

En: *Sapientia* 2001, pp. 109-138.

¿LA “CUMBRE” DE LA METAFÍSICA DEL IDEALISMO ALEMÁN?
BREVE GLOSA A LAS
INVESTIGACIONES SOBRE LA ESENCIA DE LA LIBERTAD HUMANA
DE SCHELLING¹

Martín Zubiria

Al comienzo de sus lecciones universitarias de 1941, destinadas a interpretar el tratado de Schelling sobre la libertad, Heidegger declaró sin ambages que esta obra es la “cumbre de la metafísica del idealismo alemán” (GA 49, p. 1); llegó a decir, incluso, que ella ofrece “con plena determinación el núcleo fundamental de toda la metafísica de Occidente” (p. 2). Y ya unos años antes, en otra lección destinada a interpretar ese mismo texto, lo había encomiado de un modo no menos rotundo al considerarlo “la mayor ejecutoria de Schelling y, a la vez, una de las obras más profundas de la filosofía alemana y, por ende, de la filosofía occidental”;² obra de cuyo autor también dijo aquello de que “es el pensador propiamente creativo y el que más lejos llega en toda esta edad de la filosofía alemana”.³

Cuando uno piensa en el modo feroz con que Nietzsche, el compañero de armas de Heidegger en el Mundo de la meditación de la modernidad,⁴ ha condenado, por ejemplo, la obra de todo un Rousseau, de todo un Schiller, esto es, la obra de quienes han sido, junto con Hölderlin, los magnos portavoces del Saber Civil de la Última Época de la Metafísica,⁵ entonces uno no puede menos que estar prevenido contra el ‘pathos’ de aquel reconocimiento sin igual tributado por Heidegger al tratado schellinguiano sobre la libertad. Prevenido por la sospecha de que, así como en el caso de Nietzsche el rechazo apunta precisamente a las voces

¹ Citamos el texto por la siguiente edición: Fr.W.J. Schelling, *Schriften von 1806-1813*, Unveränd. reprograf. Nachdr. d. Ausg. Stuttgart u. Augsburg, Cotta, 1860 u. 1861, Darmstadt 1983.

² M. Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, ed. H. Feick, Tübinga 1971. Véase también el volumen correspondiente en la *Gesamtausgabe*, Bd. 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Sommersemester 1936), ed. I. Schüßler, Francfort del Meno 1988. Citamos esta obra por la cuidada versión española de Alberto Rosales: M. H., *Schelling y la libertad humana*, Caracas 1985, p. 2.

³ *Schelling y la libertad humana*, ed. cit., p. 4.

⁴ Cf. H. Boeder, *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Munich 1988.

⁵ En relación con este concepto véase “The Distinction of Reason” en H. Boeder, *Seditious. Heidegger and the Limit of Modernity*, transl., ed. and with an introd. by M. Brainard, New York 1997, 101-109.

fundamentales, a las únicas que en definitiva cuentan para la constitución de una SOFÍA epocal acerca del destino del hombre, así también, en el caso de Heidegger, aquel poner por las nubes privilegie, contra toda justicia, una voz *secundaria*, una que, acaso, cabría ignorar a la hora de comprender lo que ha sido la “filo-SOFÍA” propiamente dicha de aquella Época.

Que es razonable, ya desde un comienzo, ponerse en guardia ante la afirmación heideggeriana acerca del lugar ocupado por el pensamiento de Schelling, nos los dice, por ejemplo, un pasaje como el siguiente, donde la firmeza del juicio de Heidegger corre parejas con su parcialidad: “Al mencionarse el nombre de Schelling se acostumbra indicar que ese pensador modificó continuamente su posición y se hace constar esto a veces incluso como una falta de carácter. La verdad es, sin embargo, que rara vez un pensador ha luchado tan apasionadamente como Schelling desde su época más temprana por una única posición propia. [Luchar por una posición propia puede ser muy loable. Pero a la postre no es esa lucha lo que cuenta – muchos luchan por tener una posición propia, animados por los intereses más dispares –, sino la naturaleza de la posición alcanzada. En el caso de que se la hubiese alcanzado efectivamente]. Hegel, el caviloso [- adviértase la antipatía que destila este adjetivo; es difícil decidir si un temperamento sanguíneo, como el de Schelling, es el más adecuado para la tarea filosófica, pero una cosa es segura: que no podría causarnos sorpresa, en relación con un temperamento semejante, la experiencia vital del naufragio], por el contrario, publicó sólo a los 37 años su primera gran obra; pero con esto supo a la vez a qué atenerse con respecto a la filosofía y a su propia posición; lo que siguió fue elaboración y aplicación, todo ciertamente en un gran estilo y con una rica seguridad.⁶

⁶ Creemos que puede ser útil interrumpir por un momento el texto de Heidegger para citar un pasaje de K. Rosenkranz, en su *Vida de Hegel*, dedicado a cotejar brevemente la figura del autor de la *Ciencia de la Lógica* con la de Schelling. Si este último posee “impaciencia sanguínea y osadía combinatoria”, Hegel se destaca por “su profunda erudición, abnegación, paciencia y frialdad crítica; ... Schelling prometía más que lo que cumplía; Hegel nada prometía, pero hacía tanto más ... nunca anunciaba con gran pompa que iba a realizar la gran obra maestra.- Curiosamente se ha extendido también la opinión de que, en cuanto a la expresión, Schelling es poético y moderno, mientras que Hegel abstruso y escolástico. El paralelismo entre Platón y Aristóteles ha resultado, en lo que atañe al estilo, a causa de un prejuicio no menos vulgar que inconsistente, tan favorable para el primero, como desventajoso para el segundo. Es verdad que Schelling ha tomado con gusto de Platón ciertos giros entusiásticos y que, allí donde le faltan conceptos, cita de buen grado los versos de antiguos poetas, sobre todo en los prefacios y en artículos de menor monta. Pero si se alaba el toque poético de los mismos, no es justo olvidar que la originalidad con que Hegel ha sabido apelar a la intuición,

“Schelling, sin embargo, tuvo que abandonar todo una y otra vez y fundar nuevamente lo mismo. Schelling dice una vez (IX, 217-8), (5, 11-12):

Incluso a Dios tiene que abandonar aquél que quiere colocarse en el punto inicial de la filosofía verdaderamente libre. Ello significa aquí: quien quiera conservarlo lo perderá, y quien lo abandone lo encontrará. Al fundamento de sí mismo ha llegado, y ha conocido toda la hondura de la vida, sólo aquel que una vez abandonó todo y fue incluso abandonado por todo, a quien todo se le hundió y quien se ha visto solo con lo infinito: un gran paso, que Platón ha comparado con la muerte.

[No se puede desconocer que una experiencia semejante ha de resultar por fuerza decisiva para la vida del espíritu individual. El haberse hallado en semejante trance es uno de los signos que permiten reconocer la talla interior de un filósofo. Pero si el valor y la significación de esa experiencia reside en su condición absolutamente única, ¿cómo no asombrarse de que Heidegger diga a continuación del mencionado pasaje, como si se tratase de un todo un mérito:] Schelling ha dado muchas veces ese paso. [¿Muchas veces? ¿Verse impulsado a una situación extrema todos los años o año por medio?] Por eso su desarrollo careció las más de las veces del reposo y la continuidad, y por eso falta a menudo a su creación la solidez de la elaboración acabada...”⁷ En efecto, por eso la obra de Schelling, a diferencia de la de Kant, de la de Fichte, de la de Hegel, no pudo configurarse como el todo pleno de un sistema armonioso, puesto que unitaria y arquitectónicamente configurado.

De allí la extrañeza que sin duda ha de provocar en el lector el hecho de que Heidegger alabe, en su lección de 1936, aquel heroísmo que él – y sólo él - juzga necesario para afrontar con decisión y entereza el fracaso inevitable del pensar. Heroísmo en el que llega a ver la virtud filosófica por antonomasia, persuadido como está de que el fin connatural de toda filosofía es el fracaso; fracaso que “pertenece” al “concepto” propio de aquella (cf. GA 42, 169). Pero, ¿es esto así? ¿Fracasa, por fuerza, *toda* filosofía? ¿Dónde fracasa, dónde naufraga? ¿En la inmediatez de su presente histórico? ¿Es *ese* el presente de la filosofía? ¿Le está

en sus vigorosos prefacios, en sus discursos y textos críticos, no es menos grande. Si se hablase en cambio de obras mayores, entonces habría que decir, sin el menor reparo, que es Schelling, y no Hegel, el escolástico. Aquél, no sólo en la expresión apela a una terminología completamente escolástica, hasta en la tendencia a latinizar desinencias en el caso de palabras latinas que ya han cobrado carta de ciudadanía en nuestra lengua, sino que también la articulación del todo y la división del mismo en problemas y soluciones, en proposiciones y pruebas, en teorías y verificaciones, en demostraciones y corolarios, es completamente escolástica, al margen del hecho de que a cada paso uno se ve arrebatado de la continuidad de la exposición mediante observaciones, paréntesis y observaciones acerca de las observaciones....Hegel es con su dialéctica, por lejos, el espíritu más moderno. ...” (*Hegels Leben*, reimpr. Darmstadt 1998, p. 63s.).

vedado acaso el acceso al presente del intelecto, aquél que es *supra tempus*? ¿O no es la filosofía una obra del intelecto? Bien se comprende que el discurso acerca del naufragio del pensar tenga sentido en relación con la obra de Schelling e incluso - en cierto sentido al menos -, con la del propio Heidegger, pero, ¿qué ocurre con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, con la doctrina agustiniana de la Trinidad, con la intelección parmenídea del ente perfecto. ¿Son estas obras un naufragio, un fracaso? ¿No hay aquí una violencia llevada hasta un extremo intolerable, so pretexto de hacer valer por doquier los fueros del “pensar esencial”? Los fueros de un pensar tan seguro de sí mismo, que, aun hallándose entregado al “descenso hacia la pobreza de su esencia provisional” (*Carta sobre el humanismo*), no vacila en atribuir a la superficialidad de la “opinión vulgar” todo cuanto pretenda contradecirlo. La experiencia común del fracaso permite comprender la empatía experimentada por Heidegger ante la obra de Schelling, pero que la misma transforme el fracaso en una suerte de clave hermenéutica en materia filosófica es algo que difícilmente podríamos admitir sin más trámite.

Ello es que, a los ojos de Heidegger, la filosofía de Schelling fracasa de un modo enteramente peculiar, pues la misma “saca a la luz dificultades que se hallaban presentes ya en el inicio de la filosofía occidental y que, por el curso que toma este último, resultan ser de suyo insuperables. Lo cual nos dice que es necesario un nuevo inicio a través del primero” (op. cit., 279).

Ya esto permite comprender que Heidegger se encuentre en una relación de “cercanía” frente a Schelling, el “pensador metafísico de la temporalidad”, comparable con aquella otra, ciertamente más profunda, experimentada por él ante la poesía de Hölderlin. Sucede que, así como la poesía de este último – siempre para el mismo Heidegger –, se halla completamente *fuera* (cursivas nuestras) de la esfera de la metafísica del Idealismo alemán (GA 42, 230),⁸ así también el tratado de la libertad se mueve sobre un suelo que Heidegger reconoce como “totalmente extraño” al pensamiento de Fichte y, por ello mismo - agregamos nosotros -, al de Kant. Fichte representó para Schelling sólo un impulso negativo, el estímulo de un

⁷ *Schelling y la libertad humana*, ed. cit., p. 7s.

