

¿La «cumbre» de la metafísica del idealismo alemán?

Breve glosa a las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling¹

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 Metafísica⁵, entonces uno no puede menos que estar prevenido contra

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, 1860-1861 (Darmstadt: 1983).

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

³ *Schelling y la libertad humana*, 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, *Seditions: Heidegger and the Limit of Modernity*, transl., ed. and with an introd. by M. Brainard, (New York 1997), pp. 101-109.

el *πάθος* que el 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 fundamentales, a las únicas que en definitiva cuentan para la constitución de una *σοφία* 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-σοφία» 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 [—advuértase 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 seguridad⁶.

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, 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,

«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 residen 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? Una experiencia semejante no la tuvo ni Platón, ni Plotino, ni Kant, ni nadie, por poco que nos fijemos, a lo largo de nuestra tradición filosófica. ¿Cómo no preguntarnos qué ha de depararnos un pensador semejante?] 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. Seguramente esa ausencia de reposo, de continuidad, de solidez, ha contribuido a que la obra de Schelling resulte un cuerpo heterogéneo cuando se la coteja con los desarrollos del saber sistemático en Kant, en Fichte y en Hegel.

De allí que no pueda dejar de causar asombro el hecho de que Heidegger encarezca, a propósito de la filosofía, el heroísmo necesario para afrontar con decisión y entereza el fracaso inevitable del pensar. Si Hegel vio en el «coraje para la verdad» («Mut der Wahrheit»), en «la fe en el poder del espíritu», «la primera condición de la filosofía»⁸, Heidegger, por su parte, eleva el heroísmo a la categoría de virtud filosófica por antonomasia, y ello, por su convicción, inequívocamente «moder-

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, parentesis y observaciones acerca de las observaciones [...] Hegel es con su dialéctica, por lejos, el espíritu más moderno [...]» (*Hegels Leben*, reimpr. [Darmstadt 1998], p. 63s).

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

⁸ *Einl. in die Gesch. der Philosophie*, ed. J. Hoffmeister, reimpr. (Hamburgo 1966), p. 5s.

na», de que el fin connatural de toda filosofía es el fracaso; fracaso que, según él, «pertenece» al «concepto» propio de aquélla (cfr. GA 42, 169). Pero, ¿es esto así? ¿Fracasa, por fuerza, *toda* filosofía? ¿Dónde fracasa, dónde naufraga? ¿En la inmediatez de su presente histórico? ¿Es *ése* el presente de la filosofía, su *único* presente? ¿Le está vedado, en su condición de hija del intelecto, el acceso al presente indiviso —«supra tempus»— de la teoría? ¿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, en la pretendida pertenencia del fracaso a la esencia de la filosofía, una violencia practicada 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 de una «suerte» análoga permite comprender la empatía de Heidegger por la obra de Schelling, pero que aquélla baste para transformar el *fracaso* en una suerte de clave hermenéutica en materia filosófica es algo que en ningún caso podría ser admitido sin más trámite.

Ello es que, siempre 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 particular «cercanía» frente a Schelling, cercanía comparable con aquella otra, ciertamente más profunda, que advierte con respecto a Hölderlin, cuya palabra poética le parece situada completamente *fuera* (cursivas nuestras) de la esfera de la metafísica del Idealismo alemán (GA 42, 230). Si la estrechez «moderna» de esta tesis ha perdido entre tanto su pretensión de verdad, tras haber sido mostrado con la máxima transparencia de qué modo la obra de Hölderlin integra el *corpus* del Saber Civil —la σοφία de la Última Época⁹—, ello no menoscaba el acierto con que el mismo Heidegger ha reconocido que el tratado de la libertad se mueve sobre un suelo «totalmente extraño» al pensamiento

⁹ Cfr. H. BOEDER, «Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik», en *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992) 345-360.

de Fichte y, por ello mismo, al de Kant. Fichte representó para Schelling sólo un impulso negativo, el estímulo de un pensamiento *del cual* éste luego se apartó¹⁰. Por lo demás, Schelling considera la cuestión de la libertad de un modo tal que su tratado es —quiere ser—, una «sistematica» (GA 49, 172) —una justificación y defensa de la exposición sistemática de la verdad—, lo cual es un signo revelador de la sujeción de su pensamiento a la «misión» (*Geschick*) de la «esencia de la técnica»¹¹.

Bien es verdad que Schelling tropezó, por lo que atañe a la naturaleza sistemática del saber filosófico con 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 donde ha logrado presentar «con toda precisión» su concepto de la «parte ide-

¹⁰ Schelling y la libertad humana, p. 69.

¹¹ 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?» (p. 27) hace una observación de carácter histórico frente al cual no es posible permanecer en silencio. He aquí sus palabras: «Las así llamadas *Summas* 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* [cursivas nuestras]. 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. [Heidegger se cuida bien de decir hacia dónde prosigue el camino de la *Summa*, que no concluye, por cierto, en la *moralis consideratio*]. 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» (*Ibid.*, 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 (τέλος), 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 un fruto «menor» del pensamiento? ¿Acaso una catedral es una obra «menor» del saber arquitectónico, por el hecho de poder ser visitada por los niños? Toda la dificultad de la exposición heideggeriana referida a la noción de sistema, obedece a una comprensión restringida de este término, en el sentido en que lo utiliza la filosofía del «idealismo alemán». En ese sentido, no es posible, en efecto, hablar de un «sistema aristotélico», pero negar de plano la coherencia sistemática de un orden arquitectónico en el pensamiento de Aristóteles, sobre todo si se tiene en cuenta lo que el mismo Estagirita expone acerca de la relación que media tanto entre las ciencias teóricas (física, matemática, teología) como entre las formas fundamentales del saber (teórico, práctico y poético; cfr. H. BOEDER, «Vom Begriff in der aristotelischen Poetik», en *Das Bauzeug der Geschichte: Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, ed. G. Meier [Wurzburgo 1994]), es, cuando menos, una actitud privada de todo «sosiego».

al» de la filosofía, esa parte 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 a que se ha visto sometido desde 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, al de la «Metafísica de las costumbres»¹². Todavía en su *Sistema del idealismo trascendental*¹³, el mismo Schelling se atiene a la división «tradicional» de la filosofía en «teórica» y «práctica». Pero ya al redactar las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* reconoce que no hay tales «partes»¹⁴, tras haber avistado la identidad imperante entre la naturaleza y el espíritu; es así como la totalidad del saber ha de cobrar, deductivamente, la forma de un cuerpo sistemático a partir de esa unidad, cuyo centro vital y más recóndito no es ya la oposición entre «sujeto» y «objeto», o entre «forma» y «contenido», o entre «lo ideal» y «lo real», sino la oposición suprema o «verdadera», 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 filosóficas¹⁵. Esto explica que sus escritos se le figuren «trozos» o «fragmentos» (*Bruchstücke*) cuya relación mutua sólo podría descubrir quien poseyese el talento especial requerido para ello¹⁶. Sin entrar a ponderar en qué medida podemos reclamar, o no, la posesión de ese talento, expondremos en lo que sigue algunas observaciones —glosas—, redactadas con ocasión de un seminario dedicado a este mismo tratado y a lo largo del cual hemos tenido la oportunidad de sonarlo con una cuerda diferente de la que se acostumbra a utilizar en los úl-

¹² Véase el «Prólogo» a la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*.

