una lógica de la  
impresión  
*Javier Franzé* La polémica de Strauss y Voegelin con Max Weber  
*José García Leal* La condición simbólica del arte  
*M<sup>a</sup> T López de la Vieja* Los argumentos resbaladizos. El uso práctico  
*Angel Puyol* Filosofía del mérito

### DEBATES

- M<sup>a</sup> Luz Pintos* Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Análisis de una  
estrecha relación

### NOTAS

- Roberto Augusto* La antropología filosófica de Schelling  
*Antolín Sánchez Cuervo* El humanismo de Eduardo Nicol en su Centenario  
*Alicia Villar* Muerte y pervivencia en Unamuno

### MATERIALES DE INVESTIGACION

- Gemma Muñoz-Alonso* Anatomía de la investigación filosófica: claves  
prácticas para la elección del tema

### INFORME BIBLIOGRAFICO

- Juan Carlos Velasco* Un solo mundo o la perspectiva de la justicia

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

## NOTAS

# *La antropología filosófica de Schelling: método antropomorfista y estructura trinitaria<sup>1</sup>*

ROBERTO AUGUSTO  
*Universidad de Barcelona*

Recibido: 15-05-2006    Aprobado definitivamente: 21-10-2006

### RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar dos de los aspectos básicos de la antropología filosófica de Schelling: el antropomorfismo y la estructura trinitaria del ser humano. Estudiaremos el antropomorfismo en la *Freiheitsschrift* de 1809 y en *Die Weltalter*. Veremos también cómo Schelling en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) diferencia tres partes básicas en el ser humano: «Gemüth», «Geist» y «Seele». En el *Antropologisches Schema* (1840) la estructura trinitaria consistirá en la voluntad (Wille), el entendimiento (Verstand) y el espíritu (Geist).

### PALABRAS CLAVE

SHELLING, ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA, ANTROPOMORFISMO, IDEALISMO  
ALEMÁN

### ABSTRACT

The aim of this article is to analyze two of the basic aspects of Schelling's philosophical anthropology: the anthropomorphist and the Trinitarian structure of the human being. We will study the anthropomorphist in the *Freiheitsschrift* of 1809 and in *Die Weltalter*. We will see also how Schelling in the *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) differentiates three basic parts in the human being: «Gemüth», «Geist» and «Seele». In the *Antropologisches Schema* (1840) the Trinitarian structure will consist of the will (Wille), the understanding (Verstand) and the spirit (Geist).

### KEY WORDS

SHELLING, PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, ANTHROPOMORPHIST,  
GERMAN IDEALISM

1 Esta investigación ha sido realizada con el apoyo del Departamento de Universidades, Investigación y Sociedad de la Información de la Generalidad de Cataluña y del Fondo Social Europeo a través de una beca predoctoral FI.

## I. INTRODUCCIÓN

LA APLICACIÓN DEL MÉTODO ANTROPOMORFISTA, y la división del espíritu humano en tres potencias básicas, constituyen dos de los pilares básicos que sustentan la antropología filosófica de Schelling. Como analizaremos a continuación, en la *Freiheitsschrift* de 1809 su autor pretende acceder al conocimiento de la divinidad a través de la analogía con lo humano; esto le valió las críticas de Eschenmayer, que le acusó de humanizar a Dios. También mostraremos la aplicación de este método en las diversas versiones de *Die Weltalter*. En las *Stuttgarter Privatvorlesungen* veremos que el espíritu del hombre está compuesto por el ánimo, el espíritu y el alma. Esta estructura trinitaria se mantendrá en el *Anthropologisches Schema*, aunque su composición será diferente.

## II. EL MÉTODO ANTROPOMORFISTA

Tal como sostiene J. Habermas, Schelling «adopta entre 1806 y 1809 el método antropomorlista»<sup>2</sup> abandonando el modelo trascendental que había desarrollado en obras anteriores. En las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen* (1809), podemos encontrar varias referencias que confirman esta tesis. Al principio de esta obra su autor, haciéndose eco de una sentencia de Sexto Empírico, afirma que «lo igual es conocido por lo igual»<sup>3</sup>, el filósofo «concibe con el Dios en sí, al Dios fuera de sí»<sup>4</sup>. Tanto en el hombre como en Dios Schelling diferencia entre el fundamento y la existencia, «entre el ser en tanto que existe, y el ser en tanto que mero fundamento de la existencia»<sup>5</sup>. La presencia de la dualidad fundamento-existencia en el ser humano y en la divinidad podría llegarnos a la completa identificación entre ambos. Nuestro autor resuelve este posible problema de la siguiente forma: «Si la identidad de ambos principios [fundamento y existencia] fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, es decir, Dios no se revelaría como espíritu. Aquella unidad, que es inseparable en Dios, debe ser, por consiguiente, separable en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del

2 J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn: Universität Bonn, 1954, p. 225. En esta misma línea ver: M. Theunissen, «Schellings antropologischer Ansatz», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47 (1965), pp. 174-189.

