

LA FACTICIDAD Y LA AMBIGÜEDAD DE DIOS SEGUN SCHELLING

Por MIKLOS VETO

(Original: *La facticité et l'ambiguïté
de Dieu selon Schelling.*
Revue Philosophique, Paris)
Traducción: Angel Jorge Casares.

PARA llenar el vacío entre Hegel y Kierkegaard, o más bien para probar que la historia de la filosofía no progresa por saltos bruscos, la última filosofía de Schelling ha sido citada a menudo como el terreno en que el idealismo alemán, consumado en la ontológica hegeliana, llegó a “superarse” y a abrir camino al “existencialismo”.¹ La famosa distinción entre el *Dass* y el *Was* constituiría la base de esta primera metafísica existencialista. El *Was* es el objeto de la *filosofía negativa*, soberana, en el mundo de las esencias. La filosofía negativa puede aclarar toda su jerarquía, puede exponer muy claramente todas las articulaciones de su estructura —pero es absolutamente incapaz de dar el paso decisivo: el paso que lleva de

¹ Más recientemente, sobre el “existencialismo” de Schelling: TILLICH, *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1955, pp. 197-208; cf. también G. MARCEL: *Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?* Revue de Métaphysique et de Morale, 1957, pp. 72-87.

la *esencia* a la *existencia*. Este paso está reservado a la *filosofía positiva*, que no asciende una escala de ideas, sino que desciende al mundo a partir de un hecho, más exactamente a partir del *hecho*. El hecho es */dass = que/* hay existencia, que */dass/* Dios existe, pero la existencia no está abierta más que a la experiencia (si se quiere, metafísica). Hace más de un cuarto de siglo Horst Fuhrmans ha demostrado que las preocupaciones esenciales de Schelling en este último período de su pensamiento no recaían tanto sobre la primacía de la experiencia en el conocimiento metafísico, sino más bien sobre el problema de la libertad de Dios en la creación del Ser; y la distinción entre *Was* y *Dass* no es más que una formulación notable de la solución la cual llegó.² Dios estaba en libertad de crear el Ser o de no crearlo, pero si “optaba” por la creación, una vez decidido no podía crear sino de un solo modo.³ Por ende, Dios era soberanamente libre en el hecho mismo */dass = de que/* creaba, pero no el “qué” */was/* de esta creación. Sin duda esta posición logra una formulación mucho más sistemática en la filosofía positiva del Schelling tardío; sin embargo se encontraba ya en *Las Edades del Mundo*. Desde la primera versión de esta obra (1811), el problema está enunciado muy sucintamente: “Es solamente en virtud de su voluntad que lo Eterno está ahí, pero no depende de su libertad elegirse otro proceso de revelación que el que está determinado por la naturaleza de estos dos principios [que lo constituyen] (N. 25).⁴

No obstante, la onto-gonía, a menudo caótica, de *Las Edades del Mundo* es un terreno más propicio para darle caza al “precursor del existencialismo” de lo que generalmente se piensa. Si el problema de la experiencia metafísica es allí apenas mencionado, la imagen de Dios que se perfila en esas construcciones caóticas y confusas muestra profundas afinidades con una categoría central del pensamiento de Heidegger.⁵ Esta categoría es la de *facticidad*,

² *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, 1940.

³ Siendo la razón de esto que el universo es la expresión, la imagen de la esencia divina, que es *una*: SCHELLING, *Werke*, 7, 396-397 (en lo que sigue, el número arábigo indica el volumen de esta edición). cf. también *Die Weltalter. Fragmente, Nachlassband*, 1946, p. 78 (en lo que sigue, N indica este volumen).

⁴ “Die beyden Kräfte... die still ausfliessende, sanft sich mittheilende der Liebe und die zusammenziehende, die Ausbreitung widerstrebende...” N. 25.

⁵ Podríamos decir que, en el fondo, es el único período de Schelling en

que, en este trabajo, vamos a “aplicar” a algunos conceptos de Schelling, tratando de evitar forzarlos a éstos haciéndolos aparecer como una anticipación milagrosa de la analítica del *Dasein*. Creemos simplemente que a la luz de la “facticidad” podremos destacar ideas de Schelling que, de otro modo, seguirían siendo tratadas más bien, al modo de Walter Schultz, como ornamentos literarios de su prosa patética que como las perspectivas de una metafísica elaborada a partir de la idea de un Dios personal. Toda esta imaginaria romántica adquiere una nueva dimensión filosófica desde que se comprueba que sirve, ante todo, para expresar *la primacía de la existencia sobre el Ser* —entendámonos: de la existencia de Dios.⁷ Así, lo que puede parecer una teogonía anticuada en *Las Edades del Mundo* es más bien el esbozo de una *ontología de la existencia divina*.⁸

*

Ningún gran filósofo de los tiempos modernos habla de la divinidad tan antropomórficamente como Schelling. Resumiendo la posición que había tomado sobre la profunda semejanza entre el hombre y Dios desde sus *Conferencias de Stuttgart* (cf. 7,432), escribe a Eschenmayer sobre la necesidad de adoptar “un antropomorfismo ilimitado, una humanización general y (exceptuado el único caso del ser necesario) total de Dios” (8,167). Esta declaración se hace más comprensible si se advierte que Schelling fue probablemente el primer gran pensador que haya intentado alguna vez “construir metafísicamente” un Dios que no es solamente Ser, sino

que su idealismo escatológico está de tal manera penetrado de la experiencia de lo oscuro, de lo irreductible y de lo opaco, que no llega a “integrarlos” en una estructura total racional: de esto es testimonio *Las Edades del Mundo*, que ha quedado en fragmentos.

