

Lo absolutamente infinito (Spinoza), lo infinito (Schelling, 1795-1796) y sobre lo absoluto como logos contemporáneo

*The absolutely infinite (Spinoza), the infinite (Schelling 1795-1796)
and about the absolute as contemporary logos*

NAZAHED FRANCO BONIFAZ
Universidad de Guanajuato; Guanajuato
nazahed@htomail.com

RODOLFO CORTÉS DEL MORAL
Universidad de Guanajuato; Guanajuato
cortesdm@yahoo.com.mx

RESUMEN

El escrito está dividido en cinco puntos y los fines son los siguientes. Primero: muestra que la filosofía de Spinoza contiene una aparente contradicción en la relación de su sistema con la idea que se postula de Dios; el sistema es en Dios, pero Dios no se reduce a sistema. Segundo: que el sistema es en Dios y la manera en que lo es se determina por un antecedente-consecuente abstracto, es decir, un punto de partida y una finalidad entendida como cumplimentación del sabio, el *éskhatos* de la sabiduría cuya *parousía* es un intuir divino (*télos*). Tercero: muestra cómo Spinoza argumenta que lo finito es en lo infinito debido al rechazo de la causalidad transitoria. Se definen dos sentidos del dogmatismo según el idealismo. Cuarto: explica cómo para Spinoza y Schelling el sistema es en Dios y cómo es que Dios no se reduce a sistema. Se argumenta que el idealismo de Schelling es un dogmatismo desde la idea de absoluto en Spinoza. Quinto: se denuncian dos aspectos teológicos de la verdad que han predominado en el pensamiento occidental, al desprendernos de ellos se empieza a clarificar una especial idea de lo absoluto como logos de nuestra época.

Palabras clave: idealismo, dogmatismo, Dios, infinito, perfección, absoluto-infinito.

ABSTRACT

The writing is divided into five points and its purpose is to explain the following. First: it shows that Spinoza's philosophy contains an apparent contradiction in the relationship of his system with the idea postulated by God; the system is in God, but God is not reduced to a system. Second: That the system is in God and the way it is determined by an

Recepción del original: 16/11/18
Aceptación definitiva: 04/03/19

abstract antecedent-consequent; that is, a point of departure and a purpose understood as the fulfillment of the wise, the *éskhatos* of wisdom whose *parousia* is a divine intuition (*télos*). Third: Shows how Spinoza argues that the finite is in the infinite, due to the rejection of transient chance. Two senses of dogmatism are defined according to idealism. Fourth: Explains how for Spinoza and Schelling the system is in God and how God is not reduced to a system. It is argued that Schelling's idealism is a dogmatism from the idea of absolute in Spinoza. Fifth: two theological aspects of the truth that have predominated in Western thought are denounced. When we detach our selves from them, we begin to clarify a special idea of the absolute as logos of our time.

Keywords: Idealism, dogmatism, God, infinite, perfection, absolute-infinite.

Introducción

La causa de que la filosofía de Spinoza fuera considerada por Schelling como dogmática no puede residir sino en el modo en que Spinoza concibe el método para acceder a la verdad, el modo de guiar rectamente al intelecto. Se tiene así una pregunta esencial y nada fácil si es que se quiere penetrar en el significado de dogmatismo usado por Schelling contra Spinoza ¿Dónde se encuentra el método de la filosofía de Spinoza? Y con esto, ¿en qué consiste el hacer o ejercicio mismo del método de la verdad? La importancia del método no es menor y constituye la esencia de estas filosofías que pretenden una demostración matemática o geométrica, tal como sucede en los comienzos del idealismo alemán. Por ejemplo, no es posible desatender la importancia capital de la intuición con la que Spinoza conoce lo absoluto o sustancia; de lo contrario nada de lo dicho en la *Ética*, ni sobre los placeres, ni del entendimiento, ni siquiera de los atributos de extensión o pensamiento, mucho menos del conato y los modos, ¡y de la sustancia misma! Nada de esto sería verdad y no encontrarían su basamento, es decir, no sería verdadero, al no tener la exposición filosófica una manera adecuada de desarrollo y demostración geométrica, el modo correcto de dirigir al entendimiento filosofante hasta lo más alto y perfecto que pueda elevarse. Aún más, no habría una *Ética* si Spinoza filósofo no la hubiese pensado y escrito –parece vano decir esto–, pero por eso mismo se pasa por alto algo importante: el filósofo ha de concordar y permanecer así con lo pensado, y si en la intuición se piensa o intuye lo absoluto, entonces la tarea del método de la filosofía de Spinoza debería ser la descripción y la solución al problema de la conciliación del que piensa o filósofo (ámbito de lo finito), con lo pensado o lo infinito y con el discurso en el que se expone la síntesis del pensamiento y lo pensado. Hay quienes podrían argumentar contra lo anterior afirmando que Spinoza no hubiera podido escribir la *Ética* sin su máxima potencia del alma y conato; para ser quebradas esas opiniones bastaría con responder que –se sigue de lo que dice el propio Spinoza–, dado que

no puede hablarse del conato, del alma o del atributo sin tener una idea clara y verdadera de eso que se piensa –porque de lo contrario lo afirmado podría no ser y ser falso, quimérico, fantasioso–, es preciso un método que permita la recta reflexión sobre la esencia de todas las cosas; el nivel más alto de conocimiento es la intuición de la sustancia –amor intelectual del Dios– y ella determina el conocimiento de todo lo demás; sin ella las demás cosas no serían inteligidas o inteligidas medianamente, es decir, serían no verdaderas, no se sabría la causa de su existencia, sin ella nada se concibe clara y distintamente, nada se dice sin que pueda penetrar el más mínimo error en las definiciones de las cosas, los afectos y en la de la sustancia misma.

Es cierto que Spinoza no presenta con estas exactas palabras su propia filosofía, pero eso no quiere decir que no estuviera de acuerdo con la tesis de que la esencia de toda filosofía aplicada geoméricamente reside en el método. Al contrario, desde joven ha desarrollado el interés por la vía de acceso a la verdad por un camino despejado de dudas y tribulaciones. La primera obra que escribe, incompleta por distintas razones que aquí no deberían preocuparnos, es el *Tractatus de Intellectus Emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur*, y ella es, como suelen decir los especialistas de la obra, el “discurso del método” de Spinoza. Ante todo, es necesario distinguir dos cosas:

1) el título es tratado de la reforma del entendimiento, reformar es curarlo. “Para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible”, “hay que *escogitar* el modo de curar el entendimiento”.¹ Hablar de las cosas sin error está condicionado por la comprensión adecuada de la esencia de la cosa, reformar es, ante todo, hacer que el entendimiento logre alcanzar un supremo acto de ver formal adecuado. Spinoza enumera en el TIE cuatro grados de percepción (el de oídas, por experiencia vaga, por deducción o razón y por el conocimiento de la causa próxima y adecuada), y elige el modo de percibir que conviene a la finalidad del escrito según ciertos medios necesarios.

2) El método de Spinoza tiende a “dirigir todas las ciencias a un solo fin, a saber, conseguir la suprema perfección humana”,² esto es, el saber de la conexión entre el entendimiento y toda la naturaleza o el bien verdadero capaz de comunicarse y afectar al ánimo.³ Es conveniente tener en cuenta esta doble tarea del TIE porque, como dice Spinoza, al concebir las cosas confusamente y sin la previa cura del entendimiento, éste sólo podría ver en su, digamos así, mirada del ver formal, o mejor, en su *percipi*-del-ver-formal figuraciones imaginarias, no penetrando en la verdadera esencia de la cosa: una falsa fi-

¹ SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Margot, España: Tecnos, 2011, p. 104, § 16. En adelante, abrevio TIE y página.

² TIE, p. 104, § 16.

³ Ver TIE, p. 97, § 1.

losofía.⁴ Por esta razón, por la división del TIE entre lo que podría llamarse un método genético y su finalidad, puede uno afirmar que para comprender absolutamente la esencia de la filosofía de Spinoza debe cuestionarse precisamente por la conexión que supone el método genético y su τέλος, pero también por la sutil y gran diferencia entre uno y otro. Por lo demás, hay que elegir un modo de percepción —se sabe de sobra por cuál se decanta el filósofo: el de la “cosa percibida por su sola esencia” o cuarto tipo de conocimiento o modo de percepción, el más elevado, difícil y perfecto.

He dicho método genético y su telos. Este mismo cuestionamiento se identifica y tiene lugar también en su filosofía sistemática de la Ética. El método es igual a la Ética. Es más, la Ética es la aplicación del método, éste se funde en aquella de manera que no son sino una y la misma cosa. El método es condición de las proposiciones o definiciones con validez, él es la fuente de toda certeza y su ejecución es lo que lleva al conocimiento más elevado. La ejecución del método es la raíz de la validez; ahora bien, la Ética de Spinoza comienza con el estudio de lo absoluto y de ahí depende, de manera sistemática, el conocimiento de las demás proposiciones que se remiten a otras etc. En otras palabras, lo finito es en lo infinito desde la eternidad; el método ejecutado efectivamente como acto del ver formal intelectual —la *intuición divina*— de Dios es la Ética misma —*filosofía*—, ambos constituyen absolutamente una perfecta unidad. Se tiene ahora más delimitada la tarea: el estudio de la correspondencia entre la aplicación efectiva del método intelectual spinozista respecto de su Ética o filosofía debe preceder al estudio del *télos* al que se dirige tanto el método como su filosofía. Se dividirá el asunto en cinco partes: 1) la relación de identidad absoluta entre la ejecución del método y la Ética/filosofía; 2) la finalidad a la que se dirige la ejecución del método de la Ética; 3) las causas por las que Schelling atribuye a su filosofía el concepto de dogmatismo y de una sustancia sin vida; aquí se mostrará la doble semejanza entre los métodos de este idealismo peculiar y el dogmatismo; 4) la razón por la que puede decirse que Schelling es dogmático desde la postura de Spinoza; 5) exploramos finalmente la posibilidad generalísima de la pensabilidad de un peculiar absoluto despojado de ciertos lastres teológico-metafísicos.⁵

⁴ Es lo que todo especialista en Spinoza debería saber; la esencia de su filosofía no consiste en un elemento cualquiera del sistema —como el cuerpo presente en acto, el deseo, la potencia— sino en el supremo elemento del sistema, es decir, en una proposición analítica, puesto que se trata de Dios. Pero hay que intuir/Dios para hablar y pronunciarse de tal o cual concepto. De lo contrario, se repiten simplemente las palabras y proposiciones del filósofo, pero la repetición no es evidentemente intuición, siquiera reflexión, es memorización, lo que no es, para Spinoza, un grado alto del conocer.

⁵ Antes de entrar en tema habrá que advertir: puesto que en modo alguno se tratará aquí de una problematización conceptual en la que, a lo largo de las reflexiones tendría que irse ampliando, enriqueciendo y aclarando el significado de tal o cual cuestión desde un determinado cúmulo de conceptos pre dados, fabricando con ello una exposición de carácter más o menos

Uno:

Sobre la sustancia absoluta, Spinoza dice que el concepto de perfección que la define incluye al hecho de ser, es decir, de existir infinitamente. Perfección y existencia son dos conceptos que sirven para significar o designar el fundamento o el *subjectum absoluto*: la sustancia. Es importante recordar que para Spinoza la definición de la perfección, la verdadera *definición*, debe ser buscada con el fin de explicar la sola esencia que se busca (en donde la sustancia es un presuponer necesario). Al ser la sola esencia que se busca de una cosa, y nada más, puede afirmarse que se está ante la verdadera definición. Así, por el contrario, la definición que sólo es puesta para ser sometida a examen no es una verdadera definición. La definición de algo explica la esencia de una cosa que se busca, tal y como es fuera de nuestro entendimiento; no tal como debe ser, ni como es de acuerdo con nuestro pensamiento, como pura idea sin ideado, una idea ficticia.

Si la definición se explica y se concibe por nosotros deja de lado su verdad, pues la verdadera definición refiere –distinguiéndose a la vez– al axioma de validez universal; la definición atiende a la esencia de las cosas, las proposiciones axiomáticas tienen mayor amplitud, extendiéndose hasta las verdades eternas. Respecto a esto último, Spinoza considera a las verdades eternas como cosas y sus afecciones, pero también como “principios que no explican las cosas ni sus afecciones, como por ejemplo que nada se produce de la nada (*a nihilo nihil fit*)”.⁶ En rigor, las verdades eternas son aquellas que no tienen que ver con las cosas, esto es, que simplemente no las explican, por ejemplo, la

lineal, una que ofrecería un eje rector constante y que precedería incluso al planteamiento de la cuestión potenciándola por eso mismo con su marcha, entonces, al abandonar este punto de vista y desde su óptica, resultará que en la forma expositiva que empleamos podría verse con toda naturalidad una alteración formal, en el peor de los casos, la carencia total del nexo conductor. Según esto, hay que precisar que aquí las partes componentes del escrito se mostrarán al lector como el desarrollo de la vivificación misma de la especulación; esto quiere decir: que cada una de las partes son tales que permanecen con independencia respecto de las que vendrán apareciendo, una forma no lineal. Así, la parte uno es la más independiente de todas, por tanto, la más simple y con la finalidad más general: la de exponer y sólo exponer los principios de la filosofía de Spinoza. Pero la autonomía en cuanto autonomía de las partes no sólo se da de acuerdo a su aparición, sino también como autonomía de la totalidad (cinco partes) de éstas; lo que era finalidad e independencia en la parte uno, en la parte cinco se cancela a favor de su propia autonomía, y de igual modo las partes dos, tres y cuatro en favor de la cinco, lo que significa: si la parte uno, por ejemplo, sólo expone la filosofía de Spinoza, en la parte cinco se anula esto y se va más allá de su principio; la última parte es la que dota de unidad a todas las demás partes al anularlas en cuanto partes y al plantear la *cuestión* de la posibilidad (que no la posibilidad misma) del pensamiento de lo absoluto proleptico o lo absolutamente infinito como Razón de nuestra época contemporánea, se paga con ello la deuda de un concepto nuclear de génesis spinozista para posibles reflexiones filosóficas del porvenir.

⁶ SPINOZA, B., *Correspondencia completa*, traducción de Juan Domingo Sánchez Estop, Madrid: Hipérior, 1998, Carta X. En adelante, abrevio EP y página.

definición de la naturaleza de Dios como aquello que es y se concibe por sí, lo que es una proposición de definición y no una proposición axiomática, luego, las proposiciones que definen preceden, en cierto sentido, a los axiomas, aquéllas les dan contenido a éstas; aunque la *modificatio* (las cosas y sus afectaciones) de la sustancia en consecuencia, los cuerpos, también son verdades eternas. Queda claro entonces que la verdadera definición explica solamente la naturaleza o la esencia de la cosa definida y no es un algo que esté ahí para ser sometida a prueba.

