



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Ramírez, Carlos A.

“Querer es el ser originario” La genealogía de la razón en Schelling

Estudios de Filosofía, núm. 38, julio-diciembre, 2008, pp. 171-196

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379846138008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

“Querer es el ser originario”

La genealogía de la razón en Schelling*

“To want is the Original Being” [The Genealogy of Reason in Schelling]

Por: Carlos A. Ramírez

Departamento de Ciencia Política y Jurídica

Universidad Javeriana de Cali

Cali, Colombia

carlosrescobar@javerianacali.edu.co

Fecha de recepción: 10 de abril de 2008

Fecha de aprobación: 5 de junio de 2008

Resumen: Como bien su título indica, el presente artículo busca dar cuenta de la génesis de la razón humana.

Lo anterior se lleva a cabo, en primera instancia, a través del análisis de la Idea de Dios como lo que, según Schelling, es el contenido de la razón humana, aunque por ello, precisamente, él se constituye como algo racional. Es justamente este carácter racional de Dios lo que constituye el paso de lo absoluto a él, es decir, lo que Schelling denomina la forma más primaria del espíritu. Esta búsqueda de la genealogía de la razón se lleva a cabo, en el presente texto, en los libros “Escrito sobre la libertad” (1809) y en las diferentes versiones de “Las edades del mundo” (1811-1815). En estos textos se elabora un análisis de la presencia de pensadores alemanes como Kant y Fichte en el pensamiento schellinguiano y, además, de conceptos como acto, a través del cual se busca dar cuenta de mejor manera de la llamada potencia originaria, es decir, del querer de aquello llamado ser originario. Así, a través de este análisis, se concluye, por ejemplo, que la potencia es lo siempre pensable que genera el acto pensar. Respecto a una teoría de la racionalidad esto significa lo siguiente: la razón, cuya forma ontologizada es Dios, se instituye espontáneamente a sí misma pero sobre una base que ella no ha puesto.

Palabras clave: Dios, Razón, Acto, Querer, Ser originario.

Abstract: As the title well indicates, the present piece is directed to accounting for the genesis of Human Reason and this is achieved, in the first instance, through the analysis of the Idea of God, which according to Schelling, is the content of Human Reason, though because of this, He constitutes Himself as something rational. It is precisely this rational character of God that constitutes the step from the absolute to Him, in other words, what Schelling terms the most primary form of the spirit. This search for the Genealogy of Reason is done, in the present text, in the books “Piece on Liberty” (1809) and in the different versions of “The Ages of the World” (1811-1815). In these texts there is an elaboration of the presence of German thinkers such as Kant and Fichte in Schelling’s Thought and besides of the presence in it of concepts such as act, through which he tries to account in a better way for the so-called originary potency, that is, of wanting that which is called original being. Thus, through this analysis the conclusion is drawn that the potency is what is always thinkable which generates the thinking act. In regard to a Theory of Rationality this means the following: reason, whose ontologized form in God, spontaneously establishes itself but on a base which she has not established.

Key words: God, Reason, Act, Wanting, Original Being

* Este artículo hace parte de la investigación doctoral, en torno a la relación entre acción y metafísica, que el autor lleva a cabo en la Universidad de Heidelberg, Alemania. Buena parte de ella se ha realizado gracias al apoyo de la Konrad Adenauer Stiftung.

La idea de Dios, a juicio de Schelling, es el contenido esencial de la razón humana. Ella no se ocupa con tales o cuales objetos o fines sino con lo ente y esto, desde una perspectiva panteísta, no es nada distinto de Dios. En tal necesaria vinculación de la razón y la idea de Dios Schelling se considera un consecuente seguidor de Kant¹. Si aquella, sin recurrir a la experiencia sensible, busca dar cuenta de los principios incondicionados que garantizan la unidad y la completud del conocimiento, Dios es una idea que cumple, por encima de cualquier otra, sus exigencias. Desde una perspectiva para la cual el alma y el mundo han sido creados, él es la condición de las más altas condiciones y, por tanto, es lo único verdaderamente incondicionado. Si bien Schelling, a diferencia de Kant, no concibe a Dios en función de su valor para el conocimiento de las cosas finitas – tal como aparecía en todo caso en el capítulo acerca del ideal trascendental de la primera crítica – ni tampoco lo considera sólo como una mera representación de un sujeto,

1 Schelling mismo, en una de sus más tardías conferencias, destaca cómo para Kant la Idea de Dios es un contenido necesario de la razón, sin la cual su tendencia a la completud, necesaria para garantizar la unidad de la experiencia, no podría realizarse (SW II,1, 284). El vínculo con Kant va aún más allá, pues, como el mismo Schelling señala, el idealismo alemán puede comprenderse como un desarrollo del concepto de Dios formulado en el apartado sobre el Ideal trascendental en la primera crítica (SW II,1, 283). Allí se trata el problema de cómo se puede concebir que las cosas estén completamente determinadas, esto es, de cómo puede hacerse conceivable que a una cosa – y no el mero sujeto lógico de un juicio - se le adjudiquen todos los predicados que le corresponden. Para ello Kant estipula, en primer lugar, la necesidad de pensar en un compendio (Inbegriff) de todos los predicados posibles, de cuyo conjunto sólo uno de cada par de predicados opuestos podría atribuirsele en el caso de que se pudiera recorrer toda la serie (KvB600). En tanto una cosa no está completamente determinada sólo si se dice sobre ella todo lo que se puede decir sobre ella, sino si ella misma es un algo singular sobre lo cual pueden hacerse afirmaciones, Kant hace la transición de la Idea del compendio de los predicados posibles a aquello que subyace, como sujeto ontológico-trascendental, a todo predicado real. A este algo singular, presente en cualquier predicación, lo denomina el Ideal trascendental (KvB602). En relación a las cosas, como conjuntos delimitados de propiedades, él mismo puede sin embargo ser concebido como un predicado (lógico) y por tanto ser un elemento esencial del problema en cuestión – aquí se le atribuye a una cosa real (realitas como quididad) una subsistencia individual. De ese modo se fijan las condiciones ideales y reales de la individuación. Todas las cosas singulares no son sino la exclusión de una cierta porción del todo de los predicados y la copia de lo absolutamente individual. Como la razón tiene la tendencia a alcanzar la unidad completa de las condiciones ella no permanece en el dualismo de lo ideal y lo real sino, luego de considerar las cosas singulares como efectos de un único principio, llega a la Idea de una sustancia real, dotada de predicados esenciales, que es la causa del mundo, esto es, a Dios (KvB608). Si bien esta Idea es considerada por Kant como una subrepición de la razón, mediante la cual ella cosifica y externaliza sus propios contenidos, sólo con el concepto de Dios, de un ser personal, simultáneamente ideal y real, se alcanza aquel principio absolutamente incondicionado que constituye la condición absoluta de la individuación de las cosas. El concepto de Dios del Escrito sobre la Libertad está fundado sobre esta base.

carente por lo demás de cualquier valor ontológico, Dios significa para ambos un componente esencial y necesario del pensamiento humano, sin el cual la aspiración de este último a un conocimiento más allá de los límites de la experiencia resultaría insatisfecha. El alma humana puede ser en cierto modo todas las cosas – como diría Aristóteles² – sólo porque tiene la idea de Dios.

Ahora, Dios no es sólo un contenido de la razón humana sino que es él mismo algo racional. Lo ente es uno, no es una multiplicidad, pero se muestra en distintas modalidades. Ellas no son meras construcciones del pensar sino que son las formas necesarias y universales en las cuales lo ente mismo se hace presente al pensar humano. Cada una de ellas es autosuficiente pues da cuenta, desde su perspectiva, de todo-lo-que-es, pero sólo en conjunto reproducen el todo. Schelling las toma de los componentes de las que son, según su opinión, las dos manifestaciones centrales de la racionalidad humana: los juicios y la autoconciencia. Así como en todo juicio hay un sujeto, un predicado y una cópula, y así como en la autoconciencia hay algo pensado, algo pensante y un acto de pensar, asimismo puede concebirse que la estructura racional de lo ente está constituida por tres principios análogos³. Lo que Schelling denomina “Filosofía de la identidad” no es otra cosa que una comprensión de lo ente como un todo articulado según esta estructura y, por tanto, una comprensión de lo ente como razón. Con el “Escrito sobre la libertad” esa tesis comienza sin embargo a ser revisada. Ahora esa estructura no es lo absoluto mismo, pues este último la antecede y la trasciende. El problema ahora es mostrar cómo se constituye esa estructura y, por tanto, cómo el ente es posible.

Dado que la estructura del pensar, de la razón humana, es la misma de lo ente, preguntar por la condición de posibilidad del ente es preguntar asimismo por la de la razón. El problema metafísico de hallar el principio último de todo lo que es va así de la mano con una interrogación acerca de las raíces de la racionalidad humana. En este marco es que Schelling formula esta muy citada pregunta: “El mundo entero se halla por así decirlo capturado en la razón, pero la pregunta es ¿cómo ha llegado a esa red?”⁴.

En este marco aparentemente extravagante, el de una teogonía, abordaré a continuación el problema de la génesis de la racionalidad⁵. En el “Escrito sobre la

2 Aristóteles. *De Anima*, 431 b 21.

3 Un isomorfismo que garantiza, de paso, la cognoscibilidad de lo ente, esto es, de Dios. Dios puede ser conocido por la razón humana porque ella tiene la misma estructura y componentes que lo ente.

