

Editado:
ROBERTO CASALES GARCÍA
LIVIA BASTOS ANDRADE

DIOS Y LA FILOSOFÍA

**Una aproximación histórica
al problema de la trascendencia**



tirant humanidades
Valencia, 2022

Copyright © 2022

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito de los autores y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant Humanidades publicará la pertinente corrección en la página web www.tirant.com.

Este libro será publicado y distribuido internacionalmente en todos los países donde la Editorial Tirant lo Blanch esté presente.

Director de la colección:

JUAN JOSÉ TAMAYO

*Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones
Universidad Carlos III de Madrid*

© Varios autores

© TIRANT HUMANIDADES
EDITA: TIRANT HUMANIDADES MÉXICO
Av. Tamaulipas 150, Oficina 502
Hipódromo, Cuauhtémoc
06100 Ciudad de México
Telf.: +52 1 55 65502317
infomex@tirant.com
www.tirant.com/mex/
www.tirant.es
ISBN: 978-84-19286-36-9
MAQUETA: Innovatext

Si tiene alguna queja o sugerencia, envíenos un mail a: atencioncliente@tirant.com. En caso de no seratendida su sugerencia, por favor, lea en www.tirant.net/index.php/empresa/politicas-de-empresa nuestro Procedimiento de quejas.

Responsabilidad Social Corporativa: <http://www.tirant.net/Docs/RSCTirant.pdf>

Índice

INTRODUCCIÓN	17
ROBERTO CASALES GARCÍA y LIVIA BASTOS ANDRADE	
1. MUERTE Y VISIBILIDAD EN PLATÓN. ARMONÍA Y TRASCENDENCIA	21
ROBERTO RIVADENEYRA	
1. EL CUERPO COMO CÁRCEL.....	21
2. CUERPO Y ALMA COMO PUROS.....	24
3. CUERPO Y ALMA COMO IMPUROS.....	27
4. EL TEMOR A LA MUERTE Y LA FALTA DE TONO	30
5. LA MUERTE COMO DEVELACIÓN DEL SER.....	36
2. ARISTÓTELES Y LA TRASCENDENCIA	41
RÓMULO RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA	
1. INTRODUCCIÓN.....	41
2. DIMENSIÓN PERSONAL E INTERPERSONAL DE LA TRASCENDENCIA.....	42
3. ¿TRASCENDENCIA DEL ALMA?.....	44
4. TRASCENDENCIA POLÍTICA.....	47
5. TRASCENDENCIA HISTÓRICA.....	50
6. CONCLUSIONES	56
3. EPICURO Y LOS HABITANTES DE SU JARDÍN	61
LIVIA BASTOS ANDRADE	
1. INTRODUCCIÓN.....	61
2. QUIÉNES PUEDEN ENTRAR EN EL JARDÍN	63
3. AQUÍ LOS DIOSES NO ENTRAN	75
4. CONCLUSIONES	86
4. EL ESTOICISMO Y SU “TRASCENDENCIA INMANENTISTA”: ¿ES POSIBLE TRASCENDER SIN SALIR DEL MUNDO CORPÓREO?	93
MARCELO D. BOERI	
1. INTRODUCCIÓN: EN QUÉ SENTIDO EL OXÍMORON “TRASCENDENCIA INMANENTISTA” PUEDE SER RAZONABLE	93

2.	EL DIOS ESTOICO COMO CAUSA INMANENTE DEL COSMOS.....	99
3.	MUERTE Y “TRASCENDENCIA” COMO “PERSISTENCIA”	104
4.	OBSERVACIONES CONCLUSIVAS: ¿POR QUÉ PREOCUPARSE POR LA MUERTE SI, <i>EN CIERTO MODO</i> , SEGUIREMOS EXISTIENDO?.....	112
5.	PLOTINO Y LA TRASCENDENCIA DEL UNO	119
	IGNACIO YARZA	
1.	PLATÓN Y LA TRASCENDENCIA DEL PRINCIPIO	120
2.	EL UNO TRASCENDENTE DE PLOTINO	125
3.	UNA TRASCENDENCIA HERIDA.....	129
6.	LA TRASCENDENCIA COMO DESCUBRIMIENTO Y LA PERSONA COMO RAZÓN DE SER EN EL PENSAMIENTO DE MAIMÓNIDES	135
	ALEXANDRE DE POMPOSO GARCÍA-COHEN	
1.	LA KABBALAH TEÓRICA	137
2.	EL MÉTODO MAIMONIDIANO.....	140
3.	TRASCENDENCIA: CONCIENCIA DE UNA NECESIDAD ..	143
4.	PERSONA: IMAGEN Y SEMEJANZA	147
5.	CONCLUSIÓN.....	151
7.	SEVERINO BOECIO A LA BÚSQUEDA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA, LA TEOLOGÍA CRISTIANA Y EL CONSUELO	155
	GABRIEL GONZÁLEZ NARES	
1.	INTRODUCCIÓN.....	155
2.	BREVE SEMBLANZA BIOGRÁFICA DE BOECIO	156
3.	EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS NEOPLATÓNICOS: SER UNO Y BIEN TRASCENDENTAL.....	158
4.	EL DIOS REVELADO: LOS PROBLEMAS TRINITARIOS Y CRISTOLÓGICOS EN LOS <i>OPUSCULA SACRA</i>	166
5.	EL DIOS QUE CONSUELA EN MEDIO DEL DOLOR Y EL SUFRIMIENTO	171
8.	LA IMPRONTA ANSELMIANA	177
	J.-MARTÍN CASTRO-MANZANO	
1.	INTRODUCCIÓN.....	177
2.	EL ARGUMENTO DE ANSELMO	178
	2.1. Premisa mayor: la estrategia	179
	2.2. Premisa menor: el principio anselmiano	181

3.	LA IMPRONTA ANSELMIANA	184
4.	CONCLUSIONES	187
9.	DIOS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO: EL ITINERARIO ANALÓGICO-ICÓNICO DE LA MENTE HUMANA HACIA DIOS ...	189
	MAURICIO H. BEUCHOT	
1.	INTRODUCCIÓN	189
2.	DE DEO.....	190
3.	DE TRINITATE.....	194
4.	EN LA ESCRITURA.....	195
5.	EN LAS POLÉMICAS DE LOS PADRES CONTRA LOS HEREJES	195
6.	EN LA SÍNTESIS DE SANTO TOMÁS	199
7.	REFLEXIÓN TEOLÓGICO-ANALÓGICA	201
8.	CONCLUSIÓN.....	202
10.	DIOS Y HOMBRE: UNA MIRADA DESDE PASCAL.....	205
	ROBERTO CASALES GARCÍA	
1.	INTRODUCCIÓN: LA CONDICIÓN HUMANA SEGÚN PASCAL.....	205
2.	LA MISERIA DEL HOMBRE SIN DIOS: AGITACIÓN Y REPOSO	209
3.	LA GRANDEZA DEL HOMBRE CON DIOS: EL CORAZÓN Y SU APUESTA POR LA EXISTENCIA DE DIOS	216
11.	DE LA TRAMA CAUSAL DE LAS COSAS A LA POTENCIA INFINITA DE LA SUBSTANCIA, EL DIOS DE SPINOZA.....	223
	CARLOS ROMÁN DÁVILA SUAZO	
1.	INTRODUCCIÓN	223
2.	LA TRAMA CAUSAL DE LAS COSAS	225
3.	LAS FIGURAS MALDITAS DE LO DIVINO.....	229
4.	EL DIOS DE SPINOZA	233
5.	RESPUESTAS DESDE LA EXCOMUNIÓN, LA POTENCIA INFINITA DE LA SUBSTANCIA	241
12.	TRANSCENDENCE AND IMMANENCE IN ANNE CONWAY .	247
	EMANUELE COSTA	
13.	EL DIOS DE LEIBNIZ	263
	RUBÉN PEREDA	
1.	EL DIOS DE LAS DEMOSTRACIONES.....	265