La definición de sustancia en Spinoza tiene dos aspectos que se relacionan: 1) “por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse”, así dice la famosa definición de la *Ética* p. I. Esta definición hay que complementarla –sobre todo– con la sexta: “por Dios entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”. La definición de sustancia así entendida quiere decir ante todo que:

1) Al ser la sustancia en sí y concebirse por sí es un hecho absoluto que es perfecta. Una sustancia que no fuese perfecta no podría ser ni concebirse por sí, puesto que la perfección de la sustancia consiste en el hecho de ser. Spinoza dice que “todo aquello que implique la existencia necesaria [...] debe expresar sólo la perfección”;⁷ y también afirma que: “la perfección consiste en el hecho de ser, y la imperfección en una privación de ser”.⁸ Y lo mismo se sostiene en la segunda parte de la *Ética* en la sexta definición: “por realidad y perfección entiendo lo mismo”; la definición que le precede dice que “es la continuación indefinida del existir”. La perfección es entendida como la continuación indefinida, es decir, ilimitada del existir, ya que no puede ser limitada por la naturaleza de la cosa existente ni por la causa eficiente, “la cual, en efecto, pone necesariamente la existencia de la cosa pero no la quita”.⁹ Por lo tanto, si la sustancia es y se concibe por sí, sólo es posible debido a su perfección, o lo que es lo mismo, a que existe necesariamente por ser algo cuya esencia o definición consiste en ser existente; si la sustancia no existiera sería imperfecta, y como tal, la sustancia no se concebiría como en sí y por sí, lo que significa que nada existiría, que habría un hueco impensable como absoluta nada, lo que es absurdo, puesto que conocemos –afirma Spinoza– dos atributos en que lo infinito se *expresa*.

⁷ EP, Carta XXXV.

⁸ EP, Carta XXXVI.

⁹ SPINOZA, B., (E) *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Oscar Cohan, México: FCE, 2002, II Explicación de la definición V. En adelante, abrevio E y página.

En el *Tratado breve* la sustancia o Dios es demostrado concretamente mediante la prueba *a priori* y *a posteriori*. La primera demostración dice que lo que entendemos con claridad y distinción de la esencia de la naturaleza de una cosa se afirma con verdad de esa cosa, de modo que si podemos entender clara y distintamente que a la esencia de Dios le corresponde el existir –puesto que hay ser–, entonces lo entendido, en este caso Dios, se dice con verdad lo que se afirma de su esencia, es decir, que existe. La esencia de la sustancia es su existencia, y por tanto, la existencia de Dios es su esencia; así, puesto que Dios es perfecto, es también inmutable ya que su esencia es eterna, o lo que es lo mismo, la eternidad –según la definición VIII de la *Ética* p. I– se corresponde con la existencia misma, viene a formar una verdad eterna sin principio ni fin. Si la sustancia no fuera eterna tendría que explicarse por un agente o causa externa, y por eso mismo ya no se concebiría ni sería en sí y por sí, entonces dejaría, podría dejar, o no habría existido hasta antes de su causa externa, es decir, no sería Dios, pues no sería perfecto (en algún momento habría de ser inexistente), lo que es absurdo. En una palabra, la existencia de la sustancia sería no necesaria, lo que contradice su concepto.

La demostración *a posteriori* de Dios del *Tratado breve* se funda en el principio de que un entendimiento finito “no puede entender nada por sí mismo, a menos que sea determinado por algo exterior”.¹⁰ El entendimiento finito no entiende nada por sí mismo debido a que las ideas no tienen por fundamento a la ficción, ya que inmediatamente puede observarse que algunas ideas –monstruos o quimeras– son imposibles de existir; empero, estas ideas formadas en nuestra mente *in abstracto* requieren del reconocimiento previo de las cosas de las cuales se abstraen. Aquí se reconoce la famosa sentencia de Spinoza: el pensamiento es pensamiento de cuerpo y de sí mismo; aunque como se sabe, hay grados en las ideas. Y es que si la ficción del hombre fuese causa de las ideas le sería imposible comprender algo, sólo puede comprenderse algo en la medida en que se reconoce aquello mediante lo cual pueden formarse los diversos tipos de ideas, es decir, por medio de aquello que le precede como fundamento: la sustancia o la continuidad indefinida del existir. Esta es la razón principal de por qué las causas de las ideas son externas y no internas o ficticias. Así pues, al ser nuestro entendimiento algo finito, es imposible que capte lo infinito; lo finito no comprende mediante su entendimiento a lo infinito. La idea de Dios la tiene el hombre, esto quiere decir que existe *formaliter* (materialmente). Por existir formalmente, esta idea debe “contener en ella todo cuanto la idea tiene objetivamente”¹¹; esto es, la idea objetiva de Dios se reconoce mediante algo externo y no por una ficción, esto

¹⁰ SPINOZA, B., *Tratado Breve*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza, 1990, p. 56, KV I, § 5. En adelante, abrevio *Tratado Breve* y página.

¹¹ *Tratado breve*, p. 56, KV I, § 4.

externo material pone lo objetivo que hay en la idea. Dios, al ser perfección, existencia misma, es causa de las ideas del entendimiento finito. Por ello la causa de la idea objetiva de Dios descansa en algo externo que es eterno, sin principio ni fin, es decir, en la existencia misma. La idea de Dios es entonces cierta y verdadera, o lo que es lo mismo, ya que distinguimos con claridad la esencia o naturaleza que se dice que posee, debe ser verdadera: la sustancia existe necesariamente.

2) Si la sustancia no necesita del concepto de otra cosa para formarse, entonces no debe ser confundida con el atributo cuya definición comparte con aquella, a saber, aquello cuyo concepto no implica el de otra cosa; la diferencia entre ambas reside en que el atributo se dice desde el punto de vista del entendimiento y que en cuanto más realidad o ser posee un ente tantos atributos tendrá. Un ser perfecto posee infinitos atributos: la sustancia.

Una de las diferencias esenciales entre atributo y sustancia que puede comenzar a notarse a final de la primera definición de sustancia que cité más arriba, y que culmina en la segunda definición, tiene que ver con los conceptos de limitado e ilimitado. Spinoza dice que la sustancia es aquello cuyo concepto no implica el de otro para ser. Al ser la sustancia eterna no puede tener límites; si tuviese límites

o ella debe haberse limitado a sí misma o debe haberla limitado otra. No ella a sí misma, porque, como ella había sido ilimitada, debería haber cambiado todo su ser. Tampoco ha sido limitada por otra, ya que ésta debería de ser limitado, o ilimitada; no lo primero, luego lo último; luego ésta es Dios. Ahora bien, éste debería haberla limitado, porque le faltó poder o voluntad; pero lo primero contradice su omnipotencia y lo segundo su voluntad.¹²

De modo que la sustancia ni puede ser limitada por sí misma ni por una causa externa. Esta es la razón, también, de que no puedan existir dos sustancias, pues entonces una limitaría a la otra, lo que no puede suceder. En una palabra, la sustancia no se limita por otro concepto de algo más sino que es el ser cuyo concepto no implica el de otra cosa. Este es también el sentido de las proposiciones XIV y XV de la *Ética* p. I; el entendimiento finito, al no comprender la realidad absoluta o infinito, sólo percibe o conoce dos atributos de la sustancia: extensión y pensamiento. Pero la sustancia posee infinitos atributos —puesto que Dios es perfecto— en que se *expresa* su esencia, cada uno siendo infinito y perfecto en su género. Nuestro entendimiento finito no podría comprender los infinitos atributos, ya que para hacerlo lo finito debería volverse infinito, es decir, equivaldría a la conversión del ser finito a ser-absoluteo-infinito que comprende todo lo real, lo que es imposible.

¹² *Tratado breve*, pp. 60-61, KV I, § 2-3.

La sustancia es lo que es, es identidad absoluta consigo misma. Pero tó-mese ahora en cuenta la identidad de la sustancia con los modos, de lo que es en sí con lo que es en otra cosa. No puede existir mayor claridad respecto de cómo Spinoza abraza al principio de identidad que la proposición VIII de la Ética donde muestra, con todo rigor, la separación que se da entre lo que antecede por primacía ontológica como “ser” perfecto, y lo que es consecuencia de ello en tanto *modificatio*, esto es, como afección de la perfección de la sustancia. ¿El principio de identidad que versa sobre Dios y los modos, sobre el que se estructura el panteísmo, a saber, “Dios es en las cosas”, implica una partición, una diferencia de dependencia y dependiente, del predicado respecto del sujeto?

Si todo depende de Dios, éste no puede reducirse a lo finito. El problema suscitado por Spinoza se adelanta al que más tarde desarrollará Hölderlin en los comienzos del idealismo alemán, el planteamiento de la inmanencia de lo Absoluto en lo finito sin llegar a pensar al Absoluto como instancia trascendente al pensamiento ni como “ser” absolutamente externo y dogmáticamente pre-supuesto. En Spinoza, Dios *es* en lo finito. Si la sustancia existiera como finita, tendría que limitarse por otra cosa, tal como un “ser” orgánico se limita por otro y es explicado sólo por otro; pero Dios, al ser un ser perfecto no puede limitarse, él existe como infinito. Así las modificaciones de la sustancia sólo son por ésta, y entre sí implican separación necesaria:¹³ “como ser finito es, en verdad, una negación parcial, y ser infinito, la absoluta afirmación de la existencia de una naturaleza cualquiera, se sigue, pues [...] que toda sustancia debe ser infinita”.

Lo que significa que la identidad de la inmanencia de las cosas en Dios no es igualdad absoluta. Compréndase bien: las cosas no son un Dios modificado, son modos diferenciados de Dios, esto es, afecciones de la sustancia cuyo concepto no puede reducirse al concepto de Dios. Por ello, la definición de los modos no es la de la sustancia, y por tanto, si de ésta se desprende por su sola esencia su propia existencia, los modos pueden implicar la no existencia.

La identidad de Dios y las cosas, bajo las diferencias esenciales y generales precedentes, plantea ya la explicación de conceptos como la duración, el tiempo, la medida, y más abiertamente, la explicación de la génesis de las ideas. A la sustancia le corresponden infinitos atributos por tener más realidad o “ser” debido a su perfección: es decir, su esencia implica su existencia. Pero si sus afecciones carecen de lo perfecto en el grado tal como se presenta en Dios, a aquéllas les ha de corresponder la posibilidad de su no existencia. Spinoza hace al menos tres divisiones de géneros en las ideas:

¹³ E, I VIII Escolio I.

1. Las ideas que se forman de la cosa misma y pasan a ser un algo general producido y transformado por el entendimiento. Estas ideas pueden producir ideas particulares que entran en combinación con otras propiedades y se producen nuevas ideas. La condición es que “es imposible hacer esto, si no se ha conocido previamente la cosa de la que han sido abstraídas”.¹⁴ De lo contrario, la idea se formaría sobre la base de la ficción haciendo a las demás ideas ficciones que le siguen.
2. Existen ideas cuya esencia es necesaria, no su existencia. Spinoza menciona la idea de triángulo que, pese a no existir fuera del entendimiento, la definición de su concepto implica la necesidad de su esencia. Son y serán absolutamente las mismas, por más que ni yo ni hombre alguno hayamos pensado jamás en ellas. “De ahí que no son fabricadas por mí y, además, deben tener fuera de mí un *subjectum*, que no soy yo, sin el cual *subjectum* no pueden existir”.¹⁵ Es decir, al pertenecer al ámbito de las verdades eternas sólo pueden existir por Dios.
3. Por último, hay ideas cuya existencia es necesaria además de su esencia; sin estas ideas no puede existir nada. “Sólo él (Dios) debe ser el *subjectum* de lo que yo afirmo de él. De modo que, si Él no existiera, yo no podría en absoluto afirmar nada de él”.¹⁶ Esto es, dado que la sustancia afirma a los otros dos géneros de ideas aun sin tener, algunas de ellas, existencia concreta, Dios debe ser el *subjectum* de todas las cosas.

Por medio de la sola esencia de los modos, a los que en su naturaleza les puede pertenecer la inexistencia, no se puede concluir que “éstos existan ya, que hayan de existir o no, que hayan existido alguna vez con anterioridad o que nunca hayan existido”. Por tanto, por medio del conocimiento de la esencia de los modos no puede concluirse sin más que la sustancia se reduzca a ellos.

Conceptos como la duración, el tiempo, la medida, sólo pueden ser pensados a partir de la esencia de los modos. Ahora bien, si la sustancia es infinita, la duración ha de pertenecer sólo a los modos. Lo infinito y la duración se contraponen. La sustancia extensa es entonces infinita y no está compuesta de partes, de lo contrario, sería finita y dejaría de ser sustancia para desvanecerse todo en la nada. Duración y cantidad son abstracciones, modos no existentes de la sustancia, pero cuyo *subjectum* es la misma sustancia, de lo contrario, habría algo fuera de la sustancia, lo que no puede ser.

¹⁴ Nota *Tratado breve*, p. 57, KV I, 8.

¹⁵ Nota *Tratado breve*, p. 58, KV I, 8.

¹⁶ Nota *Tratado breve*, p. 58, KV I, 8.

La separación de la cantidad y duración del devenir de las cosas eternas hace que surja el tiempo y la medida; “surge el tiempo para determinar la duración y la medida para determinar la cantidad; de tal modo que duración y cantidad sean, en la medida de lo posible, fácilmente imaginables para nosotros”.¹⁷ Las afecciones de la sustancia como duración, cualidad, tiempo y cantidad enuncian de manera perfecta lo que se entiende por identidad en el panteísmo; estos modos reagrupados en clases dan ocasión al número, “por el cual determinamos tales afecciones”; las afecciones de la sustancia son modos del pensar o del imaginar a través de los sentidos. La eternidad de la sustancia sólo es captada por medio del entendimiento; por tanto, el objeto más riguroso del conocimiento no puede ser captado por medio de la imaginación ni ser confundido con los modos, siendo estos entes de razón o, como dice Spinoza, recursos de la imaginación; es en el entendimiento donde se capta la sustancia como sustrato de los distintos modos y el sentido de la eternidad. La sustancia es, pues, infinita, única e indivisible; es lo que es.

En lo anterior, he tratado de dar cuenta de la sustancia de Spinoza, pero el asunto no es tanto el dar cuenta de ella a través de la lectura del libro la *Ética* y demás escritos menores, sino de hacer y de llegar uno mismo a la intelección a la que nos invita el filósofo; no consiste en resumir o interpretar el contenido genético expresado en la forma del sistema de la sustancia, sino en comprenderla uno mismo efectivamente; es decir, se trata de intuir realmente en su eternidad a Dios. Parecería vano resaltar el hecho de que la intuición/conocimiento de Dios es igual al sistema/*Ética* en tanto que es intuición primeramente de Dios, pero el problema de fondo es neurálgico, y para los idealistas alemanes será el talón de Aquiles de aquel solitario tallador de lentes (ver punto 3). La cuestión es: ¿Cómo lo finito intuye lo infinito si en este no cabe ninguna determinación o forma cualitativa, cuantitativa o de sucesión, etc.? La respuesta directa que se ofrece se encuentra en el libro V de la *Ética*, y puede reconstruirse más o menos así:

Si Dios es la idea verdadera, entonces por el axioma VI de la parte I que dice que la idea verdadera concuerda necesariamente con lo ideado por ella, todo ideado depende de la idea verdadera = Dios. Se ve así cómo Spinoza puede afirmar que “todas las ideas, en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas”.¹⁸ Ahora bien, si Dios es la idea absoluta, por la definición III de la parte I donde se pone a la sustancia como aquello que no necesita de otra cosa para existir, concebida en sí y por sí, Spinoza deduce que “toda idea que en nosotros es absoluta, o sea adecuada y perfecta, es verdadera”.¹⁹ Pues recuérdese

¹⁷ EP, Carta XII.

¹⁸ E, II XXXII.