4 Schelling, F.W.J. *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833*, Torino, 1.972, p. 222.

5 Schelling, F.W.J. *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833*, Torino, 1.972, p. 222.

Libertad” (1809) y, de modo especialmente contundente, en los diversos esbozos de “Las Edades del Mundo” (1811-1815), se plantea el problema del paso de lo absoluto a Dios y, por tanto, de la constitución del todo racional. Mediante los conceptos de “amor”, “voluntad” y “libertad” Schelling da cuenta de aquello que posibilita, aunque no causa ni genera, la aparición de la razón. Aunque ella no permanece en ese estado sino que se constituye finalmente como “espíritu”, a través de un proceso cuyos momentos no me detendré a analizar, sólo con en este paso o transición se constituye su forma más primaria. Si desde la perspectiva del hombre la tarea de la metafísica es ascender desde lo múltiple hacia lo Uno, aquí, donde el punto de partida no es la experiencia sensible sino lo absoluto mismo, se trata más bien de reconstruir cómo éste último da lugar en él a una diferencia originaria. Schelling se enfrenta aquí a un problema típico de toda metafísica centrada en lo absolutamente trascendente, a saber, el de cómo puede llegar a surgir algo a partir de un principio por definición no-relacional e indivisible, pero, más allá de esta continuidad con la tradición neoplatónica, aborda también el problema más familiar y contemporáneo de la autonomía y los límites de la razón.

1. La autoconstitución de la razón

El conjunto del idealismo alemán podría ser descrito como la transfiguración de la substancia de Spinoza desde un concepto de subjetividad proveniente de Kant – algo que Kant mismo, no sin referencias a Spinoza, ya había sugerido en su doctrina del ideal trascendental. Esta transfiguración tuvo dos direcciones: mientras con Fichte el sujeto finito adopta las propiedades de la substancia, convirtiéndose en lo absoluto mismo, con Schelling y Hegel la substancia adopta las propiedades del sujeto finito. Lo absoluto es en este último caso definitivamente suprasubjetivo, pero sus propiedades no son otras que las de la subjetividad. La metafísica del idealismo alemán es por ende una comprensión del ser a partir de las estructuras del pensamiento. Todo lo que es debe ser así comprendido en analogía con ellas y, en consecuencia, en analogía con la vida interior del hombre. La estructura de lo ente no depende de la actividad intelectual del sujeto finito, pero en ella se halla una réplica cognoscible de tal estructura.

La obra intermedia de Schelling no cuestiona este presupuesto. La identidad o la indiferencia, los dos conceptos mediante los cuales se responde aquí al problema metafísico de pensar la totalidad de lo que es, tienen su modelo o bien en el uso de “ser” como cópula en los juicios o bien en la capacidad del intelecto humano de percibirse a sí mismo sin mediación de algo exterior. En cualquiera de los dos casos la identidad y la indiferencia, dos conceptos con un pasado en la historia de

la metafísica, adquieren aquí un carácter subjetivista y definitivamente moderno: ya no se trata únicamente de la unidad de los opuestos sino de tal unidad como un libre acto de unificación. Este acciónismo metafísico tiene su fuente en Kant, quien definió la unión de los conceptos y las intuiciones por parte del entendimiento como una acción, pero sólo se encuentra con toda su radicalidad en Fichte, para quien el sujeto mismo no es nada por fuera del acto de pensarse. Aunque Schelling, durante el período de la filosofía de la identidad, tiende a suprimir ese elemento dinámico de la identidad, en el período intermedio de su obra ese rasgo se recupera y se lleva hasta sus últimas consecuencias: ahora Dios mismo es pensado a partir de un acto de autoconstitución. Dios es esencialmente acción.

El siempre criticado concepto de *causa sui* reaparece aquí ya no bajo la forma de la substancia, como una entidad incausada, sino bajo la de una actividad que se intuye a sí misma. Con Fichte el lenguaje substancialista es desbancado de la metafísica por el lenguaje de la acción⁶ o, como en el Schelling del “Sistema del idealismo trascendental” (1801), de la producción. Frente al sujeto cartesiano, concebido como una substancia pensante, que se manifiesta en actos intelectuales pero que en principio tiene una constitución más bien cósica, Fichte entiende la subjetividad como una actividad que no presupone ningún algo que la posibilite. Según este esquema no hay cosas y, además, acciones, a modo de manifestaciones de las mismas, sino que hay acciones, completamente inaugurales, que fundan lo substancial. El sujeto no es algo dado, ni siquiera para la introspección, pues es algo que se constituye en tanto – y sólo en tanto – se piense. Él sólo es al saberse y mientras sepa activamente de sí. En una operación en la cual la libertad de la voluntad, el principio último de la filosofía práctica, es convertida también en fuente de la subjetividad como tal⁷, de modo que el saber sobre sí mismo es considerado como una acción intelectual, Fichte hace del sujeto un efecto de su propia e infundada actividad. El sujeto sólo es en el acto de querer. Así lo afirma el joven Schelling en sus “Aclaraciones sobre la Doctrina de la ciencia” (1796/97): “Actuar en toda su pureza (*schlechthin*) se llama querer. Por tanto, sólo en el querer el espíritu se hace inmediatamente consciente de su actuar y el acto de querer en general es la condición más alta de la autoconciencia”⁸. De ahí también que la subjetividad sea incondicionada, pues la libertad, en su sentido negativo, no es

6 Janke, Wolfgang. *Fichte: Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, p. 69-71.

7 “La razón no puede ser ella misma teórica, si ella no es práctica. No hay ninguna inteligencia posible en el hombre, si no hay en él una facultad práctica. La posibilidad de toda representación se funda en este último”. Fichte, SW, I, 264.

8 SW I, 1, 395.

nada distinto que la absoluta independencia respecto a cualquier determinación causal. El sujeto es por tanto para Fichte algo que carece de fundamento, que no tiene nada externo que lo funde, y en ese sentido implica la suspensión del principio de razón suficiente⁹. Algo que se crea a sí mismo, algo que debe su existencia a su propia fuerza, no puede tener un principio por el cual ocurre o por el cual es lo que es. La subjetividad, en términos de Fichte, no admite ningún paso atrás. En suma, puede decirse que en lugar de una metafísica basada en entidades, como lo es según Fichte la del dogmatismo, él reivindica una basada en actividades, la cual, como puede concebirse sin muchas dificultades, toma su certeza de los movimientos del espíritu humano. Bien decía Kant al respecto: “intelectual es aquello cuyo concepto es un hacer”¹⁰.

La identidad o la indiferencia, entendida en estos términos, es la identidad o la indiferencia de lo pensante y lo pensado en el acto puro de pensar o, si se toma como modelo la estructura de los juicios, la cópula como activa unificación de sujeto y predicado. La subjetividad tiene en efecto la particularidad de que ella puede ser a la vez sujeto y objeto, sólo que habitualmente el objeto es algo distinto del sujeto, esto es, un contenido de conciencia que, como dice Reinhold en su famosa definición de la representación, es diferenciado por el sujeto de él mismo pero a la vez, como contenido de su conciencia, puesto en relación con él.¹¹ Sólo cuando la subjetividad se abstrae de todo contenido particular, percatándose de sí misma, se vuelve su propio contenido. El sujeto no sabe de sí a través de su relación con otra cosa sino a través de la autorelación de su *energía* intelectual. Él no es sino esa inmediata y espontáneamente constituida autorelación. Una vez se pone en relación con las cosas – algo para lo cual Fichte recurrirá al difícil concepto de “empuje” (*Anstoss*) – él sabrá de lo otro a la vez que de sí mismo – toda conciencia implicará la autoconciencia – pero inicialmente sólo sabrá de sí, con abstracción de todo contenido determinado. En ese saber de sí inmediato, expresable en el juicio de identidad “Yo soy yo” y al cual Fichte llama “intuición intelectual”, los dos polos de la conciencia habitual, lo pensante y lo pensado, ya están presentes, pero se encuentran aún subsumidos en la actividad de pensar. En un único momento el sujeto piensa que está pensando en su pensar. Lo pensado es aquí la actividad del sujeto y lo pensante la aprehensión de ese mismo contenido por parte de lo mismo

9 Al respecto también resulta ilustrativa la siguiente afirmación de las “aclaraciones” de Schelling: “El espíritu quiere y él es libre. Del hecho de que el quiera no se puede dar ningún fundamento adicional. Pues justamente porque esta acción ocurre en toda su pureza ella es un querer” (I,1395).

10 Reflexión XXVII 4.182.

11 Reinhold, K.L. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hrg. Von Wolfgang Schrader, Meiner, Hamburg, 1.978, p. 78.

que lo ha producido, pero más que el uno o el otro, en esta instancia se halla en primer plano la única actividad que los comunica y, en cierto modo, transita entre ambos: si esa identidad se expresara en un juicio del tipo “A es B” el “es” expresa el tránsito del poner a la reflexión sobre lo puesto”¹². En este marco, en el cual no lo relacionado sino lo que pone en relación es lo que propiamente es, Fichte habla de la “acción-acto” (*Tathandlung*). El sujeto es ciertamente un producto de sí mismo (*Tat*) y, a la vez, es un producirse (*Handlung*), pero él mismo no es lo uno o lo otro, sino el sapiente actuar que los vincula. En palabras de Fichte: el yo “es a la vez lo actuante y el producto de la acción. Lo activo, y aquello que es producido a través de la acción. Acción y acto son uno y lo mismo. Y por eso el Yo soy es la expresión de una acción-acto”¹³. La identidad absoluta de la subjetividad es el acto puro de pensarse en el cual los polos opuestos se hallan por completo subsumidos en la fuerza unificante.