2.	LA ESENCIA DE DIOS	269
3.	DIOS Y EL MUNDO	276
14.	LA INCÓMODA PERO IMPRESCINDIBLE “B” EN EL ABSOLUTO SCHELLINGUANO	283
	ARTURO ROMERO CONTRERAS	
1.	PRESENTACIÓN	283
2.	SCHELLING, PENSADOR DEL ABSOLUTO	286
	2.1. El absoluto como globalidad y conectividad.....	288
	2.2. El absoluto como pensamiento en sí de lo otro.....	289
	2.3. El absoluto como libertad.....	289
	2.4. El absoluto como lo determinado	291
3.	Una extraña extraña B	294
15.	LA COMPRENSIÓN DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD	307
	CATALINA ELENA DOBRE	
	“EL GRAN TERREMOTO”	309
16.	CHARLES SANDERS PEIRCE Y LA REALIDAD DE DIOS.....	331
	PANIEL REYES CÁRDENAS	
1.	CHARLES SANDERS PEIRCE.....	332
2.	EL CUERPO DE CREENCIAS DEL PRAGMATISMO PEIRCEANO	333
3.	METAFÍSICA CIENTÍFICA: LOS UNIVERSOS DE LA EXPERIENCIA Y LA ARQUITECTÓNICA	335
4.	CATEGORÍAS CENO-PITAGÓRICAS	341
5.	LAS CATEGORÍAS: 1,2,3.....	342
	5.1. Primeridad.....	343
	5.2. Segundidad.....	343
	5.3. Terceridad.....	343
6.	MODOS DE INFERENCIA Y ‘MUSEMENT’	345
7.	LOS TRES MOMENTOS DEL ‘MUSEMENT’	347
8.	REALISMO ESCOLÁSTICO CONTRA NOMINALISMO.....	348
9.	LA REALIDAD DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE PEIRCE	348
10.	EL ARGUMENTO OLVIDADO Y LA REALIDAD DE DIOS	349
	10.1. La realidad de Dios.....	350
	10.2. Dios es personal y amoroso	351
11.	CONCLUSIÓN.....	353

17. HUSSERL Y LA TRASCENDENCIA DE DIOS	355
URBANO FERRER SANTOS	
1. PLANTEAMIENTO.....	355
2. DE LAS OTRAS TRASCENDENCIAS A LA TRASCENDENCIA DE DIOS	355
3. INTENTOS DE APROXIMACIÓN A DIOS DESDE LA CONCIENCIA REDUCIDA.....	361
3.1. El valor moral y la trascendencia de Dios	361
3.2. La teleología como vía de acceso a Dios.....	363
3.4. Del alter ego a la Persona divina	365
3.5. La trascendencia en la vía ética del amor.....	368
4. CONCLUSIONES	370
BIBLIOGRAFÍA	372
18. PERSONA HUMANA Y DIOS. NOTAS SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO EN EDITH STEIN	375
RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ	
1. INTRODUCCIÓN.....	375
2. EL FENÓNEMO RELIGIOSO	376
3. PERSONA E INTERIORIDAD	382
4. ÁNIMO Y PERSONA.....	388
5. CONCLUSIONES	393
19. ¿CÓMO SE APROXIMA LEVINAS AL MISTERIO DE DIOS?	397
JORGE MEDINA	
1. LA CRÍTICA AL PENSAMIENTO INMANENTISTA DE LO DIVINO.....	397
2. UNA PRIMERA APROXIMACIÓN NO INMANENTISTA A DIOS: DESCARTES	399
3. UNA SEGUNDA APROXIMACIÓN NO INMANENTISTA A DIOS: LA TRADICIÓN HEBREA.....	404
20. JOHN HENRY NEWMAN Y LA VALIDEZ DE LA CERTEZA RELIGIOSA	409
ALEJANDRO SADA	
1. INTRODUCCIÓN.....	409
2. LA NATURALEZA DEL ASENTIMIENTO	414
2.1. Incondicional	414
2.2. Absoluto	418
3. LOS LÍMITES DE LA INFERENCIA FORMAL EN CONTRASTE CON EL ASENTIMIENTO	421

4.	EL SENTIDO ILATIVO	426
4.1.	El razonamiento probable	426
4.2.	La mente implícita y explícita	430
4.3.	La operación del sentido ilativo	433
5.	CONCLUSIÓN.....	438
21.	LA NOCIÓN DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE FRANZ ROSENZWEIG	443
	ADRIANA MENASSÉ	
1.	INTRODUCCIÓN.....	443
2.	NOTAS PERSONALES	444
3.	EL ANTEMUNDO.....	448
4.	EL PAGANISMO.....	450
5.	EL MUNDO REVELADO	452
6.	LAS CLAVES.....	454
7.	EN SÍNTESIS	457
22.	TRASCENDENCIA Y TEOLOGÍA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE JOSEPH RATZINGER	461
	JUAN PABLO ARANDA	
1.	CONTINGENCIA, TRASCENDENCIA Y PARADOJA.....	461
2.	TEOLOGÍA POLÍTICA Y TRASCENDENCIA	465
2.1.	Las fuentes del pensamiento de Ratzinger	465
2.2.	La crítica ratzingereana a la teología política	468
3.	LA TRASCENDENCIA EN RATZINGER	472
3.1.	El trabajo del cristiano en el mundo	472
3.2.	La vida futura: un esbozo	475
4.	RATZINGER HOY	478
23.	LA IDEA DE DIOS EN ROSMINI	483
	JACOB BUGANZA	
1.	INTRODUCCIÓN.....	483
2.	LENGUAJE Y DISCURSO SOBRE DIOS	485
3.	LA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS.....	489
4.	LA NATURALEZA DE DIOS	492
5.	CONCLUSIÓN.....	499
24.	EL CRISTIANISMO NO RELIGIOSO DE GIANNI VATTIMO. DEBILITAMIENTO DEL SER, SECULARIZACIÓN Y KÉNO-SIS DIVINA	503
	FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA	
1.	GIANNI VATTIMO Y EL PENSAMIENTO DÉBIL.....	503

14. La incómoda pero imprescindible “B” en el absoluto Schellingiano

Arturo Romero Contreras
FFyL BUAP

nemo contra deum nisi deus ipse
(Contra Dios sólo Dios mismo)
Goethe

1. PRESENTACIÓN

En este texto deseamos hacer una presentación global del pensamiento de Schelling a partir de su idea de absoluto en conexión con el concepto de Dios y la enigmática “B” que significa lo “real” en sus diferentes sistemas. Para ello mostramos las principales ideas de lo absoluto y cómo se articulan, de manera problemática, con lo real, lo efectivo y lo singular, conceptos diferentes pero entrelazados y resumidos en esa letra “B” que aparecerá en sus ecuaciones del absoluto.

El nombre de “Dios” juega varios papeles a lo largo de la obra de Schelling, pero fundamentalmente nombra al *absoluto* y no un objeto particular, ni siquiera el más excelso. Schelling escribe en sus *Lecciones de Erlangen* (1821-1825) que la filosofía exige dejar no sólo mujer e hijo, como dice la Biblia, sino también a Dios mismo, nuestro último apego (*Anhänglichkeit*), en cuanto mero existente (*Seyendes*) (IX, 217)¹, último reducto de una objetividad que impide acceder al pensamien-

¹ Todas las obras de Schelling que pertenecen a las obras completas se citan por las siglas SW, seguidas del volumen y la página. Aquí utilizamos la versión en CD-ROM, como se ve en la bibliografía.

to del absoluto. Heidegger quiso ver en Schelling a su predecesor, un profeta de la diferencia ontológica, aunque aún “preso de la ontoteología”. La cita no sólo desmiente la acusación (Dios ya no será pensado como ente, sino precisamente como absoluto, como incondicionado, especialmente como libertad y posibilidad), sino también la de una filosofía de la presencia (toda la filosofía de Schelling se enmarca en un pensamiento temporal –es proceso, génesis, historia y su sistema de los tiempos abrirá las vías del porvenir y de lo inmemorial frente a la actualidad de las cosas) que agotara la cuestión filosófica en proveer las “categorías” de lo “real” (lo verdaderamente importante no son ellas, sino la relación entre el absoluto, las categorías y lo existente). Lo posible no reviste ninguna importancia (que Schelling identificará como productividad infinita en su *Naturphilosophie*) sin la actualidad (la limitación). Los entes no provienen *directamente* de un fondo último de posibilidades (Dios creador), sino que ellas se engendran también desde sí y desde aquel porque lo portan dentro de sí. Lo posible, en este sentido no mora en el origen, sino *en lo determinado*, que se proyecta más allá de sí por la libertad (como impulso, deseo o deber ser) y como autopotenciación, como veremos. Igualmente, las posibilidades de las cosas no están “dentro” de ellas como una potencia no efectuada, sino en el conjunto, en la acción recíproca (*Wechselwirkung*).

