

Cuadernos de Metafísica y Ontología



Seminario de Metafísica

4

La perturbación de la
metafísica

Crescenciano Grave



Facultad de
Filosofía y
Letras



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

CUADERNOS DE METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

LA PERTURBACIÓN DE LA METAFÍSICA

Crescenciano Grave

Cuaderno 4

SEMINARIO DE METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

MÉXICO, 2020

La perturbación de la metafísica

Octubre de 2020

D. R. © Seminario de Metafísica.

Esta publicación ha sido financiada por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) a través del Proyecto PAPIIT- IN404619 “Metafísica y paidia”, adscrito al Seminario de Metafísica, FFYL, UNAM.

ISBN: En trámite

Esta edición y sus características son propiedad del Seminario de Metafísica.

Prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio, sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México.

Diseño de la portada: Brenda Silvana Garcia Avilez

Cuidado de la edición: Miguel Francisco del Angel Ortega

LA PERTURBACIÓN DE LA METAFÍSICA *

Crescenciano Grave

La idea verdadera debe desarrollarse a partir de multitud de reflexiones y, si penetra de repente en la existencia, su fulgor debe iluminar mil pensamientos diseminados, dándoles vida...

-Ludwig Tieck

La metafísica disonante de la modernidad ha puesto en entredicho su definición como el saber que, fundamentando a la totalidad en un principio cuyo desarrollo atraviesa y constituye la estructura sistemática de esa misma totalidad, se alza como la ciencia básica en la cual se sostienen los diversos saberes sobre los diferentes ámbitos del ser. Esta sospecha de la metafísica sobre sí misma ha resultado, paradójicamente, de todo el esfuerzo y toda la sutileza del pensamiento que ella ha invertido para obtener el cometido que la distingue como una noble creación espiritual. Un ejemplo notable de un pensador rigurosamente disciplinado para alcanzar el principio absoluto y que, a través de las distintas épocas en que su pensar se pone en obra, descubre cómo ese principio se le escapa de modo que de toda la dedicación, perspicacia, paciencia y espíritu invertidos en su trabajo sólo quedan ruinas es F. W. J.

* Este texto se discutió en la sesión del 14 de agosto de 2020 del Seminario de Metafísica.

Schelling. En este sentido, Schelling es un iniciador de la caída de la metafísica en su propia inseguridad —y en la que proyecta sobre el mundo y la vida— mediante la puesta en obra reflexiva de los anhelos más propios de su pensamiento, que no se arredró ante las consecuencias desgarradoras provenientes de la forma en que el principio mismo se pensó en su filosofía.

Carente de una obra central que sirva de epítome de un único sistema, Schelling es un pensador pródigo en grandiosos ensayos filosóficos en donde, partiendo de un pensamiento fundamental, lo despliega percatándose de que, la misma forma discursiva de ese pensamiento básico, “se encuentra en un sendero circundado por todos lados de precipicios.”¹ En este sentido, Schelling fue un pensador “ebrio de intuición”² que, tal vez, por la misma fuerza de la embriaguez que lo hacía tambalear pero no caer de su voluntad omniabarcante, no alcanzó nunca del todo —a excepción del *Sistema del idealismo trascendental*— la sobriedad homogénea de los conceptos y la verticalidad coherente del sistema. Al final, esto no escapó de su conciencia y, con un dejo de lúcida melancolía, reconoce: “Si uno se ha equivocado más, quiere decir que también ha sido más osado; si se ha extraviado y se ha alejado del objetivo final, quiere ello decir que ha seguido un camino que sus predecesores no lo habían cerrado.”³ La lucidez melancólica de Schelling atraviesa su última etapa y, en la *Filosofía de la revelación*, aparece como insistencia por volver una vez más a ensayar vías de acceso al fundamento y como resistencia a reconocer que la última vía propuesta inaugura una nueva época para la filosofía que, porfiando en su derecho a existir, se funda sobre el derrumbe del fundamento mismo. Queriendo poner un suelo firme para la vida y sus convicciones positivas, Schelling contribuye a erosionarlo y, en ese sentido, su pensamiento no pudo permanecer ajeno a las fuerzas destructoras de lo antiguo que, a la vez, pugnaban por el forjamiento de un nuevo mundo que, disputando entre sí por el destino de la modernidad, su larga vida le permitió testificar. En la última singladura de su filosofía, Schelling llevó el pensamiento hasta el límite, hasta el punto donde el pensamiento, confrontado con el fondo que es acto puro, deriva como secundario.