¹³ Cfr. § 3: «División provisoria de la filosofía trascendental».

¹⁴ La exigencia de abandonar la distinción escolar entre teoría y praxis y de concebir la filosofía como un saber rigurosamente unitario había sido formulada inicialmente por Fichte en su *Doctrina de la ciencia nova methodo*, expuesta en el invierno de 1798/1799.

¹⁵ 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).

¹⁶ 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).

timos tiempos, tan proclives a ver en él todos aquellos méritos que, de manera poco menos que unánime, le negaron sus primeros lectores¹⁷. La simple posibilidad formal de contemplar esta obra con otros ojos nos la ofrece, en cierto sentido al menos, el mismo Schelling, pues éste, 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 aserto y, con él, la legitimidad de una nueva posición dentro de la arena filosófica, mediante unas pocas palabras, que por fuerza han de resultar profundamente significativas para quien sepa escucharlas: «ahora brilla para nosotros —dice Schelling resueltamente— la luz superior del idealismo» (p. 292). *Voilà!* Esa luz ha transformado para él, en efecto, la constelación del saber filosófico, el τόπος donde ha de situarse su propio pensamiento.

Pues bien, precisamente una razón idéntica a ésta, el hecho de poder reconocer nosotros mismos que *ahora brilla para nosotros la luz superior del pensamiento logotectónico*¹⁸, es lo que nos permite enfrentarnos con las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* en los términos en que aquí lo hacemos. Es esa luz, por de pronto, la que nos ha permitido advertir que tanto la interpretación «pensante» de Heidegger, como la histórico-filológica cultivada por una larga serie de estudiosos¹⁹, se hallan hermanadas por una curiosa coincidencia; tanto en un caso como en el otro la exposición respectiva se restringe al ámbito histórico de la llamada «filosofía moderna», con ciertas proyecciones hacia el del pensamiento posterior a ella, o incluso hacia el del pensamiento griego, pero que sin que al saber teológico de la Época Media se le haga la debida justicia. 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 con respecto a la llamada «filosofía medieval», a la que acusa de haber «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 hacer girar la impugnación sobre la noción de «mezcla» obliga a pensar en una «pureza» en la que la filosofía acaba por volverse «vacía y la religión ciega»²⁰.

¹⁷ 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 notorio 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).

¹⁸ Cf. H. BOEDER, «Logotektonisch Denken»: *Sapientia* 53 (1998) 15-24.

¹⁹ Véanse las referencias bibliográficas en la edición de Th. Buchheim ya citada (nota 17).

²⁰ H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik* (Friburgo & Munich 1980), 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, como decíamos, a un mérito personal, sino al hecho de podernos orientar en el todo de la historia de *ese* amor y en su constitución epocal de un modo tan seguro como universalmente ignorado, gracias a las distinciones fundamentales del pensamiento logotectónico.

■

1. La larga introducción está destinada a refutar una serie de errores comunes en que suele caer el entendimiento al abrir juicio sobre el panteísmo. Los argumentos empleados para mostrar cómo las condenas que pesan sobre el mismo obedecen en más de un caso a simple falta de reflexión, son la contrapartida de la actitud apologética adoptada por el autor ante el pensamiento de Spinoza.

A propósito de la polémica desatada por Jacobi (el «noble Jacobi»²¹) en torno al panteísmo²², Schelling advierte, haciendo gala de una prudencia digna de la mejor tradición²³, sobre el grave equívoco de creer que se ha comprendido una doctrina filosófica cuando en rigor sólo se conoce su nombre. Basta un simple rótulo —«panteísmo», «idealismo», «realismo», etc.— para ver cómo el más ignorante, sirviéndose de él, desdeña lo que ha sido pensado del modo más profundo («das Gedachteste», p. 283). No es el nombre, por cierto, lo que verdaderamente importa, sino llegar a determinar con la debida precisión el concepto correspondiente. Aun cuando algunos nombres muy generales —«panteísmo», «ateísmo», «determinismo»—, puedan gozar de cierto prestigio en la historia de las herejías, «parecen ser recursos demasiado groseros» —añade Schelling más adelante—, «para tratar con las producciones del espíritu, en las cuales, como ocurre con las manifestaciones más delicadas de la naturaleza, determinaciones apenas perceptibles provocan modificaciones decisivas» (p. 288).

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 sin embargo curiosamente abandonada por nuestro autor a la hora 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)²⁴ y el hecho de que la unidad

²¹ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pref. a la 2a. ed.

²² En aquella obra suya que hizo época: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785, ahora reimpresa, sobre la base de la edición de Kl. Hammer e I. M. Piske, por M. Lauschke (Hamburgo: Meiner, 2000).

²³ Cfr. PLATÓN, *Político* 261e.

²⁴ 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.

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*, el autor 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 con respecto a Spinoza y 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, comparada con la Fichte, la actitud de Schelling ante Kant.

Mientras que Fichte ve en la obra del fundador del idealismo trascendental un comienzo absoluto, definitivamente vinculante para su propia tarea especulativa, y en relación con el cual toda otra filosofía es una mera sombra de la verdad²⁵, Schelling mantiene ante esa misma obra un espíritu mucho más «abierto». 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 luego contra las «abstracciones» y «sutilezas» del idealismo. Ello sin olvidar que una de las mayores dificultades que presenta el pensamiento de Schelling 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.

2. La única crítica que Schelling hace valer contra el spinozismo es la de la rigidez, la de la falta de vida interior, la de su craso 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 expresada una razón fundamental, si no la razón por antonomasia, que mueve a Heidegger a ponderar este escrito de Schelling del modo superlativo 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

²⁵ Véase al respecto lo señalado expresamente por el propio Fichte en la *Wissenschaftslehre* 1804, ed. y comentario de W. Janke (Frankfort 1966), pp. 32, 27-35.

que atrajo tan poderosamente la atención de Heidegger, el haber dado con una afirmación —una sola afirmación en un autor que ha escrito más de una docena de volúmenes²⁶— de la que pudiese servirse como de una pieza maestra para llevar a cabo 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, la del «pensar venidero», hay que haber mostrado antes cómo la historia del pensar metafísico ha llegado a su fin, al encontrar en Nietzsche su última posibilidad. 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 esa última fase de la filosofía moderna y la posición nietzscheana. Es así como la «voluntad de poder» se ha visto históricamente precedida por la «voluntad como amor» (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 su «cumbre», al margen de que precisamente en virtud de la mencionada afirmación —la de que el *querer* es el ser originario—, Schelling se distancia irremisiblemente de las posiciones fundamentales de la Última Época, cuyos representantes —Kant, Fichte y Hegel— en ningún caso se avendrían a suscribir una tesis semejante.