Schelling, como Heidegger, se enfrentó a las seducciones de un absoluto misterioso que nos convencería de adentrarnos en la oscuridad del origen y permanecer su fascinación. Si bien Schelling se ocupa muchas veces en su obra de la noche de los tiempos, de la teogonía donde Dios lucha contra sí mismo para engendrarse, este inicio apunta necesariamente hacia la luz del día. Siempre se exige, pues, el tránsito a lo real, a lo finito, a las determinaciones y a la historia, tanto de la naturaleza, como del espíritu. Schelling es radicalmente moderno no solamente por su interés en la ciencia y en la naturaleza, sino también por su interés en el individuo y su destino político y social dentro de una historia de la humanidad (y no del ser). No hablar de la naturaleza y sus categorías científicas ni de la historia y sus problemas presentes (el Estado, la constitución, la guerra, la revolución) es una grave falta filosófica que no puede ser exculpada por la supuesta ocupación con lo originario o los primeros principios. Si Dios como *objeto* del pensar

constituía el último apego (*Anhänglichkeit*) para Schelling, para nosotros lo es sin duda el “ser”, pero por un exceso contrario: en cuanto abstracción vacía, en cuanto seducción por un origen que, por salvar la posibilidad, al no dar el salto a ninguna determinación concreta, termina por no originar ni condicionar nada. Es un *olvido del ente* en cuanto se le priva de autonomía, de independencia. ¿Pero qué es un principio que no comienza ni condiciona nada en ninguna *dirección*? Para Schelling el comienzo sólo opera cuando comienza algo efectivo, finito y no meramente trascendental.

Schelling representa el intento por insuflar a la filosofía moderna del sujeto, la ciencia y el saber, la potencia especulativa de la metafísica. Para ello, deberá hacer compatible la metafísica y sus tres objetos: dios, alma y mundo, con aquella filosofía absolutamente moderna: la de Kant. El alma deberá ser llamada yo, el mundo, naturaleza y Dios, absoluto. Cómo entrelazar esos tres dominios es el verdadero problema del idealismo alemán. Fichte ha intentado reducir a Dios a concepto práctico para un yo incondicionado. La naturaleza es reducida a mero obstáculo para la realización del yo autónomo. Hegel ha hecho de la naturaleza un proceso real, pero siempre gobernado a priori por el concepto y que solamente adquiere relevancia en y para el espíritu en la *generalidad* del concepto. Schelling, en cambio, busca restituir la independencia relativa del alma y del mundo (de acuerdo con el ser), que deberán ser reunidos en Dios, sin por ello permitir que éste los absorba o los devore en su inmanencia. Pero al mismo tiempo, ellos deberán mostrar sus dependencias genéticas (de acuerdo con el tiempo).

Estos tres objetos, Dios, alma, mundo, que según Wolff pertenecerían a la *metaphysica specialis*, deben mostrar su mutua implicación (según el tiempo y según el ser), pero solamente a partir de una *metaphysica generalis* que se detenga en las categorías de los momentos específicos y determinados (pues no hay una única relación que valga para “la totalidad de lo ente”), tanto de las producciones naturales como de las espirituales. Finalmente, ambos dominios de la metafísica deberán articularse a partir de los *trascendentalia*: *veritas* (verdad), *pulchritudo* (belleza), *bonum* (bien) y, en la corona, el *unum* (uno). Este uno es el que ocupará a Fichte, Schelling y Hegel como primer principio, como sistema absoluto y como identidad del pensar. En una lección so-

bre idealismo alemán Dieter Heinrich {Frank #19} p. 24 captura de manera afortunada los matices que separan los proyectos de Fichte, Schelling y Hegel en sus inicios. Los tres, dice, intentaron *pensar el absoluto como conciencia*. Fichte acentúa la conciencia, Hegel el pensamiento, Schelling el absoluto. Los tres términos son indisociables: conciencia, pensamiento y absoluto. Esta caracterización es justa como punto de inicio, pero falta un elemento central para hacer justicia a Schelling: la naturaleza como realidad. Es por su afán de absoluto que Schelling decididamente rebasa el dominio de la conciencia fichteana (pero no la *estructura* de la conciencia) y el del pensamiento (pero no su valor como sitio de inteligibilidad última) en favor del enigmático concepto de naturaleza. El absoluto schellinguiano surge en un forcejeo entre la exigencia de totalidad, incluyendo lo real y lo ideal de modo simétrico y la exigencia de realidad como base, y fundamento, en relación asimétrica con lo ideal.

Es así que, para Schelling, la filosofía deberá superar el empirismo ingenuo por medio de la posición criticista, pero también el dualismo y la finitud a la que Kant condena al pensamiento. Para elevarse por encima de la finitud se exige arrancar a la teología sus verdades para expresarlas en un lenguaje racional, es decir: “revindicar para la razón y la filosofía aquellos objetos que el dogmatismo de la religión y la no-filosofía de la fe se han apropiado para sí” (SW06:18). Pero para no caer en los espejismos del pensar, se reclama un empirismo “superior”. En esta doble exigencia se presenta su filosofía del absoluto.

2. SCHELLING, PENSADOR DEL ABSOLUTO

Quien no quiera escuchar nada sobre el absoluto puede ahorrarse su paso por el idealismo alemán. Hegel, por ejemplo, ha sido muerto y resucitado muchas veces. Se le acusa de *hybris* y de una pretensión inalcanzable de sistema. Y cuando se le rehabilita, se suele pagar siempre el impuesto exigido por los detractores: renunciar al absoluto. El Hegel que aceptamos nos enseña sobre argumentación, sobre historia o lógica, pero nada sobre el absoluto. La obra de Schelling sufre hoy un destino similar, aunque su recepción resulta todavía más acciden-

tada y polémica. Si para nuestra sensibilidad contemporánea las pretensiones de absoluto de Hegel resultaban ya indigestas, una filosofía que además busca penetrar las entrañas de la naturaleza para exhibirla desde “dentro” y que se empeña en relatarnos la historia de cómo Dios se engendra a sí mismo desde la eternidad, es un platillo que ni siquiera se antojaría probar. Pero Schelling terminó por ser reivindicado. Al menos como antecesor de la filosofía del siglo XX. Sus reservas respecto a una razón capaz de autofundamentarse y su interés por la dimensión inconsciente del espíritu le hacen de manera incontestable el antecedente de una época, particularmente del psicoanálisis y del pensamiento heideggeriano².

Pero ocuparse del pensamiento de Schelling demanda tomarse en serio la palabra absoluto. Para Schelling “Dios” es el nombre familiar del absoluto. Este nombre recoge el origen absoluto (pensado como indiferencia), pero es también el nombre de la naturaleza (en el sentido spinozista *deus sive natura*) y es también lo que permite explicar el surgimiento de lo individual, determinado y libre (a partir de la libre creación del mundo). Ésta es la difícil exigencia de Schelling. Aquí viene bien recordar lo que dice Deleuze sobre Dios en la filosofía de Spinoza³: es un concepto que, por su reclamo de infinitud y sus pretensiones incondicionales, nos libera de las restricciones de lo presente, lo inmediato y todo aquello que se hace valer como evidente y dado. Lo que se corrientemente señalamos como *hybris* filosófica, es en verdad la liberación del pensar de las ataduras de la presencia. Pero Schelling no es Spinoza. Hace falta la parte subjetiva, activa, de la filosofía trascendental. La sustancia spinozista deberá ser, también, sujeto y, por tanto, *autoproducción*. Ahora, ese sujeto-naturaleza no será autoproducción consciente de un yo, sino, un proceso que va de la naturaleza a la inteligencia. Cuando se piensa a Dios se piensa el absoluto y el ab-

² Ver: {Marquard 1987 #18}.

³ “Del mismo modo que yo decía que Dios y Cristo fueron para la pintura una extraordinaria ocasión para liberar las líneas, los colores y los movimientos de las coacciones de la semejanza, Dios y el tema de Dios fue para la filosofía la ocasión irremplazable para liberar aquello que es el objeto de creación de la filosofía, es decir los conceptos, de las coacciones que les hubiera impuesto el hecho de ser la simple representación de las cosas”. {Deleuze 2008 #25} p. 17.

soluto es una exigencia del pensar porque es inseparable de él. Veamos entonces en qué sentidos debemos entender lo absoluto en Schelling.