¹⁹ E, II XXXIV.

que “todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios”.²⁰ Ahora bien, Spinoza dice que “el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto”,²¹ de esta manera la idea de lo singular o de un cuerpo en acto implica la esencia eterna e infinita de los modos, pues los modos no se conciben sin Dios y se dice que tienen causa por cuanto se los pone bajo un atributo de Dios, según el que corresponda al modo, las ideas de los modos implican el atributo, en otras palabras, la esencia eterna de Dios.²² El concepto de la causa de la existencia y de la esencia de lo particular, por ejemplo, el cuerpo humano, sólo pueden darse en y por Dios.²³ Todo esto recuerda al axioma IV de la parte I: “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica”, y si el axioma I de la parte I dice que “todo lo que es, o es en sí o en otra cosa”, entonces aquello que no es en sí debe ser necesariamente en lo que es en sí o en Dios; todo ideado es un dependiente de Dios y el conocimiento de las ideas depende del conocimiento de sus causas, específicamente del conocimiento de Dios. En la *Ética* se exponen tres grados de conocimiento de las ideas: 1) conocimiento de primer género dado por percepciones compuestas de experiencias vagas y confusas (opinión e imaginación); 2) conocimiento de segundo género o razón (nociones comunes e ideas adecuadas de las cosas); 3) tercer género de conocimiento o ciencia intuitiva/conocimiento de Dios. La ciencia intuitiva nace de las ideas adecuadas de las cosas o segundo tipo de conocimiento, porque de lo confuso no puede seguirse el máximo conocimiento sino sólo de lo que es adecuado y claro²⁴. No importa. El alma es capaz de concebir las cosas al menos de dos maneras: según su existencia presente sometida al tiempo y la duración, o bien, concebidas en Dios, contenidas absolutamente en él. No obstante, he aquí lo importante: ¿Cuándo se sabe el alma concebida en y por Dios? ¿Cuándo se sabe a sí misma como intuyendo a Dios? “Nuestra alma, en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que es en Dios y se concibe por Dios”;²⁵ esto es así porque Dios es causa de la existencia y de la esencia del cuerpo humano, entonces el alma (esencia) es eterna cuando concibe en idea (concepto) al cuerpo (existencia) en tanto eternidad, es decir, en cuanto intuición (recuérdese que la eternidad es el infinito existir/perfección). La concepción de la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad, contrapuesta al cuerpo como existencia en acto, es

²⁰ E, I XV.

²¹ E, II XIII.

²² Ver E, II XLV.

²³ Ver E, V XXII.

²⁴ Ver E, V XXVIII.

²⁵ E, V XXX.

lo que hace que el alma sea considerada eterna.²⁶ En otras palabras, concebir las cosas bajo una especie de eternidad, y que al hacerlo el alma sea concebida como eterna sólo es posible al considerar las cosas como efectivamente reales y necesariamente existentes cuya causa está sólo en la esencia eterna de Dios. El alma intuye la esencia del cuerpo y de ella misma bajo la especie de la eternidad/conocimiento de Dios. La ciencia intuitiva que considera a Dios tiene por causa formal, o como dice Spinoza, causa adecuada, al alma misma, en cuanto es considerada como eterna por considerarse bajo la necesidad de la eternidad divina. El alma eterna es la que tiene conocimiento de Dios, el alma entiende/conoce a Dios en sus atributos de extensión/cuerpo y pensamiento/alma considerados necesariamente bajo una especie de la eternidad; la ciencia intuitiva consiste en la *intuición*/conocimiento de Dios, en donde se da desde siempre la máxima alegría –pues el amor a Dios no puede tener comienzo–,²⁷ la suma satisfacción del alma que entiende a Dios como su causa, es decir, un acto de amor intelectual a Dios, un amor *intelectual* divino, luego, un *intuir intelectual* o el divino comprender, el acto del ver formal de y en Dios en cuanto que es eterno y por cuanto es causa de la felicidad del alma.

Ahora hágase la siguiente consideración: 1) Dios se trata en la primera parte del sistema donde se conoce a Dios; la Ética parte de las definiciones y axiomas de Dios, pero no se conocen aún sus afecciones subsiguientes, es decir, el sistema parte de la intuición de Dios por parte del alma eterna que lo ama y es amada a la vez por él; luego la intuición de Dios es la piedra angular o la génesis del sistema; por cuanto es piedra angular y comienzo del sistema, la intuición sola de la eternidad de Dios no podría ser igual al sistema completo y demostrado, pues los axiomas y definiciones de Dios, quiero decir, la idea verdadera de Dios, no podría identificarse sin más o plenamente con las definiciones de sus modos, por ejemplo, la definición de la imaginación no es igual a la de la intuición de Dios que funda precisamente su verdadera definición (existen tres tipos de conocimientos diferenciables) –aunque ya sabemos de sobra que Dios es en sus modos (lo que significa que Spinoza rechaza el tránsito de lo infinito a lo finito). 2) No obstante, sin el basamento de la intuición de Dios no hay sistema/Ética simplemente, la intuición de Dios (la fundición de lo finito en lo infinito, intuición de Dios = Dios) es igual al sistema, pues sin Dios ninguna proposición, afecto, etc., podría ser concebido, y de ninguna cosa podría hablarse propiamente con verdad, tal y como las presume la filosofía de Spinoza. Estas son las dos razones esenciales entre la igualdad de la intuición de Dios = Dios y la diferencia que existe entre la intuición de Dios y el sistema en su totalidad ya acabado. Esta aparente contra-

²⁶ “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad”.
E, II XLIV Corolario II. La necesidad de las cosas es lo mismo que la necesidad eterna de Dios.

²⁷ Ver E, V XXXIII Escolio.

dicción entre la igualdad y diferencia dada en el sistema de Spinoza respecto a Dios podrá aclararse *aún más* en el siguiente punto y adquirir su coherencia cuando se trate la distinción del *télos* de su filosofía como un consecuente o como parte de la intuición intelectual de Dios.

Dos:

La primera demostración del *télos* de la filosofía de Spinoza como consecuente directo o parte de la intuición intelectual de Dios = *punto de apoyo y de partida* (lo que los alemanes llaman *Stützpunkt*),²⁸ del sistema geométrico/principio o comienzo de la *Ética*, aquella especulación con la que parte la filosofía, se encuentra en el TIE, cuando hace la distinción esencial entre el *verdadero bien* y el *sumo bien*. No son la misma cosa, pero tampoco significan dos asuntos escindidos para siempre, se trata de un precedente = comienzo del sistema geométrico = punto de partida del sistema/*Ética*, y un consecuente = finalidad, a la que está determinado el punto de partida. En otras palabras, el concepto de verdadero bien es precedente del sumo bien como consecuente. Así, lo consecuente es imposible sin el antecedente, y todo antecedente es tal en la medida en que le es necesario un consecuente. La *díada* antecedente (*verdadero bien*) y consecuente (*sumo bien*) se muestra cuando Spinoza dice que: “Todo aquello que puede ser medio para llegar a ella [a la naturaleza humana o el conocimiento de la unión que la mente tiene con la naturaleza] se llama verdadero bien y el sumo bien es alcanzarla”.²⁹

El *Stützpunkt* del sistema geométrico sólo puede ser el verdadero bien o el medio para llegar al sumo bien, el verdadero bien es un todavía-no estar en el sumo bien, un *Stützpunkt* que debe ser cierto y evidente para poder alcanzarlo, es decir, es acorde a una finalidad ya determinada por el mismo *Stützpunkt*: éste es la *fuerza y origen de validez* de las proposiciones todas.³⁰ En la *Ética* se dice que por bueno comprende “lo que sabemos ciertamente que

²⁸ En idealismo alemán *télos* significa *Ende/final-término* y *Zweck/finalidad-objetivo*, juntos *Endzweck*. Lo que se afirma aquí es que *Endzweck* entendido como *Zweck* supone un *Stützpunkt*.

²⁹ TIE, p. 102, § 13.

³⁰ “Estudiar el método del buen razonamiento no significa de por sí alcanzar a conocer las causas de las cosas. Ese estudio produce el conocimiento por medio del cual conocemos lo que el conocimiento es. El método explica lo que es una <idea verdadera>, mediante su distinción de todas nuestras restantes percepciones y mediante la investigación de sus señales distintivas. Estudiando el método del razonamiento correcto, podemos llegar a conocer nuestra propia potencia para pensar claramente, y aprender a disciplinar nuestras almas de manera que hagamos de una idea verdadera la norma de todo nuestro pensamiento”. HAMPSHIRE, S., *Spinoza*, traducción de Vidal Peña, Madrid: Alianza, 1982, p. 71.

nos es útil".³¹ Entonces, si el conocimiento de Dios es el sumo bien, la ciencia intuitiva debe ser "la suma utilidad del alma".³² De esta manera el alma obra por virtud absoluta, que es un intuir intelectual de Dios. Esta es la finalidad ya determinada por el camino del verdadero bien.

La ciencia intuitiva "procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas".³³ La procedencia de la ciencia intuitiva sólo puede tener lugar en la intuición de la fuente o proto-estructura de aquello que otorga la validez de la esencia y la hace posible porque él mismo es absolutamente válido. Lo que dice aquí Spinoza es fundamental, la ciencia intuitiva tiene una génesis y una finalidad desarrollada acorde con esa génesis que consiste en el punto de partida o el conocimiento de la idea adecuada de la esencia de algunos atributos de Dios hasta llegar a conocer la esencia de todas las cosas. El *Stützpunkt* es la intuición primera, la más originaria, de Dios y aquello con lo que comienza el camino del verdadero bien, un antecedente que tiende por necesidad al sumo bien como su perfecto consecuente –pero un antecedente-consecuente–, dado como tal sólo en la imaginación (Dios se ama a sí mismo no en cuanto infinito sino en "una parte del amor infinito",³⁴ con el que precisamente se ama a sí mismo); por esta razón una unidad perfecta entre la primera intuición de Dios y la finalidad de la Ética o lo subsiguiente derivado de aquella por necesidad, es decir, dado desde la eternidad. En una palabra, la ciencia intuitiva es igual al sumo bien.³⁵

Pero ¿cómo se sabe cuál es el mejor de los *Stützpunkt* para llegar al sumo bien? Es el que da en un comienzo instantes de alegría que después se concretan en la felicidad. Se tiene otro elemento en el punto de apoyo, o lo que es lo mismo, en el "verdadero bien" o el camino o modo de conducirse hacia el sumo bien, a saber: la alegría, pero ¿se trata de la felicidad alcanzada al final del sistema? En manera alguna, el punto de apoyo considerado como precedente no es todavía la virtud absoluta, el alma no ha conocido aún la esencia de todas las cosas y sólo se sabe eterna en cuanto concibe la esencia del cuerpo y el alma bajo la especie de la eternidad.

³¹ E, IV Definición I.

³² Ver E, IV XXVIII Demostración.

³³ E, II XL Escolio II.

³⁴ Ver E, V XXXVI.

³⁵ "Este amor hacia Dios que es el resultado del conocimiento del tercer género es eterno; pues el alma no concibe que el conocimiento que posee de su unión con Dios pueda dejar jamás de ser verdadero. Este amor hacia Dios no está pues ligado a la duración de nuestro cuerpo; por eso lo llamamos amor intelectual hacia Dios. Y llamamos beatitud a la alegría que constituye este amor". ALAIN, *Spinoza*, traducción de Maite Serpa, Barcelona: Marbot, 2008, p. 113.

Por lo demás, el señor Alain cree que la alegría constituye la esencia de la filosofía de Spinoza.

Tres:

¿Ha quedado clara la justificación de la identidad entre los modos y la sustancia por el hecho de concebir a aquellos como productos de la imaginación o ilusión (entes de razón), tal como se expuso en el punto uno? Moses Mendelssohn debate a Jacobi, afirmando que no basta con concebir a los modos como las representaciones en tanto apariencias o ilusiones. ¿Cómo sería posible entonces distinguir una ilusión de una idea clara dadas ambas en la representación? Para Mendelssohn la sucesión y la duración son “determinaciones necesarias del pensar limitado”. Las dificultades que encuentra Mendelssohn en la doctrina de Spinoza son las siguientes:

1) si a Spinoza no le parecía imposible una serie sin comienzo, entonces la generación de las cosas por emanación no conducía a un devenir a partir de la nada; 2) si estas cosas son para Spinoza algo finito, entonces me parece que su inmanencia en lo finito es tan difícil de comprender como su procedencia desde el mismo. Si lo infinito no puede producir nada finito, tampoco puede pensar nada finito.³⁶

De esta manera, el entendimiento sería anulado. Mendelssohn dice que tampoco comprende la relación entre los particulares o modos y los universales o los atributos, según él, los atributos no pueden tener un pensamiento particular porque la sustancia no admite determinaciones, de manera que los objetos del pensar serían anulados, pero entonces se pregunta: ¿cómo, sin pensamientos particulares, puede haber atributo del pensamiento? El entendimiento existe y todos los modos limitados y reunidos deben ser = Dios. Mendelssohn no concibe cómo Spinoza puede reunir lo limitado y hacer surgir de su reunión lo ilimitado.³⁷ El cree que la sustancia de Spinoza, tal como la presenta Jacobi, cae también en la siguiente inconsecuencia:

“El Dios de Spinoza, dice usted [Jacobi], es el puro principio de la realidad efectiva de todo lo real, del ser en toda existencia, sin individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo indiscernible y no excluye, por tanto, una clase de pluralidad. Pero considerada solamente en esta unidad trascendental, la divinidad debe carecer absolutamente de la realidad efectiva, que sólo puede encontrarse expresada en la individualidad determinada”. Si comprendo bien, solamente los seres individuales determinados son cosas efectivamente existentes; pero lo infinito, o el principio de la realidad efectiva, consiste sólo en el conjunto o suma de todas estas individualidades. Es sólo un *collectivum quid* que no tiene más sustancialidad que la de los miembros que la constituyen.³⁸

³⁶ *Sobre la doctrina de Spinoza* 109, *Obras completas IV*, 104.

³⁷ Ver *Sobre la doctrina de Spinoza* 116, *Obras completas IV*, 118.

³⁸ *Sobre la doctrina de Spinoza* 115, *Obras completas IV*, 117.

Por eso concluye que lo individual/particular que se relaciona lo convierte en una parte del todo, y esta relación es la que es un proceso de lo particular o del pensamiento mismo; el conjunto de las particularidades encuentra su basamento en el pensamiento particular / individual que, por ser capacidad de relación, comprende todo conjunto o multiplicidad.