Ahora, esta misma estructura intelectual es elevada por Schelling a principio de todo lo que es más allá de los límites de la subjetividad. Tal expansión de la subjetividad que ya había sido abierta por Kant -bajo las restricciones de su filosofía crítica- al concebir la libertad como un principio cosmológico, y que a los ojos del Fichte temprano no es sino una cierta forma de dogmatismo, da lugar a una metafísica en la cual Dios, como principio de todo lo ente, es la misma identidad absoluta. El Yo como pura actividad aparece ahora ampliado a escala ontoteológica con lo cual, desde una perspectiva histórica, el idealismo recupera y reinterpreta motivos ya presentes en la metafísica clásica y sobre todo cristiana¹⁴.

12 Fichte, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997. I, 96. p. 16. Nota al pie.

13 *Ibid.*

14 Afirnar que la “extensión” de la comprensión de la subjetividad como pura autoactividad al concepto cristiano de Dios es ilegítimo, en tanto no habría motivo para atribuirle a Dios una estructura propia del sujeto finito, sería desconocer, a nivel histórico, que sólo sobre la base del pensamiento cristiano y de la idea de creación ex nihilo, pudo llegar a pensarse en la absoluta espontaneidad del sujeto. En consecuencia no es legítimo hablar aquí de una teologización de los conceptos propios del Yo, sino, más bien, de una retroproyección de la espontaneidad e inmediata reflexividad de Dios luego de su paso por el sujeto finito. Más allá de los motivos históricos es claro además que esa “proyección” se justifica además, al menos en el caso de Schelling, sobre la base de una razonable atribución de la estructura de la subjetividad a entidades diferentes del sujeto: en primer lugar a los seres orgánicos (y en este caso el punto de partida lo da la Crítica del Juicio), en segundo lugar a los pueblos (como entidades que saben de sí mismas y pueden actuar sobre sí mismas) y en tercer lugar a Dios mismo (como es habitual en la teología cristiana, cuyo concepto de trinidad es en muchos sentidos una prefiguración del concepto moderno de subjetividad). No hay que olvidar finalmente que el modelo más antigüo de una tal reflexión absoluta – el Dios aristotélico que se piensa a sí mismo – no está inmediatamente ligado a la subjetividad humana.

Describiendo retrospectivamente este giro Schelling afirma: “yo no buscaba romper con Fichte, sino, a partir de Fichte, encontrar el camino al concepto general de la indiferencia de sujeto y objeto”. “Ya no se trataba más del Yo, a cuya existencia en la intuición intelectual se refiere Fichte, sino del absoluto sujeto-objeto”¹⁵. Si bien lo absoluto, definido de esta forma, sólo es cognoscible mediante la razón humana, su conocimiento implica trascender la subjetividad¹⁶. En un texto del período de la filosofía de la identidad Schelling se refiere de la siguiente manera a este proceso: “Yo exijo en aras de la filosofía de la naturaleza la intuición intelectual tal como ella es exigida en la Doctrina de la Ciencia. Pero yo exijo además la abstracción de lo intuyente en esa intuición, una intuición que me deja lo puramente objetivo de ese acto, lo cual no es de ningún modo igual al Yo, sino el cual es en sí mismo puro sujeto-objeto”¹⁷. Para el Schelling de la filosofía de la identidad la “intuición intelectual” cambiará por eso su significado originario y se convertirá en una autoaprehensión de la razón misma, esto es, en el inmediato conocimiento que Dios tiene de sí mismo como pura identidad o indiferencia. La estructura del concepto se preserva, pero ahora desprendida del sujeto finito, de modo que la referencia a lo subjetivo y lo objetivo, a lo ideal y lo real, ya no alude a lo pensante y lo pensado en la conciencia humana, sino, en términos spinozianos, a lo material y a lo pensante como atributos del mismo Dios. El Dios de Spinoza se convierte así en un macrosujeto que sabe intuitivamente de sí mismo, antes de cualquier relación con las cosas finitas. El dogmatismo es reconciliado con el idealismo cuando el ser de lo en sí mismo absoluto es redescrito en términos subjetivistas.

En el “Escrito sobre la libertad” y en los diversos esbozos de las Edades del Mundo se mantiene esta comprensión de Dios, esto es, del todo racional. En la primera versión de las Edades del Mundo -1811- Schelling habla frecuentemente del acto (*Tat*) originario en el cual Dios se constituye a sí mismo. Dios es pensado como el “medio” o el “vínculo” que liga, antes de toda división, el sujeto y el objeto, pero de tal modo que lo comunicante no es un estado sino actividad: “La primera voluntad efectiva (*wirkende*) no es por eso el medio inactivo sino el medio activo, el vínculo contractivo de sujeto y objeto, a los cuales ella pone - si bien también como opuestos - como no-separados y en ella indiferenciables”¹⁸. Ambos

15 Schelling, F.W.J. *Philosophie der Offenbarung*. Suhrkamp, Franfurt, 1.993, p. 125.

16 El espiritualismo de la filosofía de la identidad implica abandonar la idea de pensar lo espiritual sólo como Yo o como autoconciencia humana – cuyo opuesto sería la naturaleza, comprendida en términos puramente mecánicos: “El yo pienso, yo soy, es desde Descartes el error fundamental del conocimiento. El pensar no es mi pensar y el ser no es mi ser. Pues todo es sólo de Dios o del universo”. SW I, 7, 148.

17 SW I, 4, 87.

18 WA, p. 28

son en ella diferentes, pues la identidad siempre es la identidad de lo diferente, pero ambos son sólo en tanto predicados o atributos de una única “fuerza” sin la cual ellos no serían. El lenguaje de la filosofía práctica es aquí dominante y por eso se habla aquí de voluntad. Lo primero que existe es un quererse, un activo hacerse a sí mismo, autoconstituirse, que configura una “totalidad”¹⁹ en la cual están ligados los opuestos: lo ente y lo no-ente, el sujeto y el objeto, lo real y lo ideal. Es más, la “existencia” no es nada distinto del acto, completamente infundado²⁰, en el cual se constituye, en su forma más primaria, la mismidad o la autoreferencia: “quererse a sí mismo, acogerse a sí, reunirse, ponerse en su totalidad, es todo uno, es sólo la existencia verdadera y activa”²¹. Tal forma intuitiva de autoreferencia, en la cual Dios no es aún espíritu, esto es, una identidad que se sabe identidad, pero en la cual se da un inmediato aparecer para sí mismo, es la forma primaria de toda existencia. Existir y el autogenerado ser-para-sí-mismo son uno y lo mismo. Aún cuando aquí se trata de Dios y no del sujeto finito, el modelo sigue siendo el de la originaria presencia para sí del sujeto: “Este momento del primer concentrarse, captarse a sí mismo, sólo puede compararse con el momento de la conciencia más vigorosa, en el cual sujeto y objeto, sintiéndose recíprocamente y actuando recíprocamente uno en el otro, constituyen sólo un esenciar indivisible; o bien, debido a que esa intimidad (*Innigkeit*) de la conciencia en la vida cotidiana es tan extraña, a aquellos estados extraordinarios en los cuales un ser humano está completamente en sí mismo y en la más alta claridad interior, pero completamente desligado del mundo exterior”²². Con esto Schelling alude evidentemente a la intuición intelectual, pues ella, tal como él la describe por ejemplo en las “Cartas sobre dogmatismo y criticismo” (1795), es una experiencia en la cual el sujeto, por un acto de libertad, se “retrae” en sí mismo para autointuirse con independencia de todo nexo con los objetos²³. En el contexto ontoteológico de las Edades del Mundo ni los “objetos” son contenidos determinados de la conciencia, pues ellos son las cosas finitas, ni la experiencia interior en cuestión es la de un Yo, pero la estructura y el carácter incondicionado de la intuición intelectual se mantienen: el ser de Dios no es originariamente sino una libre y completamente autosuficiente autointuición.

En el “Escrito sobre la libertad” esta argumentación no aparece aún con la misma contundencia, pero, viéndolo como aquí lo hacemos, desde la perspectiva de las Edades del Mundo, sí se muestra en él con claridad la raíz subjetivista y

19 *Ibid.*, p. 22

20 *Ibid.*, p. 17

21 *Ibid.*, p. 23

22 *Ibid.*, p. 30

23 SW I, 1, 318.

fichteana del concepto de la absoluta unidad de los opuestos. Introduciéndolo, al final del texto, mediante una hipotética oposición entre monismo y dualismo, Schelling concluye allí que en realidad la dualidad no se opone a la unidad porque la unidad no es nada distinto que la indiferencia recíproca de lo real y lo ideal, del fundamento y la existencia. En este marco, y recurriendo a un concepto fundamental para la construcción del concepto kantiano de ideal trascendental²⁴, se habla de la “disyunción” como la copresencia de dos principios autosuficientes, el fundamento y la existencia, al interior de una única totalidad²⁵. La “indiferencia” –la cual, en la variable terminología de Schelling, corresponde a la antigua identidad– es la unidad de lo diverso, al modo como lo puede ser la cópula en un posible juicio²⁶. Las reflexiones iniciales en torno al concepto de “identidad”, a partir de la estructura de los juicios²⁷ –lo cual se repetirá en Las Edades del Mundo– pueden así leerse como una preparación, desde el punto de vista de la racionalidad del lenguaje, de las tesis finales sobre la estructura de Dios. Éste es la unidad formalmente diferenciada²⁸ de materia y conciencia antes de toda creación, de modo análogo a como lo es el “es” de los juicios antes de cualquier juicio determinado: él es en efecto lo vinculante pero es también lo que posibilita que haya opuestos, pues el sujeto y el predicado, a modo de atributos del ser supremo, también tienen que ser. El “es” de los juicios, al igual que Dios como indiferencia, no es por eso algo que conecte a posteriori los opuestos sino es el todo en el cual ellos son virtualmente algo separado. Schelling, recurriendo a un concepto lleno de resonancias judías y griegas, se refiere también a esta dimensión inicial del ser de Dios como a la “sabiduría”, la cual es el modelo de