2.1. El absoluto como globalidad y conectividad

Por un lado, absoluto significa *totalidad*, no necesariamente la determinación omnímoda de lo existente (la *idea*, en terminología de Kant y Hegel, con clara influencia de Spinoza), pero sí un pensamiento que no renuncie a su pretensión de *globalidad*, lo que supone investigar la *conectividad* tanto temporal como espacial de los hechos y las representaciones. Frente a la afirmación del fragmento y la ruptura, el pensamiento del absoluto busca recoger lo disperso y mostrar la regla de conexión de lo disyunto. Ahora, si esta tarea se redujera a reconducir las cosas a un único plano, a un único principio, a un único concepto, a una inmanencia simple, la filosofía se mostraría tan pretenciosa como pobre a la vez. Pretenciosa al pretender abrir todas las puertas de la experiencia con una única llave, pobre, porque el esfuerzo carecería de determinaciones, de complejidad y de sutileza. Esta conectividad esencial que invocamos a propósito del concepto del absoluto debe entenderse temporalmente como proceso y espacialmente como estructura bajo un principio de “complejidad” surgido de la recurrencia o autorreferencia. Por complejidad entendemos, negativamente, la incapacidad de comprender los asuntos filosóficos bajo un único punto de vista, un único principio, un único concepto. Positivamente, como una riqueza de determinaciones, no solamente cuantitativa (multiplicidades), sino cuantitativa (niveles o escalas), articulada de manera no trivial. Esto a lo que alude Schelling con la palabra “sistema”: articulación conceptual y procesual de las cosas del mundo natural y humano a partir de relativas discontinuidades cualitativas que llamará épocas y potencias, que a su vez configuran espacios de despliegue de las cosas. El absoluto schellinguiano se lee entonces a través de “épocas” y “espacios” que se engendran en sí y entre sí, de modo que éste se encuentra distribuido en periodos, escalas, niveles y potencias, que van diferenciando, estratificando y complejizando un mundo, que va desde lo natural hasta lo espiritual.

2.2. El absoluto como pensamiento en sí de lo otro

Después de su adhesión a su filosofía, Schelling dirige un único —y gran— reproche a Fichte: haber dejado fuera la realidad del mundo. El yo fichteano se pone a sí mismo y, al jugar el doble papel de sujeto y objeto, se afirma como toda realidad. Schelling está de acuerdo con ese primer principio en cuanto unifica filosofía teórica y práctica, ser y realidad del sujeto y para el sujeto. En efecto, Fichte se deshace del problema de la *cosa en sí* adelgazándola hasta convertirla en un vacío no-yo, que será llenado de determinaciones por la actividad del yo y en el yo, es decir, como representación. Pero deshacerse del problema no es resolverlo. Es así que Schelling intenta abordar el problema de cognoscibilidad de las cosas intentando mantener la distancia entre el sujeto y el objeto. Buena parte de la filosofía contemporánea, en tanto que explica el mundo por nuestro “acceso” a él, sea por el lenguaje o el pensamiento, es filosofía trascendental en el sentido de Fichte: suprime el problema del mundo externo o al menos independiente de la subjetividad. Schelling busca entonces restituir al mundo su autonomía e independencia, pensándolo como incondicionado y no como mera representación, sin sacrificar el criticismo. Dicha exigencia es absoluta porque requiere explicar el lazo entre los dos relata últimos de la tradición occidental: sujeto y objeto, oposición moderna que recoge todas las oposiciones de la filosofía: mente-cuerpo, razón-pasión, sensibilidad-entendimiento, sensible-inteligible. Se trata, pues, de superar el último hiato que ha separado el mundo de la razón, *pensando lo otro del pensar, sin contradecirse y sin anularlo*.

2.3. El absoluto como libertad

Si atendemos a la etimología de la palabra absoluto, recordaremos su referencia a algo “suelto”. Lo absoluto es lo que ha quedado finalmente suelto, sin amarres. Podemos llamarlo lo *incondicionado*, si con ello pensamos *las últimas suposiciones*, los límites hasta donde somos conducidos por el pensar. El absoluto es la suposición última, o mejor, el *conjunto de suposiciones últimas* con las que tratamos de hacer inteligible la conectividad o nexo del mundo actual. *Se investiga entonces lo que debemos suponer ser para poder explicar esto, que constituye nuestra*

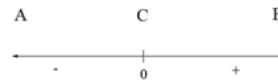
experiencia, lo cual no puede ser satisfecho ni por los meros hechos, pero tampoco por alguna instancia subjetiva trascendental (se le piense como ego, como Dasein, como existente, etc.)⁴.

Uno de los grandes malentendidos de la filosofía schellinguiana se encuentra en su primer principio. Si hay un sistema, éste debe incluir una parte real y una ideal. Pero la separación entre realidad e idealidad requiere, a su vez, explicar su vínculo último, lo que conduce a Schelling a postular la indiferencia. La indiferencia es un concepto límite que no explica nada si no se entiende su relación con el mundo determinado. Baste un ejemplo simple que Schelling ofrece en la *Deducción del proceso dinámico* {Schelling 1989 #20} con referencia a la geometría. La indiferencia es el *punto*, esa marca sin extensión que no es una nada, pero que todavía no posee determinaciones y que, a pesar de ello, es ya un comienzo. Constructivamente es desde ese punto que podemos producir la línea, de la línea el plano y del plano, el volumen. En el diagrama siguiente vemos este tránsito. El punto de indiferencia es siempre mantenido como centro de *referencia*. En la línea el punto divide la recta real en números negativos y positivos. En el plano y en el cubo es el centro que se irradia hacia todos los otros puntos.

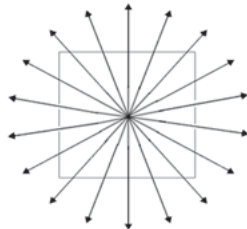
A⁰



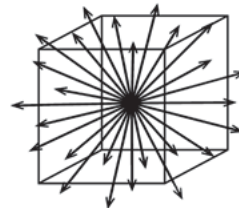
A¹



A²



A³



⁴ Iain Hamilton Grant escribe con gran agudeza: “El schellinguianismo resurge cada vez que la filosofía rebasa la crítica a la metafísica inspirada en Kant, su trascendentalismo subjetivista-epistemológico y la separación de física y metafísica” {Hamilton Grant 2006 #26} p 5.

Con este ejemplo queda claro que permanecer en el punto, en lo “inicial” es también lo más estéril. Lo existente es aquello que logra mantener viva la diferencia, la tensión y el desequilibrio. Es así que, en una filosofía del absoluto, son igualmente fundamentales el inicio, como el desarrollo y el resultado⁵. Lo que importa entonces es el movimiento espaciotemporal cualitativo completo que ata en un nudo a Dios, al hombre y a la naturaleza, pero que, al mismo tiempo, los *desata*, en el sentido de desatar un proceso cuyo final es incierto, pero también en el sentido de que dentro del nudo entre Dios, hombre y naturaleza, debe existir un juego que les permita tener *destinos separados*: ni los entes ni el hombre son llevados por los designios del absoluto, ni el absoluto en nuestras manos.

2.4 El absoluto como lo determinado

Se ha vuelto popular la idea de que el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel está dirigido contra Schelling y su principio de indiferencia, en donde todas las determinaciones se pierden para dar un salto al absoluto. Schelling sería entonces un romántico que pide alcanzar el absoluto únicamente por intuición intelectual, dejando de lado las determinaciones concretas, accesibles al pensar. Pero la idea de que el absoluto *incluye* lo determinado y sólo se puede leer a través de él es una tesis que comparten Fichte, Schelling y Hegel por igual.

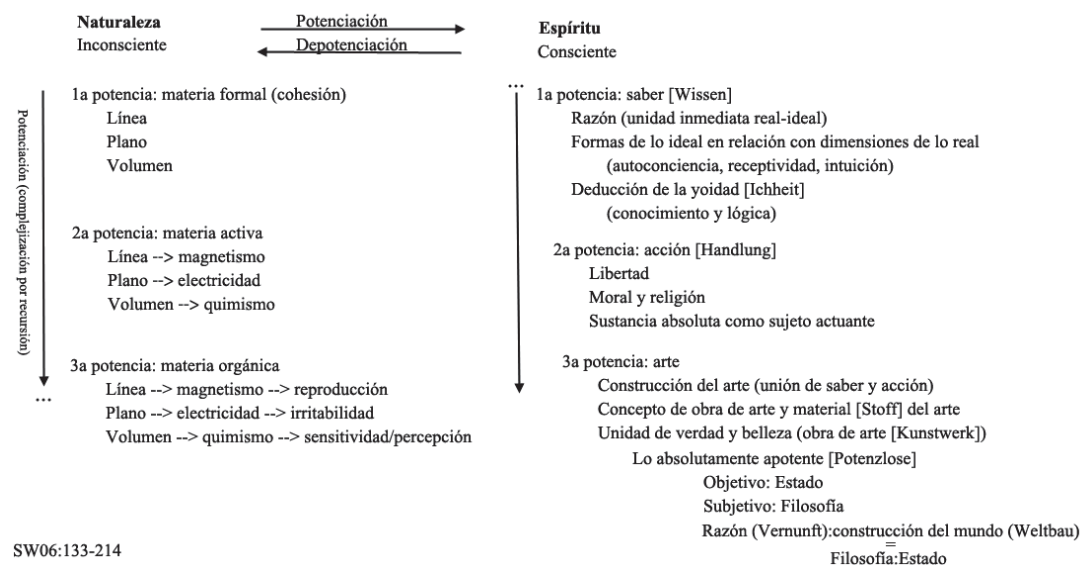
Siguiendo a Fichte, el absoluto es para Schelling la *historia efectiva de la autoconciencia*, sólo que ésta deberá ser extendida hasta la naturaleza. Lo “óntico” forma parte del desarrollo “ontológico” y no es una mera instanciación. O mejor, el ser se mueve en y a partir de lo determinado. La filosofía schellinguiana no puede entenderse entonces