El señor Jacobi responde contundentemente a estas endeble objeciones:

Lo variable existe en lo inmutable, lo que está sometido a cambio, en lo eterno, lo finito en lo infinito, y todo esto desde toda la eternidad. Y quien admita un comienzo de lo finito, admite un surgir a partir de la nada [...] lo que en una cosa es anterior según su naturaleza, no tiene por qué serlo según el tiempo.³⁹

He querido reconstruir el argumento central de la mala comprensión de Mendelssohn respecto de la relación de la sustancia con sus modos porque es con los idealistas como Fichte o Schelling cuando el verdadero problema –influenciados por el Spinoza de Jacobi y Lessing– se concentrará en otra parte. Para Schelling no es un problema lo que reprocha Mendelssohn (un prejuicio que fue muy común en la filosofía de Spinoza), sino que se preocupa más bien de que el sistema de Spinoza no puede dar cuenta de las representaciones porque es dogmático. Este último término es usado muchas veces por Schelling y, en ocasiones, en sentidos distintos.⁴⁰ ¿Qué es ser dogmático? Lo primero que hay que ver es que hay diversos tipos de dogmatismo, y en 1795 con *Del yo...* Schelling guarda el de “dogmatismo perfecto” para la filosofía de Spinoza. Berkeley o Leibniz, por ejemplo, no llegan a esa perfección. Un dogmatismo es perfecto cuando pone al absoluto en un no-yo, en un objeto absoluto ¿Esto quiere decir que Schelling interpreta la sustancia de Spinoza desprovista de yo y por eso mismo como un no-yo? Pensar esto sería ofender el conocimiento que el genial Proteo tiene de Spinoza, ya se ha visto que todo modo lo es desde la eternidad en Dios, por tanto, el pensamiento finito debe poder tener lugar en Dios desde fuera del tiempo: *aeternitas*. En Spinoza, los modos son desde la eternidad, por tanto, están dados bajo la forma de la infinitud. Este es el problema que Schelling percibe en *Del Yo...*, pues afirma que lo absoluto es lo que es incondicionado, por tanto, aquello que no es cosa ni tiene nada que ver con ella;⁴¹ por eso mismo el spinozismo puede ser refutado, porque hace de un Dios algo no incondicionado por contener –aunque dados desde la eternidad– a sus modos. Para Schelling, en cambio, como reza la frase célebre, lo absoluto sólo puede ser por lo absoluto, ninguna

³⁹ *Sobre la doctrina de Spinoza 136-137, Obras completas IV, 173-175.*

⁴⁰ Dado que el idealismo de Schelling es en aspectos esenciales en extremo distinto del sistema de Fichte, lo que cada uno opina de la filosofía de Spinoza será en esencia distinto, y sobre estas diferencias entre uno y otro y posibles encuentros no me haré cargo.

⁴¹ Ver SCHELLING, F.W.J., *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, traducción de Ilana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, Madrid: Trota, 2004, pp. 74-75, AA I, 2, 12-14; y en *Del yo...*, p. 109, AA, I, 2, pp. 129-131. En adelante, abrevio *Del yo...* y página.

modificación irrumpe en su infinitud, él es todo espontaneidad y libertad absoluta; no una mera expresión de la voluntad personal.

Se tiene así que cuando Schelling usa la expresión “dogmatismo-perfecto” para designar la sustancia de Spinoza lo hace *no* en la medida en que no concibe en ella el alma-cuerpo finito, sino por cuanto la sustancia misma la implica precisamente como una necesidad infinita. Schelling, al contrario, piensa que lo absoluto es activo y no puede contener ni al sujeto finito ni al objeto. Esta observación sobre el significado de dogmatismo debe completarse aún más.

En *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Schelling dice refutar el dogmatismo cuando afirma que el criticismo ha dado un paso decisivo al establecer que el sujeto contrapuesto al objeto requiere y hace una síntesis (*objectiv urtheil*), por tanto, nada absolutamente independiente del sujeto puede conocerse, juzgarse, ni siquiera concebirse, es decir, un objeto absoluto es impensable. Kant y Fichte han enseñado que ninguna síntesis es sin antítesis, ésta es tan imprescindible como aquélla y viceversa. Schelling razona entonces que si hay un absoluto debe darse del lado del sujeto, nunca del objeto que reclama la síntesis de aquél, pero tampoco en tanto síntesis, pues ésta no es posible sin la negación.⁴² Así es como se cree que es refutado teóricamente el dogmatismo, pues Schelling observa que la cuestión no termina aquí; dado que la síntesis debe terminar en tesis, entonces aquella que es dada por la contraposición sujeto-objeto tendría que llegar a ser tesis; aquí hay dos opciones: “o ningún sujeto y un objeto absoluto, o ningún objeto y un sujeto absoluto”.⁴³ Para Schelling la cuestión sólo puede ser resuelta en el terreno de lo moral, en la razón práctica, en la esfera de las exigencias; lo teórico sólo se encuentra dentro de la correlación sujeto-objeto: si lo teórico está necesariamente conectado a lo incondicionado *debe* buscar aquella acción por la que puede darse la *exigencia* de la idea de un absoluto. La razón teórica/criticismo no puede dar una respuesta si no se va más allá de este terreno. El dogmatismo admite una moral consecuente, una razón práctica donde se resuelve la cuestión de lo finito y lo infinito. Se ve aquí la influencia de Fichte con el Yo soy, de Kant con el postulado de la inmortalidad, y de Spinoza con la misma intuición intelectual. Si la ciencia admite un principio incondicionado,⁴⁴ éste sólo puede darse por medio de la aniquilación de lo finito para fundirse con lo infinito, la aniquilación de la conciencia empírica referida a objetos.

Schelling tiene en cuenta el Spinoza de la disputa Mendelssohn-Jacobi, por ello tiene bien presente que el dogmatismo perfecto rechaza las causas transi-

⁴² “No me puedo poner sobre mis propios hombros para mirar por encima de mí mismo”. SCHELLING, F.W.J., *Cartas Filosóficas sobre Dogmatismo y criticismo*, traducción de Edgar Maragat, Madrid: Abada, 2009, p. 103. En adelante, abrevio *Cartas...*, y página.

⁴³ *Cartas...*, p. 107.

⁴⁴ Ver *Cartas...*, VI.

torias, la que va de lo infinito a lo finito, sólo queda lo contrario, que lo finito se funda en lo infinito mediante la aniquilación de toda finitud. A la vez pretende completar el sistema de Kant siendo al mismo tiempo spinozista,⁴⁵ está fascinado por Lessing y ve en el opúsculo de Fichte *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* el rostro nuevo de un idealismo crítico, como ninguna vez en la historia del pensamiento se había gestado. Piensa que es posible reunir la filosofía de Kant-criticismo y la de Spinoza-dogmatismo-perfecto en un punto común, y a esta tarea se entregará desde 1796 –ocupándose con la madurez y dedicación que exige el pensamiento de un viejo Platón, pero con la pasión y energía que sólo un joven precoz como él podría haber concebido– a una *naturphilosophie*. Desde el genial escrito *Del yo...* mantiene un postulado absoluto que como puro postulado es idéntico a las exigencias de lo que postula Fichte.⁴⁶ Un postulado en el sistema,

⁴⁵ “Tampoco para nosotros valen ya los conceptos ortodoxos de Dios. Mi respuesta es: llegamos todavía más allá del ser personal. ¡Entre tanto, me he hecho spinozista! No te asombres. Enseñada te digo cómo. Para Spinoza el mundo (el objeto por excelencia en oposición al sujeto) era todo. Para mí lo es el Yo. Propiamente la diferencia entre la filosofía crítica y la filosofía dogmática me parece consistir en que aquella parte del Yo absoluto (todavía sin condicionar por ningún objeto), ésta del Objeto absoluto o No-Yo. Esta, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce al sistema de Spinoza; aquélla, al de Kant. La filosofía tiene que partir del absoluto. La pregunta es entonces en qué consiste ese absoluto, en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta, está todo resuelto. Para mí el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir el Yo en cuanto mero Yo”. *Carta de Schelling a Hegel, Tubinga 04.02.1795*.

⁴⁶ Por cierto, últimamente los especialistas en la obra de Schelling tienden a ver ya en sus primeros escritos, como *Sobre la posibilidad de una filosofía en general* y en *Del yo...*, elementos que dan cuenta de un distanciamiento respecto de la filosofía de Fichte. Una de las interpretaciones más famosas dicta que el Yo absoluto postulado en *Del yo...* se parece más a la sustancia de Spinoza que a lo que será en el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (FICHTE, J.G., *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia 1794*, traducción de Juan Cruz Cruz, Pamplona, 2005; en adelante, abrevio FDC y página) de Fichte el Yo absoluto (ver nota anterior); otra interpretación muy difundida es la que dice que la intuición intelectual de Schelling y Fichte son distintas. La primera interpretación, a mi juicio, es errónea sólo en cuanto se refiere únicamente al principio *Ich bin Ich* presupuesto por Fichte y Schelling; es decir, en ambos pensadores el postulado Yo absoluto en cuanto puro postulado refiere a una misma noción. Fichte define a la *Thathandlung* como identidad absoluta del representar y del ser, de la negación y la identidad, de forma y contenido, pero entiéndase bien, identidad *absoluta* es incomprendibilidad absoluta, indistinción entre contenido-forma, es decir, un inconcebible e intransferible absoluto al encontrarse por encima de toda determinación empírica; esto expresa el significado de *Thathandlung* (lo que los griegos llaman *ἐνέργεια*), ella es pura acción-producto, se pone a sí misma absolutamente por su mero ser y coincide absolutamente con él, “el yo se pone a sí mismo, y es, y pone su ser, en virtud de su puro ser. Es al mismo tiempo el actuante y el producto de la acción” (FDC, 46, FSW I, 97); pero también se pone siempre en el representante y no en el representado: “Cualquiera que sea la manera en que debo representarme algo, tengo que oponerle al representante” (FDC, 53, FSW I, 105), luego se pone en el lado del yo y no del no-yo, pero no se pone como lo hace el yo contrapuesto al no-yo sino como un Yo absoluto del cual el sistema debe deducir lo empírico y por el cual es posible concebir el segundo y tercer principio del FDC. Por su parte, Schelling afirma en *Del yo...*: “todo lo que afirmemos del Yo puro debe estar determinado por su libertad” (*Del yo...*, 87, AA, 1, 2, 50-52), y como en Schelling el Yo puro/absoluto es igual a libertad absoluta, entonces el Yo absoluto se determina sólo por sí mismo: “se pone a sí mismo desde su propio poder absoluto” (*Del yo...*, 85, AA, I, 2, 43-45). Ahora bien, dado que el Yo absoluto es identidad del principio de su ser y de su pensar, si “es en tanto que es pensado y es pensado porque es” (*Del yo...* 75, AA I, 2, 12-14), se pregunta: ¿Cómo se determina

pues no puede ser demostrado, pero es también sobre todo y primeramente una experiencia pura, es decir, un intuir intelectual, un hacer puro en el que se sabe de

el Yo a sí mismo mediante su libertad absoluta como mero Yo absolutamente libre? Sólo en la intuición intelectual (ver *Del yo...*, 86, AA, 1, 2, 50-52), de manera que cuando Schelling dice que el absoluto es porque es pensado y revés, quiere decir que es porque es intuido intelectualmente y en tanto intuido lo absoluto es: intuición/Yo + ser/absoluto = Yo absoluto. Esto sucede así porque lo absoluto no puede ser en modo alguno objeto (antítesis), pues todo objeto está determinado por lo ajeno, al igual que el concepto de sujeto contrapuesto al objeto, empero, es en el concepto de sujeto que puede excluirse la oposición sujeto-objeto condicionados pues en él es convocada la intuición intelectual (ver *Del yo...*, 77, AA, I, 2, 19-21). Se evidencia claramente la semejanza radical entre Fichte y Schelling. Preguntamos así, ¿dónde hay lugar aquí para la sustancia de Spinoza si no es como Yo absoluto? Es decir, de manera invertida al spinozismo tal y como hace la Doctrina de la ciencia. Esta inversión será explicada inmediatamente. Lo que diferencia a Fichte y Schelling, en todo caso, y por lo cual puede hablarse de un distanciamiento entre ambos entre 1794-1795, es la deducción misma del postulado. En *Del yo...* Schelling efectúa una deducción de las categorías ligadas más a Kant, y la conclusión, por tanto, el tratamiento del origen de la cualidad o cantidad y su relación con el Yo absoluto podrían ser también diferentes. Ahora bien, si el postulado es el mismo, entonces la intuición intelectual requerida para saber del Yo absoluto debe ser la misma, aun si el término aparecido por vez primera en la *Reseña a Enesidemo* (principios de 1794) no fue adoptado propiamente por Fichte sino recomendado por Schelling posteriormente (en su FDC Fichte no hace uso de ese término sino de una *abstrakt Reflexion*). Entre los que defienden la diferencia de la intuición en Schelling y Fichte está F. Duque, quien afirma que la intuición intelectual es en Fichte una conciencia en acto y la de Schelling es una conciencia del acto (ver DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica.*, Madrid: Akal, 1998, p. 260 y ss, también en especial la Nota 521). Pero, a decir verdad, entre el “en” y el “del” no existe diferencia alguna, como piensa el filósofo español: evidentemente, con el término conciencia quiere designar intuición intelectual, en Fichte “intuición en acto”, es decir, intuición en lo absoluto; en Schelling “intuición del acto”, o bien, intuición de lo absoluto, o lo que es igual, lo absoluto se intuye a sí mismo, pues el “del” indica que se trata de su propia intuición. ¿Existe diferencia entre la intuición que es en lo absoluto y un absoluto que se intuye a sí mismo? Si hubiese una intuición que es en lo absoluto, pero sin que éste se intuya a su vez, se estaría cometiendo un error, por eso mismo, al no intuirse el absoluto a sí mismo –como intuición intelectual– habría algo en lo absoluto que no se habría intuido, en otras palabras, algo fuera de lo absoluto, así, la intuición intelectual no podría ser igual al absoluto como Fichte afirma que es y que no podría ser de otro modo; se trata de una sola y misma cosa, si hay intuición en lo absoluto entonces lo absoluto debe intuirse a sí mismo, pues intuición = absoluto, se sabe/intuye lo absoluto, y lo absoluto se sabe/intuye por haber hecho la intuición: auto-intuir trascendental. No hay diferencia alguna entre intuición intelectual y absoluto. El señor Duque afirma, pues, que la intuición intelectual de Schelling difiere de la de Fichte porque en aquél lo finito no intuye lo absoluto sino que lo absoluto se intuye a sí mismo, mientras en éste el Yo se intuye internamente a sí mismo ¡Qué más da, mientras se llegue a lo absoluto libre de toda dogmática! En efecto, esta diferencia de posición del intuyente de lo absoluto, como se verá más adelante, sirve más bien a Schelling para refutar y contraponer al dogmatismo frente a un absoluto/intuición-intelectual a la manera de Fichte que para diferenciar idealismos libres de dogmática como ocurre en el puro postulado del mismo Fichte y Schelling (1795). En última instancia, lo que habría que indicar es que el Schelling del sistema *Del yo...* es distinto al de las *Cartas...*; el punto transitorio hacia una *Naturphilosophie* no se encuentra sino en las consecuencias –mas no los principios– dados al final del sistema *Del yo...* y, en consecuencia, mejor expresada en las *Cartas...* No se trata de que en *Del yo...* Schelling se permitiese repetir las reflexiones de Fichte (lo que es imposible porque la *Grundlage...* no fue leída completamente por Schelling sino hasta 1796), sino de que parte de un mismo principio y noción/intuición de absoluto al de Fichte, sobre todo, a la “abstracción” (intuición intelectual) propuesta en el esquema de los tres principios que construirán la *Grundlage...* en *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia de 1794*.

la pura actividad/Yo absoluto, mismo que se postula en el sistema científico. Por esta razón aquello con lo que comienza el sistema idealista debe ser un *Stützpunkt* a la manera de Spinoza que contiene la doble serie antecedente-consecuente; lo teórico es incapaz de sostener la coherencia del sistema, la razón práctica resuelve el problema, en otras palabras, la intuición intelectual de Schelling (en el sistema *Del yo...* y en las *Cartas...*) debe hacerse, y al hacer, intuirse a sí misma.