⁸ La estrechez “moderna” de esta tesis ha perdido entre tanto su pretensión de absolutez, una vez que pudo ser mostrado con absoluta transparencia de qué modo la palabra poética de Hölderlin integra el ‘corpus’ del Saber Civil, en cuanto SOFÍA de la Última Época de la Metafísica. Cf. H. Boeder, “Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik”, en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. XLIII, 1992, 345-360.

pensamiento *del cual* luego se apartó.⁹ Por lo demás, Schelling considera la cuestión de la libertad de un modo tal que su tratado es – quiere ser – una “sistemadicea” (GA 49, 172) – una justificación y defensa de la exposición sistemática de la verdad –, lo cual es un signo más que elocuente del modo en que su pensamiento permanece sometido a la “misión” [*Geschick*] de la “esencia de la técnica”.¹⁰

Bien es verdad que el pensamiento de Schelling encontró en esa naturaleza sistemática del saber filosófico dificultades poco menos que insuperables. Él mismo señala, en las palabras que a modo de prólogo galeato dedica a su tratado, que este es “el primero” de sus escritos en que le ha sido dado presentar “con toda precisión” su concepto de la “parte ideal” de la filosofía. Tal “parte ideal” es

⁹ *Schelling y la libertad humana*, ed. cit., p. 69.

¹⁰ Al preguntarse Heidegger en su lección de 1936, citada en la nota precedente, “¿Qué significa sistema y cómo se llega a la formación de sistemas en la filosofía” hace una observación de carácter histórico frente al cual no podemos permanecer en silencio. “Las así llamadas *Sumas* – dice – de la teología y filosofía medieval tampoco son sistemas, sino una forma de comunicación didáctica del contenido del saber. ... se gusta comparar a menudo estas *summas* con las catedrales medievales. Ahora bien, es propio de toda comparación que ella cojee; pero esta comparación de los libros de texto teológicos con las catedrales medievales no sólo cojea y paraliza, sino que es totalmente imposible. Las catedrales medievales y sus torres se yerguen en gradación articulada hacia el cielo; lo que correspondería a esto sería que una *summa* se erigiera sobre una amplia base hasta la punta dirigida hacia el cielo, es decir, hacia Dios. Ahora bien, la *summa* comienza precisamente por la punta y pasa después hacia lo amplio de la vida práctico moral del hombre. Si la comparación entre un libro de texto escolar y una construcción u obra de arte es ya en general problemática, ella se vuelve imposible cuando el orden constructivo en ambas, del cual se trata sin embargo, resulta ser justamente el inverso” (trad. cit., p. 34). Si nos hemos atrevido a citar este largo párrafo, es porque en él expresa Heidegger una “idea” que ha repetido en más de una ocasión. Ello es que la comparación, lejos de ser imposible, es totalmente pertinente, pues la misma descansa en dos razones perfectamente claras: por un lado, tanto en las *summas* como en las catedrales, la relación de las partes con el todo no se reduce al aspecto constructivo, ni es sólo “exterior”; ella es, por el contrario, de naturaleza “arquitectónica”, en el sentido de que cada elemento es, en la obra respectiva, necesario y ocupa el lugar que le es propio para que el todo resulte armonioso, coherente, unitario, bello; por otro lado, tanto las sumas como las catedrales están animadas por un mismo y único *fin* (*télos*), el haber sido realizadas *ad maiorem Dei gloriam*.- Las *summas* son auténticos sistemas, pues la noción de sistema implica orden e inteligibilidad (‘*lucidus ordo*’), y no un determinado grado de dificultad, como parece suponer Heidegger, al negar que las *summas* sean “sistemas” por ser “libros de texto”. ¿Qué mente filosófica podría afirmar que la *Summa Theologiae*, al margen de la intención didascálica de su autor, es una obra destinada a la escolaridad primaria, porque desde el punto de vista especulativo es una niñería? Pretender que una obra filosófica sólo es tal cuando resulta accesible a una inteligencia superior es algo tan absurdo como pretender que a una catedral sólo puede entrar un santo. Toda la dificultad de la exposición heideggeriana referida a la noción de sistema, obedece a que la misma sólo entiende este término en el sentido restringido en que lo utiliza la filosofía del “idealismo alemán”. En ese sentido, tal vez no pueda decirse que haya un sistema aristotélico, pero negar de plano la existencia de un orden arquitectónico en el pensamiento de Aristóteles, sobre todo si se tiene en cuenta lo dicho expresamente por él acerca de la relación entre las ciencias teóricas (física, matemática, teología) y acerca de la relación del saber teórico con el práctico y el poético (cf. “Vom Begriff in der Aristotelischen Poetik” en: H. Boeder, *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, ed. G. Meier, Würzburg 1994), es, cuando menos, una actitud privada de todo “sosiego”.

aquella cuya cosa propia es “la libertad”, y no ya “la naturaleza”. Esta comprensión del saber filosófico como un todo articulado en dos partes, una “real” y otra “ideal”, revela a las claras la transformación experimentada por el mismo con respecto a la posición kantiana, para la cual, la consideración especulativa de la libertad pertenece al ámbito de la “filosofía práctica” (Ética) o bien, para ser más precisos, a la “Metafísica de las costumbres”.¹¹ El mismo Schelling, en su *Sistema del idealismo trascendental*,¹² todavía se atiene a la división “tradicional” de la filosofía en “teórica” y “práctica” Pero su pensamiento, al redactar las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, está dispuesto a reconocer que no hay tales “partes”,¹³ tras haber podido avistar la identidad que media entre la naturaleza y el espíritu; de modo que la totalidad del saber ha de deducirse como un cuerpo sistemático y unitario a partir de esa unidad, cuyo centro vital y más recóndito es la “oposición verdadera”, conviene a saber, la que media entre necesidad y libertad.

El autor también advierte expresamente, en los mismos preliminares, que no ha presentado hasta la fecha “un sistema completo y acabado” de sus ideas filosóficas.¹⁴ De allí que juzgue sus escritos como “trozos” o “fragmentos” [*Bruchstücke*] cuya relación mutua sólo podría ser descubierta por quien poseyese el talento especial requerido para ello.¹⁵

Sin entrar a ponderar en qué medida podemos reclamar, o no, la posesión de ese talento, nos proponemos expresar en lo que sigue algunas observaciones –

¹¹ Véase el prólogo a la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*.

¹² Cf. § 3: “División provisoria de la filosofía trascendental”.

¹³ La exigencia de abandonar la distinción escolar entre teoría y praxis y de concebir la filosofía como un saber rigurosamente unitario había sido formulada ya por Fichte en su *Doctrina de la ciencia nova methodo*, expuesta en el invierno de 1798/1799.

¹⁴ Lo cual no puede menos que causar asombro si se recuerdan los títulos de dos de las obras publicadas por él hasta entonces: *Sistema del idealismo trascendental* (1800), *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801).

¹⁵ Si en sus escritos sobre Schelling, Heidegger ha citado en más de una oportunidad algunos pasajes de Hegel acerca de aquél, ha evitado, con toda deliberación, citar este otro juicio del mismo Hegel, que nosotros en ningún caso podríamos ignorar: “La serie de sus escritos filosóficos ... no ofrece la secuencia de las distintas partes de la filosofía, individualmente desplegadas, sino la sucesión de los distintos peldaños de su propia formación. Si se quisiese preguntar por un último escrito, donde su filosofía se viese expuesta del modo más acabado, no podría señalarse ninguno semejante.” Y luego de referirse sumariamente a los primeros escritos del mismo autor, Hegel añade: “En las exposiciones posteriores, comienza, en cada escrito, siempre otra vez desde el comienzo (jamás presenta un todo plenamente desarrollado), por donde se ve que lo anterior no lo satisfizo; y es así como se ha visto asendereado por diversas formas y terminologías.... De allí que no resulte hacedero dar cuenta, con el debido detalle, de lo que se suele conocer como *Filosofía schellinguiana*, aun cuando se contase con el tiempo para ello. Pues no es todavía un todo científico organizado en miembros diferenciados;... (*Werke in zwanzig Bänden*, vol. 20, pp. 421-423).-“

glosas –, redactadas con ocasión de un seminario dedicado a este mismo tratado, que permitirán enjuiciarlo – así lo creemos – con un gálibo diferente del que se acostumbra a utilizar en los últimos tiempos, tan proclives a ver en él todos aquellos méritos que, de manera poco menos que unánime, le negaron sus primeros lectores.¹⁶ La posibilidad de abrir un juicio diferente sobre el mismo se comprende, en cierto sentido al menos, a partir de unas palabras del mismo Schelling, quien, al declarar, en la introducción a su tratado, que la exaltación del sentimiento interior y de la fe (Jacobi) son ya “cosa del pasado”, justifica este juicio y, con él, la autonomía de una nueva posición dentro de la arena filosófica, mediante las siguientes palabras, que por fuerza han de resultar profundamente significativas – siendo tan breves – para quien sepa escucharlas: “ahora brilla para nosotros – dice Schelling resueltamente - la luz superior del idealismo” (p. 292). Esa luz ha transformado para él, en efecto, la constelación en la que se sitúa ya su pensamiento.

Pues bien, precisamente una razón idéntica a ésta, el hecho de poder reconocer que *ahora brilla para nosotros la luz superior del pensamiento logotectónico*,¹⁷ es lo que nos permite enfrentarnos con las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* en los términos en que lo hacemos. Por de pronto nos ha permitido advertir que tanto la interpretación “pensante” de Heidegger, como la histórico-filológica cultivada por una larga serie de estudiosos,¹⁸ presentan una curiosa coincidencia; ambas restringen sus análisis al ámbito histórico de la llamada “filosofía moderna”, o bien lo extienden hacia el del pensamiento posterior a ella, sin prestar atención alguna al saber teológico de la Época Media. Esta restricción - de todo punto injustificable en vistas de las frecuentes referencias al Saber Cristiano hechas por el mismo Schelling – obedece, en buena parte, a un (pre-)juicio fatal del propio Heidegger sobre la llamada “filosofía medieval”, a la que acusa de haber

¹⁶ Th. Buchheim, responsable de una reciente y cuidadosa edición comentada de esta obra - Fr. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. von Th. Buchheim, Darmstadt 1997 – nos ilustra en una de las secciones de su “Introducción”, acerca del decidido fracaso experimentado por la primera edición del tratado. Las reseñas de la época fueron decididamente adversas: se censuró lo confuso de la exposición, la insuficiencia conceptual, y una tendencia injustificada hacia la mitologización. Con muy meritoria imparcialidad científica, el editor reúne uno tras uno los juicios negativos suscitados por la obra, pero, como después de todo, su corazón late por Schelling, no puede menos que advertir, con cierta ingenuidad, que esos juicios son “malignos” e “infundados”, en lugar de puntualizar en qué consiste el error de los mismos (p. XXXIIIss.).

¹⁷ Cf. H. Boeder, “Logotektonisch Denken” en *Sapientia*, vol. LIII, 1998, pp. 15-24.

¹⁸ Véanse las referencias bibliográficas en la edición de Th. Buchheim ya citada (nota 9).

“mezclado” la razón y la fe, y de haber convertido así la filosofía en algo que no es “ni carne ni pescado”. Tal juicio es fatal, porque al fundar su acusación en la “mezcla” tiene en vista una “pureza” en la que la filosofía acaba por volverse “vacía y la religión ciega” (H. Boeder, *T.d.M.*, p. 206).

Pero si nuestra lectura no ha podido desentenderse de lo que en la Época Media ha sido el “amor a la sabiduría”, ello no se debe a un mérito personal, sino al hecho de podernos orientar de un modo tan seguro como inusual en el todo de la historia de *ese* amor y en su constitución epocal gracias a la luz que sobre el mismo difunde ahora, más acá de la posmodernidad, el pensamiento logotectónico.