3 SW VII, 337.

4 *Ibíd.*

5 SW VII, 357.

mal»<sup>6</sup>. Otro lugar donde encontramos una aplicación del método antropomorfista es cuando se define al fundamento de Dios como anhelo: «Si queremos aproximar este ser a lo humano podemos decir: es el anhelo (*Sehnsucht*) que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo»<sup>7</sup>.

La publicación de la *Freiheitsschrift* provocó que C. A. Eschenmayer, seguidor de Jacobi, acusará a Schelling de antropomorfismo, de degradar a Dios aplicándole nuestros predicados humanos<sup>8</sup>. Eschenmayer rechaza que la distinción entre fundamento y existencia se pueda aplicar a Dios, ya que si lo hacemos estamos ante «un Dios particular, como nuestro Yo»<sup>9</sup>, que nada tiene que ver con la auténtica divinidad. Otro aspecto que rechaza este autor es que en Dios pueda haber un anhelo: «Usted presta a Dios el anhelo de engendrarse a sí mismo, como si en Dios pudiera haber un deseo de llegar a ser algo que todavía no es»<sup>10</sup>. Los predicados (personalidad, independencia, vida, etc.) que le atribuimos a la divinidad, son «puramente humanos e impropios de la dignidad de Dios»<sup>11</sup>. Según Eschenmayer, cuando intentamos explicar a Dios con nuestros conceptos, tal como pretende Schelling, lo único que conseguimos es mancillar a la divinidad.

Schelling responde a estas críticas planteando la siguiente dicotomía: «O no hay ningún antropomorfismo en ninguna parte, y entonces negamos también cualquier representación de un Dios personal que actúa con conciencia e intención (...); o aceptamos un antropomorfismo ilimitado, una general y (...) *total* humanización de Dios»<sup>12</sup>. Si queremos concebir un Dios personal debemos aceptar el antropomorfismo. Nuestro autor, además, acusa a Eschenmayer de aplicar conceptos a la divinidad sin ninguna investigación previa, al decir, por ejemplo que «Dios debe ser absolutamente sobrehumano»<sup>13</sup>. Antes de afirmar nada sobre Dios *a priori* debemos investigar qué es Él: «En ningún caso puede ser la cuestión, con qué derecho transferimos nuestros conceptos a Dios; debemos primero saber lo que es Dios. Supongamos, pues, que en una investigación continuada se encontrara que Dios es realmente consciente de sí mismo, vivo, personal, en una palabra, semejante al hombre, ¿podría seguir

6 SW VII, 364.

7 SW VII, 359.

8 Eschenmayer expuso sus objeciones en una carta dirigida a Schelling escrita el 18 de octubre de 1810. Schelling respondió con otra carta, en abril de 1812. Ambas fueron publicadas en el *Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche* (1813) y reproducidas en las *Sämtliche Werke* de Schelling (SW VIII, 145-189).

9 SW VIII, 146.

10 SW VIII, 148.

11 *Ibíd.*

12 SW VIII, 167.

13 SW VIII, 168.

criticándonos que con ello le transferimos nuestros conceptos humanos? Si él es humano, ¿quién puede objetar algo en contra? Si, como usted dice, mi razón, en lo que de Dios afirma, se habría colocado por encima de Dios (...), la suya, en lo que niega de Dios, habría hecho lo mismo, lo habría hecho todavía más decididamente en la medida en que *a priori*, sin ninguna investigación, se permite juzgar sobre Dios de un modo meramente subjetivo, mientras que yo, por el contrario, nada afirmo de Dios a partir de mí mismo, sino que sólo busco seguir *sus* caminos»<sup>14</sup>. Schelling, al contrario que Eschenmayer, no acepta una renuncia previa de la razón.