Sólo en virtud del vínculo inmediato de Nietzsche con la metafísica toda, a través de Schelling, como si se estuviese hablando siempre de «lo mismo» —del ser del ente—, Heidegger se considera autorizado a identificar su propia posición con la de un nuevo 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»²⁷.

3) Pero si el spinozismo es un sistema «inerte», la limitación del «idealismo» consiste, por su parte, en haber forjado un concepto meramente universal, meramente formal de la libertad; ninguna de ambas doctrinas supo que «el concepto real y viviente de la misma es el de la facultad del bien y del mal» (p. 296). En este punto es difícil dejar de preguntarse: ¿pero, cómo, hubo que esperar a Schelling para que la filosofía concibie-

²⁶ Le debemos a Cl.-A. SCHEIER, «Die Zeit der Seynssfrage: Zu Heideggers Interesse an Schellings "Freiheitsschrift"» en H.-M. BAUMGARTNER & W. G. JACOBS (Eds.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift: Legende und Wirklichkeit*. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992. Schellingiana, Bd. 5, pp. 28-39, el habernos abierto los ojos acerca de los extraños límites del interés de Heidegger por Schelling, que pasa una y otra vez por alto tanto los primeros esbozos del sistema como los desarrollos posteriores de la «filosofía positiva», para permanecer siempre con la vista fija 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), pp. 257-265.

²⁷ *Schelling y la libertad humana*, pág. 3.

se 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 dos primeras Épocas de su historia, ¿de qué modo considera Kant la libertad en una obra como *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794), sino precisamente como la facultad del bien y del mal? Por otra parte, si el concepto real y viviente de libertad tampoco puede ser identificado —según pretende el mismo Schelling— con la capacidad de someter los impulsos de la parte irascible y concupiscible del alma a la autoridad de la razón, esto significa que estamos aquí ante un concepto de libertad sublime a cuanto ha enseñado la tradición filosófica en pleno, incluido el mismo Spinoza, cuya *Ethica* remata con una sección titulada precisamente «De potentia intellectus, seu de libertate humana».

De pronto advertimos que la noción de libertad se ve inexplicablemente mutilada, antes de toda dilucidación de su esencia, porque Schelling pasa a designarla como «una facultad para el mal» (*ein Vermögen zum Bösen*, p. 354) y concluye, acto seguido, que si eso es la libertad, la misma no puede tener su raíz en Dios, por ser éste infinitamente bueno. Pero semejante silogismo, del que también se infiere la negación de la libertad divina, sólo puede ser aceptado por quienes, además de ignorar el saber de aquélla *sacra doctrina*, con que la φιλοσοφία de la Época Media llega a su plenitud, cultiven ininterrumpidamente, como Endimión, la virtud del sueño. El mismo Schelling nos impide prescindir de aquel saber, indirectamente al menos, al declarar sin reservas, 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» (*ibid.*).

Pero entonces la teología, la suprema ciencia práctico-especulativa de la Época Media, carece de todo derecho para figurar entre esos «sistemas habidos hasta el presente», pues ella enseña: *a*) que Dios, precisamente por ser infinitamente bueno, crea al hombre con la mayor perfección posible; *b*) que Dios, siendo libre, en razón de su naturaleza espiritual²⁸, comunica a la creatura humana, no menos que a la angélica —racionales tanto una como la otra—, esa misma facultad viviente, que no es sólo «del mal», sino del bien y del mal a la vez, y cuya raíz es, en cuanto sujeto, la voluntad, y en cuanto causa, la razón misma²⁹; *c*) que la posibilidad de desobedecer la voluntad divina sólo es inexplicable cuando se la separa de la posibilidad de obedecerla; y *d*) que aquella desobediencia, aquel querer determinado por el mal, no es, en rigor, ni libertad, ni parte de la libertad³⁰.

5) Cuando Schelling se refiere a «todos los sistemas habidos hasta el presente», concebidos para explicar conceptualmente la relación entre

²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. c. Gent.* I 88.

²⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I-II q. 6 a. 2 ad 2um; q. 17 a. 1 ad 2um.

³⁰ *Ibid.*, I q. 62 a. 8 ad 3um; II-II q. 88 a. 4 ad 1um.

Dios y el mundo, distingue entre ellos tres tipos fundamentales: el de la immanencia (panteísmo), el del gobierno providencial, y el de la emanación o trascendencia absoluta. Este último encuentra en Plotino, como bien se sabe, un representante característico. Pero, como ya ocurrió con Fichte, también con respecto a Plotino procede Schelling de manera sumaria y con aire de *fa presto*. Se limita a señalar que la doctrina de la emanación no es contraria al panteísmo, porque presupone una existencia originaria de todas las cosas en Dios (cfr. p. 299). Pero esto, en rigor de verdad, es inadmisble tratándose de Plotino, para quien todas las cosas se hallan presentes originariamente en el espíritu (*voûc*), pero no en el Uno/Bien. Tal como lo dice él mismo con una expresión paradójica: «Precisamente porque ninguna cosa había en Él, por eso todas de Él proceden»³¹. 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*³². 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 dé razón alguna de semejante aserto —como si tampoco la doctrina plotiniana fuese una obra del espíritu que debe considerada con el mayor cuidado— obliga a replicar con la sentencia latina según la cual lo que gratuitamente se afirma, gratuitamente se niega: *quod gratis asseritur, gratis negatur*.

6) Los párrafos finales de la introducción señalan que tampoco las generalidades del idealismo permiten despejar las dificultades aparejadas por 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 Descartes³³. 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 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).

³¹ PLOTINO, *Enn.* V 2,1,5.

³² *Ibid.*, II 9,13,28-30).

³³ Sobre las dificultades con que tropieza el modo habitual de considerar a Descartes como el comienzo de la moderna filosofía europea véase M. ZUBIRÍA, «La cuestión del comienzo de la filosofía moderna: La posición cartesiana a la luz del pensamiento logotectónico»: *Sapientia* 54 (1999) 377-393; y también H. BOEDER, «Eine Bewegung der mundanen Vernunft»: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, 48 (1997) 221-250, donde por primera vez ha sido pensada topológicamente la «fase de apertura» de la última Época como un doble movimiento integrado por la tríada de la razón *natural* (Descartes, Spinoza, Leibniz) y la de la razón *mundanal* (Hobbes, Locke y Shaftesbury).

