

SCHELLING: FUNDAMENTO Y LIBERTAD

CRESCENCIANO GRAVE

Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: La obra de Schelling *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* y los objetos con ella relacionados paulatinamente se ha ido ganando su posición de clásico de la filosofía moderna porque, tal vez, no hemos sido capaces de apoderarnos de la perturbación con que allí se nos piensa. Comentar esta perturbación no consiste en exorcizar su dificultad, sino, como diría Walter Benjamin, en aumentarla asumiendo la necesidad de pensar recreando un pasado cercano desde el cual el presente nació y de cuyas cuestiones, quizás, no consiga desprenderse del todo. El texto de Schelling nos aclara una de las fuentes filosóficas de las que nacen las derivas interrogativas actuales, y recrear ese origen nos puede llevar a confrontarlo. Preparar esa confrontación es lo que ensayamos aquí a través de señales fragmentarias que traman nuestra parcialidad en la apropiación de lo que se nos da a pensar.

PALABRAS CLAVE: Identidad, diferencia, ciudadanía.

Schelling: foundation and liberty

ABSTRACT: Schelling's *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom* has progressively found its position as a classic of modern philosophy because we may not have been able to seize the disturbance used to think of us. Discussing this disturbance is not to exercise its difficulty, but, as Walter Benjamin would say, to increase it by taking on the need to think recreating a near past from which the present was born and the issues of which the present is not completely free of. Schelling's text clarifies one of the philosophical sources of current enquiring drifts, and by recreating this origin we can eventually confront it. What we try here is to prepare this confrontation through fragmented signs that our partiality weaves when taking what we are given to think..

KEY-WORDS: Identity, difference, citizenship.

Fundamento y existencia

Frente al concepto general y formal de libertad del idealismo kantiano, Schelling propone que «el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal.»¹ Con el reconocimiento de una posible objetivación doble de una misma capacidad se trata de abrir el pensamiento al fundamento de aquello por lo cual se origina y se constituye la realidad efectiva del bien y del mal; al fundamento de la libertad. La libertad, por ser posibilidad del mal y no sólo del bien, no puede proceder del ser sumamente bueno y poderoso; «tiene que tener una raíz independiente de Dios».²

¿Cuál es la raíz de la libertad que la lleva a levantarse como capacidad para el bien y para el mal? El camino para afrontar esta pregunta se inicia con la «distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia».³ El mismo ser es el que por la actividad –que, más que propia, es con él– se altera y diferencia en fundamento y existencia, y la investigación sobre la libertad se sostiene y nutre de esta distinción que a la vez une y distingue a Dios y al hombre.

El fundamento de la existencia es la naturaleza no conocida como presencia formada sometida a su propia regularidad, sino pensada como el «fundamento eternamente oscuro»⁴ que se recluye en sí mientras de él mismo se alza la existencia de Dios, en la cual coinciden y a la vez se excluyen fundamento y existencia: ninguno es el otro pero tampoco sin el otro. Coincidir y divergir al unísono nos indica una lucha entre la naturaleza –su fundamento– y la existencia de Dios; una disputa en la cual se engendran mutuamente y en la que la oscuridad fundamental termina sometida a la claridad del Logos.

En este conflicto al interior del ser, el ser mismo se afirma en su identidad y alteridad, en su mismidad y diferencia como fundamento y existencia; afirmación en la que el fundamento permanece en la oscuridad al tiempo que la existencia se levanta claramente sin dejar de presuponerse ni disolviéndose mutuamente.

¹ SCHELLING, F.W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad y los objetos con ella relacionados* (Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte). Barcelona: Anthropos, 1989, p. 151.

² *Ibíd.*, p. 155.

³ *Ibíd.*, pp. 161-163.

⁴ *Ibíd.*, p. 163.

Uno de los puntos que confiere potencia histórica al ensayo de Schelling sobre la libertad es que la concepción del conflicto ontológico entre fundamento y existencia no se limita al modo en que Dios alcanza a dominar aquello que, estando en Él, «no es Él mismo»,⁵ sino que se extiende a la presencia de la existencia en general convirtiéndose en la clave para pensar al ser humano como aquel bajo el cual resuena con una tonalidad propia el conflicto ontológico general.

Ansia

El fundamento de la existencia de Dios es el mismo fundamento por el que todo deviene. ¿Cómo concebir este fundamento? ¿Cómo acercarnos a su comprensión? Para sugerir la comprensión del fundamento –y sugerencia no patentiza aquí debilidad, sino la potencia máxima del pensamiento– Schelling se apoya en el sentimiento, concretamente en el ansia (*Sehnsucht*). Ansia, como sentimiento, significa –según Mario Praz– un estado de ánimo inefable. A esto inefable, no sólo en el hombre, sino primordialmente en lo recóndito del fundamento, se refiere Schelling.