Si para Schelling, como he insistido, la causalidad transitoria de lo infinito a lo finito es imposible, queda aún, no obstante, la de lo finito a lo infinito que sólo es posible por una intuición intelectual. Suele pensarse en Kant cuando se habla de la intuición de los idealistas, y se tiene razón al pensar en él, pero para él este tipo de intuición es dogmática, en última consecuencia, conlleva al fanatismo. La razón teórica no puede abandonar los límites de la experiencia para postular un ser presupuesto que, según Kant, es afirmado por el dogmático sólo a partir de las categorías puras del sujeto; la intuición intelectual pertenece a la esfera de los objetos suprasensibles, las condiciones del conocimiento de los objetos es posible por las categorías del entendimiento puro y formas puras de sensibilidad; un pensamiento que piensa independiente de nuestro entendimiento puro en el campo de la experiencia (finitud), como la sustancia de Spinoza se intuye a sí misma en el grado más alto del conocimiento y desde la eternidad, es para Kant algo que no puede comprenderse, pues se han rebasado las condiciones de la sensibilidad: "no existe ningún medio más seguro para extirpar de raíz el fanatismo que el de determinar los límites de la razón pura".⁴⁷

Si se quiere establecer un sistema o los primeros principios, se necesita de una anticipación de la acción/decisión práctica que tiene su origen de validez en y por la libertad de poner tales principios, éstos no deben ser sólo subjetivos sino con validez práctica. Por ello teóricamente y al principio del sistema son, dice Schelling, afirmaciones prolépticas, prejuicios originarios insuperables, dados por libertad;⁴⁸ intuitos o semi-intuitos hasta llegar al perfeccionamiento del sistema. Esto es lo mismo que hace Spinoza; en este sentido Schelling tiene una mayor afinidad con éste que con Kant; las proposiciones analíticas de Dios no son validadas, como se ha comprobado en el punto 2, sino hasta el final del sistema y el campo de la razón práctica o la suma utilidad/practicidad como él dice; para ambos lo absoluto no es demostrado sino postulado para el sistema como aquello de donde parte toda proposición válida, pero más importante aún, intuito efectivamente por el yo/alma. Pese a todo, Schelling se ensaña en mostrar la unión de criticismo y dogmatismo.

⁴⁷ JACOBI, MENDELSSOHN, WIZENMANN, KANT, GOETHE, HERDER, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, traducción y compilación de María Jimena Sole, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, p. 457.

⁴⁸ Ver *Cartas...*, VI.

Es Schelling y no Fichte quien expone primero el nervio neurálgico que hace desplomar al increíble edificio de la Ética concebido como dogmatismo. Ya se ha visto que es dogmática cuando: 1) se pone al absoluto en el no-yo u objeto absoluto, y en Spinoza ha sucedido así porque contiene a los modos desde la eternidad (para Schelling lo absoluto es imposible con rastros de cosa); 2) también es dogmática cuando postula un absoluto del lado a-sintético, es decir, del lado del objeto/no-yo, un correlato que más bien exige la síntesis del yo; por ello el absoluto debe ser buscado en éste sin pista alguna del no-yo, por la incapacidad de no poder pensar y entrar en la esfera de la objetividad sin una síntesis aperceptiva del yo, pero no como razón teórica solamente, sino como práctica. Estas dos nociones de reproche que hace Schelling al dogmatismo es una misma por cuanto se pone al absoluto en el objeto absoluto en el sentido indicado, son un dogmatismo según el campo donde se manifiesta lo absoluto, es decir, la posición de lo absoluto según su pureza, y para el Schelling de 1795 la sustancia dogmática no es pura.⁴⁹ Pero también hay dogmática en otro sentido: 3) cuando en la intuición intelectual el yo finito se hace idéntico a lo absoluto, y no lo absoluto se hace idéntico al yo, es decir, según la posición del intuyente respecto de lo absoluto. En las *Cartas...* IV, VIII Y XIX es puesta la discusión. Si el dogmático, aquí Spinoza, afirma que la intuición intelectual es = Dios en cuanto eternidad en su extensión y en su pensamiento infinito, *pero* éstos no son sin sus modificaciones finitas, entonces la sustancia es un objeto absoluto, no-yo absoluto por cuanto tiene cosa. Ahora bien, Spinoza dice que para obtener el conocimiento supremo debe partirse del conocimiento del segundo género, el cual a su vez no es posible sin darse el conocimiento del primer género, el cual llega a ser, si logra el darse claro y en evidencia, del segundo género, etc. La finitud, para Spinoza, se vuelve infinita en la intuición de Dios, lo finito se “absorbe” mediante una escala jerárquica-epistémica de las definiciones; compréndase que esta absorción es un concepto entendido sólo en la reflexión, en el sistema/Ética, porque lo finito jamás es sin Dios; lo finito es quien se entrega a lo infinito en la forma más alta del conocimiento, la posición del intuyente finito es tal que es él quien se hace idéntico al absoluto cuando se intuye infinito –y ya se ha dicho qué significa esto en Spinoza. Como se observa, la condición de este significado de dogmatismo requiere de dos cosas: i) que lo absoluto sea no-yo sólo por sus modificaciones dadas desde la eternidad; ii) que debido a la escala ascendente/jerárquica en la clase de conocimientos que reconoce Spinoza, del más bajo al más alto, es la finitud la que tiene que “hacerse idéntica” a lo infinito por la intuición, pero un no-yo infinito. Como

⁴⁹ No obstante, y por muy paradójico que parezca por la importancia que Schelling presta al tema, la demostración *deductiva* del Yo absoluto al No-yo y yo empíricos no se encuentra debidamente desarrollada en *Del yo...*

se dijo, Schelling piensa junto a, o interpretando a Kant, que toda objetividad y experiencia requiere de un acto de apercepción., pero no busca ni postula como petición de principio una tesis teórica absoluta, y nada más, para de ahí deducirlo todo, sino una síntesis que resuelve la contraposición sujeto-objeto, una síntesis práctica y puesta teóricamente como postulado absoluto mediante el efectivo intuir absoluto. Sólo hay dos tipos de filosofía: idealismo y dogmatismo.

Cuatro:

Por último, resulta muy necesario diferenciar las nociones de infinito entre Spinoza y Schelling, porque hasta el momento parece que ambos poseen características muy semejantes –salvo por los dogmas que reprocha Schelling a Spinoza.

i) Hay que aclarar que cuando se afirmaba –por cierto, aún se afirma y se seguirá afirmando– que la finalidad de la filosofía de Schelling de 1795-6 tiende hacia una razón práctica –¡bienaventurados los que han intuido lo absoluto!– y que al igual que Spinoza ésta sólo es alcanzada completamente al final del sistema pero conquistada al inicio sólo en parte, es decir, semi-intuida intelectualmente al comienzo del sistema, resulta preciso explicar qué significa esta semi-intuición al comienzo de la filosofía. Al principio del sistema no puede haberse elevado el yo filosofante hasta lo más puro y *todas* sus deducciones e implicaciones,⁵⁰ de lo contrario, al darse de golpe la verdad total del sistema al yo filosofante o yo intuyente de lo absoluto en un inicio, el sistema mismo se convertiría en una serie de definiciones ya intuitas de antemano (pues sistema no es sino el conocimiento de la esencia de las cosas, de los afectos del alma y de lo absoluto), es decir, primero dadas y después escritas, mediadas por un proceso de reflexión traducidas en proposiciones escritas, luego, llena de prejuicios, pues para Spinoza la reflexión no es todavía conocimiento del tercer género, y para Schelling responde al terreno de lo empírico. De manera que de nada serviría el sistema al mediar los prejuicios dados en una semi-intuición de lo absoluto y sus deducciones. Por consecuencia, no habría razón de llevarlo a cabo, dado que es en el sistema donde

⁵⁰ Es preciso recordar que Spinoza establece la jerarquía epistémica de las proposiciones que debe partir del segundo género del conocer hasta el tercero, pero ¿Cómo sabría el alma cognoscente de las esencias de las cosas que *x* o *y* es la esencia adecuada de una cosa si no se ha conocido a Dios, en el que cabe toda idea adecuada de las cosas y por la que se dice que es cierta y tiene validez? ¿Cómo partir del segundo género del conocer cuando se desconoce la proto fuente de toda validez o Dios, y cómo partir de Dios si el segundo género del conocer lo precede? Este es el círculo vicioso inevitable.

es supuestamente expresada la evidencia *a priori* de lo absoluto (contenido del sistema), la evidencia claramente expresada en proposiciones necesarias que se superponen, se necesitan y justifican unas a otras (forma del sistema). ¿Cómo justificar las proposiciones o el sistema/filosofía? Si la filosofía/sistema y lo absoluto deben llegar a ser idénticos, esto sólo puede suceder porque el sistema debe contener el mismo elemento de lo absoluto, o mejor dicho, ser lo absoluto mismo, es decir, libertad absoluta. Esta sólo es dada –en la esfera de la finitud tal y como la conoce una conciencia o un alma– en la intuición intelectual; en una palabra, el sistema debe ser libertad absoluta: organicidad racionalmente estructurada del concepto. Pero el sistema, al estar dado bajo la forma de la proposición, se encuentra en la esfera de la partición/disyunción, y ésta sólo puede ser constituida mediante el yo intuente que, al estar fundido en lo absoluto –sea el yo que se da a lo absoluto o al revés, es decir, dogmatismo o idealismo– es libertad absoluta, es lo absoluto. El yo intuente de lo absoluto (yo = absoluto) sólo puede intuir de una manera *total* y completa al absoluto mediante la edificación consumada del sistema, en el que en su comienzo se da una primera evidencia *a priori* de Dios, una semi-intuición intelectual, pero que para saber sobre el contenido de las deducciones todas, es decir, de su fin práctico y del sentido pleno de la intuición intelectual, es menester tanto su consumación total como una forma expositiva adecuada. El proceso, como ha enseñado el Fichte maduro sobre todo en su *Exposición de la Doctrina de la ciencia de 1804*, puede ser deductivo o inductivo.⁵¹ El primero es el empleado por Spinoza y Schelling. En ambos se postula –no se demuestra, pues es indemostrable– un absoluto y de ahí se deduce todo. La forma adecuada de la deducción debe entonces demostrar o tener evidencia del postulado que es evidencia por sí misma y sólo a través de sí misma. Las proposiciones del sistema deben estar necesariamente trabadas en una única proposición fundamental o por axiomas, pero puesto que la proposición fundamental designa algo absoluto, entonces ella misma no es lo absoluto, es decir, no debe ser una proposición, no debe ser un decir formal sino un hacer efectivo, una actividad indemostrable; de Dios no puede darse ninguna prueba nominal, ningún concepto determinado. La indemostrabilidad de lo absoluto debe dar, no obstante, una evidencia, sea cual sea en cada caso, y como se ha semi-intuido lo absoluto de manera práctica mediante el hacer efectivo de la intuición intelectual, ésta ha arrojado una X evidencia *a priori*, y es esta evidencia la que es transferida a las demás proposiciones y la que les da consistencia y validez, la que otorga organicidad a las proposiciones y conceptos del sistema. Comparten así todas las proposiciones la misma evidencia. Pero la evidencia *a priori* de la semi-intuición de lo absoluto no depende de las pro-

⁵¹ Aunque hay que hacer notar que el método de Fichte tiene muchos otros elementos y es muy distinto al empleado por Schelling y Spinoza, de él no se dirá nada.

posiciones que se deducen de ella, esto es, la evidencia *a priori* es un absoluto por sí (en última instancia, puede fallar el sistema, pero jamás la evidencia de lo absoluto) ¿Cómo se resuelve la contradicción del hecho de que exista la evidencia de la semi-intuición intelectual como efectiva actividad absoluta (el lado práctico del sistema) y que sea ella misma la que da a las demás proposiciones de carácter disyunto o al decir formal del postulado (lado teórico del sistema), su evidencia?

El yo filosofante parte necesariamente del ámbito de lo finito para después intuir lo absoluto, no se puede estar inmerso en lo absoluto desde siempre en el sentido en que no somos conscientes de ello, muy a pesar de ser en lo absoluto. Deducir lo finito del postulado absoluto (teórico) significaría *hacerlo* con libertad (práctico), pues lo semi-intuido es uno y lo mismo que la libertad absoluta, deducir con libertad absoluta el contenido del sistema significaría mostrar entonces que la evidencia *a priori* del postulado, proveniente de la semi-intuición práctica, se encuentra en las demás proposiciones y que, no obstante, la evidencia del postulado no depende del de las proposiciones. En otras palabras, que la semi-intuición intelectual como *hacer* efectivo no se condiciona por la evidencia formal del *decir* de las proposiciones deducidas. Por esta razón, al comienzo del sistema no puede haber una total y omni-intuición intelectual que abarque todas las deducciones de una sola vez: de ser así no serían deducidas con libertad y evidencia sino de golpe y por pura aparición mágica y espontánea de una *totalidad* sistemática que quedaría sin fundamento. De modo que la semi-intuición propuesta al comienzo del sistema que da evidencia a las proposiciones trabadas entre sí por medio del postulado o axioma de lo absoluto llega a ser solamente una intuición intelectual completa al llegar al ámbito de la razón práctica, en donde precisamente se intuye cabal y absolutamente lo absoluto al haber ya atravesado con libertad o evidencia las deducciones todas, paso por paso. Es decir, el sistema o las deducciones están sometidas a la sucesión de principio y fin (deducción), pero el postulado cuasi-intuido al comienzo y la intuición completa al final están fuera de la sucesión, por tanto, no son sino una y la misma intuición intelectual diferenciada sólo en la abstracción, la intuición intelectual está fuera del tiempo, es el ejercicio activo del puro intelecto bajo la unidad absoluta que no se confunde con sus deducciones disyuntas.

ii) La semi-intuición intelectual, el principio del sistema sólo es posible por haber ya ejecutado la intuición misma. Puesto que es dada con libertad, tanto en Spinoza como en Schelling, ella debe apuntar a un algo práctico puesto que la libertad absoluta, la intuición de lo absoluto se *hace*, no se *dice*. De esta manera, está lejos de ser una petición de principio; como dice Fichte acerca de la intuición, o se hace o no se hace, o se es capaz de hacerla o no. Esto es lo que Schelling denomina en las *Cartas...* como prejuicios originarios

o proposiciones prolépticas, es decir, anticipaciones a la demostración total y consumada del sistema o de la intuición intelectual en su totalidad, que tienen fin práctico por el hacer mismo de la semi-intuición intelectual. Se observan así dos tipos de practicidad: la que se lleva a cabo al comienzo del sistema o en la semi-intuición intelectual, y la que ha llegado por fin a la razón práctica por medio de las deducciones y del precepto afectivo de la alegría, al fin moral cuasi presupuesto al comienzo en la consumación de la felicidad.⁵² Al remitirse una cuasi-practicidad intelectual con la otra practicidad intelectual consumada, se evidencia la esencia y necesidad del *Stützpunkt* y se deja ver su propia unidad. El final del sistema debe llegar, pero con conocimientos y deducciones ya ganadas, debidamente comprendidas y demostradas. Sólo así se justifica el paso de la evidencia *a priori* del postulado al de las evidencias deducidas del mismo, por una circularidad sistemática.

iii) Pero eso sí, hay que tener muy en cuenta que tanto en Spinoza como en Schelling hay siempre intuición intelectual, y en cada uno de los actos del yo o del alma está presente, es lo que hace posible su experiencia y es sustrato de su realidad y forma todas. Una cosa es el sistema o la filosofía, otra cosa es la vida corriente del yo o del alma. La diferencia esencial estriba en que en aquélla se es consciente/intuyente de lo absoluto, en ésta permanece inconsciente; desconociendo este principio, en el peor de los casos, los hombres llevan una vida llena de tormentos y tristeza, anhelando los bienes materiales, los honores, y toda clase de cosas indignas.

iv) Falta aún hacer notar la diferencia de lo infinito entre Spinoza y Schelling. Para el Schelling de 1795 lo incondicionado en modo alguno es ni podría devenir cosa, indemostrable, intransferible, incomunicable. En *Del yo...* afirma que lo absoluto es porque es pensado y porque es pensado es, la forma más alta de este acto es la intuición intelectual = absoluto; en las *Cartas...* afirma la aniquilación de lo finito para que lo absoluto se haga idéntico al yo; al contrario de Spinoza, donde la finitud es la que se hace idéntica a lo absoluto. Esto ya se ha visto. Lo anómalo de lo infinito spinozista es que no sólo se expresa en los atributos de extensión y pensamiento, tal como para el Schelling de las *Cartas...* y *Del yo...* lo incondicionado se expresa solamente en la región de la contraposición del yo y no-yo, el de la autoconciencia; lo infinito de Spinoza, en cambio, excede el *Stützpunkt* o la completa intuición intelectual de Dios, al haber infinitos atributos de los que el alma no puede intuir, siquiera llegar a cuestionarse sobre la posibilidad de su intuición o su conocimiento, sino a lo mucho llegar a advertir su existencia por la naturaleza que entraña el concepto de sustancia: si es perfecta o eternidad del existir, entonces no puede agotarse en dos existencias absolutas de atributos; la consistencia ontoló-

⁵² Ver E, V XXXIII. Escolio.

gica que da Spinoza a lo infinito es, por así decirlo, no una sustancia infinita o absoluta –como sinónimos–, como es para Schelling lo incondicionado, un algo absoluto o infinito, sino una sustancia absolutamente infinita.