II

1) La tarea que estas investigaciones tienen por delante sólo puede ser resuelta satisfactoriamente —sostiene Schelling— a partir de los principios fundamentales de una filosofía *verdadera* de la naturaleza (*ibid.*, cursivas nuestras)³⁴. Esta filosofía *verdadera* es la del propio Schelling, quien así descalifica de manera sumaria toda otra filosofía de la naturaleza, incluida la misma *Física* de Aristóteles, en la que Heidegger ha visto «el libro fundamental de la filosofía occidental, oculto y por ello nunca pensado con el rigor y la hondura que requiere»³⁵. ¿Se ve el mismísimo Schelling tocado por este juicio? ¿Tampoco él ha pensado ese libro con el rigor y la hondura que requiere? ¿Cómo sustraerse a la idea de que, en tal caso, la «verdad» de su filosofía de la naturaleza, ondeando ufana sobre la cumbre de la metafísica del idealismo alemán, se vería de pronto con los pies en el aire?

2) 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.— con que se suele denigrar 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, para nuestra sorpresa, los antagonistas de aquellos «filósofos de la naturaleza» son tachados de «dogmáticos», de «idealistas abstractos», y hasta de «místicos», como si esta última palabra fuese un mote ofensivo. De modo que también los «espíritus esclarecidos», también los filósofos de la naturaleza —Schelling con ellos— cultivan la costumbre secular de operar con tales o cuales rótulos con una clara intención difamatoria; y si en aquél entonces los idealistas eran denigrados por su «misticismo», hoy se hace otro tanto —*nihil novum sub sole*— con la tradición filosófica en pleno por su «logocentrismo».

3) El comienzo propiamente dicho de las «investigaciones» está representado por la distinción «real» entre el ser como existente y el ser como fundamento de la existencia. Esta distinción schellinguiana tiene consecuencias de enorme importancia en materia teológica, pues de acuerdo con ella, Dios, en cuanto existente, no se identifica con el fundamento de su existencia. Bien es verdad que ese fundamento ha de encontrarse por fuerza en Él, pero esto no puede menoscabar la diferencia «real» que media entre ambos y que Schelling hace valer tácitamente contra las

³⁴ 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», *Philosophia Naturalis* 23 (1986) 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 (cfr. 396s).

³⁵ *Wegmarken*, 1. Aufl. (Francfort: Vittorio Klostermann, 1967), p. 312. Hay una reciente y largamente esperada traducción española de esta obra: *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte (Madrid: Alianza, 2000).

posiciones fundamentales de la Época Media, para las cuales la simplicidad absoluta es un atributo esencial de la naturaleza divina³⁶.

Según Schelling, el hecho de que Dios deba tener en sí el fundamento de su existencia, es algo que afirman «todas las filosofías», sólo que, al hacerlo, consideran ese fundamento como un mero concepto y no como algo real (cfr. p. 301). Este modo de expresarse por parte de nuestro autor es francamente *equivoco* y obliga a tomar distancia frente a él, porque, por de pronto, una cosa es «tener el fundamento» y otra enteramente distinta «ser el fundamento». Y aun esto último, que es lo que en verdad afirman «todas las filosofías» —el hecho de que Dios «es» (y no de que «tiene») el fundamento de su existencia— debe ser pensado de manera diferenciada. Porque la expresión: «Dios es su propio fundamento» puede significar, o bien que «Dios es la causa o el principio de su ser» —*causa sui*—, lo cual es, en buena lógica, una proposición inadmisibile, porque obliga a suponer que Dios es antes de ser (q 2 a. 3)³⁷; o bien que «Dios es su esencia», ya que de otro modo habría en Él una cierta composición, como ocurre con los seres finitos, en los que la esencia es una parte del todo³⁸; la afirmación de que «Dios es su esencia» significa así 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: en Dios, *idem est esse et essentia*³⁹.

El fundamento schellinguiano del ser divino, en cambio, que se halla en Dios sin identificarse con Él, es «la Naturaleza —en Dios» (p. 302). Pero para que mejor se comprenda qué es esta «Naturaleza» en cuanto fundamento, Schelling también la llama «anhelo» (*Sehnsucht*). El «anhelo» es voluntad; sí, pero una voluntad no racional, privada por completo de entendimiento⁴⁰. Se trata del fondo irracional y primitivo de donde todo procede, la base última e impenetrable de la realidad. Convertido en una suerte de evolucionista *avant la lettre*, Schelling no vacila en apelar al testimonio de la conciencia sensible para justificar la validez de lo que considera un supremo principio metafísico, al observar que «en ningún lado parece que el orden y la forma fuesen lo originario» (p. 303).

Como si todas las posiciones fundamentales de la historia del amor a la sabiduría no bastasen para persuadirlo de la «mundanidad» de esta representación de una oscuridad primigenia situada en las antípodas de toda σοφία⁴¹ y de la filo-σοφία fundada sobre ella, nuestro autor cree po-

³⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 3 per totam.

³⁷ No hay ninguna contradicción entre esto último y aquel pasaje de Santo Tomás (*Summ. c. Gent.* I 88 in fine) donde Dios es determinado como *causa sui*, pues esta expresión traduce allí el giro aristotélico αὐτοῦ ἐνεκα (cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* A 2: 982 b 26), que corresponde no a la causa «eficiente», sino a la causa «final».

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summ. c. Gent.* I 21. Cfr. *ibid.*, I 18: «Quod in Deo nulla est compositio».

³⁹ Cfr. *ibid.*, I 22.

⁴⁰ Algo que en el lenguaje platónico cabría denominar como πλανοσμήνη αἰτία.

⁴¹ Esto se vuelve inmediatamente manifiesto en relación con el Saber Cristiano: «Dios es luz y en Él no hay tinieblas» (1 Juan 1:5).

der confirmarla mediante la experiencia inmediata: «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)⁴². Al margen del toque lírico de estas palabras, ¿cómo admitir que la «cumbre» de la filosofía del idealismo alemán, ornada por tantas lecturas de textos así antiguos como modernos, 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 imaginable, en vistas de la exigencia de cientificidad con que la filosofía se ve asediada por doquier, que uno deba satisfacerse con la imagen del grano de trigo y de los rayos del sol, en lugar de comprender cómo aquella primacía de lo perfecto se impone de suyo a la inteligencia no sólo en el orden el concepto, sino en el de la esencia e incluso en el del tiempo (*Met.* IX 8)? La observación de que en el hombre lo primero es lo inconsciente (cfr. p. 304) es completamente anodina en su cruda inmediatez, al margen de que como observación es incompleta, porque se detiene a mitad de camino, en lugar de preguntarse de dónde procede esa vida inicialmente inconsciente.