⁶ Para expresar esta oposición fundamental, Schelling se sirve de toda la gama de expresiones que una jerga bi-milenaria de la metafísica puede ofrecerle: sujeto-sustancia; existencia-ser; existencia-esencia; ente-no ente, etc.

⁷ “La razón y el sentimiento no son en absoluto satisfechos por un Dios que es un puro *Es*; desean uno que sea un *Er*” 8, 235, cf. el famoso pasaje tardío: “nadie busca a nadie”, etc., 11, 566.

⁸ Sea que el carácter nazca por el hecho del acto primordial del yo trascendental fichteano que, poniéndose, pone su propia “esencia” individual (7, 384 sq, cf. 8, 314 citado en n. 17) o que la bella inocencia de la indecisión de la infancia separe del carácter el surgimiento de la existencia y de la contracción, (N. 15), queda válida la distinción —al menos metafísica— entre las dos clases de facticidad.

también vida y destino (cf. 7,403) —un Dios vivo y personal. No obstante, *persona* significa una cierta limitación y concentración de fuerzas y de propiedades, reunidas y ligadas en y por un centro. Y este centro es algo opaco, oscuro, impenetrable. Hay un núcleo indisoluble en torno al cual está basada toda personalidad (7,413). Es la condición misma de la persona, pero está fuera de su poder, pues no es el hombre mismo quien lo ha establecido (7,399); y si su propio fundamento se le escapa, esto significa a las claras que el hombre escapa a sí mismo. Hay pues una distancia entre el hombre y sí mismo, distancia que ninguna mediación puede abolir, ya que es algo tan profundamente positivo como un coágulo en la sangre o un tumor en el cerebro. Es el hecho —se dirá en Heidegger y en Sartre— de estar arrojado ahí en el mundo sin que se haya sido consultado o informado sobre ello; es el hecho de ser fundado desde fuera, el misterio inicial del comienzo, que no deja de ser comienzo y recuerda sin cesar la inexplicabilidad y la gratuidad de nuestro surgir al mundo. Este *hecho* primordial de una existencia que uno no ha fundado para sí pero que no obstante se asume, es la facticidad del hombre. Ella expresa la verdad decepcionante de que nuestra libertad está cernida por una realidad extraña que se ha implantado en ella antes del instante mismo en que se ha reconocido como libertad. Aún asumida, la facticidad de la existencia sigue siendo la expresión de nuestra indigencia en relación con el mundo exterior que se introduce brutalmente en nosotros a través de nuestro mismo surgir a él.

La insistencia de Schelling sobre las raíces oscuras del hombre muestra no sólo que no desconocía su condición de ser arrojado en el mundo, sino que conocía también una facticidad de textura diferente: la del *carácter*. Decimos que hay hombres buenos y hombres malos. No son buenos o malos a causa de una cierta acción; son buenos o malos en todo su ser, y sus acciones, buenas o malas, no hacen sino expresar su carácter. No se dirá nunca que un hombre ha elegido un buen día su carácter: sería ridículo preguntarle sobre el “cuándo” de esa elección —y sin embargo el carácter nos es imputable (7,430). Es señal de una indigencia profunda, esta vez en relación con nosotros mismos, y si ciertamente es el hecho de la libertad de nuestro yo, no es menos opaca que el surgimiento mismo de nuestra existencia. Así, nuestra libertad y nuestra servidumbre fundamentales acusan la misma oscuridad masiva: escapan respectivamente a nuestro saber y a nuestro actuar.