La sustancia de Spinoza es *absolutamente* en el sentido en que implica existencias de atributos dados más allá –trascendentes– o más acá –inmanentes– o ambos a la vez o de ningún modo que sea posible describirlos ¿Quién sabe? Infinitos atributos además de los atributos de pensamiento y extensión; pero la sustancia de Spinoza es también *infinita* por cuanto conocemos dos atributos perfectos y eternos en su género; pero no sólo infinita en sus atributos sino también en sus modos, que son verdades eternas al estar dados desde la eternidad en los atributos que pueden conocerse. Luego la sustancia es *absolutamente infinita* y no simplemente absoluta o infinita. Pero el Schelling de las *Cartas...* y *Del yo...* no advierte esta absolutidad de lo infinito sino un incondicionado simplemente absoluto, pues su yo absoluto sólo se da, esto es, exclusivamente bajo la forma del no-yo y de síntesis, es decir, de autoconciencia.⁵³

v) Desde este punto de vista, el dogmático sólo puede ser Schelling. En *Del yo...* se inserta en lo absoluto –sólo en cierto sentido– una razón práctica que es un anhelo mas no una unidad completa y radical.⁵⁴ Spinoza es consciente de esto, por esta razón afirma que lo absoluto no se reduce a las modificaciones eternas, a su unión o identidad de las cosas mismas y del pensamiento mediante la intuición intelectual. La unidad está, en Schelling del sistema *Del yo...* y en Spinoza, en la práctica moral unida a la práctica intelectual del intuir efectivo de lo absoluto. Empero, existe una diferencia irreconciliable y fundamental entre ambos autores.

En este punto cabría resaltar que para el Schelling de las *Cartas...* es innegable que la práctica de la intuición y la práctica moral parecen ser la misma

⁵³ No será sino en su *Naturphilosophie*, desde 1796, donde dará cuenta de la necesidad de un sistema unificado por el dogmatismo y el idealismo. Dejará la concepción de corte idealista de 1795 para fundirla –con modificaciones muy grandes– a una filosofía idealista (*Sistema del idealismo trascendental* de 1800) de corte muy distinto a la primera, y que será contrapuesta y unificada a una filosofía natural. En esta última se insertará el concepto de pasado trascendental, evolución, gradaciones, etc., que sirven para dar cuenta de una pre-historia trascendental de la autoconciencia. Lo que para Fichte sería caer en un inevitable dogmatismo, paradójicamente el propio Schelling del sistema *Del yo...* estaría de acuerdo, pero no el Schelling de las *Cartas...*, donde se esmera en mostrar la unidad de dogmatismo e idealismo, gestándose aquí su filosofía natural.

⁵⁴ “El yo infinito no conoce, sin embargo, objeto alguno, y, por tanto, tampoco ninguna conciencia ni unidad de la conciencia (personalidad). Por ello, el fin último de todo anhelo puede ser representado como ampliación de la personalidad hacia la infinitud, es decir, como su destrucción. El fin último del yo finito, así como el del no-yo, esto es, la finalidad del mundo, es su destrucción, en tanto que destrucción del mundo, esto es, de la sustancia finita (del yo finito y del no-yo). Respecto a este fin último no tiene lugar más que una infinita aproximación, de ahí la persistencia infinita del ello (inmortalidad)”. *Del yo...*, 102, AA, I, 2, 103-106

cosa,⁵⁵ mientras que en *Del yo...* la intuición intelectual y la filosofía práctica difieren por cuanto que lo finito es infinita aproximación (ley moral), por tanto, no igual a lo absoluto (ley natural).⁵⁶ Pero afirmar que lo finito no es en *Del yo...* igual a lo absoluto es algo cierto y falso a la vez. Lo finito no es igual a lo absoluto porque es aproximación infinita de lo absoluto, dado que anhela la “posibilidad”, “realidad efectiva” y necesidad” (sólo en el yo finito está el deber = posibilidad práctica que presupone la libertad del Yo empírico): “la acción del Yo finito no está determinada por la mera tesis (ley del ser absoluto), sino por la antítesis (ley natural de la finitud) y la síntesis (precepto moral)”.⁵⁷ En cambio, en el yo absoluto no hay deber, él es afirmante categórico y no imperativo, la libertad absoluta del yo absoluto se realiza sólo por sí misma, se pone a sí misma por la causalidad absoluta del yo (el yo empírico no es un absoluto por sí, sino un anhelar). El yo empírico es yo por la causalidad del yo absoluto, por eso es libre, pero es empírico por la anulación de la actividad del yo absoluto; por esta razón Schelling puede afirmar que la causalidad del yo empírico *difiere* de la causalidad del yo absoluto, es decir, por el principio de cantidad (la limitación, los objetos siempre en contradicción en la filosofía teórica); pero son *iguales* por el principio de cualidad, ambos son actividad libre que llegan a identificarse en la filosofía práctica según este principio. ¿Dónde coinciden el yo absoluto y el yo empírico? Sólo en la negación; lo empírico del yo empírico es negación de los objetos producidos y el yo absoluto es absoluta negación de todos los objetos, el primero es empíricamente infinito, el segundo absolutamente infinito. La causalidad del yo empírico se diferencia de la causalidad del yo absoluto por cuanto lo empírico, al ser producido, no es el productor-producido absolutamente como el yo absoluto. La causalidad del yo absoluto es puesta en el yo empírico de manera imperativa (deber), no categórica (libertad absoluta).⁵⁸

No importa, en ambas posturas, en *Del yo...* y las *Cartas...*, la practicidad de la intuición intelectual queda consumada hasta la practicidad moral. No obstante, parece ser que para el Schelling *Del yo...* lo finito es igual a lo absoluto mismo por cuanto lo absoluto se hace idéntico al yo según el principio de la cualidad; para el de las *Cartas...*, lo finito, al destruirse a sí mismo, se eleva hasta lo absoluto, aunque siempre retorna a sí mismo; lo finito es igual a lo absoluto, es decir, lo absoluto se hace idéntico a lo finito/autoconciencia absolutamente y *exclusivamente*, es intuición de sí mismo. Para Spinoza, no obstante, dado que la intuición es una parte del amor de Dios y no es él

⁵⁵ Ver *Cartas...*, VIII.

⁵⁶ “La ley moral, incluso en su plena representación, recibe sentido y significación sólo en relación con una ley superior del ser, que puede llamarse ley natural por oposición a la ley de la libertad”. *Del yo...*, 102, AA, I, 2, 103-106.

⁵⁷ *Del yo...*, 128, AA, I, 2, 180-181.

⁵⁸ Ver *Del yo...* 124-135, AA, I, 2, 166-206.

absolutamente Dios ni por un instante, la intuición intelectual es = Dios pero sólo en parte, pero si es sólo en parte, esa parte debe ser infinita en su género, sólo así puede ser entendida la parte como un infinito en su género que no necesita de otra cosa para existir, luego, lo que no está comprendida en esa parte infinita debe ser lo absolutamente de eso infinito que intuye el alma cuando ama a Dios. Así Schelling es dogmático, y no Spinoza, cuando pone a lo incondicionado como = intuición intelectual; el dogma del que no se desprende es precisamente el de que lo infinito sólo se expresa en la región de lo finito, como hace en las *Cartas...*, así como en *Del yo...*

Spinoza, al ir más allá de la noción de absoluto del Schelling de las *Cartas...*, contempla no lo infinito o lo absoluto sin más, sino lo absolutamente infinito, y si lo absolutamente –la existencia de infinitos atributos– de eso infinito no se reduce a éste –los atributos infinitos en su género de extensión y pensamiento–, entonces la filosofía de Spinoza carece de todo dogma, es decir, está libre de presupuestos. La expresión “infinitos atributos”, o “la sustancia es lo absolutamente infinito”, indica que lo absolutamente de lo infinito no es dado por cantidad, no se trata del número infinito de atributos, aunque Spinoza afirme esto constantemente y en muchos lugares, no es lo que se desprende de su doctrina; la cantidad es un ente de razón, es decir, que la expresión de Spinoza “la sustancia consta de infinitos atributos” es para referir a lo absolutamente de lo infinito pero sólo desde el punto de vista de lo infinito, esto es, de los atributos que se expresan en los modos y en las cosas tales y como son conocidas para el alma, por tanto, la cantidad infinita de atributos como caracterización de lo absolutamente de lo infinito es adecuada pero sólo desde el punto de vista del alma, sea en su finitud o en su eternidad; sin embargo, dado que el alma no puede intuir ni siquiera en su grado más alto del conocer a los infinitos atributos, entonces lo que dice el alma de los infinitos atributos desde el punto de vista de la cantidad es un conocimiento inadecuado; los infinitos atributos en número no son característica adecuada de lo absolutamente. Lo absolutamente de lo infinito también puede ser considerado como no-siendo lo finito, negando todo lo que tiene que ver con las formas de evidencia que construye y son válidas para el pensar finito, pero que sea negación absoluta es cualidad, es decir, un ente de razón –toda determinación es negación. Lo absolutamente de lo infinito no es ni tiene nada que ver con ningún modo ni con el intuir intelectual, es decir, ni con las cosas particulares, ni con sus esencias eternas (segundo género del conocer), ni con la extensión y pensamiento infinito (tercer género). Schelling, en *Del yo...* y las *Cartas...*, presupone un absoluto cuya evidencia es *exclusiva* sólo en el campo del saber. Y ¿qué es esta *exclusividad* sino un prejuicio? El idealista en su defensa dirá: es una evidencia, pues al no poder ir más allá de las representaciones finitas es en éstas donde debe encontrarse lo infinito; para encontrarlo es precisa la aniquilación de las representaciones, así no se ha ido más allá y se permanece

en un terreno seguro, intuyendo a la vez un absoluto que nada tiene de finito. Esto está muy bien, pero ¿dónde se justifica que lo incondicionado que es tan ajeno a la cosa —como tanto insiste Schelling— sea *exclusivamente* sintetizado por el antagonismo del yo y del no-yo, en el que al miembro antitético siempre le corresponderá el lugar de la pasividad y por tanto del objeto? ¿Acaso lo incondicionado, si es descubierto como unificado en la contraposición del yo y del no-yo, debe limitarse solamente a esa contraposición, a la síntesis, tal y como se nos hacen patentes? También podría decirse de esta manera: Schelling es dogmático por la limitación en la que pone a la intuición intelectual; en efecto, si la semi-intuición es un intuir de Dios y es = a Dios pero todavía sin sus deducciones, y si es por medio de su deducción libre (en el sistema de Spinoza aquí se suma el afecto de la alegría) que se llega a intuir completamente a Dios en la razón práctica, Dios mismo debe ser limitante de la síntesis de la autoconciencia en donde debe llegar a ÉL mismo (el sistema culmina en la intuición total de Dios y comienza con el postulado y la semi-intuición de Dios). En cambio, Spinoza pone un absoluto (o infinitos atributos incognoscibles) en lo infinito (atributo de extensión y pensamiento infinitos intuibles intelectualmente, y los modos en su eternidad o la posibilidad del sistema o filosofía), es decir, lo absolutamente infinito y no un simple infinito. El dogma de Schelling es presuponer en Dios una *realidad* no absoluta, es decir, restringida, luego, un Dios imperfecto.

Cinco:

1) Para comprender el sentido de la noción de sustancia de Spinoza, es preciso tener a la vista la finalidad primordial que éste le atribuye al pensamiento filosófico, de cara al horizonte discursivo de su momento histórico, horizonte que había sido conformado por la filosofía tradicional, la teología y las doctrinas religiosas, en las cuales las ideas acerca de Dios, el mundo y la verdad habían sido fruto de la mezcla y el conflicto incesante de los productos del entendimiento natural, la fe, la imaginación y el dogma. La cuestión crucial que enfrentó el filósofo holandés sólo podía concebirse y resolverse en la coyuntura cultural que le tocó vivir, coyuntura peculiar y especialmente determinante en el desarrollo histórico de occidente, en la que el conocimiento científico y la razón moderna irrumpían por fin en el marco de la mentalidad medieval tardía, ya trastocada por las corrientes renacentistas y los movimientos heréticos naturalistas. En semejante contexto, Spinoza asume la empresa de comprender la naturaleza de Dios (la sustancia) a partir de la razón, es decir, dar cuenta de Dios al margen de los prejuicios, los temores y las inclinaciones humanas. Por primera vez en la historia de occidente co-

bra forma e impulso el objetivo de pensar a Dios, en lugar de imaginarlo y amoldarlo a las necesidades y caprichos de los individuos. Con ello, la razón moderna asumía el máximo cometido que podía plantearse: dar cuenta de lo absoluto con base en sus propios principios, y de esta manera, dejar atrás el antropomorfismo que desde siempre y de múltiples formas (muchas de ellas tan obtusas y aberrantes) llegaban a convertir en virtud suprema lo que constituía una limitación básica. En vez de concebir a Dios con arreglo a la condición humana y sus intereses, Spinoza procede a comprender la condición humana y al conjunto de los entes a partir de Dios, de la totalidad, es decir, de la realidad tal como puede ser pensada (como unidad y despliegue absolutos), no imaginada ni deseada ni temida. Como queda dicho, se trata de la meta más elevada y conspicua que podía plantearse la razón moderna.

La aportación filosófica más importante y fecunda de Spinoza se cifra en el establecimiento de la posibilidad de pensar a la realidad como totalidad y de discernir a la luz de ésta la determinación ontológica del ser humano, de su finitud y de su capacidad de actuar. Ahora bien, si semejante posibilidad representa efectivamente una aportación filosófica, y no una mera elucubración metafísica asociable a alguna escuela sustancialista o naturalista del pasado, es porque pone a contribución un sentido nuevo y revolucionante de totalidad que implica la apertura de una reflexión ontológica que se apartó de las premisas y directrices de la filosofía tradicional, y que para la filosofía posterior vino a constituir una vertiente alternativa que hasta la fecha resulta de difícil asimilación para muchos intérpretes y críticos. El sentido de totalidad que instaura el autor de la *Ética* es el de totalidad inmanente, que entre otras muchas repercusiones manifiestas o soterradas dio sustento al idealismo alemán y permitió a este y a otras corrientes subsecuentes superar los dualismos y los callejones sin salida suscitados por la inveterada oposición entre la perspectiva de lo finito y la perspectiva de lo infinito.