⁵ Schelling en su *Introducción a la filosofía*: “Sólo aquella ciencia que por medio de un inicio [*Anfang*] conocido atraviesa por puntos intermedios necesarios hasta el final recibe el nombre de objetivo = ensamble histórico [*geschichtlicher Zusammenhang*]. Pues toda historia es progresiva; aquellos, en cambio, que buscan primero el principio, no permiten ningún ensamble objetivo [que sólo es reconocible a posteriori, A.R.C.], sino solamente uno lógico, que por lo tanto debería llamarse ahistórico [*ungeschichtlich*]” {Schelling 1989 #20} p. 30.

como un querer saltar por encima de lo finito y sus determinaciones directamente hacia lo absoluto, ahorrándose el “trabajo del concepto”, para decirlo con Hegel. Pese a la evolución del pensamiento schellinguiano, la presentación programática del *Sistema del idealismo trascendental* resulta iluminadora para todo su proyecto filosófico:

exponer [*darstellen*] el idealismo en toda su extensión [presentando...] [*vortragen*] todas las partes de la filosofía en una continuidad [...] [como] la historia progresiva de la autoconsciencia, [...] [separando] no sólo con exactitud sus épocas particulares, y en ellas a su vez los momentos individuales, sino de presentarlos en una sucesión [*Aufeinanderfolge*] [...] y así dar al todo un ensamble [*Zusammenhang*] interno [...] [por medio de una] secuencia de niveles [*Stufenfolge*] de intuiciones por las que el yo se eleva a la conciencia en la más alta potencia [gracias a un] paralelismo de la naturaleza con lo inteligente [...] y que no es posible presentar completamente, ni en la filosofía trascendental ni en la filosofía natural por sí solas, sino únicamente en ambas ciencias, por lo cual ellas tienen que estar eternamente contrapuestas y nunca podrán llegar a ser una.

Es aquí donde entra en juego su teoría de las *potencias*. Se trata de las épocas del absoluto, esas etapas de desarrollo que crean las etapas y figuras del ser natural y espiritual y que aseguran una constante complejización. En su *Sistema de la filosofía completa y en particular de la filosofía de la naturaleza*, o sistema de Wurzburg, de 1804 (SW06:133-214), encontramos una detallada presentación de las potencias en la “construcción” de naturaleza y espíritu:



En el diagrama vemos la progresiva potenciación del absoluto, primero como naturaleza, luego como tránsito de naturaleza a espíritu y luego como espíritu. Pero resulta claro que la naturaleza posee siempre un principio ideal dentro de ella que le otorga una lógica o principio de desarrollo. A diferencia de Hegel, para quien la lógica se completa a sí misma antes de “caer” en la naturaleza, para Schelling la naturaleza “produce” la lógica (y la matemática) mientras ella misma se produce. La naturaleza despliega sus fuerzas y se desarrolla temporalmente, pero fundamentalmente en el terreno del espacio. El espíritu prosigue su desarrollo como potenciación de la naturaleza. Como podemos ver, el espíritu es, primero un conjunto de facultades cognitivas, que después se potencian en actividades sociales o intersubjetivas y que representan el ejercicio de la libertad como actividad. Pero este proceso de espiritualización, comenzado en la naturaleza, debe retornar a la objetividad. El mundo natural ha quedado idealizado en la primera potencia del espíritu, pero el espíritu debe nuevamente salir del sí al mundo para objetivarse y producir una segunda naturaleza. La obra de arte representa la unión de naturaleza y espíritu, lo inconsciente y lo consciente. Pero dicha obra de arte debe existir en un mundo social objetivo. Éste es el Estado. El cual obtiene su contraparte ideal en la filosofía. La tarea de construcción del mundo (*Weltbau*) es práctica y racional, en tanto acompañada por la filosofía. Lo real queda idealizado, pero no absorbido por lo ideal, y lo ideal, al hacerse objetivo o real, no por ello sigue un orden predeterminado. Estado y filosofía coexisten como fuerzas que se enfrentan, pero que no se reconcilian ya en una forma superior.

Lo importante aquí no consiste en el valor que Schelling asigna al Estado, la filosofía o arte en tal o cual etapa de su obra, sino en la estructura de despliegue gradual, dialéctico y determinado que engloba naturaleza y espíritu. Para todo el idealismo alemán el absoluto deja de ser un asunto extramundano para convertirse en manifestación y expresión de sí en el mundo y como mundo, natural y espiritual. El presente, el tiempo actual, debe ser considerado. Eso significa que una filosofía del absoluto asume y se asume temporalmente en una estructura de herencia y legado donde a nadie le está dado presenciar ni el

principio ni el final. ¿Entonces, hay algo que singularice verdaderamente a Schelling frente a sus contemporáneos idealistas?

3. Una extraña extraña B

Una obsesión recorre de principio al fin las meditaciones de Schelling sobre el absoluto: la realidad. Schelling forcejea desde sus escritos tempranos por hacer lugar a una naturaleza que no solamente se comprenda como juego de productividad y limitación, sino también como una región autónoma, separada y creativa, donde pueda surgir lo individual con todos sus derechos⁶. Schelling *desentrelaza* (pero no disocia) lógica y existencia, pues el individuo posee algo que no queda absorbido por el género al que, sin embargo, pertenece. Schelling desentrelaza el *quid* del *quod* (el qué, del que, el *was*, del *dass*), pero no, como se piensa, haciendo inaccesible uno al otro (la existencia y la voluntad serían impermeables a la razón y la lógica), sino ramificando la identidad y la diferencia de los términos para hacer sitio tanto a la simetría (B como inverso de A) y a la asimetría (B como fundamento de A). Schelling no posee el término para hablar de algo intermedio entre la absoluta identidad y la absoluta indiferencia. Al usar el operador de igualdad de Fichte (=) no puede matizar esa relación problemática entre naturaleza y espíritu. El término más preciso sería el de *equivalencia* (morfismo, en un sentido más general), una flecha (\rightarrow , en vez de la igualdad o la desigualdad) que va de A a B ($A \rightarrow B$) sin transportar *toda* la información, es decir, sin traducir todo de un lado de la ecuación al otro (es decir, sin *Aufhebung completa*), permitiendo, sin embargo, un tipo de tránsito (o transitos). Habría entonces que diferenciar la identidad (idA) de la relación (o relaciones) de A consigo misma ($A \rightarrow A$) y de las relaciones entre A y B ($A \rightarrow B$; $A \leftarrow B$) para mantener *el tránsito y la obstrucción a la vez*, evitando así los atolladeros de la incompatibilidad (dualismo, evidentemente contradictorio) ni de la identidad absoluta, un inmanentismo, finalmente circular.

⁶ Ver el muy preciso texto de {Berger 2020 #24}.

Para Schelling se puede hablar de lo real en un doble sentido: en su *génesis* (según el tiempo), pero también en su actualidad o *efectividad* (según el ser). La génesis en una serie o secuencia (y la *posición* que ocupa) no agota todo lo que el término al que hemos arribado puede ser. Diríamos que, *según el ser, una cosa o sujeto es autónoma y se define por el conjunto de relaciones con otras cosas y sujetos*. Kant tuvo su incógnita. La llamó cosa en sí y le asignó la letra X. Fichte tomó esa X y la colocó en el vínculo entre sujeto y objeto. Para Schelling esta X deberá ser planteada fuera de la conciencia, para incluir B, sin destruir su distancia. Como se dice en sus *Aforismos de introducción a la filosofía de la naturaleza*: “El ‘yo pienso, yo soy’ es, desde Descartes, el error fundamental de todo conocimiento; el pensamiento no es mi pensamiento y el ser no es mi ser, pues todo es sólo de Dios o del todo” (SW07:148). Esto significa que el ser debe considerarse de forma inmanente como representación y como realidad fuera de nosotros *simultáneamente*⁷.