24 A577, B605.

25 SW I, 7, 407.

26 En términos kantianos el pensar, en tanto juzgar, es una manifestación de la subjetividad, pues en el acto de ligar una intuición y un concepto, mediante la cópula, se transfiere en cierto modo la certeza y autoevidencia del Yo a la relación entre ambos elementos. El ser como cópula expresa el (incognoscible) ser del Yo. En consecuencia la racionalidad del lenguaje depende en cierto modo de la razón concebida a partir de la experiencia interior. No obstante, desde la filosofía de la identidad y con él ánimo de desprenderse del subjetivismo fichteano, Schelling acentúa el carácter autónomo de la estructura de los juicios frente a la subjetividad. De este modo el lenguaje, abstraído de la subjetividad, se convierte en la forma eminente de la racionalidad. Si bien la metafísica idealista se basa en la razón, ella puede cobrar distintos sentidos según se acentúe el lado “interno” (la conciencia) o el lado “externo” (el lenguaje) del logos.

27 SW I, 7, 341 -343.

28 En el sentido de la *distinctio formalis* de Duns Scotus, o sea, de modo que la distinción no es ni exclusivamente real (propia del ser de las cosas mismas) ni exclusivamente mental (sólo del intelecto humano) sino efectivamente real pero sólo según la quididad o el qué y no numéricamente. Según este concepto, que Schelling hereda de Spinoza, Dios puede ser uno y sus atributos, el fundamento y la existencia, pueden ser sin embargo realmente diferentes. Sobre el concepto de distinción formal en Spinoza *Vide. Deleuze, G. Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona, 1993, pp. 55-61.

la razón humana: “la razón es en el hombre lo que, según los místicos, es el *primum passivum* en Dios, esto es, la sabiduría originaria, en la cual todas las cosas están juntas y al mismo tiempo singularizadas, son una y sin embargo cada una libre a su modo”²⁹. Aunque Schelling ya sigue aquí la línea que continuará en las Edades del Mundo y que, en últimas, no es en sus rasgos centrales sino una continuación de la filosofía de la identidad, aquí no se tematiza la autoconstitución de Dios como “indiferencia”. Ella aparece aquí como un *factum*, aprehensible racionalmente, desde el cual se puede comprender el ser de uno mismo y del mundo.

No obstante, cuando Schelling describe en términos antropológicos la constitución de “toda esencialidad”³⁰ (*Wesenheit*), hace uso explícito de las categorías fichteanas mediante las cuales, luego, describirá la autoconstitución de Dios. Explicando cómo cada hombre, antes de su aparición fenoménica, ha llevado a cabo una “acción inteligible”, mediante la cual llega a ser lo que es, Schelling muestra cómo la individualidad humana no es nunca un dato sino que es el producto permanente de una autogeneración: “la esencia del hombre es esencialmente su propio acto”³¹. Que un hombre determinado tenga una esencia propia no es algo que le sobrevenga, sino, aún cuando él no se haya elegido a sí mismo conscientemente, es un producto de su propia libertad. No se trata aquí de que hay un ser que a posteriori actúa sino que el ser mismo de tal o cual individuo es un actuar ininterrumpido. En consecuencia, es imposible que él tenga una esencia “anterior e independiente de su voluntad”³². Aunque este uso de los conceptos de Fichte sería ilegítimo desde el punto de vista de su creador, en cuanto para él el Yo absoluto no es identificable con el individuo, Schelling piensa mediante ellos la constitución de la individualidad como un “ponerse” (*Selbstsetzen*) que no es ni “mera autoaprehensión” ni es tampoco un estar dado, puramente objetivo, sino, nuevamente en el lenguaje de la filosofía práctica, “un protoquerer (*Urwollen*) y un querer fundamental, (*Grundwollen*) que se hace a sí mismo algo y que es la base y el fundamento de toda esencialidad”³³. Ese acto no es así ni un ser, en los términos del dogmatismo, ni tampoco un conocer, en cuanto mera reflexión consciente, sino es justamente lo que da lugar al uno y al otro pero no es igual a ninguno de ambos ni a su mera agregación. La esencialidad del hombre y la de cualquiera de los seres, incluyendo a Dios mismo, no es por tanto algo dado, sino es un actuar perdurable, el estar en obra de una fuerza. Como Dios también es una esencia viva, que según

29 SW I, 7, 415

30 SW I, 7, 385. El subrayado es mío.

31 *Ibid.*

32 SW I, 7, 388

33 SW I, 7, 385

lo dicho comunica el fundamento y la existencia, también para él debe valer este supuesto. Schelling no explicita plenamente esta consecuencia hasta las primeras versiones de *Las edades del mundo*, pero en el Escrito sobre la libertad ya se concibe el ser de Dios en este marco. Si la indiferencia, como afirmé anteriormente, es un *factum*, lo es en tanto acción cumplida, en tanto acto: no hay *factum* sin un hacer. No hay el hecho de la esencialidad sin la continuidad de un actuar.

Ni en el Escrito sobre la Libertad ni en las Edades del mundo el ser de Dios se restringe a tal activa autointuición – en la cual todo lo posible ya está contenido. De igual modo que el Yo no permanece en la intuición intelectual, Dios no se queda tampoco en la indiferencia inicial previa a la creación. Luego de su desarticulación en lo real y lo ideal y de la subsiguiente rearticulación final de estos dos principios en el concepto de “espíritu”, se crean finalmente el mundo, los seres finitos, el hombre mismo y su historia. Dios se apropia reflexivamente de sí mismo, en tanto espíritu, y luego procede, al modo del demiurgo del *Timeo*, a materializar el todo de las ideas y a idealizar el todo de la materia en el proceso de creación. Dios no permanece en el acto inaugural de autoconstitución. Este momento ontológico resulta sin embargo fundamental en tanto ahí ya está contenida la estructura racional de todo lo que es. Ese acto consiste en el establecimiento de una diferencia entre sujeto y objeto por parte de un querer libre que a la vez reúne en sí mismo ambos polos. Esa estructura tríadica es un todo plenamente autosuficiente que, desde una comprensión de la razón a partir de los juicios y la autoconciencia, contiene *in nuce* todas las *funciones* implicadas en cualquier particular actividad racional. Si en todo pensamiento se tiene o bien algo pensante, algo pensado y un cuasivolitivo “dirigirse a” o bien un objeto, un sujeto y un nexo, la cúpula, puesto espontáneamente, entonces en la estructura interna de Dios se halla, por anticipado, todo pensamiento posible. Dios es por tanto la forma matriz de la razón o, lo que resulta aquí equivalente, la forma abstracta del espacio lógico. Él no piensa en nada exterior pero en él, a través de progresivo proceso de autoconocimiento, se darán todas las variadas concreciones de su propia estructura que son las cosas finitas. Todo lo real será racional porque, a pesar de que cada cosa supone un mayor o menor peso de los factores implicados – una diferencia cuantitativa –, todas estarán compuestas de lo mismo. Cada cosa es por eso material (*Stoff*), conciencia de esa materialidad y un vínculo consciente entre el uno y el otro donado por el Dios que la crea. El mundo, en tanto compuesto de *criaturas* psicofísicas, es así el producto de la actividad predicativa de Dios, esto es, del uso de la autoconciencia facultad de juzgar que él es originariamente. Dado que toda su actividad sintética es una acción y que conceptos relativos a las acciones pertenecen primordialmente al campo de lo práctico, puede decirse que Schelling opera aquí con un concepto ontológico de razón redefinido desde las

categorías de la filosofía práctica. En este sentido Dios, el tema de la filosofía, no es sino la denominación genérica para la estructura racional del ente a la luz del primado de la voluntad³⁴.

2. Potencia absoluta como trasfondo de la razón

El pensamiento de Schelling es menos proteico de lo que parece. A grandes rasgos se suele distinguir en él un período fichteano, casi paralelo a su ocupación con la filosofía de la naturaleza; luego, como conjugación de ambas en un único sistema, el período de la filosofía de la identidad y, finalmente, después de una reformulación y revisión de la misma desde la óptica de la libertad, su filosofía de la mitología y la revelación. No obstante, podría afirmarse que todos sus giros obedecen a la misma regla y que, en cierto modo, Schelling no hace sino aplicarla iterativamente a su propio pensamiento. Su propia evolución, siempre impulsada por la búsqueda de lo verdaderamente absoluto³⁵, puede ser interpretada como una continua interrogación de la autonomía de la razón. En efecto, frente a la absolutización de la autoconciencia en Fichte, Schelling postula una prehistoria de la misma en la naturaleza; ésta también es sujeto. Cuando, bajo este presupuesto, concibe a Dios como un todo absoluto, en el cual se identifican lo real y lo ideal, Schelling entreve entonces la posibilidad de algo que trasciende a la totalidad misma. De allí saldrá la distinción, propia de su obra tardía, entre una filosofía “negativa” cuyo objeto es Dios como idea, en la cual cabe justamente su propia filosofía de la identidad, y otra, la “positiva”, que parte de lo divino como un ser “impensable de antemano” (*unvordenklich*), previo a la idea. Desde un principio, y a pesar de las transformaciones del concepto de razón, Schelling busca rastrear condiciones que la anteceden y, en cierto modo, la posibiliten. Esto no significa sin embargo que

34 Esta dinamización del spinozismo de la mano de Fichte/Kant depara en cierto modo en cierto modo en una metafísica prekantiana: el ocasionalismo. Dado que aquí materia y conciencia y todos sus configuraciones finitas no sólo están contenidas en la substancia única sino que a la vez son creadas libremente por ella, reaparece aquí la idea ocasionalista de un Dios que junta, según su arbitrio, ambas series. Si bien en Schelling las cosas finitas, en tanto expresiones de la autosuficiencia y la libertad divinas, deben tener cierta autonomía – cosa que el ocasionalismo niega tajantemente – y si bien aquí, por ende, no toda comunicación entre un fenómeno físico y uno psíquico requiere de la intervención divina, en Schelling la constitución inicial de cada esfera psicofísica depende, como en el ocasionalismo, de un acto libre.