El ansia es la voluntad queriéndose constituir en voluntad propiamente; es el impulso ciego y necesario queriendo ser lo que no sabe pero presiente; es el querer anhelando tenerse a sí mismo; es aquello que, habiendo sido desplazado por lo que surgió desde ella –el mundo del orden y de la forma–, permanece inaprensible por el entendimiento y al ser insondable es apenas sugerido por el pensamiento.

He aquí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento. De esta ausencia de entendimiento es de la que nació propiamente el entendimiento. Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio.⁶

El fundamento del mundo –de lo que se revela presentándose a los sujetos del entendimiento como orden– es lo carente de toda

⁵ *Ibíd.*, p. 167.

⁶ *Ibíd.*, p. 169.

regla y forma. Esto tiene dos consecuencias: primera, el mundo de la existencia en la claridad, la forma y el orden no se fundamenta en sí mismo, sino en aquello en lo que la regla y el orden no imperan; el mundo es el ordenamiento de lo que originariamente es mero querer caótico, y, segunda, este trasfondo que el cosmos existente deja atrás no se cancela o anula definitivamente, sino que queda en suspenso, pero, en tanto «subyace siempre en el fundamento», permanece amenazante, esto es, conserva su poder de «volver a brotar de nuevo».⁷ Esta ausencia de orden que subyace en el fundamento persistiendo como la sombra amenazante de la que penden el mundo y sus criaturas es justamente el resto que, pudiendo ser pensado, no puede sin embargo ser reducido a mera identificación conceptual: la base que permanece eternamente en el fundamento se retrotrae a sí misma escapando de todo intento de penetración determinante por el entendimiento.

La esencia del ansia (*Wesen der Sehnsucht*) considerada en sí misma –como voluntad ciega o necesaria que quiere constituirse en voluntad propiamente alcanzando la existencia y el entendimiento–, ha sido desplazada, ha sido dejada atrás por lo que, habiendo surgido desde ella y a lo que ella misma se aferra, se manifiesta como superior. Moviéndose en la precaria línea del pensamiento que afirma el principio como carente de orden y claridad, Schelling acepta los límites del poder cognoscitivo y, no obstante, lo que queda más allá de las posibilidades cognoscitivas es postulado positivamente; no como un mero concepto racional, sino como ansia real por existir y entender. La existencia y el entendimiento –lo presente en la claridad natural y la claridad propia de la conciencia– no se sostienen en sí mismos, sino que se sustentan en el fundamento que, al mismo tiempo que acontece la presencia, se recluye en la más completa oscuridad proyectando sus sombras sobre la totalidad de la presencia.

El espíritu humano

El encerramiento del fundamento como tal no impide que, determinándose en la existencia, el principio oscuro deje restos afirmativos de sí mismo en cada uno de los seres de la naturaleza formada. En lo existente continúa repercutiendo la oscuridad del funda-

⁷ *Ibíd.*, p. 167.

mento como «mera pasión o concupiscencia, es decir, voluntad ciega»⁸ que, en lucha consigo misma por alcanzar el entendimiento, da lugar a que se desaten las fuerzas de contracción y expansión cuyo conflicto atraviesa todo el proceso de la naturaleza, desde sus más elementales manifestaciones hasta las formas organizadas de vida que, culminando en el hombre, hacen de éste un ser en el que «el punto más íntimo y profundo de la oscuridad inicial se encuentra totalmente transfigurado en luz»⁹ de modo tal que, en su singularidad existencial, el hombre aúna voluntad y entendimiento.

Esta elevación del centro más profundo a la luz no ocurre en ninguna de las criaturas visibles por nosotros, excepto en el hombre. En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros.¹⁰

La voluntad humana es la voluntad del fundamento transformada existentemente y alzada a la conciencia y, por esto, el hombre posee en sí un principio independiente de Dios, y este principio, transfigurado en luz, lleva al surgimiento, en y desde el hombre, de lo más elevado: el espíritu. La mismidad del hombre es el espíritu, y éste se constituye por la reunión del principio real surgido de la naturaleza con el principio alcanzado de la claridad o principio ideal. En el ser humano, como identidad viva de los dos principios, éstos no se amarran indisolublemente; la identidad de ambos principios es divisible, y esta división es la posibilidad del bien y del mal, esto es, la libertad. Por su mismidad espiritual, el ser humano es prolongación y, a la vez, emancipación de la naturaleza: habiendo brotado como producto de la voluntad universal que actúa en la naturaleza, se escinde de ésta constituyéndose en libre referencia a sí mismo.