¹ F. W. J. Schelling, *Filosofía de la revelación I. Introducción*, Estudio preliminar y traducción de Juan Cruz Cruz, Navarra, Universidad de Navarra, 1998, p. 85.

² *Ibidem*, p. 138.

³ *Ibidem*, p. 36.

En la Introducción a su *Filosofía de la revelación*, y para plantear el problema principal de la filosofía, Schelling formula una serie de preguntas que, como señales en un camino abrupto, van conduciendo a la necesidad de volver a plantear la pregunta fundamental de la metafísica: ¿Por qué es necesaria la existencia de las leyes naturales? ¿Por qué, en la historia natural, se dan distintos modos de existencia de los seres vivos? ¿Esta diversidad de seres vivos constituye una serie de momentos de una evolución que tiene su fin último en el hombre? ¿Cómo surgió el lenguaje como instrumento en el cual y por el cual el espíritu se incorpora y se desarrolla en el ser humano? “¿De dónde surge la fuerza que este instrumento crea [...] inmediatamente con el espíritu mismo: instrumento en el que realmente habito, al que infundo aliento, en el que me muevo libre y sin obstáculos?”⁴ Esta confianza en el lenguaje, en la formulación de verdades necesarias, será puesta a prueba al afrontar las preguntas formuladas en un recorrido filosófico que, al mismo tiempo que conduce, introduce la perturbación en el pensamiento metafísico al asumirse éste como aquél que tiene su principio en la existencia irreductible a la razón y, por tanto, más allá de cualquier razonamiento, este principio sólo puede señalarse en un nombre cuyo poder no es más que alusivo. Este es el asunto que perturba a la metafísica.

Schelling quiere penetrar en lo último como lo “realmente existente (*wirklich Existierende*)”⁵ y, superando la lógica del devenir de la filosofía racional o negativa —en particular su propia forma de desarrollar esta forma de pensar— crear la filosofía positiva como metafísica en donde se celebren “los grandes misterios de la filosofía” en relación con la vida.⁶ Es la revuelta de la vida misma contra su determinación conceptual por la filosofía la que urge a ésta a replantear su pregunta fundamental: ¿por qué existe realmente el ser?

I

A partir de las fuentes del conocimiento (experiencia, entendimiento y razón) y de su función en la creación de la metafísica, Schelling lleva a cabo una breve historia de ésta para establecer, primero, la distinción entre la metafísica antigua y la moderna y, luego, las dos caras de la filosofía moderna: la filosofía negativa que, partiendo del contenido inmediato de

⁴ *Ibidem*, p. 40.

⁵ *Ibidem*, p. 62.

⁶ *Cfr. Ibidem*, p. 166.

la razón, desarrolla la serie de procesos lógicos que estructuran, realizándolo, el devenir del mundo, y la filosofía positiva como pensamiento auténticamente metafísico que reconoce al principio de todo como irreductible a la razón, y a la totalidad del ser como puesta libremente por la voluntad de ese mismo principio.