El pensamiento no es pensamiento individual, aunque sólo se realice en cada individuo. Y el ser no es mi ser, mi existencia, ni siquiera la humana. El mundo entonces no toma su sentido de mi pensar (o mi lengua o del lenguaje en general), ni el ser limita a mi existencia (o alguna existencia grupal meramente histórica). Por el contrario, mi pensar cobra sentido en el curso universal e histórico del pensar humano, anticipado desde siempre en la naturaleza y antecedido por otros seres humanos⁸. Y mi existencia cobra sentido frente a otras existencias, humanas y no-humanas. Que hay un doble impulso de simetría y asimetría entre espíritu (A) y naturaleza (B) es visible en la frase aquí citada del *Sistema* del idealismo trascendental donde se subraya la imposibilidad de reconciliar filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza,

⁷ Schelling: “La naturaleza debe ser espíritu visible, el espíritu, la naturaleza invisible. Aquí entonces, en la absoluta identidad del espíritu en nosotros y de la naturaleza fuera de nosotros debe resolverse el problema de cómo sea posible una naturaleza fuera de nosotros” (SW02:56).

⁸ Sobre la relación especie-individuo en esta etapa del pensamiento schellinguiano: “[...] en donde un ideal se realiza bajo infinitamente muchas desviaciones, no es el individuo [*das Einzelne*], sino el todo [*Ganze*] el que coincide con él” (SW03:588).

pese a la anhelada simetría del absoluto. De ahí que Schelling oscile en dónde colocar la imprescindible B en sus ecuaciones del absoluto.

Schelling, siguiendo el *modelo* de la conciencia de Fichte, pero más allá de la conciencia, asignará al absoluto la forma de la identidad: $A=A$. Este primer principio deberá engendrarlo todo, pero no solamente como representación, sino *realmente*. Eso significa que la identidad de ser y pensar no puede fundarse en el pensar. El absoluto comienza con la forma $A=A$, pero éste debe *desarrollarse* como naturaleza (B) y como sujeto o espíritu (A). Para que ello sea posible, A y B no pueden ser meros momentos sin espesor de A, cada uno debe ser para sí, es decir, poseer su autonomía. A y B son términos en la ecuación, pero ellos mismos son “espacios”, con su extensión o interioridad propias, que a su vez funcionan como “campos” donde aparecen sus fenómenos respectivos. En sus *Lecciones privadas de Stuttgart* de 1810 (VII, 417) Schelling nos ofrece una de los esquemas más sintéticos pero precisos del absoluto.

Indiferencia (idempotencia)

$A=A$ (identidad absoluta, pero indistinguible desde lo real)

$$\frac{A}{A=A}$$

Primera potencia

$A=B$: Differentierung, donde A sale de sí hacia lo otro, pero solamente bajo el primado de A

$$\frac{A}{A=B}$$

Segunda potencia

La expresión $A/A=B$ es restituida en A, pero no un retorno a A desde B.

$$\left(\frac{A}{A=B}\right)^A$$

Tercera potencia. tanto A como B, naturaleza y sujeto adquieren una estructura interna y autónoma que es reunida de nuevo en una A.

$$\left(\left(\frac{A}{A=B}\right)^A \left(\frac{A}{A=B}\right)^B\right)^A$$

Dios como absoluta identidad e indiferencia se encuentra en el primer momento, antes incluso de que comience la potenciación del ser.

Esta A indiferente la hemos caracterizado con el principio matemático de la idempotencia, donde una operación repetida devuelve siempre el mismo resultado. No se trata de impotencia, ni de *apotencia*, sino de una potencia todavía en germen (como el elemento neutro en el álgebra y como el punto en las figuras geométricas que están a la base de la construcción de la materia). Debajo de A encontramos la fórmula fichteana de la identidad, es decir, la separación del primer principio en sujeto y objeto, pero dentro del círculo de la igualdad. Digamos que Schelling no identifica, como Fichte la igualdad “ $A=A$ ” con la predicación “A es A”. La igualdad no sale de sí, a diferencia del predicado. Pasamos así a la primera potencia, constituida por la diferencia entre A y B, pero todavía dentro del primado de A. Siguiendo el *Freiheitsschrift* podríamos decir que B es aquí la parte real o natural en Dios, pero no la naturaleza autónoma. Según las ideas de las *Edades de Mundo*, aquí encontraríamos la locura de Dios, la lucha entre el amor y la ira, la potencia expansiva y contractiva. Dios se expande y se contrae sin dejar que nada sea realmente, pues no tolera la exterioridad, aunque, por otro lado, él mismo posea ya el germen de la naturaleza. En la segunda potencia aparece Dios nuevamente como relación entre naturaleza y espíritu y, por tanto, como restitución del absoluto, pero ahora con dos momentos que coexisten sin destruirse o anularse. Intentando explicar este diagrama nuevamente con lo que se dice en el *Freiheitsschrift* diríamos que A es Dios en cuanto existencia y B en cuanto fundamento. La primera potencia es entonces Dios en su dualidad abstracta y conflictiva. La segunda es Dios en cuanto libera las fuerzas en sí mismo y les da autonomía relativa. Pero es hasta la tercera potencia que surgen tanto el espíritu como la naturaleza propiamente dichos. Ellos contienen, *cada uno*, la relación A-B bajo el dominio de una A (su vínculo). Existe, pues, la relación A-B bajo el exponente de la naturaleza y bajo el exponente de lo ideal. Dicho de otro modo, hay una idealidad dentro de la naturaleza todavía no desarrollada y una realidad o naturaleza dentro de la idealidad, como base o fundamento (que, en el *Freiheitschrift* se llamará el principio del egoísmo, pero también de la individualidad y la autoconservación) y como naturaleza segunda (es decir, como orden producido o segunda naturaleza, como obra, trabajo y exteriorización). Es así que el absoluto, A, no es una base, ni un prin-

cipio que explique a priori su desarrollo, sino tan sólo un comienzo que no sabe de su destino final.

B es la letra que intenta representar lo real en sus diferentes potencias y modalidades e incluye términos diversos pero entrelazados como la materia⁹, la naturaleza, el individuo, lo separado, el mundo externo¹⁰, la limitación¹¹, etc. Éste es el verdadero problema moderno: eso que llamamos lo otro del pensar y que sin embargo puede ser pensado; el antecedente de la razón en la naturaleza que introduce una discontinuidad en la naturaleza y, por tanto, en el absoluto. Schelling, entonces, reconoce el corte trivial entre naturaleza y cultura como punto de partida, pero para hacer surgir la complejidad de su entrelazo.

Pero si esta B es lo que singulariza a Schelling frente a sus contemporáneos, ¿no queda ella neutralizada en su sistema, sometida al pensar? O bien, ¿no es la naturaleza un último apego, una nostalgia del espíritu por una (fantasiosa) naturaleza perdida? Sobre ello señalaremos dos puntos: a) la naturaleza constituye el basamento del espíritu en cuanto le otorga un impulso (*Trieb*) y hace posible la individuación en general vía la materia y b) el espíritu implica idealización de la naturaleza, pero él mismo debe existir realmente y, por tanto, exteriorizarse,

⁹ En su *Deducción general del proceso dinámico*: “La única tarea de la ciencia natural es: construir la materia [...] Nuestro esfuerzo entero se limita a investigar los principios generales de toda producción natural [...]” (SW04:3-4).

¹⁰ En *Ideas para una filosofía de la naturaleza*: “Tan pronto el hombre se coloca en contradicción con el mundo exterior [...] tiene lugar el primer paso hacia la filosofía. Es con aquella separación [*Trennung*] que en primer lugar comienza la reflexión [... que] separa el objeto [*Gegenstand*] de la intuición [*Anschauung*], el concepto de la imagen, finalmente (en cuanto se vuelve su propio objeto) a sí mismo de sí mismo. Pero esta separación es solamente medio, no fin. [...] La mera reflexión es una enfermedad del espíritu humano [...] Hace permanente aquella separación entre el hombre y el mundo [...]. (SW02:13).