[...] debido a que la mismidad es espíritu se eleva desde lo propio de una criatura a aquello que está por encima de lo propio de una criatura; es voluntad que se contempla a sí misma en la libertad total y ya no es instrumento de la voluntad universal que crea en la naturaleza, sino que está por encima y fuera de toda naturaleza.¹¹

⁸ *Ibíd.*, pp. 175-177.

⁹ *Ibíd.*, p. 177.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibíd.*, p. 179

Emancipándose del modo en que la voluntad universal opera en la naturaleza, lo humano es continuación de esta voluntad que se transforma al obtener la claridad y, al alcanzar la conciencia, el mero querer padece su metamorfosis en espíritu. Esta metamorfosis no es una superación reconciliadora, sino una concentración de lo contradictorio que se levanta como poder de apertura en conflicto consigo mismo, puesto que en la mismidad humana acontece un nudo que, sin cancelar sus posibilidades de desatarse tormentosamente, reunifica oscuridad y luz, fundamento y existencia, inconsciencia y conciencia.

Apetitos y libertad

La contradicción es imprescindible para toda definición y determinación propias de lo existente espiritual: «[...] todo ser sólo puede revelarse en su contrario[...]».¹² Precisamente porque se oponen, cada uno de los principios se distingue como tal contraponiéndose al otro y afirmándose como lo que realmente es: la lucha no es anulación, sino afirmación de los contrarios como lo que propiamente son. Desde aquí, Schelling nos da a pensar la libertad como posibilidad de decidir manifestar o revelar el modo propio en el que en cada uno se expresan los principios conflictivamente constituyentes de la mismidad humana. La libertad es decisión activa por lo que, constituyéndonos, se encuentra indecidió en nosotros. Que en el hombre se reúnan los dos principios sin anular su posibilidad de separarse es lo que hace de él un ser libre para el bien y para el mal.

El bien y el mal se originan libremente en y desde el hombre; este origen libre sume al hombre mismo en una situación desesperada: en tanto tiene en sí los dos principios se encuentra en la indecisión y, cualquiera que sea la salida que encuentre a su encrucijada, será un acto libremente decidido. Lo que complica esta decisión es que en ella no opera únicamente el factor consciente; en ella resuena insistentemente también la sollicitación del fundamento.

El despliegue de la naturaleza existente acontece por la oposición entre la necesidad y la libertad, oposición que se consume concentrándose espiritualmente en un único ser. En el desenvolvi-

¹² *Ibíd.*, p. 201.

miento de la totalidad de lo existente los elementos que se ponen en juego son la libertad y el espíritu preludiados y presentidos por la voluntad manifiesta en la naturaleza como deseo y apetito.

Para Schelling –y este es uno de los puntos más intempestivos de su reflexión sobre la libertad–, los apetitos, que constituyen aquello que funda «toda vida particular en la naturaleza» y que sostienen su tendencia a la conservación en cada existencia determinada, son «en sí una suerte de libertad» y, como tal, son también el elemento propiamente creador de y en toda vida particular.¹³ El desarrollo creador de los apetitos es el que conduce a la aparición de la mismidad espiritual del ser humano, en cuyo seno no se cancelan sino que se asumen como un elemento constitutivo del mismo.

Los apetitos de las criaturas en la naturaleza existente activan el fundamento mismo. Y esta mismidad potenciada del principio irracional se manifiesta en los apetitos creadores de la criatura que, para Schelling, son los signos precursores del mal, cuyo poder «sólo es provocado por el hombre».¹⁴ Los deseos y los apetitos no son como tales el mal; éste encuentra sustento en ellos –como también, consideramos, lo encuentra el bien– y la potencia maligna de los apetitos –así como su potencia benigna– sólo se actualiza por una decisión de la misma criatura humana; sólo por la libertad posicionada conscientemente respecto a sí misma se potencian el bien y el mal. Y esto descarta definitivamente la concepción del mal como limitación privativa.

Pues ya la mera reflexión de que el hombre, que es la más perfecta de todas las criaturas visibles, es la única capaz de mal, nos indica que el fundamento de este último no puede encontrarse de ningún modo en la deficiencia o la privación.¹⁵

Localizar el fundamento del mal en la voluntad originaria y su manifestación efectiva sólo posible desde el espíritu humano lleva a Schelling a negar «que la finitud sea por sí misma el mal».¹⁶ Sin embargo, en este punto la aclaración se vuelve indispensable: «El mal no procede de la finitud en sí, sino de la finitud erigida en ser sí mismo».¹⁷ El mal irrumpe cuando el ser finito se aísla y, subjeti-

¹³ Cf., *Ibíd.*, p. 207.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 209.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 189.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 193.