Al comienzo de la versión de 1811<sup>15</sup> de *Die Weltalter*<sup>16</sup> su autor afirma que su objetivo es «describir la historia de las manifestaciones del ser primigenio (*Urwesens*), y precisamente empezando por su primer estado, al que todavía no se ha accedido, el tiempo premundano»<sup>17</sup>. Sin embargo, Schelling se encuentra con que carece de fuentes de esa época; porque «Ninguna leyenda resuena de aquel tiempo, pues es el tiempo del silencio y la calma. Sólo en discursos divinos revelados brillan algunos rayos que rasgan estas tinieblas antiquísimas»<sup>18</sup>. Esos «discursos divinos revelados» a los que nuestro autor hace referencia son los textos de la Biblia, normalmente los del Antiguo Testamento<sup>19</sup>, a los que Schelling se referirá, de manera directa o indirecta, en numerosas ocasiones<sup>20</sup>. Pero este no es el único camino que se puede recorrer para acceder al conocimiento de la divinidad, del ser primigenio. La otra vía que nos permitirá conocer a Dios será

14 SW VIII, 167-168.

15 Cf. J. Hennigfel, «Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Die Menschlichkeit des Absoluten*», en F. Decher y J. Hennigfeld (eds.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, pp. 43-49.

16 Esta obra debía constar originalmente de tres libros: el pasado, el presente y el futuro. Sin embargo, Schelling sólo redactó el primer libro. De este texto disponemos de tres versiones que nunca llegaron a publicarse en vida del autor. La primera de ellas fue escrita en 1811, la segunda en 1813 y la tercera en 1815. La última versión fue publicada en las *Sämtliche Werke* de K. F. A. Schelling (SW VIII, 195-344) y reproducida posteriormente en las *Schellings Werke*. Pero las otras dos versiones no vieron la luz hasta 1946, en un volumen titulado *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* (München: C. H. Beck,) editado por M. Schröter. Citaremos la versión de 1815 de la manera habitual: SW, volumen en números romanos y número de página. Citaremos las otras dos versiones de la siguiente forma: WA, 1811 ó 1813 y número de página.

17 WA, 1811, 10.

18 *Ibíd.*

19 Cf. SW VIII, 271-272.

20 Cf. WA, 1811, 9; WA, 1811, 11; WA, 1811, 16; WA, 1811, 20; WA, 1811, 30; WA, 1811, 30-31; WA, 1811, 76; WA, 1811, 99; WA, 1813, 118; WA, 1813, 120; WA, 1813, 124; WA, 1813, 132; WA, 1813, 134; WA, 1813, 165; WA, 1813, 172; SW VIII, 206; SW VIII, 225; SW VIII, 243; SW VIII, 261; SW VIII, 263; SW VIII, 264-265; SW VIII, 282; SW VIII, 291; SW VIII, 296; SW VIII, 311; SW VIII, 321; SW VIII, 325; SW VIII, 331; SW VIII, 333; SW VIII, 344.

la aplicación del método antropomorfista: «Pero ante todo en nosotros mismos debemos evocar el pasado para encontrar de dónde ha salido todo y qué creó primero el comienzo. Pues cuanto más humanamente tomemos todo, tanto más podemos esperar acercarnos a la historia real»<sup>21</sup>. Siendo capaces de describir en nosotros mismos el desarrollo de nuestro pasado podremos, a través de la analogía, conocer el pasado de Dios<sup>22</sup>.

Schelling recurre también a este método cuando está describiendo la pureza de la libertad suprema: «¿Cómo empezaremos a describir esta pureza (*Lauterkeit*)? Preguntemos sólo qué precede en el hombre a todo ser real, a todo ser condicionado»<sup>23</sup>. Esto es posible porque «lo que en el hombre es lo supremo, es en Dios, es en todas las cosas la esencia, la eternidad verdadera»<sup>24</sup>. Nuestro autor pone, además, el ejemplo de un niño para representar esa pureza: «Contemplad un niño, cómo es en sí sin distinción, y reconoceréis en él una imagen de la divinidad más pura»<sup>25</sup>. Schelling recurre en la versión de 1813 a una cita de Hipócrates para explicar cómo es posible esto: «Todo lo divino es humano, según Hipócrates, y todo lo humano es divino. Por tanto, podemos esperar aproximarnos a la verdad en la medida en que tomemos todo humanamente»<sup>26</sup>. Esta misma sentencia es repetida en la versión de 1815, pero añadiendo el siguiente matiz: «esta frase del viejo Hipócrates, tomada de la vida más profunda, era y es todavía la clave para los mayores descubrimientos en el reino de Dios y de la naturaleza»<sup>27</sup>. Conocemos la naturaleza y a Dios conociéndonos a nosotros mismos. Esto es así porque «el hombre es el mundo en pequeño, de este modo los procesos de la vida humana deben coincidir desde lo más profundo hasta su perfección suprema con los procesos de la vida universal. Es seguro que quien pudiera escribir a fondo la historia de su propia vida también habría recogido la historia del universo en un breve resumen»<sup>28</sup>. El conocimiento del ser humano es uno de los caminos que podemos seguir para conocer a Dios.