¹¹ En el *Primer esbozo de un sistema de filosofía de la naturaleza* Schelling: “El problema principal de la filosofía de la naturaleza no consiste en explicar lo activo [*das Thätige*] en la naturaleza (puesto que ello es muy comprensible, pues es su primera condición), sino lo estable [*das Ruhende*], lo permanente. A esta explicación llega ella precisamente por esta condición de que lo permanente para la naturaleza es una limitación [*Schranke*] de su propia actividad”. (SW03:17).

produciendo una segunda naturaleza. Diremos algo breve sobre cada punto para concluir, pues ello nos permitirá reconocer el conflicto en el absoluto, no como momento necesario, sino como aquello que cuya resolución puede tener lugar o no. Esa es la libertad que hace posible el absoluto schellinguiano y que opera gracias a su “contracción”. El absoluto no desaparece, sino que se autolimita en cuanto absoluto para hacer espacio a un absoluto de mayor potencia, donde exista la libertad, lo verdaderamente suelto o desatado. En otras palabras, el absoluto solamente puede alcanzar la última potencia de la libertad de todo y todos limitando su libertad absoluta individual, pues en la relación comunitaria está la más alta dignidad.

El individuo no se limita a ser un representante de su clase o género. En *Sobre la relación del arte plástico con la naturaleza* escribe Schelling:

[...] la mayoría considera lo singular [*das Einzelne*] como negador [*venei-nend*], lo que no es lo completo [*das Ganze*] o el todo [*Alles*]; pero ningún singular puede consistir a partir de su limitación [*Begrenzung*], sino a través de la fuerza interna con la cual se afirma como un todo frente al todo (SW07:303).

El individuo posee la tendencia hacia infinitud en sí mismo, una tendencia interna hacia lo universal, lo que en el organismo se traduce como impulso (*Trieb*), y que, si bien lo separa del todo como un singular, lo impulsa siempre más allá de sí. En el *Freiheitsschrift* Schelling concede al individuo, tanto natural como humano, *independencia* (*Selbstständigkeit*), y separación (*Scheidung*)¹², sin la cual no habría libertad en absoluto:

[...] cada individuo orgánico es en cuanto algo devenido [*ein Gewordenes*] sólo a través de otro y, en cuanto tal, es dependiente del devenir, pero de ninguna manera en cuanto al ser [...] si lo dependiente [*das Abhängige*] o lo con-

¹² En el *Freiheitsschrift*: “el vínculo [*Band*] más profundo [*allerinnerste*] de las fuerzas solamente se disuelve [o se libera: *sich löst*] en un despliegue que ocurre por niveles [*stufenweise*], y en cada grado de separación [*Scheidung*] de las fuerzas surge un nuevo ser de la naturaleza, cuya alma será más acabada cuanto más contenga separado lo que en el otro todavía no lo estaba. Mostrar [esto] [...] es la tarea de una filosofía de la naturaleza completa” {Schelling 1989 #20} S. SW07:361.

secuente [*das Folgende*] no fuese independiente/autosistente¹³ [*selbstständig*], sería esto más bien algo contradictorio. Habría una dependencia sin dependiente, una consecuencia sin consecuente (*Consequentia absque Consequente*) y, por lo tanto, tampoco habría ninguna consecuencia efectiva [*wirklich*] [...] El miembro [*Glied*] individual, como el ojo, es posible solamente en el todo de un organismo; a pesar de ello tiene una vida para sí [*für sich*], un tipo de libertad, que se prueba claramente a través de la enfermedad, de la cual es capaz. (SW07:345).

Schelling intentó pensó la naturaleza como la base de toda la filosofía, incluida la filosofía moral. No solamente en sus textos sobre filosofía de la naturaleza se afirma la prioridad de ésta y del ser por sobre la reflexión, sino que incluso en su tardía *Introducción a la filosofía* se vuelve a afirmar que la filosofía de la naturaleza era el basamento [*Grundlage*] del sistema completo {Schelling 1989 #20} p. 55-56. ¿Cómo debe entenderse entonces lo práctico, es decir, la libertad, en el mundo del espíritu y cuál es su conexión con la naturaleza? En el *Más antiguo programa del idealismo alemán* encontramos todos los grandes temas de la obra de Schelling. Pero sobresale una pregunta, kantiana de hecho, que explica la importancia de su filosofía de la naturaleza para el mundo moral. Ahí encontramos la pregunta de *cómo debe estar hecho un mundo natural para que sea posible la libertad*. Eso significa responder a cómo es que surge un ser libre y consciente a partir de la naturaleza (que por ello no puede consistir ni en pura necesidad ni en pura existencia irracional), pero también cómo es que existe el ser espiritual en sentido real, como el espíritu objetivo.

La primera pregunta se resuelve en el *Freiheitsschrift*. La naturaleza, hecha de impulsos contractivos y expansivos (como Dios mismo) es, en conjunto, una fuerza contractiva respecto al espíritu. La naturaleza garantiza consistencia, subsistencia e insistencia en el ser a partir de una individualidad que se afirma como un todo para sí, según vimos. Los organismos son totalidades que se autoproducen creando un interior. Pero esa tendencia al encerramiento y la conservación, así como la potenciación propia, si bien es la condición de la vida social, no constituye más que la base o fundamento. El mal es la existencia

¹³ Debo a Luis Fernando Mendoza la traducción de *Selbständigkeit* por *autosistencia*, que da la idea de estar de pie por sí mismo.

natural prolongada en la vida social bajo la forma del egoísmo. Éste no es, entonces, más que la prosecución en el seno de la comunidad, de la conservación del propio ser, una suerte de connatus que garantiza la individualidad y la independencia, la autopotenciación, pero que no puede, por sí solo, garantizar una comunidad intersubjetiva. Al estar distribuida en diferentes yo, cada uno independiente del otro, no está asegurada la cooperación, ni el “concierto”. La comunidad solamente existe en el amor, el principio de exterioridad, expansión y “desencierro”, que contrarresta, pero no anula, ni “suprime” el principio contractivo. Como escribe en su *Freiheitsschrift*: “La excitación del egoísmo [*Eigenwillen*]¹⁴ sucede solamente para que el amor en el hombre encuentre un material [*Stoff*] o contraposición [*Gegensatz*], para que éste se realice [*sich verwirklicht*]”; en el mismo texto afirma: “Éste es el secreto del amor, que une a tales que podrían, cada uno, ser para sí y, sin embargo, uno no es nada ni puede ser sin el otro”. Para cerrar el cuadro debemos ahora mirar cómo se conecta este egoísmo natural necesario para la intersubjetividad con la vida ético-política.

El término latino *absolutus* es el pasado participio de *absolvere*. En el absoluto schellinguiano tiene lugar una absolución particular: la del pecado original, para ser considerado como un elemento positivo y necesario para la libertad humana. En el *Sistema del idealismo trascendental* Schelling defiende que el pecado original debe ser interpretado como un primer acto del arbitrio {Schelling im Kontext II 2009 #6}¹⁵. La caída es en verdad el comienzo de la historia humana, que solamente es posible si Dios se retira en la decisión sobre los destinos del mundo humano, otorgándole la libertad. Y es que a la postre, un ser libre sólo puede serlo si deja en libertad a otros seres (la naturaleza), como a otros individuos (los hombres). En la misma obra, el cuerpo deja de aparecer como mera

¹⁴ La palabra alemán *Eigenwille* se compone del vocablo *eigen*, propio, y *Wille*, voluntad. El egoísmo es entonces la afirmación de la voluntad propia. El amor en Schelling anuncia entonces una filosofía del “tú”, que, si bien es por un lado *otro yo*, no es una copia mía. Este es el meollo del derecho en Schelling.

¹⁵ Schelling: “La mitología permite comenzar la historia con el primer paso fuera del dominio [*Herrschaft*] del instinto [*Instinkt*] hacia el ámbito de la libertad con la pérdida de la edad dorada o con el pecado original [*Sündenfall*], es decir, con la primera exteriorización [*Aeußerung*] del arbitrio [*Willkür*] (SW03:589).

caída, como prisión del alma, para convertirse en el vehículo de la existencia humana concreta. El cuerpo humano (*Leib*) es el vehículo por el cual la voluntad se exterioriza y se vincula con objetos realmente existentes y establece relaciones recíprocas con otros individuos ideal-materiales, generando así una *segunda naturaleza* humana, que se encarna en el derecho. Es así que surge la libertad como responsabilidad y amor, pero solamente en el espacio terrible de la existencia terrenal.