¹⁷ *Ibidem.*

vizándose, se asume como aquel que levantándose como ser en sí mismo pretende dominar sobre todo.

El hombre es la más perfecta de todas las criaturas porque sólo en él el principio oscuro nace o aparece en la luz constituyéndose en espíritu. Y únicamente por esta unidad del apetito y del entendimiento, el espíritu se constituye en persona en la cual, y sólo en ella, es posible también la separación y, con ella, el ascenso o la caída.

El conflicto de la finitud

La solicitud del fundamento convoca a la vida particular a afirmarse como tal desencajándose de la voluntad universal que opera en la naturaleza. La angustia que se presenta en el hombre –acompañando su libertad y mismidad– es producida por la presencia en él de la voluntad universal que lo determina como producto de la naturaleza y del requerimiento de su voluntad particular, voluntades que disputan dentro de él.

La propia angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro en el que fue creado, pues éste, como la más pura esencia de la voluntad, es para toda voluntad particular un fuego devorador; para poder vivir en él, el hombre tiene que morir a toda particularidad, por lo que es casi necesario que intente salir desde el centro a la periferia para buscar allí un reposo a su mismidad.¹⁸

99

El hombre, no sólo para vivir en general como criatura, sino para existir singularmente, tiene que abandonar el centro que lo unifica todo porque éste, engulléndolo todo en su querer universal, suprime la individualidad. Para afirmar su particularidad existencial es necesario el exilio; abandonar la unidad con todo en referencia a la cual lo humano puede alzarse propiamente. El peligro que se abre aquí consiste en que, absolutizando esta escisión, se pretenda reprimir hasta la anulación el complejo impulsivo de las pasiones y apetitos e, hipostasiando la existencia y la conciencia, se intente suprimir el conflicto con lo que, habiéndolas precedido y posibilitado, continúa reverberando en ellas. La abstracción subjetivizante no es la solución al conflicto de la finitud, sino el velo que impide su reconocimiento.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 221.

El conflicto originario entre el fundamento y la existencia se repite reproduciéndose diferente y determinadamente en la finitud humana. Toda existencia requiere de una condición para su efectividad como existencia particular. La existencia del hombre tiene su condición en el fundamento que como tal nunca puede ser dominado por él condenándolo, por tanto, a la imposibilidad de elevarse a acto absoluto. Por decirlo paradójicamente: el hombre es la impotencia para dejar de ser potencia; para erigirse como acto completo por el cual todo su poder fundamental quede sometido o dominado por él mismo.

[...] el hombre nunca tiene en su poder a la condición, aunque aspire a ello en el mal; sólo le es prestada, y permanece independiente de él, motivo por el que su personalidad y su mismidad nunca pueden elevarse a acto perfecto. Esta es la tristeza inherente a toda vida finita [...] De ahí el velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e inquebrantable melancolía. La alegría ha de contener el dolor, el dolor ha de transfigurarse en alegría.¹⁹

La tristeza inextirpable de toda vida finita proviene de no tener en su poder conseguir el dominio de su propio fundamento. Y esto la condena a perecer. El hombre es el existente que, confrontándose con los requerimientos de su fundamento, no consigue nunca domeñarlo: su poder posee un fundamento sobre el cual él mismo no puede imperar; la existencia humana no puede disponer de su propio fundamento, ya que éste siempre le demanda y, a la vez, le falta.

Lo que Schelling diagnostica como «la inquebrantable melancolía de toda vida» no se genera sólo del fundamento de la existencia como tal –de aquello que el hombre, al subjetivarse pretendiendo constituirse en centro determinante de todo, se empeña vanamente en someter–, sino principalmente de la conciencia sobrecogida de saberse existencia finita.

La existencia del hombre es el conflicto consciente entre la afirmación de su finitud y el fundamento que la posibilita y, por este conflicto ontológicamente constitutivo, todos los hombres, en tanto su mismidad espiritual es la reunión del querer y el enten-

¹⁹ *Ibíd.*, p. 263.

der, libran una batalla no contra lo otro –concebido como radicalmente ajeno– de lo que somos, sino una lucha al interior de la mismidad humana por distinguirse como propiamente espiritual. «Pues en efecto, las pasiones no son en sí el mal, ni tenemos que luchar sólo contra la carne y la sangre, sino contra un mal dentro y fuera de nosotros que es espíritu.»²⁰ La lucha del espíritu consigo mismo se manifiesta en actos por los cuales la esencia de lo que somos se determina apareciendo en el mundo histórico.