21 WA, 1811, 10.

22 Esta invocación a «tomarlo todo humanamente» la podemos encontrar en varios lugares más: WA, 1811, 17 y WA, 1813, 135. En las *Stuttgarter Privatvorlesungen* hay una referencia a la analogía entre el ser humano y Dios: «Exigimos un Dios que podamos contemplar como un ser totalmente viviente, personal, pues debemos contemplarlo precisamente también de forma totalmente humana, debemos aceptar que su vida tiene la máxima analogía con la vida humana, que en él, junto al ser eterno hay también un devenir eterno, que él, en una palabra, tiene todo en común con el hombre, excepto la dependencia» (SW VII, 432).

23 WA, 1811, 15.

24 *Ibíd.*

25 *Ibíd.*

26 WA, 1813, 158.

27 SW VIII, 291.

28 SW VIII, 207.

### III. LAS LECCIONES PRIVADAS DE STUTTGART: ÁNIMO, ESPÍRITU Y ALMA

Las *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810)<sup>29</sup> están divididas en tres grandes apartados<sup>30</sup>. Centraremos nuestro análisis en la tercera parte; en ella Schelling explica la posibilidad de la libertad en el hombre<sup>31</sup>, critica la idea de Estado<sup>32</sup> y desarrolla finalmente una serie de reflexiones sobre la muerte y el mundo de los espíritus. Pero lo que nos interesa destacar es la división del espíritu humano en tres potencias: el ánimo (*Gemüth*), el espíritu (*Geist*) y el alma (*Seele*). Cada una de estas tres potencias se divide, a su vez, en otras tres potencias «que se comportan de nuevo como el ánimo, el espíritu y el alma»<sup>33</sup>. El ánimo «es el principio oscuro del espíritu»<sup>34</sup>. Aquí, aclara nuestro autor, el concepto

29 SW VII, 417-484. Disponemos de otra versión del texto: F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, ed. de M. Vetö, Torino: Bottega d'Erasmus, 1973. Nosotros seguiremos la versión canónica editada por K. F. A. Schelling.

30 Cf. W. A. Schulze, «Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings», *Zeitschrift für Philosophie Forschung*, Band XI (1957), pp. 197-208.

31 Dios, que es el ente absoluto, es absolutamente libre. El ser humano, en cambio, «como un ente (*Seyendes*) surgido de lo no-ente, logra, a través de esta doble relación de su esencia, también una libertad totalmente propia» (SW VII, 457). Es decir, el hombre, ya que ha surgido de lo no-ente, posee una «raíz independiente» (Ibíd.) de la divinidad que hace posible que sea libre. Schelling identifica, pues, el ente con Dios y el no-ente con la naturaleza. El ser humano es libre porque «está situado en el punto de indiferencia» (SW VII, 458) entre ambos; posee una parte natural y una parte divina que permite que sea un ser personal.

32 Igual que sucede con la naturaleza el género humano aspira a la unidad. Ya que el hombre no puede alcanzar esa unidad que anhela en Dios debe buscarla en el Estado; éste es, pues, «una consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad» (SW VII, 461). Schelling se muestra muy crítico con la idea de Estado porque piensa que es imposible compatibilizar la libertad del ser humano con el poder de coacción que el Estado ejerce; por eso aquellos que «persiguieron la idea de un Estado perfecto» (SW VII, 462) acaban cayendo en el despotismo. En el Estado, pues, no podemos encontrar «ninguna unidad verdadera y absoluta» (Ibíd.). Esto se muestra claramente «por la colisión de los Estados entre sí» (Ibíd.), es decir, en la guerra, donde los hombres se comportan como los seres de la naturaleza. La verdadera unidad sólo puede lograrse «a través de una segunda *revelación*» (SW VII, 463), parecida a la primera revelación que provocó la creación inicial. Esta segunda revelación se produce cuando Dios se hace hombre, cuando Cristo se convierte en mediador entre Dios y los seres humanos. La revelación provoca el nacimiento de la Iglesia. Schelling critica que la Iglesia intervenga en los asuntos del Estado y que permita que el Estado intervenga en ella, ya que esto va en contra de su pureza. La unidad verdadera sólo podrá alcanzarse siguiendo «el camino religioso» (SW VII, 464). Según nuestro autor «No es que la Iglesia deba dominar al Estado o el Estado a la Iglesia, sino que el mismo Estado debe desarrollar en sí el principio religioso» (SW VII, 465); sólo así podrá alcanzarse la unidad que el ser humano anhela.