Una cierta facticidad se vuelve a encontrar en el corazón mismo de la divinidad bajo la forma “de una condición por lo menos relativamente independiente de ella” (7,399).⁹ Esta condición es la “naturaleza” de Dios, la expresión de los incesantes esfuerzos de Schelling para construir una divinidad que, permaneciendo pura, inteligible e ideal, sería el seno fecundo de todo el ser mundano, el sitio mismo en que se elabora, se explicita y se despliega lo real. En el sistema de la identidad absoluta Dios y el mundo vivían en una continuidad apacible. Es cierto que en ese período Schelling pensaba que la indiferencia es el acto de indiferenciación de las diferencias, pero las diferencias de que se trataba no eran sino “cuantitativas”. Se podría decir que lo real no era más que un grado un poco coagulado de lo ideal,¹⁰ una luz más tenue, pero de ningún modo oscuridad positiva. El absoluto era de una estructura unificada: era como la túnica de Cristo, sin costuras y tejida de luz. Pero esta visión, muy apolínea, del mundo, fue lentamente minada por dentro; se manifestaron rupturas y torsiones: aparecieron lo violento, lo perverso, lo malo, como otras tantas manchas negras en el cuerpo inmaculado de lo real. La bella ficción de la transparencia del Todo ha cedido paso a la realización de “la maligna cólera del ser” y Schelling ha comprendido que —como lo dirá más tarde Heidegger— el Ser está en conflicto, es *das Strittige*.¹¹ Evidentemente, no se trata de ningún pan-demonismo: si el mundo está penetrado por el mal, esto no significa que es el mal. Lo real, en tanto que tal, no es malo. No es más que caótico y confuso —y es por cierto necesario encontrarle un lugar de origen en Dios mismo. Será localizado en el *Grund* de Dios, término de Boehme que ha sufrido extrañas metamorfosis en el pensamiento de Schelling.

El fundamento de Dios es la *base* sin la cual El no existiría (7,375); es el *sub-jectum* sobre el que reposa la vida divina —es la fuerza que la mantiene y la nutre. De modo bastante oscuro, Schelling insiste sobre el hecho de que este fundamento —en forma semejante a la “vieja naturaleza” del *Timeo*, es más “anciano” que “Dios que existe”, es decir Dios la Persona. Esto no quiere decir

⁹ Cf. el análisis de J. HABERMAS: *Das Absolute und die Geschichte*, Diss. Bonn, 1945, p. 323 sq.

¹⁰ “Espíritu coagulado” (3, 453 cf. 2, 182; 6, 500), término que Schelling, influenciado por Baader (*obras*, 3, 262, n) atribuye a Hemsterhuis. Esta atribución parece ser errónea (cf. ya la nota de Franz Hoffmann al pasaje de Baader) pues la expresión debe provenir del maestro de Oetinger, Plouquet: A. W. Schulze, *Schelling und die Kabbala*. Judaica, 1957, p. 156.

¹¹ *Ueber den Humanismus*, p. 43.

que el *Grund* habría existido antes que Dios existiera: siendo pura potencialidad, era incapaz de existir en sí mismo— podía existir solamente en “un vínculo indisoluble” con el Dios actual, pero, precisamente, sin él Dios no podría ser actual. Es la necesidad de Dios lo que —en cierto respecto— debía preceder a la libertad: si ésta hubiera sido dada desde el comienzo no habría sido libertad sino naturaleza. La libertad debe ser conquistada, y se conquista a partir de, y contra la, naturaleza. La libertad se hace y su hacer en Dios o en el hombre es la victoria sobre la necesidad. A la necesidad nunca puede precederla, sino solamente someterla y hollarla. Por lo menos es lo que Schelling parece pensar en estas páginas bastante oscuras de las *Investigaciones sobre la libertad humana* o de las diferentes versiones de *Las Edades del Mundo*. Todo esto no resuelve, evidentemente, la problemática lógica y metafísica; pero aquí no queremos más que efectuar un corte, tal vez arbitrario, en los procesos teo-gónicos para presentar a Dios en su bi-unidad.¹²

La lectura de las obras escritas durante el período de *Edades del Mundo* muestra hasta dónde Schelling estaba obsesionado por la visión de un ser carente por esencia de simplicidad. Es verdad que según las *Conferencias de Stuttgart*, Dios, en su estadio germinal, no es más que una “meditación silenciosa sobre sí mismo” (7,432) y que un poco más tarde se oirá hablar de la “pura desnudez” (*reine Blosskeit*) que disfruta de su no-ser (N. 16, 134); pero el *Grund* está de alguna manera implicado desde la Indiferencia en que dormita el Ser primordial. Dios está entonces en un estado de no-separación absoluta de sus potencias, en un estado de “involución” (7,440) y la verdadera teogonía no comienza sino en el “momento” en que “la claridad brota de la noche de su esencia” (7,433). Schelling consagra casi un medio siglo de su vida a las descripciones siempre renovadas del “cómo” de este brote, de este nacimiento de Dios a partir de la Indiferencia, de la existencia a partir de la esencia, de la libertad a partir de la necesidad, y se enfrenta continuamente al misterio de todo dualismo que no admite ser irreductible. Si lo Uno deviene de lo Otro, ¿cuándo es todavía lo Otro, cuándo es ya lo Uno?¹² Si lo que vela es lo mismo que lo que

¹² Toda esta problemática es profundamente gnóstica, y si la consideramos en una perspectiva existencialista de la analítica del *Dasein*, es también para llamar la atención sobre cierta afinidad entre la *Gnosis* y el segundo Heidegger, que manifiestamente abunda en temas gnósticos. Cf. J. TAUBES: *The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism*, *The Journal of Religion*, 1954, pp. 154-172.

duerme, como podría pasar del sueño a la vigilia? Si duerme siempre, no está todavía despierto, y si está ya despierto está desligado del que acaba de dormir. . . .¹³