I

Los párrafos introductorios ofrecen un prolijo examen del panteísmo como doctrina filosófica. Schelling asume la defensa del mismo al refutar una serie de errores comunes en que suele caer el entendimiento al abrir juicio sobre él. Las distinciones empleadas para mostrar que las condenas habituales del mismo obedecen a simple falta de reflexión, tratan de justificar la ecuanimidad con que el mismo Schelling procura situarse ante el pensamiento de Spinoza – generalmente considerado como una formulación clásica de la doctrina panteísta –, sin tener que caer forzosamente en la condena o en la adhesión incondicional.

Haciendo gala de una prudencia digna de la mejor tradición (cf. Platón, *Político*, 261 E), Schelling advierte, a propósito de la polémica desatada por Jacobi en torno al panteísmo,¹⁹ sobre los riesgos que comporta el uso irreflexivo de un simple nombre para referirse a una determinada doctrina filosófica, como si ese solo nombre – “panteísmo”, “idealismo”, “realismo”, etc. – permitiese, incluso al más ignorante, condenar lo que ha sido pensado del modo más profundo [*das Gedachte*, p. 283]. No es el nombre lo que verdaderamente importa, sino saber determinar el concepto así designado con la debida precisión. Aun cuando algunos nombres – el de “panteísmo” verbigracia, o el “ateísmo”, o el de “determinismo” –, puedan gozar de cierto prestigio en la historia de las herejías, “parecen ser recursos demasiado groseros” – añade Schelling más adelante – “tratándose de producciones del espíritu, en las cuales, como ocurre con las manifestaciones más delicadas de la

¹⁹ En aquella obra suya que hizo época: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 2da. ed. Breslau 1789.

naturaleza, determinaciones apenas perceptibles dan lugar a transformaciones esenciales” (p. 288).

Pero esta sabia cautela para juzgar con el debido cuidado acerca de las cosas del espíritu, utilizada en defensa de la doctrina de Spinoza, se ve curiosamente abandonada por nuestro autor cuando se trata de señalar sus reparos ante el pensamiento de Fichte. En este caso se limita a mencionar de manera sumaria un par de aspectos que él considera insatisfactorios: la afirmación fichteana (seguramente inexplicable), de que “cada yo es la substancia absoluta” (p. 281)²⁰ y el hecho de que la unidad última en que se funda la oposición de necesidad y libertad caiga “de manera inmediata en contradicciones e inconsecuencias” (p. 282). Luego de este *obiter dictum* prosigue derechamente con el desarrollo del tema que le preocupa, sin haber hecho el menor intento por explicar o por comprender esas dificultades de la doctrina fichteana – también ella una obra del espíritu que merece ser considerada con el debido cuidado –, como si la misma respondiese, en el fondo, a un simple error: el de una necia e inaudita absolutización de la conciencia.

Esta diferencia de actitud frente a Spinoza y frente a Fichte es realmente elocuente y revela a las claras algo que no se explica como una simple parcialidad de juicio. Pero sobre esto volveremos más adelante, no sin antes señalar cuán diferente es también la actitud que Schelling guarda frente a Kant, cuando se la compara con la de Fichte.

Ambos advierten la necesidad de continuar edificando a partir de lo hecho por el fundador del idealismo trascendental, pero mientras que Fichte reconoce en éste un comienzo absoluto, que determina por entero su propia tarea, y en relación con el cual toda otra filosofía pertenece a la esfera de la no verdad,²¹ Schelling se comporta ante él de un modo ciertamente mucho menos riguroso. Aun cuando sostenga que para él brilla “la luz superior del idealismo”, nada le impide retroceder hacia posiciones anteriores de la historia filosófica – la del propio Spinoza por ejemplo – para hacerlas valer contra las “abstracciones” del idealismo. Pero sin duda una de las mayores dificultades que presenta el pensamiento de Schelling

²⁰ También Th. Buchheim (p. 94) señala, a propósito de este mismo pasaje, que Schelling tergiversa el pensamiento de Fichte, al identificar, indebidamente, el “yo absoluto” con la conciencia individual.

²¹ Véase al respecto lo señalado expresamente por el propio Fichte en la *Wissenschaftslehre 1804*, ed. y comentario de W. Janke, Francfort del Meno 1966, pp. 32, 27-35.

cuando se lo considera en relación con la doctrina kantiana consiste en la gratuidad poco menos que escandalosa de sus proposiciones “teóricas” acerca de la naturaleza divina, formuladas en medio de la mayor indiferencia frente a toda exigencia de certeza y como si la *Crítica de la razón pura* jamás hubiese sido escrita.

Una de las distinciones conceptuales a que apela Schelling para discernir entre lo verdadero y lo falso, a propósito del panteísmo, es la que media entre lo absoluto originario – la voluntad o la libertad divina – y lo absoluto derivado, tal como debe pensárselo en relación con la naturaleza (p. 291). Al margen de las consecuencias de esta distinción – la representación de un dios situado “más allá” de la Naturaleza menoscaba la primacía incondicionada de esta última, en los términos con que la celebró el Saber Civil –, resulta extraño que Schelling llegue a sostener que, en rigor, “lo libre, en la medida en que es libre, es (o existe) en Dios, mientras que lo no libre, en la medida en que no lo es, es (o existe) forzosamente fuera de Dios” (p. 291). Si bien se mira, cuando faltan las debidas precisiones, esta distinción entre un “dentro” y un “fuera” en relación con Dios carece, por fuerza, de todo asidero.

La única crítica que Schelling formula al spinozismo es la de su rigidez, la de su falta de vida interior, la de su realismo. De allí la necesidad de vivificarlo por obra de una comprensión más profunda acerca de la unidad de lo dinámico y de lo espiritual. Unidad sobre la que descansa la “filosofía de la naturaleza” del propio Schelling, como que ésta ha sabido descubrir que “no hay, en última y suprema instancia, ser alguno más que el querer. El querer” – entendido este término como “acto” y no como “facultad” – “es el ser originario, y todos los predicados del mismo le convienen al querer: ausencia de todo fundamento ajeno a él mismo, eternidad, independencia con respecto al tiempo, autoafirmación” (p. 294). He aquí una razón fundamental, si no “la” razón por antonomasia, que le permite a Heidegger ponderar este escrito de Schelling del modo en que lo hace. “El querer es el ser originario” [*Wollen ist Urseyn*]. De aquí – vía Schopenhauer – a la voluntad de poder nietzscheana, no hay más que un corto paso. Esto es lo que atrajo tan poderosamente a Heidegger, el haber dado con una afirmación – una sola afirmación en un autor que ha escrito más de una docena de volúmenes²² – que le

²² Le debemos a Cl.-A. Scheier, “Die Zeit der Seynsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings ‘Freiheitsschrift’” en: H.-M. Baumgartner u. W.G. Jacobs (ed.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992 (Schellingiana, Bd. 5), 28-39, el habernos abierto los ojos acerca de los extraños límites del interés

viniese como anillo al dedo para realizar su propia tarea, esto es, para afianzar definitivamente – después de Marx y después de Nietzsche – el abismo que media entre “el pensar metafísico” y “el pensar venidero”. Pero para que se comprenda la necesidad de este último, hay que haber mostrado antes cómo es que el otro ha llegado a su fin, cómo es que incluso el mismo Nietzsche forma parte de la historia del pensar metafísico. Nada más a propósito para ello que descubrir, en pleno “idealismo alemán”, una afirmación como la ya citada, que permite establecer, de manera aparentemente tan persuasiva, un vínculo manifiesto entre aquél y Nietzsche. En un caso estamos en presencia de la “voluntad como amor”, en el otro, de la “voluntad de poder” (GA, 49, 194). Esto explica también la necesidad de enaltecer tanto cuanto sea posible la figura de Schelling como pensador. No basta con que pertenezca a la pléyade de los representantes del idealismo alemán, tiene que ser considerado como “la cumbre” de este último. A propósito de todo lo cual debemos señalar con el mayor énfasis que, precisamente en virtud de la mencionada afirmación – la de que el *querer* es el ser originario -, Schelling se sitúa *fuera* del curso en que se vinculan las posiciones fundamentales de la Última Época, cuyos representantes – Kant, Fichte y Hegel – en ningún caso habrían podido suscribir una afirmación semejante.

El vínculo inmediato de Nietzsche con Schelling, y el de Nietzsche con la metafísica en su totalidad, como si estuviesen hablando de “lo mismo” – el ser del ente -, le permite proyectar a Heidegger sobre sí mismo el rol – nada modesto, por cierto – de un comienzo del pensar: “Quien fuera capaz de conocer la causa de ese naufragio y la domeñara con saber, habría de convertirse en fundador del nuevo comienzo de la filosofía occidental.”²³

Pero si el spinozismo es un sistema “inerte” al que, como a la estatua de Pigmalión, debe insuflársele vida, la insuficiencia del “idealismo” consiste, por su parte, en haber forjado un concepto meramente universal, meramente formal de la libertad, mientras que “el concepto real y viviente de la misma es el de la facultad del bien y del mal” (p. 296). En este punto el lector no puede menos que preguntarse: ¿pero, cómo, hubo que esperar a Schelling para que la filosofía

de Heidegger por Schelling, que pasa siempre por alto tanto los primeros esbozos del sistema como la posterior “filosofía positiva” de este autor, para permanecer como fijado en las investigaciones sobre la esencia de la libertad. Véase también, del mismo Scheier, “Schellings Modernität: Abgrund und Grenze” en: A. Leyte Coello (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Santiago de Compostela 1996, 257-265.

concibiese un concepto viviente de la libertad como facultad del bien y del mal? Al margen del modo en que la libertad fue concebida por la filosofía en las épocas anteriores de su historia, ¿de qué modo se ocupa Kant de la libertad en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794), sino precisamente como la facultad del bien y del mal? ¿Cuál es el concepto real y viviente de la libertad, si tampoco puede identificárselo con la capacidad de someter los impulsos de la parte irascible y concupiscible del alma a la autoridad de la razón? Esto último significa que Schelling está en condiciones de ofrecernos un concepto de libertad sublime a cuanto ha enseñado la tradición filosófica, desde Platón hasta Spinoza, cuya *Ethica* remata con una sección titulada precisamente “De potentia intellectus, seu de libertate humana”.

Ese concepto sufre por momentos, en la consideración del propio Schelling, una curiosa e inexplicable *reducción*, pues la libertad pronto aparece identificada con una “facultad para el mal” [*ein Vermögen zum Bösen*, p. 354]; pero entonces, si esto es la libertad, nuestro autor se ve obligado a concluir que la misma no puede tener su raíz en Dios, por ser éste infinitamente bueno. Semejante inferencia no es fácil de admitir, sobre todo si se tiene en cuenta el saber de la ‘sacra doctrina’, con el que llega a su plenitud la filo-SOFÍA de la Época Media. En parte es el mismo Schelling quien nos mueve a no cerrar los ojos ante tal saber, al declarar abiertamente, en un gesto no ya de osadía, sino de verdadera temeridad intelectual, que la libertad, como capacidad para realizar un acto contrario a la voluntad divina, es algo “inexplicable en todos los sistemas habidos hasta el presente” (ibíd.).

Entonces, de esos sistemas está excluido el de la ‘sacra doctrina’, pues como enseña el Aquinate, Dios, precisamente por ser infinitamente bueno, crea al hombre con la mayor perfección posible. Y siendo Dios libre (cf. *S.c.G.* I, cap. 88), comunica a la creatura humana, no menos que a la angélica – racionales tanto una como la otra –, esa misma facultad viviente, que no sólo es “del mal”, sino del bien y del mal. La posibilidad de desobedecer la voluntad divina supone, en efecto, necesariamente, la posibilidad de obedecerla.