33 SW VII, 465.

34 Ibíd.

«espíritu» es empleado como una expresión general. En el ser humano, lo más profundo y oscuro que podemos encontrar «es el anhelo (*Sehnsucht*)»<sup>35</sup>. El anhelo es «en su manifestación más profunda, *melancolía* (*Schwermuth*)»<sup>36</sup>; ella también está presente en la naturaleza, ya que la melancolía forma parte de toda vida. Para nuestro autor «la esencia más profunda del espíritu es búsqueda (*Sucht*), deseo (*Begierde*) y apetito (*Lust*)»<sup>37</sup>. Este deseo no se puede extinguir, ya que cada vez que se sacia se hace más fuerte. Según Schelling, «La tercera potencia del ánimo es el *sentimiento* (*Gefühl*)»<sup>38</sup>. El ánimo es «lo real del hombre»<sup>39</sup> y sin él ni siquiera el más grande espíritu puede crear. Las tres potencias en las que se divide el ánimo son, pues, las siguientes: 1) melancolía; 2) deseo y 3) sentimiento.

La segunda potencia, el espíritu, es «lo verdaderamente personal en el hombre, y por eso también la verdadera potencia de la conciencia»<sup>40</sup>. En el espíritu humano<sup>41</sup> lo que predomina es el deseo. Este deseo se manifiesta en el ánimo, que es inconsciente, como «mero deseo y apetito»<sup>42</sup>. Sin embargo, en el espíritu este deseo debe ser entendido «como deseo *consciente*, en una palabra, como voluntad. Por eso la voluntad es lo verdaderamente más íntimo del espíritu»<sup>43</sup>. Esta voluntad se divide en dos partes: «una real, que se refiere a la individualidad del hombre, la *voluntad propia* (*Eigenwillen*), y una parte universal o ideal, el entendimiento (*Verstand*)»<sup>44</sup>. Nuestro autor diferencia de nuevo entre tres potencias en el espíritu. La primera de ellas «es la potencia de la voluntad propia, el egoísmo, que sería ciego sin el *entendimiento*»<sup>45</sup>. A esta potencia se le contraponen la potencia superior, el entendimiento. En medio de estas dos potencias, en lo que Schelling llama el «punto de indiferencia»<sup>46</sup>, está «la voluntad verdadera (*eigentliche Wille*)»<sup>47</sup>.

Normalmente se piensa que el espíritu es lo más elevado que podemos encontrar en el hombre. Pero Schelling discrepa de esta opinión. Según él, el

35 *Ibíd.*

36 *Ibíd.*

37 SW VII, 466.

38 *Ibíd.*

39 *Ibíd.*

40 *Ibíd.*

41 El concepto «espíritu» es utilizado por Schelling de nuevo en un sentido general y no refiriéndose a la segunda potencia.

42 SW VII, 467.

43 *Ibíd.*

44 *Ibíd.*

45 *Ibíd.*

46 *Ibíd.*

47 *Ibíd.*

espíritu no puede ser lo más elevado porque está capacitado para hacer el mal, para cometer errores y para el pecado. El mal no es una simple carencia del bien, sino que es un principio positivo; éste tampoco debe ser identificado con el cuerpo, ya que «No es el espíritu el que es infectado por el cuerpo, sino al contrario, el cuerpo es infectado por el espíritu»<sup>48</sup>. Ya que el mal se encuentra en el espíritu es imposible que éste sea lo superior, papel que se reserva a la tercera potencia: el alma.

El alma es «lo verdaderamente divino *en el hombre*, por tanto, lo *impersonal*»<sup>49</sup>. Schelling afirma que es incorrecto hablar de enfermedades del alma, porque la enfermedad únicamente es posible en el ánimo y en el espíritu. Además, los que actúan de forma malvada nunca lo hacen siguiendo al alma, sino a las otras dos potencias. Nuestro autor indica varias diferencias entre el espíritu y el alma: «El espíritu *sabe*, pero el alma no sabe, sino que ella es la ciencia. El espíritu, porque él también tiene en sí la posibilidad del mal, sólo puede ser bueno, es decir, posee una parte de bondad, pero el alma no es buena, sino que es la bondad misma»<sup>50</sup>. La relación entre el hombre y Dios es posible gracias al alma, «sin esta relación con Dios no puede existir la criatura, pero el hombre especialmente, ni un instante»<sup>51</sup>. Schelling también señala que la ruptura de la línea que une el entendimiento y el alma provoca que surja la locura. Nuestro autor sostiene que «la más profunda esencia del espíritu humano, (...) es la *locura*»<sup>52</sup>; ella es «la base del entendimiento mismo»<sup>53</sup>. La locura es, por tanto, necesaria, sin embargo, debe permanecer siempre como base y no salir a la luz; debe mantenerse como «locura *regulada* (*geregelter Wahnsinn*)»<sup>54</sup>. Aquellos que carecen de una locura dominada por el alma sólo poseen una inteligencia vacía, la verdadera inteligencia precisa de una locura sometida.