Pero Schelling va todavía más lejos. No se contenta con haber descubierto aquella dualidad en la esencia divina; también ha sabido representarse, no sin cierta indeterminación, la relación que ambos momentos guardan entre sí. Se trata de 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— tener una actividad propia por la que resulta 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 verbo⁴³. Finalmente, esa palabra es expresada por un espíritu designado por Schelling como «eterno», acerca de cuya *procedencia* impera, a la luz del presente tratado, acaso con la mayor coherencia, la más completa oscuridad. Nada se nos dice, en efecto, acerca de dónde surge ese «espíritu eterno» —Schelling se cuida bien de llamarlo «espíritu santo»—, donde se vinculan los dos momentos de la realidad divina —no el fundamento y Dios, sino, el fundamento, considerado ahora como uno con Dios, por un lado, y la «palabra» de Dios por otro—, a fin de convertirse en el todo de una «voluntad libremente creadora y todopoderosa» (p. 305).

Estos ecos trinitarios de la Revelación Neotestamentaria lejos de obedecer a ningún propósito concipiente sólo sirven para acrecentar el tenor de equivocidad que impera en la exposición schellinguiana; ésta se

⁴² 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*.

⁴³ 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!*) —la Palabra eterna del Dios trinitario de la Revelación Cristiana es anterior a toda naturaleza—, para que así *se vuelva* persona (p. 339). Cursivas nuestras.

contenta con indicar, en términos de la mayor vaguedad, cómo Dios y la Palabra y el Espíritu se relacionan genealógicamente entre sí, sin poder alcanzar ni de lejos la transparencia conceptual con que la *sacra doctrina* supo inteligir la unidad del Dios trinitario de la Revelación Cristiana a partir del permanecer consigo mismo como rasgo constitutivo de la actividad del intelecto o de la razón (*Vernunft*). La generación divina —advierde expresamente el Aquinate—, ha de ser entendida *secundum intellectualem emanationem*⁴⁴.

4) Tras haber establecido la constitución trinitaria del principio, las «investigaciones» de Schelling abordan lo que para la *sacra doctrina* es la *distinctio rerum* o el *processus creaturarum*. Pero mientras que este *processus* no es, en rigor, un acaecer temporal —la Creación es una obra «instantánea»⁴⁵—, Schelling sólo puede representárselo como un despliegue progresivo de naturaleza teogónica, como una mutación que afecta al mismo ser divino, en la medida en que la distinción paulatina de todas las cosas contenidas inicialmente en el principio hace que éste pierda su oscuridad primigenia para tornarse luminoso. Se trata, por lo demás, de un devenir que por su misma forzosidad inmanente en ningún caso, a diferencia de lo que enseña la *sacra doctrina*, puede ser pensado como «libre».

5) Al explicar la naturaleza del mal como rebelión, como el intento de afirmar la propia finitud frente a la voluntad infinita (p. 309) —en este punto el tratado repite una doctrina al menos tan antigua como el Saber Cristiano—, nuestro autor impugna la comprensión metafísica del mal como *privatio boni*, para descubrir en él una «inversión positiva de los principios sobre los que descansa todo ser» (p. 310). Toda otra explicación del mal, agrega, resulta insatisfactoria, y se limita a identificarlo con el simple *malum metaphysicum* de la *Teodicea* leibniziana (§§ 118s). Lo cual es una verdad a medias, porque, por de pronto, Leibniz reconoce, dentro de la vasta y sólida perspectiva teológica de su reflexión, no sólo el *malum metaphysicum*, no sólo la finitud en cuanto condición de posibilidad de la perfección de las otras creaturas, sino también el *malum morale*: la culpa y, además, el *malum physicum*: 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 *unguibus et rostris* el modo filosófico tradicional 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 incontestable de que el hombre, la más perfecta de las creaturas visibles, y sólo él, es capaz del mal. No del

⁴⁴ Cfr. *Summ. c. Gent.* IV 11.

⁴⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 74 a. 1 ad 1um. «Creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum» (*Ibid.*, I q. 45 a. 2 ad 2um).

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 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 contase con el altísimo privilegio de ser capaz del bien. Por donde no basta con tener en cuenta la perfección del hombre, como pretende Schelling, sino también la *finitud* de su naturaleza racional para concebir la esencia de la libertad.

Schelling llega a sostener 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), porque el mal, insiste, no es privación. Si lo fuese, como la privación no es nada de suyo, tendríamos que habérnosla con una dificultad que Schelling considera seguramente insuperable: la de explicar en qué consiste lo positivo que subyace al mal (*ibid.*). Pero tampoco con respecto a este punto la filo-σοφία de la Época Media nos deja a merced de la opinión, pues ella ha comprendido con lucidez bienhechora que el mal no puede estar sino en el bien como en su sujeto⁴⁶.

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 dar un respingo al ver que en esta pretendida «cumbre de la metafísica de idealismo alemán» nos tropezamos 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, pero no en la filo-σοφία. Ésta ha sabido, por el contrario, que la finitud, lejos de ser por sí misma el mal, es sólo una de sus condiciones de posibilidad y, al mismo tiempo, una de las razones que explican la perfección del universo en cuanto totalidad de lo creado. «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»⁴⁷, y una verdad conocida desde siempre por la filo-σο-

⁴⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 48 a. 3.

⁴⁷ 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 equivocidad. 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.

φία de la Época Media, 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 razón⁴⁸.

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). Por poco que se mire, tampoco esto resulta concluyente, porque, en materia moral, la debilidad o ineficiencia del principio inteligente consiste en la incapacidad no para razonar o para urdir mentiras, sino para hacer que la voluntad deponga todo interés contrario a la universalidad del bien.

6) 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 voluntad⁴⁹. Lo que opera el bien, lo que hace que éste exista en acto, no es el principio inteligente o luminoso por sí mismo, sino unido ya con la mismidad o con el fundamento, y convertido así en espíritu; por su parte, lo que hace que el mal exista en acto, tampoco es el principio de la finitud por sí mismo, sino unido al de la mismidad. (¿Debemos pensar, pues, que esta mismidad o ese «centro» es moralmente neutro?).

Schelling sostiene que sólo aquella primera distinción capital a la que ya nos hemos referido, la de lo existente y el fundamento de la existencia, posee también el mérito de volver inteligible una controvertida tesis de la filo-σοφία 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). Pero la razón de ser de esta tortura no reside en la tesis misma, sino en el hecho de que el entendimiento quiera habérselas con una verdad nacida de la inteligencia, como reconocerá más tarde Kant. Por eso el Aquinate sabe sostener esa verdad no con uno, ni con dos, sino con *once* argumentos especulativos que muestran, además, los absurdos implícitos la negación de la misma⁵⁰. Schelling, por su parte, pretende que la mencionada proposición sólo resulta comprensible mediante la identificación de la «nada» con el «fundamento de la existencia». Identificación harto problemática si se piensa que el «fundamento», aun cuando no exista, es.