Cuando Schelling se refiere a “todos los sistemas habidos hasta el presente” – sistemas que permitan explicar conceptualmente la relación entre Dios y el mundo –, distingue entre ellos tres tipos fundamentales: el de la inmanencia (panteísmo), el del gobierno providencial, y el de la emanación o trascendencia absoluta. Este

²³ *Schelling y la libertad humana*, ed.cit., p. 3.

último encuentra en Plotino, como bien se sabe, un representante característico. Pero, como ya ocurrió con Fichte, también en el caso de Plotino procede Schelling de manera sumaria y con aire de ‘fa presto’. Señala, en efecto, que la doctrina de la emanación no puede oponerse al panteísmo, porque al presuponer una existencia originaria de todas las cosas en Dios es sin duda panteísta (cf. p. 299). Esto es inaceptable por lo que atañe a Plotino, para quien todas las cosas se hallan presentes originariamente en el espíritu (*nous*), pero no en el Uno/Bien. “Precisamente porque ninguna cosa había en Él, por eso todas de Él proceden” (*En. V, 2, 1, 5*). Y no menos inaceptable es la afirmación de que Plotino identifica la materia con el mal, pues él sabe con toda claridad – como lo sabrá más tarde San Agustín y posteriormente el Aquinate –, que el mal es, de suyo, sólo *privatio boni* (*En. II, 9, 13, 28-30*). Por otra parte, el hecho de que la emanación o procesión, en cuanto acaecer involuntario causado por la simple sobreabundancia del Uno/Bien, sea juzgada como una “representación completamente insostenible” (p. 299), sin que se de razón alguna de semejante aserto – como si tampoco la doctrina plotiniana fuese una obra del espíritu que debe considerada con el mayor cuidado – no puede menos que traer a la memoria del lector la antigua sentencia latina según la cual nada impide negar gratuitamente lo que gratuitamente se afirma (*quod gratis asseritur, gratis negatur*).

Los párrafos finales de la introducción sirven para subrayar que tampoco las generalidades del idealismo permiten despejar las dificultades que acarrea consigo el concepto de “libertad”. Dispuesto a ejercer el honroso oficio de *advocatus Dei*, Schelling comprende que Dios es “algo más real que un simple orden moral del universo” (p. 300); las fuerzas que lo animan son algo mucho más viviente que “la sutileza menesterosa de los idealistas abstractos” (*ibid.*), llámense estos Kant, o Leibniz o Descartes.²⁴ La profundidad especulativa de Schelling nos deja algo perplejos al sostener que, si el idealismo es el “alma” de la filosofía, y el realismo su “cuerpo”, sólo la reunión de ambos constituye un todo viviente. Si estas son las alturas que nos ofrece la “cumbre” de la metafísica del idealismo alemán... Pero

²⁴ Sobre las dificultades que entraña el modo habitual de considerar a Descartes como el comienzo de la moderna filosofía europea véase “La cuestión del comienzo de la filosofía moderna. La posición cartesiana a la luz del pensamiento logotectónico” en: *Sapientia* 1999, pp. 377-393 y también H. Boeder, “Eine Bewegung der mundanen Vernunft”, en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. XLVIII, 1997, pp. 221-250, donde por primera vez se contrapone a la tríada de la razón *natural* (Descartes, Spinoza, Leibniz), la que corresponde a la razón *mundanal*, representada por Hobbes, Locke y Shaftesbury.

seguramente no tenemos derecho a esperar demasiado de una serie de observaciones que quieren ser consideradas como “mera introducción” a las investigaciones propiamente dichas (p. 301).

II

La tarea que estas tienen por delante sólo puede ser resuelta satisfactoriamente, tal como sostiene Schelling, a partir de los principios fundamentales de una filosofía de la naturaleza *verdadera* (ibid., cursivas nuestras).²⁵ Si prescindimos del hecho de que esta *verdadera* filosofía de la naturaleza es la del propio Schelling, no podemos dejar de reparar en que el epíteto con que la caracteriza descalifica sin más trámite, por falsa, toda otra filosofía de la naturaleza, por sólo mencionar la *Física* de Aristóteles, considerada por el mismo Heidegger como “*el libro fundamental de la filosofía occidental, oculto y por ello nunca pensado con el rigor y la hondura que requiere.*”²⁶ (¿Se ve el mismísimo Schelling tocado por este juicio? ¿Tampoco él ha pensado ese libro con el rigor y la hondura que requiere? ¿Cómo no pensar que, en tal caso, la “verdad” de su filosofía de la naturaleza se vería puesta de inmediato en tela de juicio?).

En relación con aquello de que los simples nombres sirven de poco en la filosofía, nuestro autor señala que espíritus esclarecidos de otras épocas no se escandalizaron ante ciertos términos – “materialismo”, “panteísmo”, etc. –, frecuentemente utilizados con valor denigratorio contra toda “filosofía real”, y que así esos mismos espíritus llegaron a ser “filósofos de la naturaleza”. Pero este último título no se opone – como acaso uno podría esperar – al de “filósofos del espíritu”, pues he aquí que los antagonistas de aquellos “filósofos de la naturaleza” son tachados de “dogmáticos”, de “idealistas abstractos”, y hasta de “místicos”, como si este fuese un cierto mote ofensivo. Pero entonces también los filósofos de la naturaleza, y el mismo Schelling con ellos, se sirven de ciertos nombres con una clara intención difamatoria; y en tal sentido se comportaban en aquél entonces, al censurar lo que consideraban “misticismo”, como lo hacen hoy los portavoces del

²⁵ Para una ajustada y esclarecedora evaluación global de esta cuestión, en sentido histórico-sistemático, véase: Cl.-A. Scheier, “Die Bedeutung der Naturphilosophie im deutschen Idealismus”, en: *Philosophia Naturalis*, 1986, Bd. 23, Heft 4, pp. 389-398, donde las consecuencias filosóficas a que se vio conducido Schelling a partir de su comprensión de la naturaleza como substancia infinita han sido consignadas con una precisión extraordinaria (p. 396s.).

pensamiento submoderno cuando esgrimen términos tales como los de “egocentrismo” y “logocentrismo”.

El comienzo propiamente dicho de las “investigaciones” está representado por la distinción schellinguiana entre el ser como existente y el ser como fundamento de la existencia, que tiene consecuencias de enorme importancia en materia teológica. Pues en virtud de la misma, Dios, en cuanto existente, no se identifica con el fundamento de su existencia. Sólo que, tratándose de Dios, su fundamento ha de encontrarse por fuerza en Él, sin que esto menoscabe la diferencia “real” que media entre ambos. Diferencia inconcebible para las posiciones fundamentales de la Época Media, donde la simplicidad absoluta es un atributo esencial de la naturaleza divina (cf. *Sum. Theol.* I, qu. 3).

El hecho de que Dios deba tener en sí el fundamento de su existencia, es algo que afirman “todas las filosofías” (p. 301), sólo que al hacerlo – observa Schelling – consideran ese fundamento como un mero concepto y no como algo real. Este modo de expresarse es *equivoco*, sin embargo, y la afirmación de Schelling no puede ser aceptada sin reservas, porque una cosa es “tener el fundamento” y otra distinta “ser el fundamento”. Y aun esto último debe ser pensado de manera diferenciada. Porque la expresión: “Dios es su propio fundamento” puede ser entendida de dos modos: por un lado (a), “Dios es el fundamento”, i. e. la causa o el principio, “de su ser”, – *causa sui* – lo cual es una afirmación lógicamente insostenible, porque implica que Dios es antes de ser (qu. 2, art. 3); por otro lado (b), “Dios es su esencia”, porque todo aquello que no se identifica con su esencia supone una cierta composición, como ocurre con los seres finitos, en los que la esencia es una parte del todo;²⁷ la afirmación “Dios es su esencia” significa, en tal caso, que en Él no hay accidentes. Nada es *causa* de Dios, nada es *fundamento* de su existencia, porque en Él su esencia y su ser se identifican (*idem est esse et essentia*, *S.c.G.* I, 22).

Ese fundamento del ser divino, que se halla en Dios sin identificarse con Él, es “la Naturaleza – en Dios” (p. 302). Pero para que se comprenda qué es esta “Naturaleza” en cuanto fundamento, Schelling le da también el nombre de “anhelo” [*Sehnsucht*]. El “anhelo” es voluntad, pero una voluntad no racional, privada por

²⁶ *Wegmarken*, Francfort del Meno 1967 (1ra. ed.), p. 312.

²⁷ *S.c.G.*, cap. 21; cf. cap. 18: ‘Quod in Deo nulla est compositio’.

completo de entendimiento.²⁸ Se trata del fondo irracional y primitivo – “en ningún lado parece que el orden y la forma fuesen lo originario”(p. 303) – de donde todo procede, la base última e impenetrable de la realidad;²⁹ una oscuridad primigenia que también milita contra el Saber Cristiano – “Dios es luz, y en Él no hay tinieblas” (1 Juan, 1, 5) – y contra la filo-SOFÍA fundada sobre él.

Como si todas las posiciones fundamentales de la historia del amor a la sabiduría no bastasen para persuadir a Schelling de la “mundanidad” de semejante representación, nuestro autor acude a la experiencia inmediata para hallar un ejemplo que la confirme: “Todo nacimiento es nacimiento de la oscuridad a la luz; el grano de trigo tiene que hundirse en la tierra y morir en la oscuridad para que la más hermosa figura luminosa ascienda y se despliegue bajo los rayos del sol” (p. 304).³⁰ Al margen del toque literario de estas palabras, ¿cómo admitir que la “cumbre” de la filosofía del idealismo alemán se comporte con semejante indiferencia frente a la intelección aristotélica de la primacía del acto, o de lo perfecto, frente a lo posible? ¿Es acaso tolerable, en vistas de la exigencia de científicidad que Schelling pretende hacer valer en relación con la filosofía, que debamos satisfacernos con la imagen del grano de trigo y de los rayos del sol, en lugar de comprender, con la mente aristotélica (*Met.* IX, 8), cómo aquella primacía de lo perfecto se impone a la inteligencia no sólo en el orden el concepto, sino en el de la esencia e incluso en el del tiempo? La observación de que en el hombre lo primero es lo inconsciente (cf. p. 304) nada prueba, porque se detiene a mitad de camino. En efecto, en lugar de limitarse a constatar que el hombre se gesta a partir de un embrión privado de vida consciente, tendría que preguntarse a partir por el origen de ese embrión, para hallar así la forma plena, esto es, “perfecta”, de sus progenitores.

Pero Schelling va todavía más lejos, pues además de sostener que Dios es aquella dualidad de sus dos momentos, ha pensado de un modo determinado la relación que ambos guardan entre sí. La presenta, en efecto, como un proceso triádico, cuyo punto de partida es la actividad del fundamento, pues si es cierto que este último no *existe*, ello no le impide – para renovada perplejidad del lector –

²⁸ En lenguaje platónico, este fundamento podría ser designado como una *planooméne aitía*.

²⁹ He aquí a Schelling convertido en una suerte de “evolucionista” *avant la lettre*, que, por lo demás, apela al testimonio de la conciencia sensible para justificar la validez de un supremo principio metafísico.

tener una actividad propia: ser el origen de una representación interior reflexiva (p. 304); esta última, donde Dios se contempla a sí mismo como en un espejo, es su palabra o su verbo.³¹ Por último, esa palabra es expresada por un espíritu al que Schelling designa como “eterno” – ya no como “santo” – y acerca de cuya procedencia impera, a la luz del presente tratado, la más completa oscuridad. Nada se nos dice, en efecto, acerca de dónde procede ese “espíritu eterno”, llamado a vincular en sí mismo los dos momentos de la realidad divina – no el fundamento y Dios, sino, el fundamento, ahora considerado como uno con Dios, por un lado, y la “palabra” de Dios por otro -, para convertirlos en el todo de una “voluntad libremente creadora y todopoderosa” (p. 305).