El alma, definida por Schelling como «el cielo interior del hombre»<sup>55</sup>, puede exteriorizarse de diversas formas y relacionarse con lo subordinado. En primer lugar, el alma se relaciona con «lo *real* de las potencias subordinadas»<sup>56</sup>. Esto es lo que sucede «en el *arte* y la *poesía*»<sup>57</sup>. La segunda posibilidad es que el alma se relacione con el sentimiento y el entendimiento; entonces «nace la

48 SW VII, 468.

49 *Ibíd.*

50 SW VII, 469.

51 *Ibíd.*

52 SW VII, 470.

53 *Ibíd.*

54 *Ibíd.*

55 SW VII, 471.

56 *Ibíd.*

57 *Ibíd.*

ciencia en sentido supremo, (...) la filosofía»<sup>58</sup>. Es completamente equivocado presentar el entendimiento y la razón como opuestos, ya que «son lo mismo, sólo que considerados de manera diferente»<sup>59</sup>; es también un error situar a la razón por encima del entendimiento. La diferencia que hay entre ambos es que el entendimiento es más activo que la razón. Según Schelling, «la razón no es otra cosa que el entendimiento en su sumisión bajo lo superior, el alma»<sup>60</sup>. Además, la razón se comporta en la filosofía como lo pasivo y el alma como lo activo: «La razón es sólo la receptora de la verdad, el libro en el cual son escritas las inspiraciones del alma»<sup>61</sup>. El principio oscuro de la filosofía, sin el cual ésta no sería posible, es el sentimiento. Por consiguiente, «la verdadera filosofía consta de alma, razón y sentimiento»<sup>62</sup>. La tercera posibilidad que Schelling considera es la relación del alma con la voluntad y el deseo. Cuando estos dos elementos están subordinados completamente al alma, entonces se puede alcanzar la virtud; para lograrla se debe actuar no «como un ser personal, sino de forma totalmente impersonal»<sup>63</sup>. Si esto sucede, tanto en las obras de arte como en la ciencia, se puede alcanzar lo supremo. Otra posibilidad que se considera es que el alma actúe «de forma completamente incondicionada»<sup>64</sup>. De esta forma, entramos en el campo de la religión, «no como ciencia, sino como bienaventuranza interna y suprema del ánimo y del espíritu»<sup>65</sup>. La última característica del alma que Schelling destaca es que su esencia es amor. Por eso la ciencia suprema, la filosofía, también «es una obra del amor»<sup>66</sup>.

#### IV. EL ESQUEMA ANTROPOLÓGICO: VOLUNTAD, ENTENDIMIENTO Y ESPÍRITU

Sobre el *Anthropologisches Schema* (1837-38)<sup>67</sup> nos dice K. F. A. Schelling, hijo del filósofo y editor de su *Sämtliche Werke*, que «no proviene sin duda de las lecciones públicas, pero pertenece a la época de Múnich»<sup>68</sup>, largo periodo que

58 *Ibíd.*

59 *Ibíd.*

60 SW VII, 472.

61 *Ibíd.*

62 *Ibíd.*

63 SW VII, 473.

64 *Ibíd.*

65 *Ibíd.*

66 SW VII, 474.

67 Cf. J. Hennigfel, «Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Die Menschlichkeit des Absoluten*», en F. Decher y J. Hennigfeld (eds.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, pp. 38-43.

68 SW X, VII.

se extiende desde 1806 hasta 1841, exceptuando una estancia en Erlangen entre los años 1820 y 1827. Este breve escrito, de únicamente seis páginas, parte de la distinción entre voluntad (*Wille*), entendimiento (*Verstand*) y espíritu (*Geist*). La voluntad es definida como «la verdadera *sustancia* espiritual del hombre, el *fundamento* de todo, la *primitiva* materia productora (*Stoff-Erzeugende*), lo particular en el hombre, el origen del *ser*»<sup>69</sup>. El entendimiento, en cambio, no crea, sino que es «*lo que regula (Regelnde), lo que limita (Begrenzende)*»<sup>70</sup>. Según Schelling, podemos encontrar estos tres elementos en «todo ser espiritual»<sup>71</sup>. La individualidad del ser humano se forma en un proceso en el cual los tres están presentes, y la relación entre ellos es lo que da lugar a una «personalidad determinada»<sup>72</sup>.