⁴⁸ Sea ésta finita o infinita. Porque también la razón infinita, o absoluta, de Dios es, en cuanto justa, causa del mal llamado «castigo».

⁴⁹ Esta no es «una», como pretendían ciertos herejes, condenados ya en el siglo VII por el tercer Concilio Constantinopolitano: los monoteletas. Pero el hecho de que Schelling introduzca este término en su tratado no pasa de ser una simple reminiscencia erudita que, en rigor, está fuera de lugar, porque la herejía monoteleta sólo se entiende en relación con las disputas cristológicas. Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum* (Freiburg i. Br.: Herder, 1921¹³, n. 289ss) y no con la dilucidación conceptual de la naturaleza humana.

⁵⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. c. Gent.* II 16: «Quod Deus ex nihilo produxit res in esse».

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 advierte, respecto de su dualismo esencial: por un 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; voluntad 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 los conceptos de «espíritu» y de «persona» suponen la unidad de lo diferente⁵¹, 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).

7) 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, en un estado de indeterminación donde sin embargo no puede permanecer, porque «Dios necesariamente tiene que revelarse» (p. 318). ¿Cuál Dios? No ciertamente el Dios trinitario de la Revelación Cristiana, ajeno como es a toda forzosidad⁵². 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 más que oportuna, pues ni el pasaje del *Político* de Platón (273b) citado por él de manera indirecta, según el cual el mal procede «de la antigua naturaleza», ni aquellos otros de *La república*, del *Teeteto*, del *Timeo*, de *Las leyes* en que Platón 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 sentido particular. El cosmos es esencialmente bueno, creado por un demiurgo sabio y bueno él mismo, que recibe incluso el nombre de «padre» (*Político*, *ibid.*).

⁵¹ Cfr. R. EISLER, *Kant-Lexikon*, s. v. *Persönlichkeit*. Pero ya antes Santo Tomás había explicado que el concepto de «persona» significa relación: cfr. *Summ.theol.* I q. 29 a. 4c.

⁵² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. c. Gent.* II 24: «Quod Deus non agat ex necessitate naturae».

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)»⁵³.

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)⁵⁴ para encontrarnos con la representación de la materia como un principio activo opuesto a la providencia no sólo 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 maniquea.

8) 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)⁵⁵.

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 de este modo Schelling ahonda todavía más el abismo que lo separa de las posiciones fundamentales de la Última Época: Kant, Fichte, Hegel⁵⁶— 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.*).

⁵³ *Metaphys.* IX 9: 1051 a 17-21.

⁵⁴ Cfr. «Einführung in die Vernünftigkeit des Neuen Testaments», ahora en H. BOEDER, *Das Bauzeug der Geschichte*, p. 305ss.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Cfr. H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, Dritter Teil: «Die Epoche des letzten Anfangs der Metaphysik»; III: «Das metaphysische Wissen (die Idee)», p. 442ss.

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 toda conciencia filosóficamente cultivada—, 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 libertad⁵⁷.

En términos generales, la tendencia al mal observable en el comportamiento humano sólo se explica, afirma Schelling, si se supone una vida anterior a la presente, pero no 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. La explicación schellinguiana parece querer recuperar así 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 viene a ser la consecuencia de una elección previa en el reino de ultratumba, de suerte que, en última instancia, toda responsabilidad es sólo suya (αἰτία ἐλομένων, «la responsabilidad es de quien elige», 617e).

En efecto, la doctrina teológica de la predestinación es interpretada por Schelling en el sentido de que el hombre mismo es quien ha predestinado su 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, que nacen irremisiblemente afectados 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 también 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 puede ignorar la φιλοσοφία de esa época, que al fin y al cabo no es la suya, y si «profana» el Saber Cristiano al considerarlo un relato mitológico inaceptable en sus términos por la razón, ¿cómo se explica que permanezca sordo a la voz de la σοφία de la Última Época, indiferente ante la anulación del dogma cristiano del pecado original? ¿O no

⁵⁷ 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 Judas 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, cfr. H. J. MCSORLEY, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition* (Munich 1967), pp. 292-297.

significa nada que Rousseau haya concebido el *Emilio* como un «traité de la bonté originelle de l'homme»?⁵⁸.

9) Resulta ciertamente extraño, para un lector que de algún modo esté familiarizado con el contenido y la forma de la *sacra doctrina*, 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. Las que tienen que ver no sólo con el Dios trinitario, con el «pecado original» y el «Tentador», sino incluso con el «ángel custodio» (*Schützgeist*, p. 333) y hasta con la «gracia». Pero si, por lo que atañe a esta última, la *sacra doctrina* es capaz de dilucidar metódicamente, primero su necesidad, luego su naturaleza, después sus especies, su causa y finalmente sus efectos⁵⁹. Schelling se limita a declarar que «el verdadero bien sólo puede ser operado mediante una *magia divina*» (p. 335, cursivas nuestras).

10) 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 él 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.

Si la *filo-σοφία* de la Época Media concibe a la Creación entera como un himno de alabanza⁶⁰, aquí, en lugar del *malum metaphysicum*, cuya noción Schelling rechazó, vemos erigirse la representación de una suerte de *tristitia metaphysica* que, por lo demás, también resulta completamente ajena al Saber Civil en cuanto *σοφία* de la Última Época⁶¹. No es impensable que Nietzsche haya tenido presente —también a través de Schopenhauer— esta imagen schellinguiana del velo de melancolía extendido sobre todas las cosas al declarar que «se da en el mundo una fe-

⁵⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, en *Oeuvres complètes*, Collection La Pléiade (Paris: Gallimard), t. I, p. 934. «[...] il n'y a point de perversité originelle dans le coeur humain» (*Ibid.*, t. IV, p. 322).

⁵⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I-II q. 109 per totam.

⁶⁰ Cfr. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, CXLIV 13-14; CXLVIII, passim.

⁶¹ «Todos los seres beben alegría en los pechos de la naturaleza, buenos y malos, todos van siguiendo su rastro de rosas [...] Alegría es el resorte más fuerte en la naturaleza eterna; alegría, alegría mueve las ruedas en el gran reloj universal [...]» (SCHILLER, *A la alegría*).

licidad mucho mayor que lo que percibe la vista nublada» (*Humano, demasiado humano*, § 49).