Estos ecos trinitarios de la Revelación Neotestamentaria no obedecen, por cierto, a ningún propósito concipiente por parte de la exposición schellinguiana; esta ignora, por cierto, a diferencia de la ‘sacra doctrina’ de la Época Media, cómo la unidad de las tres sagradas Personas en Dios puede ser inteligida a partir del permanecer consigo mismo en cuanto rasgo constitutivo del intelecto o de la razón [*Vernunft*]. La generación de las tres Personas divinas ha de ser entendida, tal como advierte expresamente el Aquinate, *secundum intellectualem emanationem* (S.c.G. III, cap. 11).

Tras la constitución trinitaria del principio, las “investigaciones” de Schelling tematizan lo que la teología de la Época Media designa como *processus creaturarum* y *distinctio rerum*. Pero mientras que para esta teología ese “proceso” no es, en rigor, un acaecer temporal – la creación misma es “instantánea” (*Sum.Theol.* I, qu. 74, art. 1, ad 1)³² –, Schelling se lo representa como un despliegue progresivo de naturaleza teogónica, como una mutación que afecta al mismo ser divino, pues en virtud de la *distinctio rerum* el principio, inicialmente oscuro, se torna luminoso. (¿De qué modo un proceso semejante puede ser pensado como “libre”? ¿O es que acaso no hay libertad en él? Otra vez las “investigaciones” nos dejan a oscuras).

³⁰ A los lectores de Heidegger no les pasará inadvertido los ecos que este pasaje ha dejado en sus escritos; por sólo recordar aquí *El camino del campo*.

³¹ Más adelante, al considerar los dos principios eternos sobre los que descansa la autorrevelación de Dios, Schelling atribuirá a uno de ellos, la voluntad del amor, el hecho de que “la palabra” sea pronunciada “en la naturaleza” (sic!) – a diferencia de lo que ocurre con el Dios trinitario de la Revelación Cristiana, cuya Palabra eterna es anterior a toda naturaleza –, y sólo en virtud de lo cual Dios *se vuelve* persona (cursivas nuestras; p. 339)

³² *Creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum*, *Sum. Theol.* I, qu. 45, art. 2, ad 2.

Al explicar la naturaleza del mal como una afirmación de la propia finitud frente a la voluntad infinita (p. 309) - en *este* punto Schelling no hace sino repetir una doctrina tan antigua como la misma teología de la Época Media -, nuestro autor se resiste *unguibus et rostris* a considerar el mal como *privatio boni*, puesto que consiste, por el contrario, en una “inversión positiva de los principios sobre los que descansa todo ser” (p. 310). Toda otra explicación del mal resulta insatisfactoria, y se limita a reconocerlo sólo como *malum metaphysicum* (Leibniz). Lo cual es una verdad a medias, porque, por de pronto, Leibniz reconoce, dentro de la vasta perspectiva teológica de su reflexión, no sólo el *malum metaphysicum*, en cuanto condición de posibilidad de la perfección de las otras creaturas, sino también el mal moral: la culpa, y el mal físico: el castigo, que “lejos de ser incompatible con el principio soberanamente bueno, emana necesariamente de uno de sus atributos: su justicia, que no es menos esencial en Él que su bondad” (*Teod.*, § 155).

Schelling rechaza el modo habitual de entender el mal como algo meramente pasivo, sea limitación, o, deficiencia, o privación, “conceptos todos completamente inconciliables con la verdadera naturaleza del mal” (p. 312). Nuestro autor cree ver una prueba inmediata de esto en el hecho incontrastable de que el hombre, la más perfecta de las creaturas visibles, y sólo él, es capaz del mal. No del *malum metaphysicum*, por cierto, sino del *malum morale*, pero Schelling no ve motivo alguno para detenerse en esta diferencia. En lugar de ello añade que el mismo Satanás no es, según la fe cristiana, la más limitada de las creaturas, sino, por el contrario “la más ilimitada” (*ibid.*).- Si prescindimos de la osadía de esta última expresión, de la que sólo Schelling es responsable, resulta muy extraño que el hombre sea considerado, *unilateralmente*, como capaz del mal, como si, en razón de su misma perfección - y esto también vale, *mutatis mutandis* para Satanás -, no tuviese también el altísimo privilegio de ser capaz del bien. Ello es que no sólo la perfección del hombre, como pretende Schelling, sino también la *finitud* de su naturaleza racional debe ser tenida en cuenta cuando se trata de comprender la esencia de la libertad.

Schelling va todavía más lejos, pues sostiene que el fundamento del mal consiste no sólo en algo positivo, sino en lo supremamente positivo que la naturaleza contiene, esto es, en la “voluntad originaria del primer fundamento” (p. 313). De modo que el mal, insiste, no es privación. Si lo fuese, como la privación no es nada de suyo, tendríamos que habérmola con una dificultad que Schelling

considera insuperable: explicar en qué consiste lo positivo que subyace al mal (ibid.). También con respecto a este punto conviene no cerrar los ojos frente a la filo-SOFÍA de la Época Media, pues a la luz del saber de la ‘sacra doctrina’ aquella dificultad desaparece tan pronto como se comprende que “el mal está en el bien como en su sujeto” (*Sum. Theol.* I, qu. 48, art. 3).

Y cuando Schelling apela a toda su autoridad para declarar solemnemente: “negamos que la finitud, por sí misma, sea el mal” (p. 314), ¿cómo no señalar que en esta pretendida “cumbre de la metafísica de idealismo alemán” venimos a tropezar con una verdad de Pero Grullo? ¿Es que acaso, alguna vez, alguna de las posiciones fundamentales de la historia del “amor a la sabiduría” ha sostenido que la finitud sea el mal? Ello significaría tanto como postular la existencia de un dios o de un principio creador perverso; y una representación semejante sólo puede ser hallada en ciertas tradiciones gnósticas. Por el contrario, lejos de ser por sí misma el mal, la finitud es, como lo ha sabido siempre la filo-SOFÍA, una de las razones que explican la perfección del universo de las cosas finitas. La finitud no es el mal, por cierto, sino sólo una de las condiciones de posibilidad del mismo. “El mal” – añade Schelling en una nota a pie de página – “no procede de la finitud, sino de la finitud que pretende existir por sí misma”. Esto es verdad – sin olvidar que estamos hablando del “mal moral”³³ –, pero como no hay ninguna finitud que pretenda existir por sí misma que no sea de naturaleza racional, debemos concluir que el mal – no menos que el bien –, tiene su principio en la razón.³⁴

Esto es algo que Schelling no está dispuesto a aceptar, porque aun cuando conceda que el bien procede de la razón pura, “la debilidad o ineficiencia del principio inteligente sólo puede ser causa de acciones buenas y virtuosas, pero no de acciones malas en sentido positivo y contrarias a la virtud” (p. 315). Si bien se mira, esto tampoco resulta admisible, porque la debilidad o ineficiencia del principio inteligente, en materia moral, no consiste en su incapacidad para

³³ En este punto debemos señalar que si el concepto de “mal” es de suyo equívoco, una de las mayores dificultades que ofrece la lectura de este tratado de Schelling consiste en la incuria con que su autor se comporta frente a esa equívocidad. No sólo no distingue de manera metódica entre el mal metafísico, el mal físico y el mal moral, sino tampoco entre el mal como posibilidad, como acto y como resultado. Se nos replicará que Schelling se refiere al mal en un sentido “absoluto”, anterior a estas diferencias. Eso es seguramente lo que el *pretende* hacer, pero no lo que *hace*, pues, de hecho considera frecuentemente ese concepto según una acepción particular, sin hacer la debida salvedad al respecto.

³⁴ Sea ésta finita o infinita. Porque también la razón infinita, o absoluta, de Dios es, en cuanto justa, causa del mal llamado “castigo”.

argumentar, para engañar, para valerse de todas las armas de la astucia, sino en la decisión de obrar movido por un fin particular contrario a la universalidad del bien. Esa decisión sólo puede obedecer a la debilidad que impide reconocer la primacía del “bien en sí” sobre todo “bien para mí”.

Un modo de superar las dificultades en que se ve envuelto el problema del mal y de la libertad consiste, para Schelling, en postular la naturaleza *doble* de la voluntad.³⁵ Lo que opera el bien, lo que hace que éste exista en acto, no es el principio inteligente o luminoso, sino ese principio, sí, pero unido con la mismidad o con el fundamento, y convertido así en espíritu; y así también lo que hace que el mal exista en acto no es el principio de la finitud por sí, sino ese principio unido, también él con la mismidad. (¿Debemos pensar, pues, que esa mismidad o ese “centro” es moralmente neutro?).

Schelling sostiene que sólo aquella primera distinción fundamental entre lo existente y el fundamento de la existencia permite conferirle inteligibilidad a una tesis fundamental de la filo-SOFÍA de la Época Media: la de que Dios ha creado todas las cosas de la nada. Y Schelling añade: “esta nada es, desde hace largo tiempo, la cruz del entendimiento” (p. 317, nota). No podía ser de otro modo, porque esa proposición no se dirige la entendimiento, sino a la inteligencia. Y es así como el Aquinate defiende la verdad de la misma no con uno, sino con *once* argumentos especulativos que muestran, además, los absurdos que necesariamente se desprenden de la negación de la misma.³⁶ Schelling pretende volver inteligible la mencionada proposición, sosteniendo que, en la misma, la “nada” equivale al “fundamento de la existencia”, pero ese “fundamento” es y, en consecuencia, no puede identificarse con la nada sin más. De modo que, según la interpretación de Schelling, la expresión de la Sagrada Escritura de que “el hombre ha sido creado de la nada” debe entenderse *cum grano salis*: no “de la nada”, sino de una *cierta* nada.

Dios, por su parte, es, en cuanto espíritu, la unidad indivisible de ambos principios (p. 317). No la unidad indivisible de las tres “divinas personas”, pues la constitución triádica de este dios schellinguiano es secundaria, como bien se

³⁵ Esta no es “una”, como pretendían ciertos herejes, condenados ya en el siglo VII por el 3er. Concilio Constantinopolitano: los monoteletas. Pero el hecho de que Schelling introduzca este término en su tratado no pasa de ser una simple gala erudita que, en rigor, no se justifica, porque la herejía monoteleta sólo se entiende en relación con las disputas cristológicas (cf. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*,¹³1921, § 289 ss.) y no con la dilucidación conceptual de la naturaleza humana.

³⁶ S.c.G. II, cap.16: “*Quod Deus ex nihilo produxit res in esse*”.

advierte, respecto de su dualismo esencial: por una lado, la voluntad del amor, pensada como un principio unificante y llamada también “voluntad divina” (p. 319) o “voluntad de Dios” (p. 325) y por otro, la voluntad del fundamento, pensada como un principio particularizante, que si no es “divina”, ni tampoco “humana” acaso sea diabólica; más adelante dirá, en efecto, que su manifestación propia es el “espíritu del mal” (*Geist des Bösen*, p. 321).

Schelling está persuadido de que sólo en razón de estos dos principios es posible representarse a Dios como espíritu, esto es, como un ser personal. Pero si es verdad que tales conceptos suponen la unidad de lo diferente,³⁷ es totalmente injustificado pensar que el único modo de entender esa diferencia consiste en suponer la existencia de un yo autónomo religado con una “base independiente de él” (p. 338).