Después de definir estos tres elementos, y de reflexionar de modo general sobre ellos, Schelling divide el esquema en dos grandes apartados. El primero de ellos tratará de la voluntad, del entendimiento y del espíritu «cada uno para sí o en sus meras relaciones naturales»<sup>73</sup>; el segundo «en sus relaciones activas o en proceso»<sup>74</sup>. En esta primera división la voluntad puede ser «*totalmente para sí*»<sup>75</sup>, es decir, desvinculada del proceso, o «*para sí*»<sup>76</sup>, pero manteniendo una relación con el proceso. En el primer caso, la voluntad puede poseer más o menos energía y ser débil o fuerte de acuerdo con su naturaleza. Según Schelling, «Donde la energía de la voluntad es próxima o totalmente = 0, falta la fuerza que mueve todo el proceso»<sup>77</sup>. Cuando esto sucede el entendimiento «es sin objeto»<sup>78</sup> y el espíritu tampoco puede suplir la ausencia de voluntad. Otro aspecto que nos parece interesante destacar es que «La voluntad, en la cual no se encuentra ninguna potencia de la humanidad superior, se manifiesta como una voluntad animal»<sup>79</sup>. Nuestro autor también señala que «La voluntad egoísta oscurece el entendimiento»<sup>80</sup>. El espíritu para sí «sólo puede mostrarse como lo que los franceses llaman *esprit*»<sup>81</sup> y está por encima de la voluntad y del entendimiento.

69 SW X, 289.

70 *Ibíd.*

71 *Ibíd.*

72 *Ibíd.*

73 SW X, 290.

74 SW X, 291.

75 SW X, 290.

76 *Ibíd.*

77 *Ibíd.*

78 *Ibíd.*

79 *Ibíd.*

80 *Ibíd.*

81 SW X, 291.

En el segundo gran apartado en que está dividido el esquema Schelling comienza analizando la relación entre la voluntad y el entendimiento. Cuando se rompe «la subordinación natural de la voluntad bajo el entendimiento»<sup>82</sup> surge la locura (*Wahnsinn*); si la voluntad empuja al entendimiento podemos hablar de pasión; la voluntad que excluye al entendimiento lleva a la brutalidad. Si la voluntad, además, «en vez de aceptar la ley del entendimiento, se considera a sí misma como ley»<sup>83</sup>, provoca la arbitrariedad; y esta arbitrariedad unida al poder conduce a lo que llamamos despotismo. Schelling afirma que «el predominio de la voluntad en general corresponde al *temperamento colérico*»<sup>84</sup>. Otro caso posible es que el entendimiento esté al servicio de la voluntad, cuando esto se produce, el resultado, noble o innoble, dependerá de la dirección que tome la voluntad, es decir, si se dirige a un «mero deseo sensual o hacia un objetivo superior»<sup>85</sup>.

Podemos hablar de temperamento sanguíneo cuando la voluntad está al servicio del entendimiento. Esto puede suceder para unos fines determinados o de una manera incondicional. Esta segunda posibilidad implica dos nuevas opciones: que esto suceda excluyendo al espíritu o no. Si se excluye al espíritu la voluntad «está fijada a un objeto»<sup>86</sup>. Esto nos conduce a un «mero saber del entendimiento (*Verstandeswissen*)»<sup>87</sup> y a una legalidad que puede acabar en la tiranía. Pero cuando la voluntad está al servicio del entendimiento sin excluir al espíritu aparece el temperamento flemático. Entonces se da en el hombre «una *personalidad* determinada, una totalidad, un *carácter*»<sup>88</sup>. Según Schelling, «Sólo en este nivel hay *moralidad (Sittlichkeit) libre*»<sup>89</sup>. Si la voluntad, el entendimiento y el espíritu abandonan la unidad que da la personalidad encontramos «donde debería estar el *hombre mismo*, nada, un *lugar vacío*; encontramos sólo *formas*, pero ninguna *esencia*»<sup>90</sup>. Cuando de esa unidad se tiene más un sentimiento (*Gefühl*) que un «*conocimiento claro*»<sup>91</sup>, entonces podemos hablar de temperamento melancólico.