11) ¿Y cómo, o cuándo, acaba definitivamente el mal? ¿Tiene la Creación una meta última, un *télos*? En tal caso, ¿por qué esa meta no fue alcanzada de inmediato, ya desde un comienzo? La respuesta de Schelling, al decir que ello se debe a que Dios «no es ser, sino vida» (p. 347), vuelve a defraudarnos. Nadie habrá de pensar, por cierto, que esta afirmación schellinguiana de que Dios es vida representa algún descubrimiento insólito para el saber filosófico, pues la Filosofía sabe ya desde Parménides que Dios no es «simple ser». Pero lo que sí repugna —etimológicamente— a la filo-σοφία en sus posiciones fundamentales, es eso de que la vida divina se identifique con el devenir del cosmos o que mediante el mismo Dios alcance 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 perfección diferente de la que poseía en un comienzo.

Al caracterizar la meta de la Creación, en cuanto autorrevelación divina, Schelling se vale de los mismos términos empleados por el Apóstol San Pablo. Y no sólo se limita a decir que aquella consiste en que «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15:28), pues el pasaje íntegro donde hace esta afirmación es una paráfrasis *ad pedem litterae* del fragmento de la *Primera Epístola a los Corintios* donde figura el versículo citado (25-28). Schelling se adentra en una consideración escatológica para concluir 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 asegura Schelling con la misma epístola de San Pablo (13:13).

El imperio final será el del amor, porque el amor es lo que había *antes que el fundamento y lo existente* (cursivas nuestras). Se trata pues de un amor tan radicalmente originario, que es «ante-divino» y 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.

12) El amor es lo que había *antes que el fundamento y lo existente*⁶².

⁶² «¿No es curioso que los contrincantes del sistema hegeliano coincidan también en el hecho de predicar el amor? La filosofía hegeliana podría hacer otro tanto con el mismo derecho, en cuyo caso no habría de contradecirse. Sólo que en la ciencia se trata de algo más que de generalidades edificantes. Si uno repara en que Schelling y Feuerbach se repelen mutuamente sin concesiones, tendrá que concluir que el amor que predicán no puede ser el mismo; pero esto es algo que sólo sabríamos una vez que hubiesen ideado un estado, una totalidad de orden político. Mientras tanto, en nombre de aquella abstracción del amor, pueden menospreciar el estado hegeliano, donde advierten que el amor se halla ausente; pero si tuviesen que habérselas con determinaciones concretas, pronto verían evaporarse los humos de aquella universalidad» (RO-

¿Cómo *sabe* Schelling tal cosa? ¿O es que se trata de algo que debemos *creer*? En tal caso, ¿por qué motivo deberíamos creer en una voluntad originaria, anterior a Dios, elucubrada por Schelling, y no en la palabra del mismo San Pablo, cuando dice 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 los 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» (Col. 1:15-17)? ¿Qué es lo que legitima la cientificidad de la exposición de Schelling? ¿El hecho de que trate la Revelación Neotestamentaria como un relato mitológico? Bien parece que acertó Lichtenberg, aquel agudísimo observador de la vida y de los hombres, cuando sentenció en uno de sus aforismos que «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 es un «fundamento originario» (*Urgrund*) o mejor, para usar un término empleado por su admirado teósofo, Jacobo Böhme, 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 (lo real), 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*, un proceso, una transformación, porque primero es «indiferencia» y luego «amor». Esta transformación es inevitable, porque para que el no fundamento pueda ser pensado como *indiferencia*, el amor no ha de estar presente desde un comienzo en él, dado que además se escinde de manera telética: «para que haya vida y amor y existencia personal».

13) La índole del absoluto sobre el cual descansa este pretendido «sistema», permite, a los ojos del mismo Schelling, designarlo como «panteísmo», pero no sin la salvedad de que, a diferencia de las cosas naturales, entes enraizados en el fundamento y por ende meramente periféricos en relación con Dios, el hombre existe *en* Dios y precisamente por esa inhabitación es capaz de libertad (p. 355). Entonces Schelling, que no pierde ocasión para establecer alguna analogía con el Saber Cristiano, a-

firma 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 se impone la 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 manifestación de la razón mundanal. Una razón que busca forjarse una sabiduría propia que pueda ser entronizada en el lugar de la σοφία epocal correspondiente; en este caso, en lugar del Saber Civil. De lo contrario tampoco sería posible explicar el silencio de Schelling ante la *Fenomenología del Espíritu*, publicada dos años antes, donde el concepto de «libertad», el de «Dios», el del «bien» y el «mal» aparecen expuestos en el curso de una exposición especulativa llamada a transformar la filosofía en «saber absoluto». Si nos resistimos a reconocer la razón como un saber diferenciado, si no vemos cómo opera en Schelling una razón diferente de la concipiente o propiamente «filosófica», entonces ese silencio suyo acerca de la *Fenomenología del Espíritu* ha de integrar por fuerza el espectáculo poco placentero de lo que es simplemente humano, «demasiado humano».

14) No podemos pasar adelante sin demorarnos un momento en una larga nota (p. 353s, nota 2) escrita por Schelling a propósito del polémico nombre de «panteísmo» atribuible a su «sistema». Se refiere allí a la índole de su exposición y dice que en ella todo va surgiendo *al modo de un diálogo* (cursivas nuestras). Y el autor añade, con un malhumor apenas disimulado, que tal es el modo de exposición que va a conservar en el futuro.

La forma dialógica puede ser todo lo rigurosa que se quiera, pero difícilmente se podrá ver en ella el modo de exposición propio de una ciencia. Después de Kant y de Fichte no es posible optar por esa forma sin ofrecer la más mínima justificación al respecto. Nada obsta para que un pensador exponga sus ideas de manera dialogada, más aún si se trata de un escrito de carácter exotérico, como lo ha hecho Fichte, por ejemplo, en *La destinación del hombre*. Pero declarar sin reparos que, no ya el diálogo propiamente dicho⁶³, sino el bien conocido «espíritu» del mismo, con su espontaneidad, con su bien conocida capacidad de enredo, con su indulgencia para con toda forma de dispersión, ha de presidir el modo de expresión de un filósofo, es un indicio manifiesto de que se 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 po-

⁶³ Éste, en efecto, admite un desarrollo metódico inobjetable, por sólo recordar aquí los nombres de Platón o de Heidegger.

drían 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 voz en cuello que, en un tratado como el suyo no se expone *la verdad*, sino la idiosincrasia espiritual —el «idiotismo»— de un pensador que Heidegger se empeña en considerar como el fastigio del idealismo alemán.