También en el hombre están presentes estos dos principios. Pero a diferencia de lo que ocurre con Dios, el vínculo entre ellos no es necesario, sino libre. Libertad significa para el hombre hallarse en una encrucijada, esto es, hallarse en un estado de indeterminación en el que sin embargo no puede permanecer, porque “Dios necesariamente tiene que revelarse” (p. 318). ¿Cuál Dios? No ciertamente el Dios trinitario de la Revelación Cristiana.³⁸ En relación con ese estado de indecisión o de indeterminación moral, se comprende que exista un principio universal que atraiga al hombre hacia el mal y que actúe así como “Tentador”. Esta idea, sostiene Schelling, *parece* (cursivas nuestras) estar presente ya en la filosofía platónica, donde la materia es concebida como un principio malo de suyo, animado por una voluntad contraria a los designios divinos. La cautela de Schelling es ciertamente justificada, pues ni el pasaje del *Político* (273 B) citado por él de manera indirecta, según el cual el mal procede “de la antigua naturaleza” (*tes pálai phýseos*), ni aquellos otros de *La república*, del *Teeteto*, del *Timeo*, de *Las leyes* en que considera la naturaleza y el origen del mal pueden llevarnos a admitir la existencia de semejante *principium maleficum*. La materia no es pensada por Platón como verdadera causa ni como verdadero principio. No opera por sí sola. Es sólo un supuesto que explica la eternidad del cosmos y cuanto en él hay de imperfecto en

³⁷ Cf. Eisler, R., *Kant Lexikon*, s.v. “Persönlichkeit”; ya antes Santo Tomás había explicado que el concepto de “persona” significa relación (*Sum.Theol.* I, qu. 29, art. 4).

³⁸ Cf. *S.c.G.* II, cap. 24: “*Quod Deus non agat ex necessitate naturae*”.

sentido particular. El cosmos es esencialmente bueno, creado por un demiurgo sabio y bueno, que recibe incluso el nombre de “padre” (*Político*, *ibid.*).

Tanto más imposible que en Platón, es hallar en Aristóteles la idea de un mal substancial, activo u operante. Las dificultades inherentes a la comprensión de la naturaleza del mal son superadas de manera definitiva, dentro del ámbito de la Primera Época, por la “Teología” aristotélica, mediante la dilucidación de la naturaleza de lo absolutamente primero a partir de la distinción de las categorías de acto y potencia, lo cual permite concluir: “Es pues evidente que el mal no está fuera de las cosas, pues el mal es por naturaleza posterior a la potencia. Por consiguiente, ni en las cosas primordiales ni en las eternas hay ningún mal ni error ni corrupción (pues también la corrupción es un mal).” (*Met.* IX, 9, 1051 a 17-21).

Habrá que esperar a la fase de apertura de la Época Media y en particular al gnosticismo hermético, representado por Numenio de Apamea (una posición de la razón natural)³⁹ para encontrarnos con la representación de la materia como un principio activo no sólo opuesto a la providencia como un obstáculo, sino como un contrincante empeñado en atacar sus planes “*malitiae suae viribus*” (Fr. 52, lin. 95). Representación que luego revivirá en otra secta gnóstica: la llamada herejía maniquea.

Tras haber expuesto el concepto, la posibilidad y la realidad del mal, Schelling se dispone a esclarecer la naturaleza formal de la libertad. Argumenta entonces contra la *opinio communis* según la cual, la libertad es una facultad que permite determinar el obrar humano en un determinado sentido, o bien en el sentido opuesto, al margen de toda razón objetiva. Así entendida, como simple indeterminación, la libertad haría que el obrar particular se volviese algo puramente accidental. Y lo accidental – el azar – es de suyo “imposible” porque repugna tanto a la razón como a la unidad del todo (p. 327).⁴⁰

Para Schelling sólo es libre, por el contrario, la acción que procede con absoluta necesidad de la naturaleza misma del hombre, esto es, de su ser inteligible o noumenal. Pero tal ser - y en este punto Schelling se aparta una vez más con toda

³⁹ Cf. “Einführung in die Vernünftigkeit des *Neuen Testaments*”, ahora en: H. Boeder, *Das Bauzeug der Geschichte*, ed. cit., p. 305ss.

⁴⁰ Uno se pregunta entonces, si el azar es “imposible”, de qué se ha ocupado Aristóteles en aquellos célebres capítulos de la *Física* (II, 4-6) donde determina con toda precisión la naturaleza y la función “causal” no sólo del azar, sino también de la casualidad, tras haber establecido la debida distinción conceptual entre ambos.

nitidez de las posiciones fundamentales de la Última Época: Kant, Fichte, Hegel⁴¹ - no es ni la conciencia, ni la razón, sino un querer primigenio, una voluntad originaria, fundamento y base de todo ser (p. 329). La consecuencia más grave de esta comprensión “irracional” del hombre consiste en la abolición de la idea kantiana de la libertad como sujeción al imperativo categórico. Para Kant, en efecto, la acción libre es necesaria sólo porque nace de la obediencia a la ley moral, y no porque proceda de algún fondo originario o de una pretendida “base de todo ser” (ibid.).

El hombre es originariamente libre y decide su destino desde siempre, en el seno mismo de la eternidad. Schelling reconoce que esto ha de resultar incomprensible al modo vulgar de pensar (p. 330) – cabría agregar que no sólo al modo vulgar, también a una conciencia cultivada filosóficamente –, pero sólo así, añade, se comprende cómo pudo Judas, por ejemplo, traicionar a Cristo de un modo necesario o inevitable y, sin embargo, con plena libertad.⁴²

En términos generales, la tendencia al mal que es posible observar en el comportamiento humano sólo se explica si se supone una vida anterior a esta vida, pero no anterior en sentido cronológico, sino anterior al tiempo mismo. Una vida de naturaleza trascendental, cuyo acto coincide con el despliegue de la creación. En ese proceso, el hombre se capta a sí mismo según una determinada configuración y eso decidirá luego su modo de ser y hasta su naturaleza corporal. En toda esta explicación schellinguiana resuena, como en sordina, el contenido escatológico del mito de Er, narrado por Platón en el libro X de *La república*, donde la vida del hombre en este mundo visible es explicada como la consecuencia de una elección realizada por el hombre mismo en el reino de ultratumba, de suerte que, en última instancia, toda responsabilidad es suya (*aitía heloménoy*, “la responsabilidad es de quien elige”, 617 E).

En efecto, la doctrina teológica de la predestinación es interpretada por Schelling en el sentido de que el hombre mismo es quien ha predeterminado su

⁴¹ Cf. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Munich 1980 (Dritter Teil. Die Epoche des letzten Anfangs der Metaphysik; III. Das metaphysische Wissen (die Idee), p. 442ss.).

⁴² La observación que ofrece Schelling en una breve nota a pie de página, de que así lo ha comprendido también Lutero en el *De servo arbitrio* (1525), es, en rigor, inaceptable. Quien así comprendió las cosas con respecto a Judas fue Erasmo, pero no Lutero: “*Quomodo potuit Iudas mutare voluntatem suam, stante infallibili praescientia Dei?*” (Martin Luther, *Studienausgabe*, ed. Hans-Ulrich Delius, Berlin 1983, Bd. 3, p. 289). Acerca del concepto de necesidad en el ejemplo de la traición de Judas, cf. McSorley, H.J., *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, Munich 1967, pp. 292-297.

obrar histórico mediante su obrar originario en la eternidad (p. 331). Para explicar en qué consiste tal obrar, Schelling señala que, en el proceso de la Creación, el mal se ve excitado para hacer posible la revelación divina en cuanto esencialmente buena; es así como la voluntad del fundamento se comunica a todos los seres, los cuales nacen afectados, sin excepción, por el principio tenebroso del mal (p. 332).

No es necesario referir por extenso la exposición schellinguiana, pues basta con lo dicho para que se comprenda cómo la misma pretende dar cuenta, según el modo de la razón mundanal, de aquello que para la teología de la Época Media fue el ‘peccatum originale’. Pero si Schelling decide ignorar la filo-SOFÍA de esa época, y si “profana” el Saber Cristiano al considerarlo un relato mitológico inaceptable en cuanto tal por la razón, también permanece sordo a la voz de la SOFÍA de la Última Época, en cuanto ésta cancela la validez del dogma cristiano del pecado original. Rousseau concibe al *Emilio*, en efecto, como un “traité de la bonté originelle de l’homme”.

Resulta ciertamente extraño, para un lector que de algún modo esté familiarizado con el contenido y la forma de la ‘sacra doctrina’ de la Época Media, advertir cómo estas “investigaciones sobre la esencia de la libertad humana” se ven llevadas a caer en una serie de explicaciones que no vacilamos en llamar híbridas, puesto que se hallan permanentemente a medio camino entre el pensamiento abstracto y el elemento sensible de las representaciones gnósticas, mediante las cuales se pretende dar cuenta, “racionalmente”, de algunas verdades del Saber Cristiano. Aquéllas que tienen que ver no sólo con el “pecado original” y el “Tentador”, sino incluso con el “ángel custodio” (‘Schützgeist’, p. 333) y hasta con la “gracia”. Pero mientras que la ‘sacra doctrina’ es capaz de dilucidar metódicamente primero la necesidad, luego la naturaleza, después las especies, tras ello la causa y finalmente los efectos de la gracia (*Sum.Theol.* Ia., IIae., qu. 109), Schelling se limita a declarar que “el verdadero bien sólo puede ser operado mediante una *magia divina*” (p. 335, cursivas nuestras).

Al preguntarse por la posibilidad del mal en relación con Dios, Schelling explica que toda existencia requiere una condición – lo que antes ha sido designado como “base” – para poder volverse existencia real o personal. También en el caso de Dios, sólo que él posee esa condición en sí mismo y no fuera de él, y lo que hace es vencerla o dominarla, mediante el amor, “para su propia glorificación” (p. 343). Pero el hombre, por su parte, no puede dominarla nunca; de allí la tristeza que

afecta a todo ser vivo (ibid.). En Dios, la condición es una “fuente de tristeza” que jamás se torna real, y que, por el contrario, permite el eterno gozo del vencimiento de la misma. En la Creación, en cambio, como esto no es posible, hay un velo de melancolía extendido sobre todas las cosas. La vida se halla siempre signada por una profunda e invencible melancolía.

También en este punto se vuelve abismal la diferencia que media entre este pensamiento y la filo-SOFÍA de la Época Media, que concibe a la creación entera como un himno de alabanza. En lugar del *malum metaphysicum*, rechazado por Schelling, vemos erigirse aquí la representación de una suerte de *tristitia metaphysica* completamente ajena, por lo demás, al Saber Civil en cuanto SOFÍA de la Última Época. Incluso el mismo Nietzsche afirmará más tarde que “se da en el mundo una felicidad mucho mayor que lo que percibe la vista nublada” (*Humano, demasiado humano*, § 49).

Pero el mal, advierte Schelling, no es aquella condición, aquella base, aquel fundamento, sino una obra del hombre, en la medida en que éste se aparta de la voluntad universal, a la que antes ha llamado “voluntad del amor”. En este apartarse del bien consiste el “pecado” (*Sünde*, p. 344), y de este modo vemos una vez más un término teológico empleado de manera racionalista y deformado en su significado propio. Pues, al margen de que aquel alejamiento posee una determinación substancial ajena a la naturaleza puramente racional del espíritu, si el pecado es la desobediencia a la ley de Dios⁴³, la noción de “ley” o de “mandamiento” está completamente ausente en este contexto.