Por medio de la experiencia recibimos lo particular y lo transitorio de las cosas y esta realidad contingente es, sin embargo, el punto de apoyo para la producción de conocimiento; el entendimiento, en cambio, es la capacidad de conceptos generales *a priori* y, por lo mismo, en tanto tal, no nos da “nada concreto existente.”⁷ La metafísica, en tanto conocimiento que es necesario producir, tiene el presupuesto de su facultad creadora en estas dos fuentes primarias del conocimiento. Sin embargo, en tanto la experiencia nos da la existencia concreta de un modo contingente, esto es, careciendo de necesidad y de universalidad, y en el entendimiento puro tenemos conceptos universales y necesarios de los que está ausente la realidad en tanto tal, para la creación de la metafísica se vuelve imprescindible la tercera fuente del conocimiento; la razón que, mediando entre la experiencia y el entendimiento, es “la fuente inmediata de los conocimientos libremente producidos.”⁸ La razón, mediación que a la vez es creación inmediata, aplica los conceptos generales del entendimiento a lo contingente de la experiencia y así supera sus deficiencias respectivas y, a la vez, mantiene una frontera común tanto con una como con el otro. La razón, en la actividad de su potencia creadora, traza un arco entre los extremos y, desde la cúspide, une y supera los opuestos de tal modo que la contingencia se vincula con la necesidad y la existencia concreta con lo universal. “La actividad productiva, como puede ser ya llamada la filosofía —a través de la cual se nos da la Metafísica— tiene solamente sus presupuestos en aquellas dos fuentes primeras del conocimiento, en el entendimiento y en la experiencia.”⁹ Por su poder libremente creador, la razón sintetiza lo particular y lo contingente con lo uno, que es tanto absolutamente concreto como absolutamente universal.

Desde esta descripción elemental del funcionamiento de las fuentes del conocimiento se comprende el modo de proceder de la metafísica antigua. La metafísica antigua, independientemente de las peculiaridades de sus distintos creadores, estriba en la aplicación de conceptos generales a lo aportado por la experiencia para deducir racionalmente la causa

⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁹ *Ibidem*, p. 66.

única de eso mismo que nos es dado. La pluralidad de lo dado se puede recoger bajo el concepto de mundo, pero en tanto la existencia del contenido de este concepto es proporcionado por la experiencia, el mundo aparece como contingente: es y puede no ser. Para superar este atolladero, la razón piensa al mundo como efecto que, por tanto, está determinado en su existencia por una causa y, con esto, la razón se eleva al concepto de causa absoluta, concepto que, asumido como conocimiento de la “causa primordial absoluta”,¹⁰ despeja y cimenta el asunto central de la metafísica: pensar el principio del mundo.

En la modernidad esta cimentación se va a ver socavada por la misma metafísica. La metafísica moderna se erige, primero, mediante la duda y, luego, a través de la crítica de las tres facultades del conocimiento. Descartes pone en duda la experiencia como fuente de conocimiento; Bacon desconfía de los conceptos universales y, desde este recelo, primero con Locke y después y, sobre todo, con Hume, el entendimiento parece perder su autoridad. Hundida la experiencia en la duda y desacreditado el entendimiento, la razón se ve inundada de suspicacia sobre sus propios presupuestos —la experiencia y el entendimiento— y, con esto, la metafísica antigua se derrumba y, de entre las ruinas, fue sometida a un proceso crítico por parte de Kant, proceso que, a la vez, posibilitará su propia rehabilitación.

Mostrando el modo peculiar en que Kant fue leído por sus continuadores más próximos —que no flaquearon en, a partir de la crítica kantiana, construir una potente metafísica como consolidación de la filosofía racional o negativa—, Schelling destaca que, del mismo proceso crítico, se derivan dos consecuencias decisivas para la metafísica. Estas consecuencias, a su vez, resultan cuestionables. Por una parte, Kant defendió el conocimiento *a priori* y, al mismo tiempo, excluyó de este conocimiento el ser en sí de los entes. “Lo que aparece en las cosas en virtud de las determinaciones de nuestra facultad cognoscitiva no es propiamente en ellas.”¹¹ Lo que las cosas son, independientemente de la determinación cognoscitiva que se les impone, queda encerrada en una incógnita. Por otra parte, Kant ensimisma a la razón, la abstrae “de toda relación con algo fuera de sí misma” y, en este confinamiento, la necesidad de derivar los conocimientos *a priori* a partir de un principio se refiere a la razón misma que, en su autoconocimiento trascendental, constituye “una incondicionada «Ciencia de la razón»”,¹² de donde queda borrado todo elemento proveniente

¹⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹¹ *Ibidem*, p. 77.