15) 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 del desarrollo dialéctico de la *Fenomenología del Espíritu*. La pregunta no es ociosa, si uno tiene presente que en el «saber absoluto» desaparece definitivamente la *diferencia* constitutiva de la conciencia y, por ende, de todo saber finito, la diferencia que media entre sujeto y objeto, o entre la forma y el contenido del saber. ¿No es la asunción de tal diferencia en el «saber absoluto» la afirmación de una suprema indiferencia? Al respecto cabe señalar dos cosas: en primer lugar, que el «saber absoluto» legitima su verdad y su necesidad en virtud de un trabajo de mediación del que es *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 en segundo lugar, que si la indiferencia schellinguiana se escinde en dos opuestos sustanciales e igualmente autónomos, el «saber absoluto» 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.

16) Tanto el principio de la indiferencia absoluta como la reflexión sobre las verdades reveladas atesoradas por las religiones positivas —reflexión en virtud de la cual aquél principio puede llegar ser pensado como personalidad— caracterizan una filosofía que se sabe definitivamente alejada, por un lado, del dualismo absoluto del bien y el mal, tan ajeno a las posiciones fundamentales de nuestra historia filosófica como familiar a la historia de las religiones y de los relatos mitológicos, y por otro, alejada 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), y de que sólo más tarde hizo su aparición el mal, la corrupción, la mentira. ¿Opinión? ¿Es sólo una opinión la tesis de que todo ha comenzado de lo limpio y de lo puro, de lo absolutamente bueno? *Cospetto di Bacco!* ¿Cuál es entonces la suprema *intelección* en la que coinciden todas las posiciones fundamentales de lo que ha sido el «amor a la sabiduría»? Pretender que coinciden en una *opinión* y, como si ello fuera poco, en una opinión *errada* —la opinión bien puede ser verdadera, como lo supo Platón (cfr. *Teeteto*)—, ¿no es ésta la pretensión moderna de un Marx, de un Nietzsche, de un

Heidegger? Si tal es la postura de Schelling, ella sólo puede ser juzgada razonablemente de dos modos: o bien su pensamiento cae fuera de la «filo-σοφία», o bien ese pensamiento es la obra de una razón que no es la concipiente y que debe ser cuidadosamente diferenciada de ésta. Diferenciación que, por lo demás, sólo el pensamiento logotectónico es capaz de justificar y de hacer valer.

17) 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* en favor de la «razón impura» —, Schelling viene a decirnos que «la razón es, en el hombre, lo que en Dios, según los místicos⁶⁴, el *primum passivum*», una suerte de sabiduría inicial donde se hallan contenidas todas las cosas, y 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 participar de un conocimiento indubitable, anterior a la ciencia y a todo proceso de mediación. La fuente de tal saber es una revelación, objetivada en la Naturaleza, cuya dignidad consiste en ser «más antigua que toda revelación escrita» (p. 359)⁶⁵. Pero si la Naturaleza, según se nos dijo antes, es 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

Concluido el examen de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, la primera reacción del lector —al menos la 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*—, la primera reacción, decíamos, 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

⁶⁴ ¿Cuáles místicos? Con sorpresa se entería 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.

⁶⁵ «Su revelación no sólo posee la misma dignidad que la de la Escritura —así creyó entendiéndoselo ya al final de la Época Media [Raimundo de Sabundia, *Theologia Naturalis*, Prologus 35, ed. F. 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* [curativas 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).

repugna en tal caso el trato con los semiclaros, nebulosos, apeteedores, 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). Pero este sentimiento no es todavía un juicio.

Si nuestra lectura nos ha hecho ver la imposibilidad de compartir toda forma de admiración por 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 al que se subordina por entero nuestro quehacer universitario: llegar a instalarnos con claridad siempre renovada en la claridad del pensamiento. Para ello contamos con el más precioso de los auxilios: 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*, gusto entregado por doquier al cultivo unilateral de ciertas «líneas de pensamiento», o de ciertos «temas», o de ciertos «autores», nos permite contemplar, en medio de una serenidad insospechada, la totalidad de lo que no puede ser ignorado en la esfera del pensar. Amparados por ese sosiego, y por la transparencia de la mirada que lo engendra, contra la vana ilusión de todo afán de «especialización» —nuestra especialidad es precisamente 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—, comprendimos que también para nosotros había llegado la hora de encontrarnos con Schelling.

El resultado principal de esta experiencia no podía sorprendernos, porque ha venido a confirmar el juicio del pensamiento logotectónico acerca de la posición que ocupa Schelling en la Última Época de la Metafísica. Pero hemos debido recorrer paso a paso las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* para comprender por qué motivo el cultivo del pensamiento schellinguiano no es sino un modo de evitar el encuentro con aquel otro pensamiento —el de Kant, el de Fichte, el de Hegel— que constituye la *filo-soφία sensu stricto* de esa misma época. Ya no se nos escapa que todo andar a la caza de verdades recónditas 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 este caso vuelve a convalidarse 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, dada nuestra situación histórico-geográfica, abocarnos al cultivo de la llamada «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 familiarizarse con el vasto cortejo de las «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 divina 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 una de esas filosofías, la «filosofía argentina» por ejemplo —*sit venia verbum!*—, puede valer como un todo allí donde no se distinguen las filosofías regionales —la pampeana, la patagónica, la cuyana, la litoraleña, la nortea...— y con qué derecho éstas pueden justificarse si se hace caso omiso de 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 una filosofía provincial...

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.

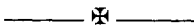
En lugar de la «metafísica del idealismo alemán», el pensamiento logotectónico nos enseña a reconocer la autonomía de la «metafísica de la Última Época» y nos libra así —en relación con la historia toda del «amor a la sabiduría»—, del triste error de representarnos la misma como una serie difusa de islas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

En cuanto a si Schelling constituye una «cumbre», ahora sabemos que la suya es una posición mucho más modesta, francamente ancilar y comparable, en tal sentido, con la de Hume y la de Jacobi⁶⁶. Pero toda la claridad con que uno pueda llegar a comprender esta 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» (φιλέω) y estar dispuesto a reconocer que la sabiduría (σοφία), en lugar de reducirse a un conocimiento abstracto de «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-σοφία propiamente dicha de la Última Época, al concebir el Saber Civil acerca de la libertad y del deber, en tanto que Schelling tan ajeno permanece a esta tarea, que, precisamente por ignorar ese saber, procura erigir, en un sitio que se le antoja vacío, una sabiduría «particular», una (ιδία φρόνησις: Heráclito⁶⁷). No es raro que semejante empresa acabe por cobrar la forma —y no sólo la forma— de un naufragio.

MARTÍN ZUBIRÍA

Universidad Nacional de Cuyo.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.



⁶⁶ «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).

⁶⁷ Cfr. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 2, griechisch und deutsch von H. Diels, 12. Aufl. hrsg. von W. Kranz (Dublin & Zürich: Weidmann, 1966), Bd. I, p. 151.