¿Y cómo, o cuándo, acaba definitivamente el mal? ¿Tiene acaso la Creación una meta última, un *télos*? En tal caso cabría preguntar por qué esa meta no fue alcanzada de inmediato, ya en el comienzo mismo de la Creación. La respuesta de Schelling difícilmente podría ser aceptada como concluyente, y no sólo por carecer de toda certeza; dice, en efecto, que aquello se debe a que Dios “no es ser, sino vida” (p. 347). No debe pensarse, por cierto, que esta afirmación de Schelling, la de que Dios es vida, represente algún descubrimiento fenomenal para el saber filosófico, pues la Filosofía sabe ya desde Parménides que Dios no es “simple ser”. Lo que sí no admite la filo-SOFÍA en ninguna de sus posiciones fundamentales, es que la vida divina se identifique con el devenir del cosmos o que este devenir sea

⁴³ “Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem eternam”, Augustinus, *Contra Faustum* l. 22, c. 27.

considerado una condición que le permita a Dios realizar la plenitud de su propio ser. En lugar de atenerse a la finitud como condición propia de lo creado, Schelling atribuye la naturaleza temporal de la Creación a la índole de la naturaleza divina, como si ésta estuviese supeditada a aquélla, como si en virtud de tal supeditación pudiese alcanzar una mayor perfección que la que poseía en un comienzo.

La meta de la Creación, en cuanto autorrevelación de Dios, es caracterizada por Schelling con unas palabras del Apóstol San Pablo: la de que “Dios sea todo en todos” (1 Cor. 15, 28). Todo el pasaje en que se encuentra formulada esta afirmación es una paráfrasis *ad pedem litterae* de la sección de la *Primera Epístola a los Corintios* de donde procede en versículo citado (25-28). Schelling se adentra en una consideración escatológica y subraya que esa fase final de la ‘historia mundi’ será la de la reyecía no ya del Hijo, ni del Espíritu, sino de Dios (pues para este remedo schellinguiano del saber teológico, ni el Hijo ni el Espíritu son realmente Dios). El imperio final será el del amor, pues “lo supremo es el amor” (p. 350), tal como dice Schelling, citando una vez más la misma epístola de San Pablo (13, 13).

El amor, en efecto, es lo que había *antes que el fundamento y lo existente* (cursivas nuestras). Se trata pues de un amor “pre-divino”, acerca del cual no cabe sostener – para escándalo del mismo San Pablo, de cuyos textos Schelling se sirve sólo *pro domo sua* – que sea bueno, que sea el bien mismo.

El amor es lo que había *antes que el fundamento y lo existente*. ¿Cómo sabe Schelling tal cosa? ¿O es que se trata de algo que debemos *crear*? En tal caso, ¿por qué motivo deberíamos creer en la voluntad originaria, anterior al mismo Dios, elucubrada por Schelling, y no en la palabra del mismo San Pablo, cuando les dice a los Colosenses (1, 15-17) aquello de que el Hijo es imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, como que en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles, ya sean tronos, ya las dominaciones, ya los principados, ya las potestades; todas las cosas han sido creadas por medio de él y para él. Y él es antes que todas las cosas, y todas tienen en él su consistencia”?

Cómo no recordar, a propósito del creer, sobre todo si se tiene en cuenta la distancia objetivante con que el mismo Schelling juzga toda “revelación histórica”, incluida la del Saber Cristiano, lo que Georg Lichtenberg, uno de los más preclaros

contemporáneos de Kant, dijo en uno de sus célebres aforismos: “En la mayoría de las personas la falta de fe en una cosa se basa en una fe ciega en la otra”.

Pero, en fin, acaso este amor schellinguiano, anterior a Dios, no sea sólo un objeto de fe. ¿Qué dice el mismo Schelling?

Que se trata de un “fundamento originario” (*Urgrund*) o mejor, para usar un término empleado por Jakob Böhme, de un “no fundamento” (*Ungrund*) (p. 350), cuya forma “lógica” sólo puede ser la de la indiferencia, anterior a toda oposición, y del que no cabe predicar ni el bien, ni el mal, ni ambos a la vez. Pero he aquí que este absoluto se escinde en dos principios igualmente eternos, a fin de que los mismos, que no pueden ser uno en el no-fundamento, lleguen a unificarse mediante el amor. El no-fundamento se escinde pues, “para que haya vida y amor y existencia personal” (p. 352). El amor vincula lo existente, lo ideal, con el fundamento de la existencia, y ese vínculo, esa absoluta unidad, es el espíritu, más allá del cual se encuentra “el no-fundamento primigenio, que ya no es indiferencia,... sino ... el amor que es todo en todos” (ibid.). Pero entonces, también en el no-fundamento, anterior no sólo a toda existencia, sino a todo ser, hay un *devenir*, porque primero es “indiferencia” y luego “amor”. Este devenir es inevitable, porque si el amor o la voluntad estuviesen presentes desde un comienzo en el no-fundamento, puesto que éste se escinde de manera telética – “para que haya vida y amor y existencia personal” –, no podría pensarse el no fundamento como *indiferencia*.

Al margen de esta dificultad, Schelling explica que el bien y el mal no son, bajo ningún concepto, una oposición originaria. Ello no es posible porque el mal “no es ser alguno, sino un no-ser (*Unwesen*), que no existe por sí “ (p. 353),⁴⁴ sino sólo por obra de la oposición misma. De allí que el espíritu del amor – Dios – posea una anterioridad ontológica frente a él.

La índole del absoluto sobre el cual descansa esta concepción, que no sin cierto abuso Schelling llama “sistema”, permite que el mismo sea designado como “panteísmo”. Si bien este nombre no es del todo errado, hay que señalar, a propósito del mismo, que, mientras que todas las cosas naturales poseen su ser en el fundamento, de modo que, en relación con Dios, son seres meramente periféricos, sólo el hombre está en Dios y, precisamente por ese “estar-en-Dios” es capaz de

⁴⁴ Antes había dicho que el mal no es sino “el fundamento originario que hace posible la existencia” (p. 322).

libertad (p. 355). Entonces Schelling, que no pierde ocasión para establecer alguna analogía con el Saber Cristiano, afirma que si la Naturaleza es el Antiguo Testamento, el hombre es, por su parte, el comienzo de la Nueva Alianza, y es mediante el hombre, como mediador, que Dios hace suya la Naturaleza. “El hombre es, por ende, el redentor de la Naturaleza” (ibid.). Alcanzado este punto de la exposición el lector se pregunta: ¿necesita la Naturaleza ser redimida? ¿De qué? Para el Saber Cristiano, es el hombre quien necesita ser redimido del pecado y de la muerte, pero ¿la Naturaleza? La actitud de Schelling es completamente incomprensible si no advertimos que estamos en presencia de una obra llevada a cabo por la razón mundanal. Una razón que busca forjarse una sabiduría propia que pueda ser entronizada en el lugar de la SOFÍA epocal correspondiente; en este caso, en lugar del Saber Civil. No otra es la razón que permite comprender el silencio injustificable que mantiene Schelling frente a la *Fenomenología del Espíritu*, esto es, frente a una obra publicada hacía ya dos años por su antiguo compañero de estudios, donde conceptos como los de “espíritu”, “bien” y “mal”, “libertad”, “Dios” habían sido expuestos con una precisión incomparable. Es ciertamente extraño que Schelling no intente invalidar esos conceptos, extraño que no muestre la falsedad o al menos la insuficiencia de los mismos, extraño que calle y se contente con ofrecer al público el resultado de sus cavilaciones, como si todo se redujese a dar a conocer una “opinión” diferente acerca de esas mismas cuestiones. ¿O es que acaso no deberíamos extrañarnos? La experiencia inmediata nos enseña, en efecto, qué frecuente es, entre los hombres dedicados “profesionalmente” a la filosofía, esta manifestación de lo “humano, demasiado humano”.

Antes de pasar adelante, debemos demorarnos un momento en un larga nota (p. 353s., nota 2) escrita por Schelling a propósito del nombre, ciertamente polémico, de “panteísmo”, atribuible a su “sistema”. Nos dice allí que el curso de la exposición que viene llevando a cabo es de tal índole, que en ella todo va surgiendo al modo de un *diálogo* (cursivas nuestras). Tal es el modo de exposición, añade, que el autor va a conservar en el futuro. Ello es que si la forma dialógica puede ser perfectamente rigurosa, también es cierto que no es la forma propia de la ciencia. Después de Kant y de Fichte no se puede volver a la forma dialógica de manera tan arbitraria. Nada obsta para que un pensador pueda exponer sus ideas en forma dialogada, sobre todo si se trata de un texto de carácter exotérico, como lo ha hecho Fichte, por ejemplo. Pero declarar abiertamente que, no ya el diálogo propiamente

dicho – éste, en efecto, puede admitir una conducción más rigurosa, por sólo recordar aquí los nombres de Platón o de Heidegger –, sino la manera que caracteriza el espíritu del diálogo, con su libertad, con su espontaneidad, con su falta de método, ha de ser el modo en que un filósofo ha de expresarse, es un indicio manifiesto de que renuncia – ¿por sobreabundancia de fuerza especulativa? – a la precisión del concepto. Y cuando Schelling añade – siempre en la misma nota –, que algunas cosas de las dichas por él podrían tener más precisión, o podrían parecer menos descuidadas, o podrían haber sido preservadas más cautelosamente de la confusión, pero que si él no ha tomado esos recaudos lo ha hecho, en parte, *adrede* (cursivas nuestras), y que quien no esté conforme con ello puede buscar otras fuentes, está declarando a agritos que, en un texto como éste no se expone *la verdad*, sino la idiosincrasia espiritual – el “idiotismo” – de un pensador en el que Heidegger ve “la cumbre de la metafísica del idealismo alemán”.

Al retomar su exposición, Schelling destaca una vez más que el punto central del “sistema” es la noción de indiferencia primigenia, por él considerada como “el único concepto posible de lo absoluto” (p. 356). En vistas de esa noción, uno podría preguntarse qué relación guarda la misma con el “saber absoluto”, en cuanto resultado metódico del desarrollo de la *Fenomenología del Espíritu*. La pregunta no resulta intempestiva, si se piensa que en el “saber absoluto” desaparece definitivamente la *diferencia* constitutiva de la conciencia y, por ende, de todo saber finito, la que media entre sujeto y objeto, o entre forma y contenido. La asunción de esta diferencia en el “saber absoluto”, ¿no es acaso un tránsito hacia una suprema indiferencia? Al respecto hay que señalar lo siguiente: por un lado, que el “saber absoluto” legitima su verdad y su necesidad en virtud de un trabajo de mediación de donde surge como *resultado*, mientras que la indiferencia schellinguiana es afirmada, en su inmediatez, de manera dogmática (como también ocurre en Fichte con el principio de la doctrina de la ciencia); y por otro, que si la indiferencia schellinguiana se escinde en dos opuestos sustanciales e igualmente autónomos, el “saber absoluto”, en cambio, es el concepto mismo que, librado a su propia vida inmanente, realiza de manera metódica el movimiento de su autodeterminación en la figura de la ciencia.