¹² *Ibidem*, p. 82.

de la experiencia y, por tanto, toda constitución personal de la conciencia racional. “En tal ciencia ya no el *filósofo*, sino la razón misma conoce a la razón, donde la razón se confronta siempre sólo consigo misma, es tanto el cognoscente como lo conocido y, por ello mismo, ella sola merece, según la materia y la forma, el nombre de «Ciencia de la razón» (*Vernunftwissenschaft*) y sólo entonces es Crítica de la razón pura como ciencia independiente y autónoma.”¹³ Lo que la razón —asumida como subyacente en sí misma— considera imposible alcanzar en los entes —su ser en sí—, lo encuentra en sí misma como “el sujeto de todo ser” en tanto ella tiene *en sí* “el principio de un conocimiento *a priori* de todo ser.”¹⁴ La revuelta de Schelling contra estas consecuencias del proceso al que Kant somete a la metafísica se finca en una rehabilitación de la experiencia en la que tratará de superar —tal vez sin conseguirlo del todo— la contingencia que ésta proyecta sobre el mundo.

La restauración de la experiencia que Schelling propone tiene también como cometido ir más allá de una filosofía que, como la de Hegel, se construye sobre la identidad de concepto y ser, identidad donde la realidad de éste queda sometida a aquél y, por tanto, fuera de sí en tanto tal. Presuponer el concepto lógico como capaz “de transformarse por sí mismo (por decirlo así, precipitadamente) en su opuesto” no es más que una transposición: lo que se puede pensar de lo real y vivo, del concepto puro sólo se puede *decir*. El puro ser como concepto no es más que “el abstracto de un abstracto, del cual se podría decir sin duda que es un *concepto* puro, es decir, *vacío*.”¹⁵ En el puro ser, ser sin los entes, no hay nada. ¿Cómo salir del atolladero de la determinación meramente lógica del principio? “*Aquello que es*, es lo primero, el ser sólo lo segundo, impensable por sí solo.”¹⁶ A partir de la distinción en el ente efectivo entre saber qué (*quid*) es este ente (su ser) y saber tan sólo el hecho de que (*quod*) el ente es, comprendemos, dice Schelling, que, en el primer caso, tenemos el concepto que, desde la razón, determina qué es el ente (su contenido); en cambio, en el segundo caso, no tenemos un mero concepto sino algo que va más allá de éste; la existencia que, en tanto hecho, la obtenemos sólo por la experiencia.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 83.

¹⁵ F. W. J. Schelling, *Prólogo a un escrito filosófico del señor Victor Cousin*, Trad. Cara Rodríguez Sáenz de la Calzada, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 2001, pp. 24 y 27.

¹⁶ *Ibidem*, p. 27.

Schelling reitera que lo que la razón puede conocer desde sus propios principios es siempre dado por la experiencia, pero el hecho de que lo conocido exista no se sigue del conocimiento porque lo que existe sólo puede ser testificado por la experiencia. “Que exista algo en general y que, en concreto, este elemento determinado conocido *a priori* exista realmente en el mundo, no lo puede mantener la razón sin la experiencia.”¹⁷ Sin embargo, esta consideración aún no supera el escollo de la contingencia de lo dado por la experiencia: la experiencia testifica la existencia pero, en tanto este testimonio no va nunca más allá del hecho, permanece la ominosa sombra de que “podría también no existir nada.”¹⁸ Esta sombra no es admitida en una filosofía absolutamente racional como la de Hegel ya que en ella, a pesar de su insistencia de tratar a los entes en tanto tales, la razón se ocupa sólo del qué de los entes; no muestra que el ente es sino que nos dice qué es como contenido de su concepto: “el concepto y el ente son una misma cosa, el ente no tiene el concepto fuera de sí, sino en sí. Pero todo esto se refería sólo al contenido del ente real, y en relación a este contenido se da el hecho de *que* él exista, algo meramente contingente: la circunstancia de que exista o no exista no cambia nada en mi concepto del contenido.”¹⁹ El trato de la razón con el ente se limita aquí al contenido: la razón deja a la experiencia mostrar que el ente es, pero el contenido del ente es la representación conceptual que, formada por la razón amparada en lo que le muestra la experiencia, identifica a lo real en el conocimiento. En este sentido, la ciencia de la razón desplegada como constitutiva de lo real no puede prescindir de la experiencia y, sin embargo, en la medida en que ella se define sólo como saber qué es el ente, esa ciencia se mueve “solamente en un mundo lógico (*logische Welt*).”²⁰ Este breve resumen histórico concluye con la aceptación de que, en la modernidad, la filosofía se juega su destino constituyéndose como filosofía negativa o racional a la que le interesa elaborar el contenido de lo que nos da la experiencia, o como filosofía positiva cuyo interés se centra en la efectividad del mundo.