De todos modos el *Grund* está ahí desde que el existente está ahí: es lo irreductible, lo imprevisible (*Unvertigliche, Unvordenkliche*) que está a la base de toda existencia (cf. 7,441-8,343). Su facticidad es, quizá, comparable a la del carácter del hombre (cf. N, 93): aún si estuviera dado desde la eternidad, sería Dios mismo quien debería dárselo —aún inconscientemente (cf. 7,434); pues nada ni nadie puede darle nada primordial a Dios, sea lo que fuere. Por otra parte, la cuestión del “cuándo” es aquí todavía más insensata que la planteada por el carácter del hombre. Pues se trata de una facticidad que escapa al saber y no al actuar de Dios.¹⁴

Tal vez la mejor explicación de la relación entre Dios y su fundamento está en la tercera versión de *Edades del Mundo* (cf. 8,266,258). Es un argumento ontológico: la esencia de Dios implica, sin ninguna acción, sin ningún mediador, la unión con su naturaleza. Pertenece a la esencia de Dios pasar a la existencia: esto ocurre por el hecho de que Él “asume” su naturaleza. Esta última no era sino “en potencia” o en estadio de esencia, si se quiere, y no llega a ser naturaleza existente sino en tanto que llega a ser la naturaleza de Dios que existe. De este modo queda a salvo la autenticidad de un estadio de involución de Dios del cual Él surge sin “acción” alguna de su parte: logra su existencia por una operación a nivel de su esencia. Y este pasaje es también una victoria sobre la necesidad-naturaleza, pues asumiéndola, Dios no la asume más que como su base, su soporte, su subordinada. Esta asunción tiene un aspecto *esencial* y puramente ideal por el cual

¹³ Cf. las muy hermosas reflexiones de SIMONE PÉTREMENT: *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, 1947, pp. 88 sq.

¹⁴ “Denn gleichwie es im Menschen Gesetz ist, dass jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende, nie aufhörende Ur-That, durch die er eigentlich Er Selbst ist, gegen das über ihr sich erhebende Bewusstseyn im unergründliche Tiefe hinabsinkt, damit ein nie aufzugehender Anfang, eine durch nichts erreichbare Wurzel der Realität sey: so tulgt auch jene Urthat des göttlichen Lebens in der Entscheidung des Bewusstseyns von ihr selbst. . . Nur so ist wahrer Anfang, Anfang der nicht aufhört Anfang zu seyn. Der Entschluss, der in irgend einem Akt einen wahren Anfang machen soll, darf nicht vors Bewusstseyn gebracht, zurückgerufen werden, welches mit Recht schon so vie bedeutet als zurückgenommen werden. Wer sich vorbehält, einen Entschluss immer wieder ins Licht zu zuehen, macht nie einen Anfang. Darum ist Charakter Grundbedingung aller Sittlichkeit. . .” 8, 314.

un concepto se manifiesta como agotando todo lo implicado por él; pero esta extraña implicación es la de la *existencia* que, en tanto que tal, es una victoria sobre la necesidad. Esta no saldrá del mundo coagulado de las esencias más que para encontrarse prisionera en el mundo de la existencia. Prisionera turbulenta, seguirá acosando todo el devenir de Dios a través de la profunda ambigüedad de su pertenencia y de su alteridad.

*

El proceso de la formación de sí mismo en el hombre es la elevación de lo inconsciente a consciente, de la oscuridad a la claridad. Así, la conciencia presente en su claridad está construida sobre un pasado superado (7,433), y no se trata simplemente de un lenguaje simbólico cuando Schelling habla “del principio oscuro”, de “este ser oscuro primordial” (7,470) en las pocas páginas dedicadas al hombre en las *Conferencias de Stuttgart*. La afectividad (*Gemüt*) representa esta oscuridad primitiva que, si bien sometida a las partes más altas, sigue siendo el fundamento vivo de la conciencia presente. Es el principio real del hombre, por el cual éste sigue ligado a la naturaleza (7,465-466) que lo había fundado una vez. Es un *memento* sombrío de nuestra facticidad, tan humillante como nuestros instintos y nuestras necesidades físicas y psíquicas más elementales, que señalan nuestras dependencias múltiples. Este elemento primordial de nuestra existencia tiene pues dos características principales: es naturaleza y es pasado, y ello justamente —¡nos encontramos en una verdadera encrucijada de las ideas de Schelling!— porque la *naturaleza* es el *pasado*.