Tanto el principio de la indiferencia absoluta como la reflexión sobre las verdades reveladas que pertenecen a las religiones positivas – reflexión en virtud de la cual aquél principio puede llegar ser pensado como personalidad – caracterizan

una filosofía que se sabe alejada por igual tanto del dualismo absoluto del bien y el mal – dualismo completamente ajeno a las posiciones fundamentales de nuestra historia filosófica; no así de ajeno, en cambio, a la historia de las religiones y a los relatos mitológicos –, como de “la *opinión* (cursivas nuestras; el término es utilizado por Schelling con verdadera animosidad y espíritu polémico) de que todo ha comenzado de lo limpio y de lo puro” (p. 357), esto es de lo absolutamente bueno, y que sólo más tarde hizo su aparición el mal, la corrupción, la mentira. Precisamente esto constituye no la opinión, sino la *intelección* fundamental de todas las posiciones fundamentales de lo que ha sido el “amor al a sabiduría”, de modo que si el pensamiento schellinguiano mantiene al respecto una doctrina diferente, este hecho sólo puede ser juzgado razonablemente de dos modos: o bien el pensamiento de Schelling cae fuera de la “filo-SOFÍA”, o bien ese pensamiento es la obra de una razón que no es la conceptual y que debe ser cuidadosamente diferenciada de ésta. Pero el único criterio para establecer esta diferencia sólo puede ser hallado en el pensamiento logotectónico.

El tratado acaba con una toma de posición frente a la naturaleza y el valor de la razón. Además de algunas invectivas contra la “razón pura” – todo un *plaidoyer* a favor de la “razón impura” –, Schelling viene a decirnos que “la razón es, en el hombre, lo que en Dios, según los místicos,⁴⁵ el *primum passivum*, una suerte de sabiduría inicial donde se hallan contenidas todas las cosas. Esa sabiduría – y esto también vale para la razón, que es el *análogon* de la misma en el hombre – no es actividad, como el espíritu, sino pura indiferencia, una suerte de *noys pathetikós* que recibe el contenido de la sabiduría divina.⁴⁶

Por último se nos repite la verdad epocal de cuño rousseauiano de que “el tiempo de la fe histórica ha quedado atrás”, y ello, porque ahora tenemos la posibilidad de un conocimiento indubitable, cuya forma no puede ser la de la ciencia puesto que es *inmediato*. Su fuente es una revelación, objetivada en la Naturaleza, y la dignidad de la misma consiste en el hecho de ser “más antigua que toda revelación escrita” (p. 359).⁴⁷ Pero si la Naturaleza, según se nos dijo antes, es

⁴⁵ ¿Cuáles místicos? Con sorpresa se entera el lector de que aquí no se trata de San Agustín, ni de San Bernardo, ni de San Juan de la Cruz, sino de ciertos “teósofos” como Jacobo Böhme y Federico Oetinger.

⁴⁶ Cf. “Stuttgarter Privatvorlesungen 1810”, en: Schelling, Fr.W.J., *Schriften von 1806-1813*, ed. cit., p. 415s.

⁴⁷ “Su revelación no sólo posee la misma dignidad que la de la Escritura – así creyó entenderse ya al final de la Época Media (Raimundo de Sabundia, *Theologia Naturalis*, Prologus 35, ed.

el Antiguo Testamento, y el hombre – sea que por él se entienda la conciencia, o el espíritu, o la libertad – es el comienzo de la Nueva Alianza, es realmente inexplicable esta suerte desprecio final de lo nuevo por lo viejo.

III

Acabada la lectura, la primera reacción del lector – de un lector que se haya abierto paso, con sostenido esfuerzo, a través de las obras de Kant y de Fichte, de un lector que haya recorrido sin saltos la *Fenomenología del Espíritu*, la *Doctrina de la Lógica*, la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, seguramente consistirá en recordar un aforismo de Nietzsche, que ha de imponérsele de pronto en toda su innegable verdad. El aforismo se titula “Mimado” y reza como sigue: “Uno también puede haberse convertido en una suerte de niño mimado con respecto a la claridad de los conceptos; ¡cuánto le repugna en tal caso el trato con los semiclaros, nebulosos, apetedores, barruntadores! ¡Qué espectáculo tan ridículo, pero nada divertido, se le antoja su eterno revolotear y pretender asir y, sin embargo, no poder ni volar ni atrapar!” (*Opiniones y sentencias varias*, § 2).

Si nuestra lectura nos ha permitido señalar una serie de aspectos *insatisfactorios* en el tratado schellinguiano sobre la libertad, debemos advertir en buena conciencia que hemos procedido desde un comienzo *sine ira et studio*, animados por el solo propósito que preside nuestra tarea universitaria: llegar a instalarnos con claridad siempre renovada en la claridad del pensamiento. Para ello se nos ofrece, como auxilio invaluable, la aguja de bitácora del pensamiento logotectónico, en la medida en que éste, lejos de rendir tributo a la bien conocida dictadura del gusto personal *in philosophicis*, entregado por doquier al cultivo de unilateral de ciertas “líneas de pensamiento”, o de ciertos “temas”, o de ciertos “autores”, nos permite contemplar, en medio de una serenidad ciertamente olímpica, la totalidad de lo hecho por el pensamiento, la totalidad de lo pensado. Amparados, por ese sosiego y por la transparencia de esa mirada, contra la vana ilusión de todo afán de “especialización” – nuestra especialidad es precisamente

Stegmüller, Stuttgart 1966) -, sino anterior incluso a ella, tanto en sí como para nosotros. De la naturaleza recibe la razón aquella sabiduría originaria que el *entendimiento* [cursivas nuestras] desarrolla luego como ciencia y más precisamente como filosofía de la naturaleza. Y ésta se integra en una filosofía de la religión de esa revelación, porque considera el entendimiento humano inmerso en el ‘proceso teogónico’.” (H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, ed. cit., p. 578).

aquello que todo especialista confeso por fuerza ignora: la filosofía concebida como el *todo* de un *presente* cuyos momentos son la historia, el mundo y el lenguaje –, advertimos que también para nosotros había llegado la hora de encontrarnos con Schelling.

El resultado de esta experiencia ha venido a confirmarnos el juicio del pensamiento logotectónico acerca de la posición que Schelling ocupa por derecho propio dentro de la Última Época de la Metafísica. La lectura de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* nos ha permitido comprender por qué motivo el aferrarse a Schelling no es sino un modo de evitar el encuentro con aquel pensamiento que constituye, por derecho propio, la filo-SOFÍA de esa misma época. Ya no se nos escapa que todo andar hurgando en los textos de Schelling es una forma de “nicolaitismo”, una tácita confesión de que las formas, los conceptos, las ideas, la inteligencia, no son cosas reales, sino abstracciones. De suerte que también en vistas de esos mismos textos se confirma la sentencia de Fichte en la “Primera introducción a la doctrina de la ciencia” (§ 5), según la cual, la filosofía que uno escoge depende de la clase de hombre que uno es.

¿Es *posible* reconocer a Schelling como “la cumbre de la metafísica del idealismo alemán”? Por de pronto hay algo que, en vistas de la obra del pensamiento logotectónico, ya *no es posible* en materia filosófica: mantener la costumbre – mala, puesto que superficial –, de caracterizar ciertas doctrinas filosóficas mediante su relación con un lugar geográfico o bien con una determinada nación o con una cierta etnia. El hablar, en el caso de los presocráticos, por ejemplo, de la filosofía “jónica”, o de la “itálica” o incluso de la “griega”, es un modo de proceder completamente aconceptual. Otro tanto hace Heidegger cuando al referirse a Schelling lo considera un representante de “la metafísica del idealismo alemán” (cursivas nuestras). Semejante denominación puede admitirse en una “historia de la cultura” o de una “sociología de la cultura”, pero de ningún modo en la filosofía. ¿Acaso la crítica kantiana de la razón tiene por objeto la “razón alemana”? ¿Es la “Fenomenología” hegeliana, la fenomenología del espíritu alemán? ¿Se ve determinada la obra de la inteligencia por el espacio geográfico o por la pertenencia a una nacionalidad?

En tal caso, ¿no sería más sensato hacer lo que hacen tantos, y abocarnos al cultivo de la “filosofía” latinoamericana, o bien – como cabría inferir a partir de esa expresión –, del “espíritu” latinoamericano, de la razón o de la inteligencia

latinoamericana? Esto tropieza sin embargo con una suerte de dificultad insuperable. Cultivar o conocer esa filosofía supone cultivar o conocer el vasto cortejo de “filosofías” que la integran, casi tan numeroso como el de las hijas de Océano, cantadas por Hesíodo. Sólo que en nuestro caso no se trata de Peito, ni de Admeta, ni de la divinal Urania, ni de la encantadora Galaxaura, ni de la bella Polidora, ni de Jante, ni de Telesto de azafranado peplo, ni de Criseida..., sino de la filosofía argentina y de la paraguaya, de la chilena y de la uruguaya, de la boliviana, y de la ecuatoriana, de la brasileña y de la portorriqueña, de la colombiana y de la panameña, de la hondureña y Pero a diferencia de lo que ocurre con las oceánides, en cuanto miembros últimos o irreductibles de aquel cortejo, uno se pregunta con qué derecho la “filosofía argentina” – *sit venia verbum!* –, por ejemplo, puede valer como un todo que aplaste, por así decir, las filosofías regionales – la pampeana, la patagónica, la cuyana, la litoraleña, la norteña ... -. y con qué derecho éstas pueden valer por sobre las respectivas filosofías provinciales – decidir que hay una filosofía “nacional” y que *no hay* una filosofía “provincial”, es, cuando menos, pura arbitrariedad –, y con qué derecho...

Como bien se comprende, el ocuparse de una filosofía no por la pureza de sus ideas, sino por el hecho de que nació en tal lugar o entre tales gentes es algo que ha de producir por fuerza un cierto escalofrío. Pues eso es tanto como decir que “la sangre y la tierra” deciden en las cosas del espíritu.

En lugar de la “metafísica del idealismo *alemán*”, el pensamiento logotectónico nos enseña a reconocer la autonomía de la “metafísica de la Última Época” y nos libra así – en relación con la historia toda del “amor a la sabiduría” –, del triste error de representarnos la misma como una serie difusa de islas étnico-geográficas, entre las que habría que contar, por ejemplo, a propósito del concepto siempre vago del “idealismo”, aquellas que también forman los llamados “neokantianos de Marburgo” o los “platónicos de Cambridge”.

En cuanto a la pretendida condición de “cumbre” que Heidegger le asigna al pensamiento de Schelling, ahora podemos ver que la suya es una posición mucho más modesta, francamente ancilar y comparable, en tal sentido, con la de Hume y la de Jacobi.⁴⁸ Pero toda la claridad con que uno pueda llegar a comprender esta

⁴⁸ “Lo que Hume para Kant y Jacobi para Fichte, eso es Schelling para Hegel. Llamó la atención de este último hacia la unilateralidad de toda filosofía de la conciencia. Hegel destaca en él el intento por conferirle al saber absoluto ... su contenido verdaderamente absoluto” (H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, p. 579).

relación “topológica” depende, en última instancia, de una decisión interior de consecuencias incalculables para cada cual: mantenerse aferrado a la comprensión, vuelta ya escolar, de la filosofía como un eterno preguntar acerca del ser del ente, o bien hacerle justicia a su condición “amorosa” (*philéoo*) y estar dispuesto a reconocer que la sabiduría (SOFÍA), en lugar de reducirse un conocimiento abstracto, referido a “primeras causas” o “principios primeros”, es siempre, para la inteligencia, un saber inicial acerca del destino del hombre. Sólo entonces lograríamos ver de qué modo Kant, Fichte y Hegel realizan la filo-SOFÍA propiamente dicha de la Última Época, al concebir el Saber Civil acerca de la libertad y del deber, mientras que Schelling permanece enteramente ajeno a esta tarea, movido, por el contrario, por el afán de desautorizarlo y de instaurar en su lugar una sabiduría “particular”. No es raro que semejante empresa acabe por cobrar la forma – y no sólo la forma – de un naufragio.-