II

¹⁷ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 84.

¹⁸ *Ibidem*, p. 64.

¹⁹ *Ibidem*, p. 85.

²⁰ *Ibidem*, p. 90.

Más allá de Kant y de Hegel, lo propiamente relevante, para nuestros propósitos, es leer la crítica de Schelling a la filosofía puramente racional como una confrontación con las consecuencias que arrojó su propio desarrollo de esta filosofía negativa. En esta confrontación autocrítica se destaca cómo la filosofía negativa deja a la existencia real del hombre en un desamparo tal que, al asumirlo en toda la perturbación que trae a la existencia y al pensamiento, se vuelve necesario volver a plantear la pregunta fundamental de la metafísica. En este sentido, Schelling es, para nosotros y dejando aparte a Platón y a Nietzsche, un ejemplo de filósofo creador: impulsado por el trabajo constante, su pensamiento no se arredra ante las contradicciones que suscita sino que las arrostra una y otra vez buscando nuevas configuraciones para las ideas que necesariamente buscan alojamiento en su libertad formativa. La perseverancia de Schelling es ejemplar incluso para aquellos que estamos lejos de compartir todos sus resultados.

Para desplegar la filosofía negativa, tal y como lo hizo Schelling en anteriores singladuras de su travesía filosófica, es necesario que la razón se vuelque sobre sí misma y en ella encuentre el Ser como su contenido inmediato. “Cuando la razón se hace objeto de sí misma [...] puede encontrar como su contenido inmediato solamente la potencia infinita de ser.”²¹ La razón, tratada filosóficamente como facultad de conocimiento, se descubre como “la potencia infinita de conocer.”²² Esta potencia no es incondicionada; ella no se puede actualizar en sí y por sí misma: su desarrollo requiere que ella avance “hacia *todo* ser, en cuanto que solamente *todo* ser (la plenitud entera del ser) puede corresponder a la potencia *infinita*.”²³ La relación entre ser y conocer —todo conocimiento efectivo implica dar cuenta de qué es algo— deriva en que a la razón como potencia infinita de conocer le corresponde la potencia infinita del ser. La razón no colma su potencia de conocer limitándose a formar los conceptos sobre la presencia que le da la experiencia; ella, como potencia infinita de conocer, aspira a ir más allá de la presencia y llegar hasta el principio mismo de lo que le es dado fenoménicamente y, en la filosofía negativa, esta aspiración la cumple la razón sin salir de sí misma al descubrir a la potencia infinita de ser como su contenido inmediato.

²¹ *Ibidem*, p. 75.

²² *Ibidem*, p. 87.

²³ *Ibidem*, p. 88.

En este contenido sin embargo tiene precisamente la razón lo que le otorga una posición completamente *a priori* frente a todo ser, de modo que puede, partiendo de aquí, conocer no solamente un ente en general, sino el ser total en todos sus grados. En esta potencia infinita, es decir, aún no determinada, se descubre inmediatamente, y no como algo contingente, sino necesario, el completo *organismo interior* de potencias que se suceden unas a otras y en el cual aquella encuentra la clave para todo ser; se trata del organismo interior de la razón humana. Tarea de la filosofía racional es develar este organismo.²⁴

El contenido inmediato de la razón, la potencia infinita de ser, se puede pensar como el principio vivo que, como sujeto-objeto en devenir, atraviesa y constituye a la naturaleza.²⁵ Este Ser en devenir, “originariamente ciego”, en conflicto entre su infinito producir y sus productos finitos, lucharía “para llegar a la conciencia de sí mismo; y el hombre sería, consecuentemente, aquel momento, aquel punto en el que la naturaleza, hasta ahora ciega, habría llegado a la autoconciencia.”²⁶ Este modo de pensar reúne una serie de conceptos que se tejen entre sí conformando ideas problemáticas. ¿El devenir ciego del Ser en la naturaleza supone una teleología que culmina en el hombre? ¿La necesidad ciega que rige en el devenir natural se transforma en libertad consciente al arribar a su autoconciencia en el hombre? Estas ideas problemáticas albergan en sí mismas el cuestionamiento sobre si en el hombre mismo acontece la convergencia de ser el punto de llegada del devenir natural y del fin último (*telos*) de todo devenir.