Naturphilosophie, teosofía, idealismo escatológico, suministran, con cierta heterogeneidad, los elementos de esta teoría de Schelling sobre la naturaleza como el pasado de Dios (o del ser). Fiel a su axioma sobre la estructura necesariamente trinitaria de todo devenir verdadero (9,231), Schelling divide la historia cósmica en tres grandes períodos:

- a. El de lo real, en el que la naturaleza es suprema y el espíritu sólo está presente en estado germinal.
- b. El de lo ideal, en el que el poder de la naturaleza será vencido por el ascenso del espíritu.
- c. El de la reunión, o más bien síntesis total de lo real y lo

ideal en una identidad querida y asumida (no simplemente en una indiferencia de hecho).¹⁵

La idea de la naturaleza como pasado se comprende a la luz de las exposiciones schellingianas sobre la multiplicidad de los tiempos que co-existen. Como en Heidegger o en Sartre, también en Schelling el tiempo no fluye simplemente; se temporaliza y en cada uno de sus momentos está presente y recogido según el pasado, el presente y el futuro.¹⁶ El pasado está por cierto presente —como pasado; y es, sin duda, la garantía misma del presente al que sigue fundando (cf. 8,302). Todo ser está doblegado bajo el peso de su pasado. Del mismo modo Dios, sobre todo porque su pasado es eterno. Y es justamente gracias a esta grávida presencia que inspira a Dios a librarse de ella que el pasado puede esperar ser liberado de sí mismo, ser devuelto a su verdadera función. Aquí se encuentra otra corriente de la reflexión de Schelling: la inspirada por la teosofía cristiana. El pasaje de la epístola a *Romanos* sobre la creación (naturaleza) corrupta y esclavizada a causa del pecado de Adán (8,19-21) está en la base misma de la *Weltanschauung* teosófica. La caída del primer hombre, o más bien del hombre primordial (el Adán Kadmon de los cabalistas) —dicen y repiten Boehme y Oetinger, Swedenborg y Saint-Martin, Baader y Schubert— entrañó la caída de la naturaleza, donde, desde entonces, reinan la discordia y el conflicto. La naturaleza —según la interpretación bohemiana de un texto de Santiago Apóstol (3,6), es una rueda, la rueda del nacimiento, cuyo movimiento rotativo, incesante, sin tregua y sin término (cf. 8,230-231,269, N. 93) produce vértigo y siembra angustia. La naturaleza está continuamente en obra y no llega a dar nacimiento, es decir nacimiento permanente, a sus hijos. Como se complacía en repetir Oetinger, el teósofo del S. XVIII que había influenciado con tanta fuerza a Schelling: “La naturaleza busca fundarse ella misma, pero no se encuentra” (*Quaerit se*

¹⁵ En su última filosofía Schelling no vacilará en decir que esta “indiferencia de hecho” contiene un elemento de azar: “eine nicht auszuschlies ende Zufälligkeit. . .” 14, 338, citado por H. FUHRMANS: *Der Gottes begriff des Schellingschen positiven Philosophie*, in Schelling-Studien, Festgabe zur Manfred Schröter zum 85. Geburtstag, 1965. p. 25.

¹⁶ N 11, 74 sq; 119, 202 n. 2., 222-223; 8, 259. Cf. la reflexión de Habermans sobre la “historicidad” en Schelling: *op. cit.*, p. 319 sq. Cf. también W. WIELAND; *Schellings Lehre von der Zeit: Grundlagen und Voraussetzungen der Weltaltersphilosophie*, Diss. Heidelberg, 1956.

natura, non invenit).¹⁷ Hay algo desesperado y oprimente en esta naturaleza de Schelling que es el devenir, en tanto que devenir, el esfuerzo que se enrosca sobre sí mismo sin alcanzar jamás su fin y que acusa en sus incesantes convulsiones una crispación mucho más terrible que no importa qué reposo coagulado. Expresado en términos menos figurados, la naturaleza, en la repetición infinita de sus nacimientos y de sus cambios es *cíclica*, en tanto que la historia, el ascenso del espíritu, es *lineal*. Y —siguiendo su inspiración escatológica—, no es la naturaleza, sino la historia, lo que se muestra a Schelling en un halo teleológico. La historia, el mundo del principio ideal, está dominado por las fuerzas expansivas; la naturaleza, reino de lo real, es la potencia misma de la contracción. La naturaleza es el *Grund*, base de toda personalidad y de toda existencia, necesariamente contractiva: toda la generosidad de un ser descansa sobre este fundamento oscuro, de donde extrae su fuerzas. Hay que imaginar este fundamento como algo sombrío, celoso y avaro, que deplora todo gasto de fuerza e intenta recuperar con una mano lo que la otra, la generosa, ha gastado.¹⁸ Y en esto tiene tanto éxito el *Grund* que, mientras sea supremo, ninguna creación permanente puede tener lugar (7,378; cf. 7,438). Así, Schelling lo comparará a Cronos, que devora sus propios hijos. El *Grund* es un fuego devorador (cf. 8, 230), el fuego que rodea la rueda de Ezequiel —ésta también rueda del nacimiento y de la naturaleza, según la exégesis de Oetinger que Schelling adopta.¹⁹ Por este fuego el Egoísmo de Dios quiere impedir la coexistencia de los otros seres con la divinidad. Si sólo dependiera del Egoísmo de Dios, ninguna criatura vería la luz. (N. 173) Expresado en términos tomados de la ciencia moderna, se lo podría comparar al todo concentrado en un punto sin extensión. Y la génesis del Universo no es sino la traducción, en términos físicos, de la derrota ontológica que el *Grund* ha sufrido y sigue sufriendo. Frente a esta fuerza contractiva se encuentra el Amor de Dios, pura expansión, generosidad y deseo de comunicación de sí, de modo que la creación no es sino la superación del Egoísmo divino por el Amor (7,439).