35 “La meta suprema del investigador filosófico no es exponer conceptos abstractos para tejer sistemas a partir de ellos. Su fin último es el ser puro y absoluto, y su mayor mérito es desvelar y revelar lo que no se puede explicar ni desarrollar nunca a base de conceptos, en definitiva, lo indisoluble, lo inmediato, lo simple”. SW I, 1, 186. Este párrafo del joven Schelling puede leerse como un programa válido para toda su obra.

Schelling busca aniquilar su autonomía en nombre de un principio que le resulte heterónomo. Como bien lo vio Walter Schulz en relación a la filosofía tardía su propósito es más bien consumar el idealismo remitiéndose a las condiciones últimas que posibilitan el automovimiento de la razón³⁶. Condiciones que ciertamente no dependen de ella misma pero que sólo se acreditan en ella y para ella. Condiciones que además difícilmente podrían oponerse a su autonomía en tanto constituyen más bien la base de toda autoreferencia. Si Dios no es, en principio, sino una activa autointuición, su prehistoria no será otra cosa que el ser previo a la emergencia de la misma. Aclarar esta dimensión del ser y el vínculo entre ella y la razón misma, es uno de los temas centrales de la obra intermedia de Schelling.

En las Edades del Mundo, como en el Escrito sobre la libertad, el antecedente de Dios tiene las mismas denominaciones: el fundamento de la razón es la “voluntad” o el “amor”. Schelling introduce el concepto de voluntad mediante la evaluación de una hipótesis. Si uno se pregunta que puede estar por encima de lo ente, esto es, no de tal o cual ente, sino de lo ente como tal, del todo de lo que es, la respuesta más plausible sería decir que sólo la nada lo trasciende. Más allá de lo presente como tal, sólo parece estar lo absolutamente ausente, el vacío de presencia. Ahora, la negación puede estar referida a lo interno o a lo externo³⁷. No es lo mismo decir que algo no tiene una propiedad, como en el caso de la negación externa, a decir que algo no es nada en sí mismo, como en la interna. En el primer caso, y este es el que corresponde a la construcción filosófica del concepto de voluntad, la negación no significa la ausencia de ser sino la ausencia de predicados. En este sentido también se afirma en el Escrito sobre la libertad que el único predicado atribuible al “infundamento (*Ungrund*), el cual es la misma forma originaria del amor, es el de la ausencia de predicados³⁸. La voluntad es ciertamente la absoluta negación, pero sólo si se la piensa como la negación de toda propiedad. Ella no puede tener por eso nada exterior: “la perfecta pureza es el resto que queda cuando toda propiedad está suprimida, la pura desnudez (*Blossheit*)”³⁹. Si lo exterior es el ser comprendido predicativamente, lo puramente interior es aquello a lo que aún no se le ha atribuido una propiedad, pero que no por ello es un no-ser. “La voluntad es una nada pero como lo es la libertad pura, como la voluntad que nada quiere, que no desea ninguna cosa”⁴⁰. Schelling identifica aquí la voluntad con

36 Schulz, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen, 1955.

37 WA I, 27, 28 p. 15

38 SW I, 7, 407.

39 WA III 4 p 213.

40 WA I, 27, 28 p. 15

un sujeto puro en un sentido lógico-gramatical⁴¹. La voluntad pura, previa a toda intención y objeto, es como un algo indeterminado, privado de toda propiedad y, en este sentido, similar a la nada. La negación, referida a lo exterior, no excluye el ser, pues tanto la voluntad como el sujeto absoluto son eminentemente (como ser en su sentido verbal, no substantivado) pero ella sí excluye toda determinación. En un texto de 1836⁴² Schelling aclara este tipo de negación relacionándola con la distinción, en el libro Δ de la Metafísica de Aristóteles⁴³ – en el libro en el cual se discuten los conceptos de potencia y acto –, entre una negación absoluta y una relativa. Mientras la primera remite a lo que no está siendo actualmente, pero puede serlo, la segunda remite a o que no es de ningún modo, aquello cuya posibilidad misma está excluida. La voluntad o el sujeto absoluto pertenecen evidentemente al primer tipo. Ellos son un algo que no está siendo de una cierta manera pero que pueden serlo. La voluntad puede tener (o no tener) todas las intenciones posibles. El sujeto puede (o no tener) tener todos los predicados. Su no-ser coincide por tanto con la más intensa potencia: “Tal voluntad es nada y es todo. Es nada en cuanto ella misma no apetece ser activa (*wirkend*) ni aspira a alguna realidad. Es todo, porque de ella, como de la libertad eterna, proviene toda la fuerza, porque tiene todas las cosas debajo de sí, todo lo domina y por nada es dominada”⁴⁴. El no-ser es aquí lo que posibilita todo ser como ser en acto. No por casualidad Schelling se refiere, en sus reflexiones sobre la negación, al mencionado pasaje de Aristóteles cuyo trasfondo es una discusión con los megáricos en la cual se rechaza la comprensión exclusiva del ser como ser en acto. La voluntad pura o el amor no son otra cosa que el ser inactivo e inactual pero que puede dar lugar al ser-en-acto. La voluntad es potencia⁴⁵.

Ahora, el ser no es sólo la voluntad pura o el amor: “Pero ahora la metafísica no está satisfecha con esta pura esencia ontológica, sino exige un existente real, uno

41 “La palabra sujeto no significa incluso algo distinto a presuposición. Lo único que puede ponerse con anterioridad a sí mismo, es decir, a lo cual no se le deja poner nada anterior, es sujeto (en el antiguo lenguaje filosófico *subjektum* y *suppositum* significan lo mismo)” SW II,3,78.

42 SW II, 1, 307

43 Aristóteles, Met. IV, 2.

44 WA I, 27,28 p. 15

45 En buena medida puede entenderse el concepto antropomórfico de voluntad como una variante del concepto ontológico de potencia ligada a la experiencia interior. “No hay absolutamente nada en lo cual los conceptos de acto y potencia se pronuncien de manera más determinada que en la esfera de la voluntad. La voluntad no es en efecto sólo *potentia passiva*, sino es lo que representa en el reino de la experiencia la más pura *potentia activa*, con lo cual el puro poder ser está emparentado la mayoría de las veces” SW II, 3, 67. La potencia absoluta de Las edades del mundo es sin embargo una potencia pasiva.

del cual se pueda enunciar el ser como predicado”⁴⁶. El ser también es ser en acto y el modelo para concebirlo no es otro que el de la pura autointuición del Yo. En una de las lecciones de su “Introducción histórico-crítica en la filosofía de la mitología” (1842-1845) Schelling afirma en esa línea lo siguiente: “Cuando se trata sólo de mostrar lo que es en general acto no erraba Fichte al remitir a lo más próximo a nosotros, a la acción continuada o, tal como él lo expresaba, según su juicio de manera más vigorosa, a la acción-acto de nuestra autoconciencia”⁴⁷. Si la primera forma del ser, como potencia, es la voluntad vacía, la primera forma del ser, en cuanto acto, es un querer. En el Escrito sobre la libertad esta idea aparece en esta conocida afirmación: “querer (*Wollen*) es el ser originario”⁴⁸; en las Edades del Mundo figura como “voluntad de existencia” – donde existencia es, conforme a su sentido etimológico, estar-fuera-de. Ella, como es de esperarse, no es causada por algo anterior: “aquí no se puede pensar en un devenir o en un comenzar desde lo precedente”⁴⁹. Esta voluntad “se genera a sí misma por completo, es decir, desde sí misma y por sí misma”⁵⁰. Conforme a lo ya explicado la voluntad de existencia es un ser que sólo es en tanto actuante y ese actuar es totalmente libre, no depende de nada exterior. Por eso, si bien Schelling habla de la voluntad como el modo primordial del ser, antes de todo acto, es erróneo comprender el acto –la voluntad de existencia– como una autorrealización de la voluntad originaria⁵¹. Él es ciertamente un querer, pero uno que se genera en ella sin su intervención. Él “se genera en ella, con independencia de ella, y sin que ella sea consciente de ello, de una manera inconcebible para ella”⁵². Como de costumbre Schelling ilustra esto a partir de una experiencia interior: “Piensa, en caso de que hayas gozado alguna vez de algo semejante, en aquellos extraños instantes de una perfecta y bienaventurada satisfacción, ahí donde el corazón nada exige, ahí donde tú podrías desear que ellos permanecieran eternamente como son, siendo para ti mismo realmente como la eternidad. Represéntate tales instantes e intenta acordarte cómo justamente en ellos, sin que hagas nada para ello o sin que te puedas defender de ello, una voluntad se genera de nuevo, la cual prontamente te atrae y te arrastra a la vida activa. Acuérdate de eso y tendrás una imagen aproximada de lo que aquí intentamos describir”⁵³. El ejemplo remite al paso de una conciencia vaciada de todo contenido y no

46 WA I, 192, 193.

47 SW II, 1, 315

48 SW I, 7, 351.

49 WA I, 30, 31 p. 17. WA II, 55, 56 p. 137

50 *Ibid.*

51 Buchheim, T. *Eins von Allem, Die Selbstbescheinung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, pp. 149-151.