El absoluto será entonces la *irresuelta* articulación de ser y pesar, de razón y voluntad o deseo¹⁶. La inteligencia, a la que arriba la naturaleza tras su última potenciación no existe todavía de forma efectiva, sino hasta que se vuelve a exteriorizar, esta vez como obra y construcción del mundo. La obra, sin embargo, no es el triunfo de la capacidad creativa del yo, ni el sometimiento de la naturaleza por la inteligencia, sino la participación equitativa de lo natural-inconsciente y lo espiritual-consciente. *En el Sistema del idealismo trascendental* es el arte el que reconcilia al humano con la naturaleza porque pone en la obra de arte el componente luminoso de la razón y el componente oscuro y natural de la sensibilidad en la figura del genio. Más tarde será la religión. Pero estas salidas, muy insuficientes en la exposición de Schelling, tienen por base un mismo problema: el conflicto inmanente del espíritu objetivo que expresa toda su fuerza en el ámbito del derecho.

Es sobre todo en la *Nueva deducción del derecho natural* y en menor medida en el *Sistema del idealismo trascendental* donde Schelling expone el conflicto inmanente del espíritu objetivo. En sentido práctico (kantiano) yo solamente me las tengo que ver con la determinación de *mi* voluntad, es decir con los motivos que me mueven a actuar. Soy yo y mi tribunal interno. Sin embargo, como insiste Fichte en su teoría del derecho, ese yo no existe en soledad, sino en una comunidad con otros “yo”. Resulta entonces que el contenido semántico del no-yo remite, por un lado, a la naturaleza (lo otro), pero también a los otros yo (los otros en general; y en Schelling, además, al Otro, a Dios). Los

¹⁶ Ya decía Schelling en *Von der Weltseele* que no deseamos saber nada a no ser que esté llamado por un impulso [*Trieb*]” y es por tanto un “trabajo inútil hacer comprender a los hombres algo para cuya comprensión no poseen urgencia [*Drang*]” SW02:562.

otros están fuera de mí. Tienen su propia libertad y aspiran a la misma incondicionalidad que cada yo. Yo existo para los otros como cuerpo con voluntad. Como dice Schelling: “los seres racionales pueden actuar y una acción recíproca entre ellos a través del medio del mundo objetivo es una condición de la libertad” (SW03:582). Todo esto lo ha dicho Fichte, pero en él el derecho existe como una consecuencia natural del primer principio de la *Wissenschaftslehre*, mientras que para Schelling será una construcción arbitraria cuyo éxito no está garantizado.

El derecho es el ámbito de “una segunda y más alta naturaleza construida sobre la primera, en la cual rige una ley natural, pero completamente distinta a la que rige en la naturaleza visible” (SW03:583.), pues deberá estar al servicio de la libertad y al mismo tiempo introducir una ley de causa y efecto. El objetivo del derecho consiste en introducir una fuerza (*Zwang*) tal que la libertad de uno no suprima la del otro o que la libertad no se suprima a sí misma. Esta fuerza no puede dirigirse contra la libertad o la voluntad en general, sino contra aquella individual y determinada, que se rige por el impulso (*Trieb*) individual (SW03:583). En la *Nueva deducción del derecho natural* {Schelling 1993 #4} ronda un pesimismo que puede rastrearsetambién en el *Más antiguo programa del idealismo alemán* donde se dice que no existe una idea del Estado, pues no es tanto un producto de la libertad consumada, como una producción mecánica, una técnica natural para controlar el egoísmo recíproco de los egos. No hay Estado orgánico, para decirlo rápidamente. El Estado es, en todo caso, una invención para contener el sistema del egoísmo que se desprende de la filosofía fichteana.

En la idea del derecho de Fichte cada individuo es representante de su propia voluntad y los otros funcionan como limitación para dar me realidad, pero bajo la forma de una *contraposición* de intereses. Yo soy yo en tanto me posiciono contra los otros. El yo no puede estar sino en guerra *contra* el no-yo. Primero en la forma de una naturaleza que no sirve sino como límite para la autoafirmación de su potencia y, segundo, en la forma del otro, del prójimo, que es obstáculo para mis fines. Este prójimo es, en términos puramente *ideales*, otro yo y, por tanto, idéntico a mí. Pero, en términos *reales* es alguien que existe con un cuerpo que exterioriza su voluntad no solamente de manera diversa (incluso si todos estuviéramos de acuerdo con los *fines*, podríamos estar en des-

acuerdo en los *medios*), sino solamente en contraposición con los demás en un gran sistema de competencia. Se trata aquí de la interpretación schellinguiana de la sociedad burguesa que, en nombre de la libertad, no ha hecho sino usurpar las potencias divinas, reduciendo, además, la distancia de la naturaleza para utilizarla a su antojo, colocándose como señor absoluto. Pero el límite de este señorío lo constituye la subjetividad misma, que no sabe realizarse sin entrar en contradicción consigo misma, es decir, sin transferir la guerra contra el Dios típica del ilustrado o la guerra del moderno contra la naturaleza, a la guerra contemporánea de todos contra todos. No es, por tanto, el estado de naturaleza, a la Hobbes, lo que produce la guerra, sino la intersubjetividad misma en cuanto real, en cuanto B. Si la intersubjetividad fuese ideal, sin mezcla con el mundo de los cuerpos, entonces cada yo estaría ya de acuerdo todos los otros yo y se trataría solamente de falsas singularidades. Más bien serían mónadas capaces de reflejar la totalidad del uno que las acoge y posibilita y una sería el reflejo perfecto de la otra.

La *Filosofía del derecho de Hegel* anunciaba en la figura del Estado la contención de las fuerzas disgregantes de la subjetividad y en general todo el desplome iniciado por la Revolución Francesa del *ancien régime*. Schelling resulta sin duda demasiado ingenuo como para esperar que la religión venidera, esta vez racional (algo así como la religión racional del arte), pueda realmente contener las fuerzas subjetivas desatadas por la Revolución Francesa, que en última instancia conducen al yo libre autárquico, al individuo, que se afirma como alfa y omega de la creación...y del mercado. Pero Hegel no es menos ingenuo al confiar en que las fuerzas sociales se autolimitarán gracias a la producción de un organismo supraindividual. Puede que entonces el egoísmo de la sociedad burguesa sea un prerrequisito para la comunidad humana del amor, pero no es suficiente. En todo caso, el amor queda a la espera, pospuesto, a que la libertad lo prefiera, sin que exista ninguna garantía para ello. El desgarramiento político del mundo (europeo) parece entonces resolverse en Hegel, mientras que en Schelling se muestra de manera más ambigua.¹⁷

¹⁷ Ver el excelente trabajo de {Ramírez 2020 #8}, donde se expone la teología política de Schelling desde su trabajo sobre el derecho natural hasta las Edades del mundo,

Esta es la B de Schelling: una naturaleza que no alcanza a ser incorporada por el espíritu, pero que vive en él como base y fondo. Es una naturaleza elusiva, pero no irracional. B es también la voluntad de Dios frente a su razón, es decir, la facticidad y contingencia del venir al ser del mundo frente a su necesidad lógica inmanente. B es la individualidad del organismo que se destaca del todo, pero que puede cerrarse a los otros y constituir el egoísmo de la sociedad burguesa capitalista. Esta es la B a la cual Schelling intentó hacerle espacio en su filosofía del absoluto. Se puede decir que nunca logró un sistema y que más bien esa B fue la razón de fondo para ello. Pero a la luz de lo visto debemos decir lo contrario, que el sistema schellinguiano del absoluto es *solamente* por esa letra. El absoluto no surge entonces como el triunfo de una lucha intestina. El absoluto está en conflicto consigo mismo en cuanto absoluto. Y ello es absoluto.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, B. (2020): Schelling, Hegel, and the History of Nature. En: *The Review of Metaphysics* 73 (3), pp. 531–567.
- Deleuze, G. (2008): En medio de Spinoza. Buenos Aires: Cactus.
- Frank, M.: Eine Einführung in Schellings Philosophie. 2a ed. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hamilton Grant, I. (2006): *Philosophies of Nature after Schelling*. Londres y Nueva York: Continuum.
- Kant, I. (1956): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Marquard, O. (1987): *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*. Colonia: Jürgen Dinter.
- Ramírez, Carlos Andrés (2020): La teología política de Schelling en el *Freiheitsschrift*. In *Theologica Xaveriana* 70, pp. 1–27.
- Schelling, F. W. J. (1989): *Einleitung in die Philosophie: Frommann-Holzboog (Schellingiana, 1)*.
- Schelling, F. W. J. (2009): *Schelling im Kontext II. Obras, lecciones, inéditos y cartas en CD-ROM: Infosoftware*.

pasando por el *Freiheitsschrift*. El Dios convulso de las Edades del mundo resulta una personificación de Europa luchando contra sí misma. Napoleón es aquella figura fáustica que en nombre de la libertad afirma el egoísmo, convirtiéndose en la personificación del mal, en alguien “que se alza, en Dios mismo, contra Dios”.