¹⁷ *Obras*, II section, vol. 4. p. 16 cf. N. 35, 8, 320.

¹⁸ Es lo que SIMONE WEIL llamará “energía vegetativa” (cf. *La Connaissance Surnaturelle*, p. 177 sq.); pero para ella la generosidad sobrenatural será precisamente hacer uso de su propia energía vegetativa y consumirla para otro (Cf. *Espera de Dios*, p. 104 ss.).

¹⁹ Cf. 8, 230. Oetinger dice que toda su filosofía no es más que un comentario sobre el primer capítulo de Ezequiel. Entre sus innumerables textos sobre Ezequiel, ver especialmente: *Oeuvres*, II ème. section, vol. 1. p. 117 sq.

Bajo otro aspecto, la creación se define como la transformación en luz de lo que era tinieblas (7,362). Es decir: la creación no es creación *ex-nihilo*, sino organización y estabilización de lo caótico. Dios no crea la naturaleza —simplemente la somete a un orden, a límites, en forma parecida al sol, que no produce las nubes, sino que simplemente las separa (8,79). Schelling se refiere a Platón (8,79, n. 1; 7,360, etc.) pero no pueden pasarse por alto las reminiscencias aristotélicas de una *materia prima* (cf. 7,435). Sólo que esta *materia prima* de que se trata no es un no-ser o una pura potencialidad inactiva: tiene sus raíces en la “vieja naturaleza” del *Timeo* que no ha sufrido esta degradación platónica del ser en *forma* que habla Heidegger.²⁰ Pero si el ser no se identifica con la forma, entonces lo Disforme no es el no-ser. Muy por el contrario, lo Disforme tiene todas las potencias del caos primordial y la materia primera es algo más que una pálida sombra que suplica a la forma que acceda a darle grosor (cf. *Metaphys.* 988a): es más bien el bárbaro al asalto de la ciudad a la que quiere sumir en el caos de donde él mismo viene.²¹ El cosmos no está irreversiblemente establecido —es precario como toda cosa bella— y nadie más consciente de esta precariedad que Schelling, que la hace derivar de la estructura misma de la divinidad.

El *Grund* es pasado reprimido de Dios. Dios es en cierta medida prisionero de su pasado —y la creación del mundo no es solamente la expansión gratuita de su amor por las criaturas. Es también una forma suprema del “sicoanálisis” que Él se aplica a sí mismo. Para darse un equilibrio durable “Dios debe percibir toda la hondura de las fuerzas terribles de su propio ser” (8,326). Mirando en este espejo que es para Él el *Grund*, ve esta danza macabra de las posibilidades desencadenadas y teme que la unidad y la armonía de su esencia se vean comprometidas. Sacando de la infinidad de los posibles *un* mundo actual, Dios exorciza estas sombras, pero no puede destruirlas, pues nada que le pertenezca puede ser abolido por completo. En la culminación del enlace escatológico de lo real con lo ideal, el *Grund* será purificado de toda veleidat de existencia y se reducirá a la potencialidad absoluta que su naturaleza le prescribe (7, 405, cf. 7, 484-486) —pero *ahora* no está todavía ahí. El *Grund* no está más que reprimido, y de tiempo en tiempo se manifiesta por temblores de tierra. Bajo la superficie

²⁰ *Einführung in die Metaphysik*, p. 137 sq.

²¹ Sobre el principio bárbaro: cf. 8, 342-343, 9, 108.

de un orden bien establecido las fuerzas sombrías del caos siguen devorándose entre sí. Es lo que simboliza la famosa estatua de Fidias, el Zeus Olímpico, cuyo escabel representa a la guerra de los centauros y los lapitas. Schelling decía en Stuttgart que esta estatua expresa la verdad suprema sobre Dios: que es Vida (cf. 7, 437-438) —sin embargo “la verdadera materia básica de toda vida y de toda existencia es lo terrible” 8, 339).²² De esta manera no nos sorprendemos al leer la frase famosa: “Dios es un Dios que reina sobre un mundo de terror” (8, 268).

Pero este mundo es el mundo de Dios en el sentido de que proviene de Dios —por tanto si el trono de Dios está levantado sobre un abismo, esto quiere decir que Dios se inclina sobre su propio abismo— que *Él es su propio abismo*. Sin embargo Dios no es doble: es uno, pero su unidad no es la “uniformidad vacía” (7, 434) sino más bien esta “unidad mediatizada” de que habla Heidegger. Hay pues una escisión en el interior de Dios, la que quizá se comprende mejor por medio de una analogía entre el hombre y Dios que, por otra parte, Schelling no desarrollará nunca. Se trata de la locura como fundamento del ser racional del hombre.