El ser inteligible –la esencia espiritual del hombre– para poder determinarse a sí mismo, tiene que estar ya en sí determinado. Estar determinado en sí no significa estar constreñido exterior o internamente «por alguna necesidad meramente contingente», sea ésta física o psicológica: estar en sí determinado significa ser el que se es; es la esencia propia la que nos determina. Con esto, Schelling se aleja de pensar la esencia del hombre como «universalidad indeterminada», y se acerca a pensar lo inteligible como el modo determinado de ser de este hombre. Y la determinación en sí de este hombre «es una con la posición y el concepto de la propia esencia», y, por esto, el ser inteligible determinado de este hombre «es verdaderamente la esencia en el seno de la esencia».²¹

Ser cada uno verdaderamente la esencia en el seno de la esencia es el modo en que se expresa la concepción de que en el singular humano se re-produce el conflicto primordial entre fundamento y existencia por el cual lo que se presenta en los actos se determina. Esta es una idea porque reúne universalidad y singularidad: nadie está exento del conflicto, pero el modo en que cada uno lo asume es propio. Lo terrible en el sobrecogimiento de la conciencia por saberse existencia finita aumenta al encontrar en lo que ella misma es la potencia para el bien y para el mal.

La dialéctica del bien y del mal

Desde el reconocimiento de la necesidad imprescindible para la vida humana de la mismidad activada por la contraposición afirmativa de sus dos principios constitutivos, Schelling desarrolla una visión dialéctica peculiar en la que el bien y el mal son lo mismo: capacidades de la libertad. Plantear la necesidad de la

²⁰ *Ibíd.*, p. 237.

²¹ *Cf.*, *Ibíd.*, p. 227.

actividad de la mismidad es reconocer que «en donde no hay lucha no hay vida».²² La voluntad del fundamento, al despertar en la criatura el deseo por lo que le es propio, actúa como un despertar de la vida y no del mal en sí. Y del despertar de la vida como existencia consciente procede la libertad como condición de posibilidad de actualizar tanto el bien como el mal: afirmar la voluntad propia sin sobreponerla sino en referencia a la totalidad o, aislándola de ésta, afirmarla como voluntad de dominio sobre la totalidad misma. Esta afirmación de la voluntad particular con uno u otro sentido es expresión libre del mismo conflicto constitutivo de la existencia y su fundamento, expresión por la cual no hay mal sino como victoria sobre el bien y no hay bien efectivo sino como resistencia al mal. Y en esta lucha, bien y mal son lo mismo que, como vencedor y vencido alternos, se manifiestan distintamente.

Por eso se puede decir con total corrección de modo dialéctico que bien y mal son lo mismo vistos simplemente desde distintos lados, o que el mal es en sí, esto es, en la raíz de su identidad, el bien, del mismo modo en que el bien, por su parte, contemplado en su escisión o en su no-identidad, es el mal. Por eso es también completamente correcto decir que aquel que no tiene dentro de sí ni la materia ni las fuerzas del mal es también incapaz del bien, de lo que en nuestro tiempo hemos visto suficientes ejemplos. Las pasiones a las que declara la guerra nuestra moral negativa son fuerzas cada una de las cuales tiene una raíz común con la virtud que le corresponde.²³

Donde no hay lucha no hay vida, y no hay existencia humana donde no hay conflicto entre las distintas fuerzas solicitantes de los principios que la constituyen; y donde no hay conflicto no hay victoria ni derrota relativas del bien y del mal como actos humanos efectivos. Cada una de estas opciones éticas se distingue cualitativamente no por anular el pathos de la otra, sino por oponerse a ella transformando su raíz común. Asumiendo esta raíz común, el espíritu –reunión activa del deseo, el sentimiento y la pasión con la inteligencia– se torna creador y procrea como «principio efecti-

²² *Ibíd.*, p. 265.

²³ *Ibíd.*, p. 267.

vo de todo arte o ciencia»²⁴ o formas de vida que no se arredran ante la finitud de la existencia, sino que la afirman en la constante variación de su libertad sin renunciar a los requerimientos del fundamento. Y, quién sabe, quizás allí –en la afirmación recreadora de la propia finitud consciente de lo inexorable de la disolución– se encuentre una clave para contener y transfigurar el dolor en alegría.

Dr. Crescenciano Grave
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
kenxano@hotmail.com

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2010]

²⁴ *Ibíd.*, p. 299.