52 WA II, 55, 56 p. 137

53 WA II, 53, 54. p. 136

necesitada de ninguno, a un pensamiento determinado que la ocupa y suspende su indeterminación⁵⁴. Ese pensamiento, tal como el acto originario, no surge en la voluntad por obra de ella misma, sino se forma en ella repentinamente y sin su activa intervención. La voluntad es en efecto el espacio de su aparición, pero de ningún modo su causa. Ella es por completo una potencia pasiva. El acto se da en ella y a partir de ella, pero no ocurre por ella. En este sentido, refiriéndose a él como a lo completamente incausado e imprevisto, Schelling lo denomina en su obra tardía el “azar originario” (*Urzufall*). El acto no es por eso ni un efecto de la voluntad, ni tampoco una emanación de la misma, resultante de su propia sobreabundancia. Que él aparezca en el espacio indeterminado que es la voluntad no ocurre debido a ella sino, más bien, a pesar de ella, a costa de su indeterminación.

Si bien el acto originario se crea a sí mismo, no deja de ocurrir por ello en la voluntad. Él no tiene una causa pero tiene, sin embargo, en la terminología del Escrito sobre la libertad, un fundamento o, debido a que aquí se está hablando de una dimensión previa a la forma más primaria de existencia, un infundamento (*Ungrund*): un ser previo a la autoconstitución de Dios. La autoposición, tal como Schelling la entiende, es el acto por el cual algo llega ser en el saber sobre sí mismo, pero, como no todo ser es saber, ese acto no es identificable con el ser como tal. Que algo sepa de sí mismo sólo es posible por obra de una acción infundada, para la cual no se puede dar ninguna causa, pero el algo no es sin embargo el saber mismo. La presencia para sí mismo, la forma originaria del saber, puede de este modo ser algo fundado y a la vez ser completamente independiente. En este marco puede afirmar Schelling lo siguiente en el Escrito sobre la libertad: “Pero la dependencia no suprime la autosuficiencia, no suprime incluso la libertad. Ella no determina la esencia y sólo dice que lo dependiente, sea lo que sea, sólo puede ser como consecuencia de aquello de lo cual es dependiente. Ella no dice lo que sea y lo que no sea”⁵⁵. Esto puede explicarse de la siguiente manera. Desde la perspectiva idealista todo es para una conciencia. Como no hay ser sin conciencia, si no se da el acto de hacerse consciente-de no hay en absoluto ser. La forma primaria del ser tiene por eso la forma de una autoaprehensión. Bien lo aclara, en relación

54 En un texto tardío, que por lo demás muestra la continuidad entre su obra intermedia y su última filosofía, Schelling aclara este punto: “En cuanto la potencia se comporta frente al ser como puro poder, pero todo poder puro no es sino una voluntad que descansa, será un querer aquello en lo cual la potencia se realza y el tránsito no será otra al que cada uno percibe en sí mismo cuando pasa del no querer al querer, y aquí encuentra de nuevo su posición la vieja frase: el ser originario es querer, querer no sólo del comienzo, sino del contenido del primer ser, del ser que surge” SW XI, 388. No obstante habría que anotar que la inversión de la frase, respecto a la del Escrito sobre la libertad, no deja su sentido inicial intacto.

55 SW I, 7, 346.

a las cosas finitas, un significativo pero desconocido pasaje de las recientemente publicadas notas preparatorias de Schelling para la composición de las Edades del mundo: “Nosotros vemos cómo todos los seres temporales sujetan con gran apetito su existencia y buscan activarla incesantemente, en cierto modo con el sentimiento de que ellas no son en sí mismas y que su existencia sólo radica en su hacer”⁵⁶. Ese sentimiento, producto de la reducción del ser al pensar, omite que también sin el hacer de la autoaprehensión hay ser. Ese ser constitutivamente inactual, en lo que respecta a las cosas finitas, es su fundamento. Para que pueda haber una autoprehensión tiene que haber antes algo que se *pueda* aprehender a sí mismo⁵⁷. Schelling parece remontarse así a un fundamento previo a la fuerza intelectual del Yo sin la cual el activo ser-para-sí-mismo no sería posible. Esa fuerza no tiene lugar debido a aquél, pero sin él no podría tener lugar: “ningún ente puede ser como tal sin otro fuera de sí, ningún yo sin un no-yo”⁵⁸. De esta manera Dios puede autoconstituirse libremente sin dejar por ello de ser dependiente. Su ser es su ser-para-sí pero él es más allá de su presencia para sí mismo. Su ser precede su autoconciencia⁵⁹.

De esta forma, luego del paso por el acto, resulta aún más clara la naturaleza de la potencia originaria. El amor o la voluntad pura es aquello que “está libre e independiente de sí mismo”, aquello que “no se refiere retrospectivamente a sí mismo pero puede referirse”⁶⁰. Ambos son pura “intimidad” (*Innigkeit*), pero no justamente al modo de la autointuición de un sujeto. Aquí toda autoreflexión está excluida. Schelling insiste en este punto: la voluntad “es la pura satisfacción en sí misma, que no se conoce a sí misma, el sereno deleite que está completamente lleno de sí mismo y no piensa en nada, la calmada intimidad que se alegra de su no-ser”. Ella “no se aprehende a sí misma”⁶¹, “no puede ser consciente de

56 Schelling, F.W.J. *Weltalter Fragmente*. Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2002, p. 279.

57 En la Doctrina de la Ciencia de 1810, 1811, 1812 y 1813 Fichte se plantea un problema similar mediante la distinción entre “reflexión” y “reflexividad”. *Vide*. De Carvalho, J. „Reflexion und Reflexibilität“. *Fichte-Studien*, N. 28. pp. 187-204.

58 WA III, 6 p. 232. La nota no se alude a alguna forma de intersubjetividad. El otro, el no-yo, es lo otro en una misma cosa. La dimensión no autoconciiente de su propio ser.

59 En este marco es que Karl Löwith ha señalado la influencia de Schelling sobre los hegelianos de izquierda. Sobre esta base Manfred Frank desarrolló una interpretación de la filosofía tardía de Schelling en sintonía con el pensamiento de Marx. Véase Frank, M. *Das unendliche Mangel an Sein, Schellings Hegelkritik und die Anfängen der Marxschen Dialektik*. Fink, München, 1.992.

60 Schelling, *Weltalter Fragmente*, *Ibid.* p. 402.

61 WA II 50, 51 p. 134

sí misma”⁶², ella es como un Yo que aún “no se ha encontrado y se ha sentido a sí mismo”⁶³. Esta interioridad, previa a todo predicado, no es por tanto la del inmediato ser-para-sí-mismo, previo al estar en relación con los objetos, sino es una aún más fundamental, en la cual este ser-para-sí-mismo, la existencia, aún no se ha formado. El sujeto absoluto, completamente indeterminado, es aquello que se mantiene en un estado previo al hacerse-presente-para-sí-mismo que comporta todo lo yoico. Cuando Schelling, siempre pletórico de metáforas antropomorfas, asocia esta dimensión del ser con la “satisfacción” o el “deleite” sólo está describiendo, en términos reproducibles para la experiencia interior⁶⁴, la permanencia de esta particular negatividad de la voluntad originaria. En el lenguaje kantiano el placer, en oposición al dolor, designa una tendencia a permanecer en un estado. Schelling intenta mostrar aquí que al más primario principio de lo ente le resulta esencial un activo mantenerse en ese estado, un paradójico ensimismarse de lo que no tiene (para sí mismo) mismidad: él es un “ir en sí mismo” y, por ende, una continua tendencia a la interiorización que suspende toda estable presencia-para-sí-mismo. La voluntad pura o el amor es lo radicalmente preyoico o, dicho de otra forma, es el más puro desasimiento. En ese sentido afirma Schelling: “el amor es la nada de la singularidad (*Eigenheit*)”⁶⁵.

3. La dependencia de la potencia respecto al acto

La distinción entre fundamento y existencia vale para las cosas finitas pero, al modo de voluntad pura y voluntad de existencia o, en el lenguaje del Escrito sobre la libertad, de no-fundamento (*Ungrund*) y existente, vale también en relación a

62 WA I, 30,31 p. 17

63 WA I, 30, 31. p. 17

64 Sólo para ella son verdaderos los conceptos metafísicos. La estructura de Dios no es el tema de la metafísica sino es, más bien, un tipo de experiencia que es preciso reproducir interiormente. Sólo a partir de esa experiencia, y sus implicaciones éticas, es preciso comprender su verdad (Véase SW II, 2, 53). El antropomórfico lenguaje de Schelling, su uso de conceptos relativos al hombre y su vida interior para describir problemas lógicos y ontológicos, se justifica desde esta perspectiva. La filosofía es un saber cuyos conceptos no se pueden abstraer de la vida interior, porque quien se ocupa en pensar en problemas filosóficos debe estar involucrado en lo pensado. Si bien puede haber formas de saber en las cuales no se adopta la perspectiva del participante, estas quedan fuera del rango de la filosofía. Schelling comparte con la metafísica, en el sentido en que actualmente la entiende la filosofía analítica, el interés por una descripción de las estructuras del lenguaje que predeterminan nuestra comprensión de la realidad. No obstante, se aleja radicalmente de esta última en cuanto para él el lenguaje no se deja abstraer en ningún caso de la conciencia y sus experiencias. Este es sin duda un límite de las valiosas interpretaciones recientes de Schelling desde el marco conceptual de la filosofía analítica (Hogrebe, Buchheim).