Se sabe que la conciencia humana está fundada sobre “una mancha negra” (9, 90) que es *la afectividad (Gemüt)* del hombre (que tiene su contrapartida en Dios mismo) (7, 438). Para Schelling la afectividad es la primera potencia del espíritu humano; la segunda es *el espíritu* propiamente dicho (*Geist*), que implica razón y voluntad. La tercera y la más alta de las potencias espirituales, una especie de síntesis de las otras dos, es *el alma (Seele)*.²³ Evidentemente, se trata de los principios bien conocidos de lo real, lo ideal, y su identidad, aplicados a la conciencia humana (7, 465 sq.) La afectividad es la base, el fundamento del espíritu que a su vez desempeña el mismo papel para el alma. Sin embargo, según la dialéctica schellingiana del ser, toda cosa está basada sobre su contrario dominado; este último tiene pues una función de *Grund*. Unido y subordinado a su “superior”, lo inferior es la fuente misma de toda potencia y de toda claridad que emite un ser. Aislado, encerrado en sí mismo, el fundamento se revela como el verdadero opuesto del ser que habría debido fundar. El alma humana es racional cuando reina por encima de las otras potencias mentales, pero la rebelión del espíritu, como voluntad propia, contra ella,

²² Cf. “Lo real es la tierra de Dios” (8, 297).

²³ *Identität und Differenz*, p. 14 sq. cg también N. 129.

rompe la armonía. El espíritu, ahora en oposición al alma, se develará como lo irracional en sentido fuerte —la *locura* misma (7, 470) Así, la base de la conciencia humana es la locura y “una razón viva y activa no es, en verdad, sino locura regulada” (8, 338-339).

Se trata aquí, por cierto, de algo más que de una simple categoría psicológica. El hombre, para Schelling, es el punto central de la naturaleza, de cuya redención podría ser mediador a condición de someterse a Dios en la armonía de todas sus fuerzas (7, 458-459). Una vez rota esta armonía, por la autoafirmación del espíritu como voluntad propia frente al alma, los lazos amantes de unión con, y de subordinación a, Dios, son cortados, y el hombre se encuentra aislado, encerrado en sí mismo. Este estado de separación en su forma pura es lo que se llama *infierno*. Por otra parte, desde que este estado no es sino la consecuencia, o más bien la simple manifestación de lo que Schelling, audazmente, llama locura, terminará por identificarlos: *el infierno es la locura* (7, 478). Pero el cielo corona el edificio cuyo cimiento es el infierno, y Schelling no vacila en proyectar la imagen de la locura sobre la divinidad misma. La rueda del nacimiento en sus convulsiones incesantes, que es el pasado mismo de Dios, es “una locura que se desgarr a sí misma” (N. 40). Sin embargo el pasado de Dios, aunque reprimido, sigue siendo la base de la divinidad —así se comprende una nueva y más profunda dimensión de la célebre frase sobre el Dios que reina sobre un mundo de terror. Un fondo de locura es inseparable de Dios como racionalidad pura y transparente. Una vez introducido el término “locura”, superamos la zona de la simple facticidad para confrontar la pregunta: el Dios de Schelling, ¿no es un ser dividido y desgarrado contra sí mismo? En otras palabras: ¿es en efecto *uno*? Es claro que Schelling nunca ha querido hacer estallar la divinidad en una dualidad, de cualquier clase que sea. Antes al contrario, su propósito básico era integrar toda dualidad en Dios, aún si su metafísica de la persona divina le permite encontrar en ella una dualidad tan radical como la de lo auténtico y lo inauténtico en el *Dasein*.²⁴

La terminología está lejos de ser unívoca: aquí y allá se encuentran pasajes sobre “lo inferior y lo superior” en Dios (7, 439-

²⁴ Cf. la interpretación de DE WAEHLENS sobre lo inauténtico como perteneciente a la “esencia” del *Dasein*: *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942:

434), sobre “lo ínfimo” de Dios (7, 435) —pero, escribiendo contra Jacobi, Schelling no vacila en declarar que es por cierto necesario “poner en Dios algo de negativo y de finito” (8, 73). Sin embargo, hay en las *Conferencias de Stuttgart* una formulación todavía muy importante sobre “lo que en Dios no es Dios mismo” (7, 434). El *sí mismo*, el *Selbst*, indica, a nuestro entender, que los puntos de vista de Schelling deben ser interpretados a partir de una metafísica de la existencia y del ser. Sólo un Dios persona y sujeto puede implicar tales oposiciones —sustancia, ser o acto puro; Él debería estallar a partir de la tensión de los contradictorios en una irremediable dualidad.