El desarrollo ontológico del sentido de totalidad inmanente se verifica en la concepción de Spinoza con base en la noción de Dios (de la sustancia o la naturaleza) como lo absolutamente infinito. Para entender a cabalidad esta articulación, de la que depende en definitiva la comprensión de su originalidad y de sus verdaderos alcances, es preciso advertir desde el primer momento que dicha noción en modo alguno equivale a un concepto universal. Lo absolutamente infinito es una noción fundante; no alude a entidades, relaciones o estados de cosas susceptibles de convertirse en objetos de conocimiento, sino al sentido de fondo que debe asumir la reflexión ontológica para concebir de modo inmanente (no trascendente) la ilimitada multiplicidad de dimensiones y posibilidades que entraña la idea de realidad cuando es pensada fuera de la órbita de las visiones teológicas y antropomórficas. Es una noción que establece el plano y la pauta que le permite al pensamiento filosófico liberarse

de tales estrecheces y elevar su comprensión de la realidad y del mismo ente humano (y por ende de la propia razón) por encima de los objetivismos y subjetivismos que se han acumulado a lo largo de la historia de la filosofía. Por eso no puede ser definida ni determinada de modo extensivo. Su función esencial es la de situar a la reflexión ontológica en el marco de la totalidad inmanente. Es una apertura: la única apertura que permitió a la filosofía de su tiempo ir más allá de los dogmas, atavismos y actos de autoridad de las religiones imperantes.

2) “Realizar la prolepsis”, éste es el sentido de lo absolutamente infinito entendido como realización de lo absoluto eternamente anticipado. Esta es la doctrina de la sustancia en la Ética, más allá de la *natura naturante* y *naturada* (infinito-finito-eterno). En el horizonte de su totalidad inmanente se encuentra lo absolutamente que rebasó la propia comprensión de Spinoza, y la de cualquier pensador que emprenda un sistema de su pensabilidad. Pero también se ha visto que el filósofo demeritaba casi siempre a lo absolutamente de lo infinito (dos atributos) bajo la cantidad infinita. No importa, podemos ir más lejos aún que Spinoza y llevar *tentativamente* o generalísimamente a último término su doctrina: lo absolutamente infinito ni es cantidad, cualidad ni nada que tenga que ver con la objetividad fenoménica, es decir, lo absolutamente no es reduccionista al no retrotraerse a lo infinito, no es simplificante, dado que no solamente se trata de lo Uno, ni plural y compuesto por muchos Unos, la unidad de lo absoluto se perdería y lo real sería dividido en tantas partes cuantas mentes conscientes existiesen. Seamos más claros y afirmemos que pueden pensarse aquí en lugar de la infinitud de la extensión y la *cogitatio* en calidad de atributos a los discursos científicos contemporáneos como válidos y ciertos, tanto de las ciencias sociales y exactas, a una multidiversidad y complejidad epistémica dotada de verdad aun cuando estuviesen contrapuestas unas a otras, o bien ya sean relacionadas, ya sean suprimidas, valoradas, influyentes entre sí, supongamos *por hipótesis* que hay diversidad y que los discursos científicos que pertenecen a una forma de evidencia rigurosa son verdaderos (objetos epistemológicos); o podría también suponerse que la tarea llevada a cabo por John Locke, la de buscar la unidad de las ideas de la conciencia, es relativa a la de encontrar una teoría sólidamente edificada de la sensibilidad y la trama de la conciencia total, misma que toda filosofía que desee seriedad ha de tener que explorar y teorizar (objetos sensibles y de la experiencia en general); pues bien, en estas dos suposiciones problemáticas⁵⁹ lo Uno no es lo Uno en sí tan indiferente como la *Ding an sich* de los alema-

⁵⁹ Se presupone problemáticamente qué sea aquello que da las formas de evidencia, el cómo de la legitimidad del conocer multi científico, así también las configuraciones de la experiencia de la conciencia y toda ejemplificación contemporánea de la más auténtica doctrina de Spinoza referida a su principio. Esta problematicidad está justificada por los lemas.

nes, no es un simple Uno-activo-absoluto *en tanto* absoluto a la manera de los idealistas; la causalidad de sí del spinozismo, o el Uno dogmático de algunos neoplatónicos, si lo Uno es un despliegue infinito de verdades epistémicas (todas por igual, pues la verdad no tiene grados, nada es más o menos verdadero, la verdad es por la verdad-Una y tiene tanta verdad como una verdad concordante o discordante con aquélla) y sensibles o configuradoras de la experiencia, es el complejo en esa infinitud, lo absoluto es el complejo infinito. De aquí surgen contradicciones que deben ser tematizadas con brevedad, la más patente y la primera de ellas es la concepción compleja de la verdad. Una sin grados ni jerarquizaciones entre sí.

La posición que Descartes inauguró, representándose a sí mismo por obra de Weenix en una pintura bajo el lema "*mundus est fabula*", siguió siendo válida para los modernos post kantianos, incluso para la última filosofía de corte trascendental en la historia de occidente, la de Husserl, hoy con vida; la certeza de las ciencias naturales es correspondiente de ficticias aseveraciones, el mundo del conocer científico natural es una fábula. Como recuerda Lauth, frente a estas elucubraciones de menor rigurosidad y certeza, incluso la de la matemática, Descartes da a su filosofía un valor más elevado que cualquier otro saber proveniente de la oscuridad fáctica. La verdad se contrapone al error.

Por demás, resulta sospechoso –por no vincular la causa explicativa a la ocasional pereza y petulancia de algunos de nuestros representantes actuales del saber filosófico por los que los aprendices solemos condenarnos al confinamiento en mónadas sapienciales en total discordia, viendo en ello una actitud común y corriente– que siga reduciéndose o simplificando la verdad a ella misma: si hay verdad(es) sólo la filosofía podría llegar a alcanzarlas, un saber gestado externamente al saber filosófico está condenado al error, podrá ser una evidencia del mundo de la naturaleza, pero su objeto del conocer jamás tendrá el alto grado de una verdad filosófica. Así es como el fenomenólogo trascendental puede estudiar puramente sus fenómenos, pero desde su punto de vista simplificante cree que una verdad biológica no se relaciona determinadamente con una esencia, así como cualquier filosofía que no cumpla las exigencias de su reducción trascendental no alcanzará jamás a conquistar el saber cierto de la experiencia que somos cada uno de nosotros. A esta breve caracterización *metafísica* de la verdad contrapuesta al error o a verdades filosóficas no relacionantes entre sí ni con verdades no filosóficas podríamos añadir otra más que se vincula en lo que respecta a su *teleología*.

3) Lo absoluto es la anticipación eterna de la complejidad infinita, el presentimiento eterno del complejo infinito, la verdad es la prolepsis eterna de la complejidad de las multi verdades. Una consecuencia importante resulta, lo absoluto es axiomatizado y no es axiomatizado sino realizado en el anticipar, y ésta es la segunda contradicción manifiesta.

Si Dios no es nombrado, entonces no puede decirse o postularse que sea una prolepsis “perfecta”, no obstante, ninguna proposición lo designa, ninguna palabra, ni siquiera que sea en sí absolutamente, o que sea lo más alto que pueda pensarse, la causa de sí o un Yo soy. Todo lo nombrado sobre Dios no es Dios, no sólo en cuanto la proposición estaría conformada por conceptos sino porque el acto de nombrarlo es lo no Dios, postular o axiomatizar a Dios es lo no perfecto.

Pero es menester axiomatizar a Dios. ¿Acaso no es lo absoluto complejamente infinito de lo que se está escribiendo y pensando? Esto quiere decir que lo imperfecto que lo nombra o lo no Dios tiene que ser por Dios, si el concepto que lo nombra es lo no Dios tiene que estar, no obstante, en Dios y ser por Dios, lo imperfecto es por lo perfecto; de lo contrario, habría que hacer del concepto otro absoluto, lo que no es posible; o defender al concepto fuera de Dios, lo que es más imposible. Sostener la contradicción dada de Dios como perfecto e imperfecto a la vez sería propio del delirio de un loco, pero pedimos encarecidamente que se considere lo siguiente:

i) Toda filosofía que hace de lo absoluto algo perfecto tiene que nombrarlo, axiomatizarlo, postularlo.

ii) Toda filosofía que pretende realizar el absoluto en lo finito o lo finito en lo absoluto, tiene y ha concebido a Dios en sus principios como *perfección teológica*. Dios es ἔσχατος (*éskhatos*), entendido como fin objetivo o fin último de la sabiduría y παρουσία (*parousía*), “fin final que asiste o cumplimentación del mismo”, dada una cierta idea de verdad según el fin último pensado en cada sabiduría ponente de un Dios dotado de esta perfección. Es lo que denominaremos como τέλος de verdades teológicas y metafísicas.

iii) Contra las anteriores dos nociones (i, ii), nosotros defendemos que Dios consiste en “realizar la prolepsis absoluta”, y para ello lo absoluto, según el axioma proléptico y eterno, no podría llegar a ser realizado y *dado*, es decir, como asistencia de un final cumplido tal como postulan las proposiciones axiomáticas del idealismo en el joven Schelling y Fichte o el panteísmo de Spinoza. Los que esto escriben, no tienen conocimiento de una filosofía que lleve a cabo este método, alguien que realice esta noción provisionada de la divinidad. El idealismo alemán proponía un sistema performativo, el de corte trascendental. Fichte en su GWL de 1794 abstraía lo absoluto por medio de tres principios lógicos: identidad, oposición y de fundamento, es decir, lo absoluto, si bien no era concepto en su sistema, no por ello lo absoluto en tanto absoluto se identificaba en el sistema: era *abstraído* por el principio determinado de identidad-realidad, oposición-negación y de fundamento-divisibilidad –según el caso–, éste último es síntesis de los otros dos y lo que hace posible los juicios sintéticos *a priori*. La cantidad o divisibilidad está desplegada en el

desarrollo del sistema hasta no poder deducir más ni teórica ni prácticamente; entonces se dice que en esta proximidad a lo infinito se regresa al postulado absoluto. Aquí, en cambio, digamos que los juicios sintéticos *a priori* no tendrían que deducirse, no pueden hacerlo simplemente por una abstracción mediana de lo absoluto, así como tampoco se pretende llegar a lo absoluto al final del sistema como un resultado y garantía, como sí hace Fichte y el Sistema trascendental de Schelling de 1800; sino que aquí se pretende anunciar un absoluto que se encuentre inmerso en el sistema pero en manera alguna como concepto, sino como realización absoluta durante todo el sistema; por esta razón, sin fin final asistente o cumplido. Hemos descubierto el auténtico *πρωτον ψευδος* (*protón pseudós*) metafísico de la filosofía que el mismo Fichte quería superar, lo absoluto seguirá siendo empírico hasta no desprenderse de cierta noción teleológica que lo implica y lo configura llevando a los filósofos al inevitable sueño eterno de la verdad.

La anticipación de lo absoluto es carencia absoluta de *παρουσία*, es prolepsis última del saber, luego, un saber que nunca llega, no obstante, absolutamente realizante. Lo absoluto no es fin final de la sabiduría, no consiste en una “acción realizada como dada” o como fin final del sabio, de lo contrario, lo absoluto, al tener fin y *fronteras* en el mundo de la finitud del pensador, ya no sería absoluto –y por esto es que los sistemas de los *primeros* idealistas *trascendentales* no son un círculo perfecto, y por concebir lo absoluto como fin final y puro principio resulta que en sus sistemas no se realiza más que como *simple supresión o negación* desarrollada en identidades y contradicciones por método sintético–.

iv) Lo absoluto no es fin final sino realización eternamente proléptica/anticipada, es decir, no es perfección teleológica en sentido tradicional. Por eso podemos afirmar que lo absoluto no es perfecto, pues esta perfección o el fin final de la sabiduría descansa sobre límites de lo absoluto en lo finito, esto es, en el concepto, lo no-Dios. Pero lo no-Dios es por Dios, es decir, que pese a todo, Dios tiene que ser perfecto; se tiene que:

v) La teleología divina es un fin final que se ha rechazado por la prolepsis, pero también es un fin objetivo último, y sólo en este sentido puede afirmarse que lo absoluto sea un *télos*. Es axiomatizado como concepto (imperfecto) a condición de que no sea concepto, un concepto de Dios = 0 (perfección), lo no Dios es por Dios, y en rigor, lo absoluto es perfecto por cuanto es fin objetivo (perfección) pero no fin final (imperfecto). De este modo, no hay contradicción y Dios es un ser perfecto e imperfecto, dicho esto sólo en sentido distinto del de la tradición, desde nuestro punto de vista la contradicción persiste entre el concepto (imperfeción) y la prolepsis (perfección). Se ha encontrado el primer principio de nuestra Razón contemporánea, el axioma es Razón, al axioma se le da Razón por la misma realización proléptica de lo absoluto, y

lo que Kant sólo anunciaba y nombraba en la deducción trascendental bajo el título “yo pienso”, aquí resultaría –se entiende, en la ejecución concreta del axioma– más evidentísimo por su tener de ser el realizar de lo absoluto.

Dos características metafísicas de verdad hemos descrito, dos contradicciones en cada una se han gestado. 1) La versión anti liquidacionista: la verdad es una y muchas, el lema de la filosofía debería no consistir en probar que hay verdad sino en la adecuación, justificación y explicitación de la donación de certeza y Razón de la verdad a las demás verdades, en caso de que sean verdaderas. La resolución de esto permitiría la elevación de la filosofía al rango de ciencia sin presupuestos metafísicos y sin ser meramente excluida de las verdades de las ciencias exactas, ni éstas de aquélla: la verdad filosófica no se contrapone de manera simple a la verdad de otras verdades. 2) La versión anti mesiánica: la verdad no consiste en ser la asistencia que por fin ha llegado, sino en ser un fin último proléptico, la anticipación que carece de su asistencia final en el fin último que, no obstante, ha de ser axiomatizable. Realizar prolépticamente lo absoluto permitiría desprenderse de una verdad que por fin ha llegado, aunque sea por un brevísimo instante, una verdad teológica, la venida esperada del divino: “velad, porque no sabéis el día que llegará vuestro señor”.⁶⁰ Sostenemos que, realizando lo absoluto tal como aquí es axiomatizado, pueden problematizarse adecuadamente, y en su caso, ser resueltos algunos de los problemas filosóficos que siempre han perseguido al hombre. A la pregunta del cómo se realiza algo que nunca llega, que no se da como asistencia, la falta absoluta del darse la llegada, es algo que no puede *responder* la filosofía ni ninguna ciencia, sino ser *realizada explícitamente* sólo por la filosofía. Estas breves consideraciones nos parecen suficientes para establecer los lemas de un sistema filosófico del porvenir. Sólo hay que notar que por sistema no entendemos un concepto referido a la arquitectónica especulativa del idealismo alemán, aquí sistema sólo puede ser comprendido sobre la base de la organización de la verdad según el desprendimiento completo de las dos nociones metafísicas de la misma. Lo anterior suscita muchos problemas, y su posibilidad realizante es problemática; estos lemas son, pues, ideales problemáticos del axioma absoluto.