65 WA I, 34,35 p. 19

lo absoluto. Según lo dicho lo existente depende materialmente del infundamento. A pesar de crearse a sí mismo él precisa de un substrato desde el cual y en el cual puedaemerger una autoaprehensión. Aún si el acto no es una autorrealización de la voluntad, él sólo puede darse si ya hay algo distinto de él. Dado que lo existente es Dios mismo, la razón en su forma absoluta, Dios o la razón en sí misma parece depender así de algo indeterminado que lo trasciende. Schelling le da distintos nombres: el amor, la voluntad absoluta, el infundamento, la ingenuidad (*Einfalt*), el poder ser, la libertad. Sea cual sea la denominación el resultado es sin embargo el mismo: el pensar absoluto no es lo absoluto mismo. La razón, como autoreferencia de una fuerza intelectual, aparece como algo condicionado. No obstante, esta primera impresión debe ser relativizada. Como mostraré a continuación hay una doble dependencia de lo absolutamente trascendente respecto a la autoposición de la razón. Aquel es en efecto lo que *da lugar* a Dios pero es también algo que sólo es *como tal* en él y a diferencia de él. Veámoslo en detalle.

Lo en sí mismo absoluto o la potencia pura es algo completamente indiferenciado. En contraste con el pensamiento absoluto no tiene una estructura análoga a la de los juicios. En él no puede distinguirse un sujeto, un predicado y una cópula, o sea, algo real, algo ideal y un elemento que los vincule y antice. Lo absoluto es puro sujeto (gramatical). Cuando se da el acto de autoaprehensión esa estructura aparece, pero no de tal forma que forme un mundo paralelo a él, pues ese acto transfigura el sujeto originario. Especialmente en sus anotaciones preparatorias a las Edades del Mundo Schelling describe este proceso mediante el concepto de “anziehen” (vestir/atraer). El acto es aquello que hala hacia sí la potencia, que la atrae hacia su campo de acción, mientras simultáneamente la encubre, reviste y oculta – pues, tomada en sí misma, ella es la “voluntad desnuda”⁶⁶. La potencia no es simplemente puesta detrás de él como algo superado. Si el acto es el único verdadero “comienzo” (*Anfang*) de lo ente se debe a que él captura (*fängt*) o sujetan en sí mismo a la potencia. “Tal como la voluntad del ánimo (*Gemütt*) captura y liga al ánimo mismo, así sujeta la voluntad propia y contractiva al amor”⁶⁷. La “voluntad propia” alude aquí a un querer que concentra en sí mismo las fuerzas anímicas y las priva de su indeterminación. Estos juegos etimológicos se justifican en cuanto describen adecuadamente la inclusión y transfiguración de lo absoluto tras el acto de autoaprehensión. Una vez él tiene lugar el sujeto inicial es convertido en un contenido del pensar y, en cuanto tal, desplazado a la posición de predicado⁶⁸. El

66 Schelling, F.W.J. *Weltalter Fragmente*, p. 183

67 WA I, 40,41 p. 22

68 “En mi saber el ser de lo absoluto no es captado como un ser-unitario, sino el yo se comporta como sujeto y el absoluto como objeto. Él es por eso condicionado por mi saber, por tanto no incondicionado y absoluto, tal como las cosas reales no son absolutas porque ellas son mi saber mismo, no son nada fuera de él” SW I, 6, 127.

ser puro deviene predicado: ahora designa la propiedad de subsistir que es propia de la autoconciencia. Aquello que era en principio independiente se convierte en un momento de una estructura de la cual él no es la causa. Al interior del acto de contracción el sujeto absoluto queda referido a algo diferente y de lo cual, ahora, resulta dependiente. Esto también podría describirse, con ciertas restricciones, como el paso de la substancia al objeto; mientras la substancia es completamente en sí misma, el objeto está puesto frente a otra cosa distinta de él. Justamente por eso es *Gegenstand*, una entidad que se encuentra (*steht*) frente a otra, confrontada (*gegen*) a ella. En contraste con él la substancia, tal como lo dice el Schelling tardío, es el “*Urstand*”, el originario estar puesto de algo, sin confrontación con otra cosa. En los términos del Escrito sobre la Libertad se trata del paso del “infundamento” al fundamento. Lo Uno, carente de todo predicado, se divide en dos principios, el fundamento y la existencia (*Existenz*), pero lo existente (*Existierende*) como tal es justamente la indiferencia o el todo disyuntivo de ambos. En lo existente lo Uno es pensado, representado por otra cosa, a saber, por la existencia, pero con ello, una vez envuelto en esa relación, ya no es el infundamento sino es el fundamento de la existencia. El “infundamento” (*Ungrund*) no sólo se denomina así por ser lo que no tiene un fundamento ulterior, por ser aquello más atrás de lo cual no es posible remontarse, sino también porque inicialmente no es fundamento de ninguna otra cosa, porque no le sirve a otra cosa de base o principio de su ser. En esto se convierte sin embargo una vez aparece lo existente.

Ahora bien, la potencia es incorporada al acto como uno de sus momentos pero no por ello deja de ser en sí misma, externa a su apropiación por parte de la razón. El motivo es el siguiente: el ser inicial no es algo externo a toda forma de conciencia, tal como si se hablara por un lado del ser y luego, como algo añadido gratuitamente desde fuera, del pensar. Lo propio del ser inicial no es la exclusión de la conciencia sino de la reflexión. Desde el inicio aquella ya está presente. Lo está de un modo latente, pasivo y parasitario, al modo de un hacerse-presente del ser. Como este tiene un sentido verbal – por lo cual habla Schelling de “*Wesen*” como “esenciar” –, esa conciencia sólo es en él la mera reproducción ideal de su automovimiento. En ese sentido es que en el ser hay un constante buscarse a sí mismo. Allí sin embargo la conciencia no se ha hecho, como sucede con la emergencia de la razón, algo para sí misma. Cuando esto ocurre, cuando se da tal potenciación (en sentido matemático) de la conciencia, surge la razón como un ser autosuficiente, desprendido del ser primario. Con ello este queda convertido en base o fundamento del conjunto de la relación de la conciencia consigo misma y, a la vez, en cuanto él ya contenía una dimensión ideal, queda también convertido en contenido de esa conciencia emergente. La razón, superponiéndose al ser originario,

surge como potenciación del lado ideal de este último. Ella es la relación consigo mismo del pensar sobre la base del ser⁶⁹. Lo reflexionante presupone aquí un ser que para él aparece como su producto (como pensamiento pensado), pero que él mismo no ha generado realmente. Aquí, sin que ella lo sepa, la autoaprehensión del pensar se ejecuta sobre un ser del cual ella no dispone. En cuanto el contenido de la conciencia emergente no es sólo la misma actividad consciente – al modo de la intuición intelectual – sino, de modo indirecto, la conciencia del automovimiento del ser, la autoconciencia nunca logra ser transparente para sí misma. En este sentido, pero refiriéndose en este caso a las cosas finitas, es que Schelling escribe estas conocidas palabras del Escrito sobre la libertad: “esto es en las cosas la base inasible de su realidad, el resto que nunca se deja reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento sino eternamente permanece en el fundamento”⁷⁰. Estas frases, muy citadas pero poco comprendidas, no postulan arbitrariamente un límite de la razón en aras de hacer valer alguna forma vitalista de irracionalismo. Esta afirmación se deriva más bien del hecho de que la razón siempre permanece referida a algo que ella no ha puesto en tanto la reflexión de la conciencia no logra nunca hacer abstracción de los contenidos a los cuales estaba ligada la conciencia originaria. Si bien ella incorpora en su espacio de acción el ser originario nunca logra disolverlo en pura conciencia y, de este modo, ponerse como algo absolutamente autosuficiente, pues la forma más elemental de la conciencia permanece involuntariamente referida a algo que no es conciencia y que la arrastra en su automovimiento. La actividad de la razón, que en el marco de la ontoteología de Schelling figura como la creación del conjunto de las cosas reales, viene a ser así el continuo e infinito proceso de apropiación del fundamento por parte de la razón.

Conforme a esto pareciera entonces que en realidad la potencia inicial conserva su independencia frente al acto. Este juicio puede desmentirse sin embargo con rapidez, en cuanto sólo con la emergencia del pensar – y no antes de él – lo

69 La razón es la unidad subjetiva de sujeto y objeto. Gracias a la mediación de un tercer elemento, el cual no es sino una potenciación de la conciencia inicial, la relación sujeto-objeto se relaciona ahora consigo misma. Bien podría hablarse en este sentido del paso de una reflexión externa a una reflexión interna, esto es, de una relación de una entidad consigo misma en la cual ella no sabe que aquello con lo que se relaciona es ella misma, a una reflexión interna, en la cual ella sí se sabe relacionada consigo misma. Dado que la razón implica asimismo un hacer puede decirse entonces que ella se autoconstituye cuando el ser y la conciencia pasiva son puestos como contenidos de un espontáneo acto de conciencia. Con ella lo absoluto se hace presente, para uno de sus momentos originarios, como absoluto. La razón surge así mediante un juicio de identidad, en el cual lo que no sabía de sí mismo se identifica a sí mismo.