El temperamento heroico, último que Schelling describe en este esquema, se muestra en el hombre «como *constitución (Bildung) armónica*»<sup>92</sup>; como una

82 *Ibíd.*83 *Ibíd.*84 *Ibíd.*85 *Ibíd.*

86 SW X, 292.

87 *Ibíd.*88 *Ibíd.*89 *Ibíd.*90 *Ibíd.*

91 SW X, 293.

92 *Ibíd.*

«claridad de la autoconciencia»<sup>93</sup>. Este temperamento se aprecia en los asuntos públicos en la moderación, ya que el entendimiento y el espíritu dominan a la voluntad. También se manifiesta «especialmente en producciones espirituales»<sup>94</sup>. Estas producciones pueden ser de dos tipos: 1) poéticas y artísticas; 2) científicas y filosóficas. Cada una de ellas da lugar a dos formas diferentes de genialidad. En las creaciones artísticas «la voluntad se *eleva* aquí a lo verdaderamente *creador*, a la fantasía productiva, a la *imaginación*»<sup>95</sup>. En el caso de la ciencia y de la filosofía «el entendimiento se eleva aquí a la *razón*»<sup>96</sup>; cuando esto sucede el entendimiento se da a sí mismo las reglas.

Schelling finaliza el *Anthropologisches Schema* tratando el tema de la religión. Si ésta se manifiesta en la voluntad excluyendo al entendimiento y al espíritu aparece «como mero *empirismo* en la religión, (...) como servidumbre religiosa (*beatería*)»<sup>97</sup>. Cuando se excluye al espíritu tenemos «*exaltación religiosa*»<sup>98</sup>. Y la religión unida a la política nos conduce al jesuitismo o al fanatismo. Por último, si la religión es considerada como una cosa del entendimiento nos encontramos frente a un racionalismo estéril.

## V. CONCLUSIONES

Frente al Dios abstracto del mecanicismo y del idealismo Schelling propone, a partir de 1809, un Dios personal, vivo. Esta forma de concebir a la divinidad le lleva a establecer una analogía con el ser humano, a desarrollar un método antropomorfista dejando de lado planteamientos anteriores. En *Die Weltalter* hemos visto, además, como este autor muestra claramente dos fuentes básicas, dos caminos que debemos seguir si queremos conocer a Dios: los textos sagrados y el autoconocimiento del ser humano. Conociéndonos a nosotros mismos es como podemos conocer a Dios. Schelling se defiende de las críticas de Eschenmayer no negando el método antropomorfista, sino rechazando que sólo intentemos comprender a Dios a través de la fe, menospreciando el papel de la razón.

Otro de los aspectos que hemos queridos destacar en este artículo es la estructura trinitaria del espíritu humano, clave para entender la antropología filosófica de Schelling. En las *Stuttgarter Privatvorlesungen* estos tres elementos

93 *Ibíd.*

94 *Ibíd.*

95 *Ibíd.*

96 SW X, 294.

97 *Ibíd.*

98 *Ibíd.*

son el ánimo, el espíritu y el alma. El ánimo es la parte oscura y profunda del ser humano, lo inconsciente, el deseo y el sentimiento. El espíritu, en cambio, es lo personal, la voluntad consciente. La parte más noble y elevada del hombre es el alma; ella representa lo impersonal, lo divino. Casi treinta años después de esta caracterización, Schelling sigue manteniendo esta estructura trinitaria, pero variando los elementos. El *Anthropologisches Schema* nos muestra que las tres partes básicas en que debemos dividir al ser humano son la voluntad, el entendimiento y el espíritu. La relación entre estas partes da lugar una serie de temperamentos: colérico, sanguíneo, flemático melancólico y heroico.

ROBERTO AUGUSTO es becario predoctoral en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Universidad de Barcelona. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad Libre de Berlín y en la *Schelling-Kommission* de Múnich.

*Publicaciones recientes:*

«La influencia de la tradición clásica en la reflexión de Plutarco sobre la amistad», en M. Jufresa y otros (eds.), *Plutarc a la seva època: paideia i societat. Actas del VIII Simposio Espanyol sobre Plutarco (Barcelona, 6-8 de novembre de 2003)*, Barcelona: 2005, pp. 185-190; «La intersubjectivitat en Schelling i Hegel», en VV. AA., *Pensar l'alteritat*, Barcelona: La Busca edicions, 2005, pp. 165-181.

*Dirección Postal:*

Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, Universidad de Barcelona, C/ Baldiri Reixac, s/n, 08028, Barcelona.

*Dirección electrónica:* roberaugusto@hotmail.com