Una vez más, es una analogía con el hombre lo que aclarará la cuestión. En el diálogo *Clara*, que no hace más que “vulgarizar” la doctrina de las *Conferencias de Stuttgart*, sobre todo su antropología, leemos que “El *Grund* en vigilia” es el fundamento mismo de “nuestro sí como sí mismo” (9, 68). Por otra parte, el *Grund*, en este contexto, es llamado nuestro “sí mismo inauténtico” que es, no obstante, el elemento interior profundo de “nuestro sí mismo auténtico” (9, 74). Este “ser falso” (9, 71) es el fundamento de nuestro “ser verdadero”. De este modo, sólo somos lo que somos en virtud de lo que no somos —nuestra verdad sólo es gracias a nuestra falsedad— nuestra autenticidad no es debida sino a nuestra inautenticidad.²⁵

Y lo mismo vale para Dios. El *Grund* es el Sí mismo inauténtico de Dios (9, 74; 7, 439) opuesto a su sí mismo verdadero (8, 239) y auténtico (N. 20). Es la mancha negra frente a la luz, la contracción frente a la expansión, el egoísmo frente al amor, la locura frente a la razón. No se trata de una simple presencia residual de algo olvidado y que haya perdido toda función concreta. El fundamento tiene la función de *fundar*, la que no debe confundirse con la de *soportar*. Si bien no es un principio de formación, es un principio de diferenciación. Así, la verdadera conclusión de *Las Edades del Mundo* es que “Este principio irracional es... aquél por el cual Dios es Sí mismo en tanto que Sí mismo, lo uno y lo único, separado de toda otra cosa” (8, 343; cf. N. 52).

Dios, tanto como el hombre, es lo que es en virtud de lo que Él no es, y su autenticidad está fundada sobre su inautenticidad. Esta oposición parece encontrarse en el interior de todo ser y de todo grado de ser. Pero con una diferencia importante. Todos los niveles

²⁵ Este núcleo inauténtico seguirá presente aún en la otra vida: 9, 70-73.

del ser —como lo muestran las descripciones, con frecuencia laboriosas, de *Las Edades del Mundo*— están fundados sobre lo que ellos no son, y esto se explica desde que reciben de fuera su realidad. Se esconde, pues, una cierta heterogeneidad en la estructura misma del ser. Pero en Dios ocurre de otro modo; Él no puede recibir de fuera su ser: debe fundarse a sí mismo. Sin embargo, es una ley de la fundación que el fundamento debe diferir de lo fundado—; así, Dios debe darse un fundamento que sea diferente de Él mismo. A pesar de toda la insistencia sobre las raíces independientes del *Grund* —independientes por lo menos del Dios existente²⁶— el *Grund* no puede venir de ninguna otra fuente que no sea Dios mismo. He aquí pues, a Dios dándose un Otro que sí mismo para ser lo que Él es; he aquí a Dios ofreciéndose un Sí mismo inauténtico para poder ser su Sí mismo auténtico. Una autenticidad tan radical como la de la personalidad divina fundada sobre una inautenticidad tan radical como la del Otro que es su naturaleza²⁷— esto no puede significar más que una ambigüedad consumada, total.

La ambigüedad es una categoría propia de la existencia. Sería un error creer que dice simplemente: se debe albergar alguna cosa *otra* en el corazón para ser sí mismo. Ser en virtud de otro, gracias a otro, a partir de otro, es la heterogeneidad metafísica impuesta desde fuera, una servidumbre que comparte todo ser contingente. Sólo el hombre puede “asumir” esta heterogeneidad y puede así comprometerse en el camino de la ambigüedad, sin alcanzarla sin embargo por completo. La esencia, la culminación de la ambigüedad es darse a sí misma, sola y absolutamente, su propio contrario —para ser sí misma. Y esto no es posible sino para Dios.

De este modo se manifiesta la profunda finalidad metafísica del antropomorfismo de Schelling. Era necesario que Dios se hiciera personal para que, como otros tantos círculos concéntricos, múltiples analogías se completaran en esta categoría de la ambigüedad que sólo se refiere adecuadamente a Dios mismo. *Sólo porque Dios es persona es que su ser está penetrado de ambigüedad*; debía pues ser concebido como Sujeto, para que la Ambigüedad pudiera serle aplicada en cuanto Él es sustancia. Solamente a partir de un Dios existente todo lo real, que en el fondo no es más que ser más o menos

²⁶ N. 229; 8, 308.

²⁷ Tal vez la “Naturaleza” como “parte” inauténtica de Dios quiere decir que Dios no es nunca auténtico en tanto que naturaleza, y que su autenticidad consiste en ser más allá de toda naturaleza, aún la suya propia.

emancipado de Dios, está grávido de ambigüedad derivada y participada. Meditando sobre estos pensamientos de Schelling, es imposible no recordar al segundo Heidegger, que configura el *Sein* a imagen del *Dasein*, pues ha comprendido que la dualidad y la contradicción que se manifiestan en el seno de lo real no pueden ser formuladas más que si se concibe el ser mismo como existente, es decir, si se intenta hacer una ontología de la existencia del ser. Queda sin embargo por ver en qué sentido real se puede atribuir *la existencia* al ser, y si no sería necesario reservar este término para un Sujeto; en suma, si se puede formular de una manera coherente una metafísica verdaderamente dinámica de otra manera que no sea a partir de una ontología de la existencia de Dios.