70 SW I, 7, 360.

absoluto se hace presente como tal. El motivo es sencillo: el acto es la condición de posibilidad de la potencia, pues sólo porque hay acto puede pensarse en algo que lo posibilitó. La potencia precede efectivamente al acto, pues el ser para-sí mismo la presupone y surge en ella, pero, como la potencia sólo es ella misma en la medida en que algo se diferencie de ella (en cuanto sea determinada *como* potencia en oposición al acto) y como ese otro algo no depende de ella misma, la potencia sólo existe como tal en la medida en que el acto tenga lugar y sólo luego de que ese acto tenga lugar. En otras palabras: si bien la potencia es el antecedente del acto, ese antecedente sólo se puede conocer a posteriori, pues sólo después de que él ha ocurrido, es posible remontarse a aquello que lo posibilitó⁷¹. En esa medida puede decirse que las condiciones de posibilidad sólo se conocen a posteriori. Ellas siempre están en el pasado. Sólo cuando algo ha llegado a ser posible puede preguntarse por su fundamento. No se trata entonces de que haya una potencia, cognoscible por sí misma, que luego se efectúa, pues, mientras no haya efecto, no puede hablarse de su existencia – sólo cuando *se* ha dado en ella su salir-de-sí se muestra como tal. De la posibilidad, como Aristóteles sugiere, sólo se puede saber si ya ha ocurrido algo y porque ha ocurrido⁷². O, en código kantiano: de la substancia sólo se sabe a través de la acción⁷³. De lo que ha sido antes, esto es, de la potencia puramente indeterminada, no se puede saber sino a través de lo que ha resultado de ella: de lo actual. Como el acto no es sin embargo ni un efecto ni una consecuencia lógica de la potencia, remontarse a la potencia no es en ningún caso hallar una causa o un axioma. El uso que hace Schelling del principio de razón suficiente no hay que entenderlo ni en términos causales ni en términos lógicos. Decir “nada de lo que existe es sin fundamento” significa más bien decir: “nada que ha llegado a existir

71 *Vide*. Buchheim, T., *Ibíd.*, pp. 41-47.

72 Met. IX, 8. 1051^a 29

73 Si bien la substancia es para Kant una de las categorías del entendimiento, esto es, un concepto y si bien en el marco de las analogías ella es pensada como un concepto ligado al tiempo en la forma de la permanencia, sigue siendo un problema cómo explicarse un concepto que en principio no implica ninguna relación y que, en ese misma medida, se sustrae al conocimiento por predicados - el único que Kant reconoce explícitamente. De ahí que en las analogías Kant deba entonces buscar un “criterio empírico” de la substancia tal como si ella por si misma no pudiera dar cuenta por si misma de su presencia empírica. Lo permanente o substancial termina así dependiendo de la categoría de causalidad, en la forma de sucesión, pues sólo a partir de la acción en la cual se pasa de una determinación a otra se sabe propiamente de lo substancial (B250; A205). Que Kant considere a la substancia como una categoría de relación no altera la situación, pues, aun cuando ella sea pensada en su relación con los accidentes o determinaciones, esa relación no es cognoscible sin mediación de la causalidad y del cambio de determinaciones. Esa relación de la substancia consigo misma es por si misma incognoscible. De ahí que Kant afirme respecto a la categoría de substancia: “De ahí que esta categoría se halle bajo el título de las relaciones más como condición de estas que como contenido ella misma una relación” (B230; A187).

podría haber sido lo que es si no hubiera un substrato del cual se ha desprendido libremente". Remontarse a la potencia equivale por tanto a descubrir el substrato desde el cual emergió una cierta actividad. Como este último, según lo dicho, siempre es algo más que el acto, en cuanto el substrato nunca puede ser completamente expresado por su manifestación en el pensar, el proceso de buscar el fundamento nunca da exactamente con un principio que conduzca unívoca y necesariamente al acto, sino a una fuente de posibles determinaciones. La primacía del acto sobre la potencia no implica por tanto que sólo es posible lo que ya existe y que nada que no haya ya ocurrido pueda ser considerado como posible⁷⁴, sino que, a pesar de la dependencia de la potencia respecto al acto, siempre hay más estados de cosas posibles que los que ya han tenido lugar, porque el substrato siempre excede la misma actualización que lo posibilita. En el pasado de las cosas, en tanto esencias o entidades singulares que se aprehenden a sí mismas, resta inevitablemente un fondo de estados de cosas que ellas pueden descubrir progresivamente en sí mismas y por sí mismas. El fundamento es ciertamente el fundamento de la existencia pero, a la vez, permanece como algo esencialmente inexistente y, en esa medida, pudiente. No hay fundamento sin existencia, esto es, no hay potencia sin acto, pero la potencia resguarda su potencialidad frente a cualquiera de sus manifestaciones.

De este modo puede decirse que la potencia depende en un doble sentido del acto – en tanto es pensada en el acto de autoaprehensión y en tanto sólo cuando él ocurre ella se muestra *como* lo inactual – pero sin que por ello lo posible se reduzca a lo efectivo. La dependencia inicial del acto respecto a la potencia no es suprimida por lo dicho sino es ahora localizada, luego de ese tránsito por la primacía del acto, en el puesto y las dimensiones que le corresponden. La potencia es lo siempre pensable que genera el acto pensar. Respecto a una teoría de la racionalidad esto significa lo siguiente: la razón, cuya forma ontologizada es Dios, se instituye espontáneamente a sí misma pero sobre una base que ella no ha puesto. Ni la reflexión absoluta ni las proposiciones se dan a causa de algo distinto del acto de reflexionar o del acto de juzgar, pero ambas presuponen un ser prejudicativo y prerreflexivo. Ya sea que se interprete esto como base para una teoría de la subjetividad basada en el "sentimiento de sí" (M. Frank)⁷⁵ o de la irreductibilidad de los nombres propios en relación a toda predicación (T. Buchheim) o del no-saber como base irreductible de todo conocimiento (W. Hogrebe)⁷⁶, el resultado común es señalar los límites de la

74 Una posición presente por ejemplo en el determinismo estoico.

75 Frank, Manfred. *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.

76 Hogrebe, Wolfram, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

conciencia-reflexiva-de-sí y del lenguaje proposicional. El pensar, en la perspectiva de Schelling, conserva la espontaneidad que le habían atribuido Kant y Fichte, pero aparece ahora relativizado por condiciones que lo desbordan. Cada proposición o cada forma de intencionalidad pasa a ser vista como un evento, carente de necesidad, que surge desde un fondo preracional. Ese fondo no es algo a lo cual pueda accederse como tal sin mediación de la razón, pues, según lo dicho, sólo aparece una vez ella ha surgido, pero él no es originariamente su producto. Hacer la genealogía de la razón, a través de una ontoteología, no apunta a aniquilarla sino a redescribirla desde el horizonte de su inevitable finitud. Ella es ciertamente un todo en el cual están preconstituidos todos los momentos de lo-que-está-siendo. O bien el lado noético, noemático y el acto de referirse-a involucrados en toda representación, o bien el sujeto, el predicado y el acto de sintetizarlos involucrados en todo acto de juzgar. No obstante, más allá de esta tríada y de la actividad libre que la instituye originariamente y en cada caso (cada acto intencional o cada juicio es una réplica del acto originario) subyace necesariamente el ser, prerreflexivo y/o preproposicional, que trasciende las instanciaciones de las funciones posibles en su interior. Sólo sobre su base, sobre la base de un pasado del cual no logrará nunca desprenderse, es que la razón puede desplegar su actividad pero justamente debido a él hallará siempre un límite al ideal de la plena autoapropiación. Bajo esas condiciones el representar y el juzgar se ven envueltos en un proceso inagotable y, por tanto, se hace imposible allí la anulación de la temporalidad. Razonar no será sino la tarea inagotable en la cual el pensar enfrenta su más íntima opacidad.

Bibliografía

1. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Gredos, Madrid, 1988.
2. BUCHHEIM, T. *Eins von Allem, Die Selbstbescheinung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
3. CARVALHO, J. „Reflexion und Reflexibilität“. *Fichte-Studien*, N. 28. pp. 187-204.
4. DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona, 1993.
5. FICHTE, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1997.
6. FICHTE, J.G. *Sämmtliche Werke*. herausgegeben von I. H. Fichte, 8 Bände, Berlin, Veit und Comp., 1845-46.

7. FRANK, M. *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.
8. FRANK, M. *Das unendliche Mangel an Sein, Schellings Hegelkritik und die Anfängen der Marxschen Dialektik*. Fink, München, 1992.
9. HOGREBE, W. *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
10. JANKE, W. *Fichte: Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*. Walter de Gruyter. Berlin. 1970.
11. REINHOLD, K.L. *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hrg. Von Wolfgang Schrader, Meiner, Hamburg, 1978.
12. SCHELLING, F.W.J. *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesungen WS 1.832/33 und SS 1.833*. Torino, 1972, p. 222.
13. SCHELLING, F.W.J. *Philosophie der Offenbarung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1993.
14. SCHELLING, F.W.J. *Sämtlichen Werken, hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart (Cotta) 1856-1861*
15. SCHELLING, F.W.J. *Weltalter Fragmente*. Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2002.
16. SCHULZ, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen, 1955.