Lemas:

I) La ciencia es una y es verdadera –existe sólo una única verdad–, esa unidad se manifiesta o ramifica en múltiples ciencias *igualmente* verdaderas –existen múltiples verdades–. La verdad es una y muchas, lo cual es una con-

⁶⁰ Mateo 24:429.

tradición. Falta una teoría filosófica que unifique el pensamiento complejo –por el que éste *sea* concebido, justificado y pensado precisamente como pensamiento de verdad en cada saber científico– a la vez que sostenga y otorgue coherencia a la multidiversidad epistémica y compleja, que permita la explicación de las interrelaciones de los pensamientos. Esta teoría tendría que demostrar que las múltiples verdades del saber complejo son por una única verdad: lo absoluto. Toda verdad compleja remite a lo absoluto, y lo absoluto se manifiesta en las verdades complejas. Filosofía es lo mismo que doctrina de la complejidad de lo absoluto.

II) La filosofía es el sistema de la unidad del pensamiento complejo y es realización o performatividad de lo absoluto, pero la filosofía sostiene también que lo absoluto es, en último término, su propia realización en las diversas ciencias, sociales y exactas; así las evidencias y proposiciones del tipo científico que sean arrojan y se condicionan siempre por un absoluto más o menos implícito. El sistema de la filosofía es distinto del de las ciencias sólo por cuanto es doctrina realizativa explícita de lo absoluto. Todas las demás ciencias serán entonces doctrinas implícitas de lo absoluto. Se evita caer en lo que Morin llama principio de simplicidad al hacer de lo absoluto-infinitamente-complejo la máxima unidad de toda ciencia, una única Razón explicitada performativamente por el sistema ontológico y realizada implícitamente por los demás saberes complejos cuyas evidencias distan a veces mucho de acercarse a un absoluto pero que son condicionadas por él y en él, más aún, que lo postulan, en última instancia, a él, luego, que *son* él, su propia realización.

III) Lo absoluto es la Razón de toda ciencia, explícita e implícita. Pero la ontología no puede sistematizar lo absoluto en un discurso y describir su relación exacta con las demás ciencias implícitas (hoy no es posible llevar el inventario de cada ciencia que existe para mostrar la performatividad de lo absoluto en sus discursos, proposiciones o fórmulas). No obstante, *el filósofo sabe que lo absoluto es condición de todas las ciencias y de su implicación en el objeto de todas, filosóficas y no filosóficas, por tanto, que lo absoluto mismo es la ciencia, la Razón.*⁶¹ El saber explícito del filósofo sobre la performatividad implícita de

⁶¹ Se plantea una diferencia radical respecto de la visión científica de las múltiples versiones de filosofía trascendental post kantiana, y de toda la filosofía moderna que siempre quiso elevar la filosofía al rango de ciencia. El último gran intento, el de Husserl, es una fenomenología que rechaza estrictamente las evidencias filosóficas en el campo de las ciencias exactas. Aun la naturaleza estudiada por el científico-natural requiere de una fundamentación temática y *a priori* de su esencia, la cual es develada por un método fenomenológico para lo cual el científico, si bien hace uso de ella en sus “actos teóricos”, estará cegado desde siempre y para siempre si atiende sólo a los datos de la ciencia fáctico-particular a la que pertenece, no podría descubrir aquella “objetividad categorial” que contiene “pre intencionalidades”, y que son aquellas que sólo estudia el fenomenólogo para llegar a la obtención de la esencia de esto o de aquello (*Ideas II*). Cosa contraria se propone aquí, las verdades filosóficas –lo absoluto– son los resultados u

lo absoluto en todas las demás ciencias, al no poder ser comprobado en cada discurso científico, es otorgado, en cambio, por al menos tres vías: 1) median-

objetos de todas las ciencias, sólo que unas *realizan* lo absoluto de modo más explícito que otras, no obstante, los objetos de todas ellas igualmente verdaderos ¡Podemos ser más claros todavía! Husserl piensa que el valor, fundamentación y clarificación de las ciencias naturales, *si bien son llevadas a cabo o son partícipes de éstas*, no lo hacen, en cambio, de una manera *suficientemente perfecta*, esta perfección es posterior a la elaboración de los productos de las ciencias naturales; es decir, el científico carece de toda intelección correctísima o perfecta de los conceptos y proposiciones de sus teorías, ello debido a “una curiosa teleología” que le acontece, “la dinámica de las fuerzas psíquicas permite elaborar valiosos productos sin entenderlos a fondo” (*Ideas III*, p. 108, *Hua V*, 94) ¿Qué consecuencias tiene esto? Nada menos que la de sostener a la fenomenología precisamente como la que da una justificación perfectamente intelectiva a los conceptos del científico natural, el concepto o el significado resulta ser válido sólo por cuanto se refiere o se corresponde a una esencia, es preciso transformar las ciencias en “sistemas de conocimientos intelectivos mediante una labor clarificadora, explicitadora, que alcance los fundamentos últimos” (*Ideas III*, p. 111, *Hua V*, 97). Se trata de una clarificación de los conceptos de todas las ciencias, en último término, un ideal de un omnisistema de ontologías fundadas en intuiciones puras como fundamentación de los conceptos y principios de todas las ciencias naturales.

Pues bien, si hemos seguido adecuadamente nuestro axioma absoluto, se verá que esta noción husserliana de relación entre la filosofía y las ciencias se diferencia de nuestra posición por cuanto que el científico natural sabe e intelige temática y perfectamente en su género a sus conceptos *sin* reclamar la menesterosa fundamentación perfecta a la que alude Husserl, no se trata de una justificación clarificadora del perfeccionamiento de las evidencias fácticas en sus intelecciones y conceptos, sino de un dar evidencia a la evidencia, es decir, de la justificación de la donación de la evidencia (Razón absoluta) a las evidencias (particulares de toda índole científica), la fundamentación de las ciencias particulares no son, como para el fenomenólogo, algo que deba ser perfeccionado, se trata más bien de justificar el paso de la evidencia apodíctica de lo absoluto a las demás evidencias verdaderas en caso de ser verdaderas. Que las intelecciones particulares sean perfectas en su género –que no necesiten de una fundamentación epistémica superior (fenomenología) para llegar al perfeccionamiento de sus intelecciones– quiere decir que lo son en cuanto que sólo se pertenecen o refieren a sí mismas, que éstas no necesitan más que de sí mismas, de sus complejas relaciones y de su propio motor que impulsa su desarrollo sin infiltración de un ideal dado por lo ajeno y lo extraño a las ciencias exactas: lo filosófico (la fenomenología). Lo que quiere decir, en último término, que lo que falta a las ciencias naturales no se encuentra en manera alguna en sus intelecciones y clarificaciones del valor de sus proposiciones sino en lo que respecta a su realización trascendental de sus ya perfectas evidencias; los objetos, proposiciones y predicaciones cognoscitivas de las ciencias naturales son perfectos en sus géneros, no obstante, la tarea de la filosofía se enfoca no en perfeccionar sus elementos epistémicos, sino en evidenciar la perfección cognoscitiva que ya se tiene, y explicitarla; es decir, en sacar a la luz el cómo de la evidencia-apodíctica absoluta en la evidencia científico natural hasta el momento obtenida (la realización de la evidencia por la evidencia), con ello, la cuestión del cómo es realizado lo absoluto y cómo da validez –sin afares teológicos de buscar una perfección asistida o finalizada– a evidencias particulares en relaciones de hipercomplejidad. Así, sostenemos que lo que sabe el científico natural con todo y su armazón de conceptos es tan perfecto como lo es la intelección que hace el filósofo sobre lo absoluto proléptico; el filósofo no perfecciona el concepto, sino que se encarga de tematizar el absoluto realizado –de manera perfecta y en su género– irreflejadamente por el científico natural. Dicho en palabras de y contra la fenomenología: el científico sabe con evidencia exacta y perfecta de las esencias, la fenomenología estará carente de rigor científico si no se eleva hasta lo absoluto. Se le ha devuelto la dignidad del pensar a la filosofía trascendental al transmutarla en un absoluto tan complejo como de difícil comprensión, y esta misma dignidad no es arrebatada a las demás ciencias, sino que son una con ella, son y realizan la misma dignidad del pensamiento de lo absoluto: *la verdad filosófica (aquí fenomenológica) no es, no puede ser más válida intelectivamente que las verdades no filosóficas.*

te la demostración de la imposibilidad de influencia de las proposiciones implícitas (de todas las demás ciencias) sobre las ontológicas y viceversa. Aquí la ontología es un saber complejo no por una influencia del contenido/conocimiento de las proposiciones de las demás ciencias, sino por una influencia gramatical de conceptos, esto es, una complejidad metafórica (lo implícito no influye en lo explícito, es decir, sería absurdo que una preocupación no temática de lo absoluto, tal y como es axiomatizado por la ontología, influyera con conocimientos ciertos de una manera más adecuada que un discurso preocupado explícitamente de lo absoluto y de su modo de expresarse en el sistema, lo explícito es por lo explícito) en la que lo explícito es por lo implícito aunque sólo como concepto prestado, por analogía y metáfora,⁶² creación de nuevos conceptos o reutilización de conceptos a partir de las demás ciencias que no son ontología: sistema de la experiencia de la conciencia. 2) Por la demostración *gradual* de las proposiciones implícitas; la performatividad de *menor* implícito en un discurso determinado es cada vez más realizador, esto es, ontológico (y por esta razón, ciertas ramas de la física actual, por ejemplo, rozan muchas veces en problemas filosóficos; es decir, hay ciencias que son más realizadoras de lo absoluto que otras, luego, más ontológicas. Ciertas ramas de la biología y la matemática actual pueden demostrar la realización de un absoluto de máximo menor implícito, esto es, cercano a la ontología. Hay que observar aquí que un máximo menor implícito de lo absoluto de un discurso determinado es relacionado de modo complejo no sólo metafóricamente sino también epistemológicamente con la filosofía, en este caso ya no es ontología sino meta ontología): sistema epistémico. 3) Por otra parte –contrario al sistema epistémico–, un *mayor* implícito dado en un discurso científico determinado vela el discurso de la ontología, pero no por ello mismo es menos absoluto; lo absoluto no tiene cantidad, es infinitamente complejo dado con igual verdad en todos los saberes. Si la influencia de las demás ciencias en la ontología sólo es de tipo conceptual y metafórica –como en el sistema de la experiencia–, entonces el contenido del sistema de la ontología no puede tampoco influir en el contenido/conocimiento de los demás discursos. En este caso, la ontología sólo puede dar cuenta de la imposibilidad de influencia y de una moral científica (moral para sabios) como indicadora de la norma práctica –no del contenido teórico– de todo científico respecto de sus discursos, no por medio de un deber arbitrario, sino desprendido de un hecho absoluto (axioma), no una moral imperativa sino categórica: sistema práctico. En una palabra, la ontología es un sistema 1) del complejo metafórico, 2) complejo epistemológico, 3) y del complejo práctico.

⁶² Se cuestiona el problema de en qué consiste la elección científica de ciertos conceptos y otros no para el establecimiento del sistema ontológico.

IV) Pero la doctrina de la complejidad requiere que *primeramente* sea edificada la ontología del sistema de complejidad metafórica, es decir, la ciencia de la experiencia de la conciencia es edificada por una pura Especulación performativa de lo absoluto según proposiciones obtenidas por las evidencias del solo discurso ontológico acorde al axioma postulado —en otras palabras, la interrelación del saber de la ontología con las demás ciencias en este tipo de sistema es de tipo conceptual-metafórico—. La conciencia que da lugar a un determinado saber complejo es *constituyente* de todo saber, la ciencia de la experiencia estudia la generación constitutiva de la conciencia: el *a priori* de la correlación de la conciencia, válido para *todo* saber y en *cualquier* experiencia, es decir, el sistema del complejo metafórico es doctrina trascendental de la complejidad que explica la constitución, configuración, génesis y desarrollo de la conciencia y su relación con lo absoluto. Sin este sistema ninguno de los otros sistemas podría ser construido, él es la base de todos los sistemas.

Corolarios:

I) La Intuición intelectual en Spinoza es idéntica a la Ética o sistema/método geométrico, concretamente y primeramente *en tanto* conocimiento de la eternidad de Dios en sus atributos de alma-cuerpo eternos, sin lo cual nada, ninguna proposición, definición, lema, escolio, axioma, etc., puede ser dicho, postulado ni demostrado con verdad.

II) La intuición intelectual de Spinoza tiene un *doble* papel: ella es un antecedente-consecuente; primero como punto de apoyo absoluto, y más tarde y consecutivamente a éste como sumo bien, suma alegría, suma utilidad, suma practicidad (diferencia dada sólo en la reflexión o imaginación ficticia como modo de Dios). La doble serie de la intuición va acompañada y animada por la alegría como una tendencia del alma a conservar y aumentar su potencia. En suma, el intuir del ver formal de la eternidad divina bajo la diada abstracta antecedente-consecuente y bajo la experiencia de la alegría, *a nihilo nihil fit*.

III) La esencia del *hen kai pan* es tanto para Spinoza como en Schelling una Intuición intelectual de Dios, lo finito en lo infinito. La intuición es absoluta y no cognoscitiva/reflexiva = conocimiento verdadero. El alma se funde en Dios o Dios se funde en el yo, el primero dogmatismo el segundo idealismo. Sólo así es posible la filosofía.

IV) La finalidad de la intuición (*hen kai pan*) es de orden práctico-absoluto. En términos de Spinoza, útil y suma felicidad; en Schelling, razón práctica; ambos, bienaventuranza.

V) Schelling afirma que la filosofía de Spinoza es dogmática por al menos dos razones: la sustancia en sus modificaciones y la intuición intelectual perdida en la sustancia (no al revés), invertir esto significaría idealizar el spinozismo, poner yoidad/libertad absoluta en la sustancia, en el interior/inmanencia de la apercepción sintética del yo.

VI) El concepto de infinito en Spinoza y Schelling difieren: desde la perspectiva de lo absolutamente infinito en Spinoza, Schelling en *Del yo...* y las *Cartas...* puede clasificarse como dogmático al postular un simple infinito y no un absolutamente infinito.

Bibliografía

- ALAIN, *Spinoza*, traducción de Maite Serpa, Barcelona: Marbot, 2008.
- DUQUE, FÉLIX, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica.*, Madrid: Akal, 1998.
- FICHTE, J.G., (FDC) *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia 1794*, traducción de Juan Cruz Cruz, Pamplona, 2005.
- HAMPSHIRE, STUART, *Spinoza*, traducción de Vidal Peña, Madrid: Alianza, 1982.
- HUSSERL, EDMUND, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducción de Luis E. González, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- JACOBI, (*Sobre la doctrina de Spinoza*) *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. [Faltan datos]
- JACOBI, MENDELSSOHN, WIZENMANN, KANT, GOETHE, HERDER, *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*, traducción y compilación de María Jimena Sole, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- SCHELLING, F.W.J., (*Cartas...*) *Cartas Filosóficas sobre Dogmatismo y criticismo*, traducción de Edgar Maragat, Madrid: Abada, 2009.
- SCHELLING, F.W.J., (*Del yo...*) *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, traducción de Ilana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, Madrid: Trota, 2004.
- SPINOZA, BARUCH, (EP) *Correspondencia completa*, traducción de Juan Domingo Sánchez Estop, Madrid: Hiperión, 1998.
- SPINOZA, BARUCH, (E.) *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Oscar Cohan, México: FCE, 2002.
- SPINOZA, BARUCH, (KV) *Tratado Breve*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza, 1990.
- SPINOZA, BARUCH, (TIE) *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Traducción y notas de Lelio Fernández y Jean Margot, España: Tecnos, 2011.