La autoconciencia humana no coincide absolutamente con la consciencia de la naturaleza en el sentido de que el devenir ciego de ésta se contuviera y, aprehendiéndose a sí misma, se alumbrara en aquélla. Por esto mismo, el hombre no significa ninguna finalidad en sí misma para la naturaleza, que deviene a través de todos sus productos pero no deviene para ninguno. La autoconciencia humana, condicionada y posibilitada por el devenir natural, nunca desvela discursivamente —nunca transforma completamente en espíritu— el fondo

²⁴ *Ibidem*, p. 98.

²⁵ “Aquella filosofía [...] tenía en su Sujeto-Objeto *infinito* —es decir, en el sujeto absoluto que por su naturaleza se objetiva (se hace objeto), pero a partir de cada objetividad (finitud) vuelve a salir victorioso, y sólo regresa a la subjetividad en una potencia más elevada de ella, hasta que ésta, tras el agotamiento de toda su posibilidad (de hacerse objetiva), queda fijada como sujeto triunfante por encima de todo—, tenía en este sujeto absoluto, decíamos, desde luego un principio de progreso necesario. Pero si lo *puramente* racional, lo que sólo no se puede pensar, es sujeto *puro*, entonces *aquel sujeto* que progresa del modo mencionado acendrándose desde cada objetividad sólo hacia una subjetividad más alta, el sujeto con *esta determinación* no es ya meramente lo que no se puede no pensar, puramente racional, sino que esta determinación era justamente una determinación *empírica* impuesta a esta filosofía por una concepción viva de la realidad efectiva o por la necesidad de asegurarse el medio de un progreso.” (Schelling, *Prólogo a un escrito filosófico del señor Victor Cousin*, pp. 22-23)

²⁶ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 41.

que, saliendo de sí, existe creándose naturalmente y, no obstante, en la existencia y en la conciencia humanas permanecen, sin menoscabo de su libertad, fuerzas del mismo devenir natural a partir de las cuales se pueden encender sus propias potencias creadoras. Abandonado en su libertad, el ser humano y sus potencias creadoras no son una mera prolongación de las fuerzas naturales, sino una auténtica transformación de ellas, que se manifiesta en la instauración de mundos históricos, desde los cuales se puede reflejar con mayor transparencia la autoconciencia humana.

Se genera así una situación paradójica. El fondo creador de la naturaleza se vuelve impenetrable para el hombre que, a su vez, se convierte en un extraño dentro de la naturaleza creada. Esta situación proviene del “hecho de que el hombre se ha *desligado* de la naturaleza”, lo cual muestra que este ente extraño no estaba determinado a ser “el fin de un proceso independiente de él mismo” sino que, desde su desligamiento de la naturaleza y la asunción de su abandono, el ser humano mismo se dispone y ordena como el iniciador de un proceso nuevo que da lugar al levantamiento de la historia.²⁷ La expulsión de la naturaleza abandona al hombre en su libertad y éste no queda varado o anclado sino que se dispone a emigrar históricamente en libertad buscando resarcirse en la configuración de un mundo cuya realidad deje ver y, a la vez, posibilite la reflexión de la autoconciencia humana. “El fin específico del hombre se encuentra precisamente en aquello que él debe ser, a través de la libertad en su voluntad, en este otro mundo. El hombre era meta de la naturaleza solamente en la medida en que estaba destinado a superarla en sí mismo, a ir más lejos y a iniciar una nueva serie de acontecimientos para sí mismo.”²⁸ Careciendo de significado teleológico para la naturaleza, de la que se separa, y asumido por y para sí mismo en el abandono de su libertad, el hombre es un ente extraño y este carácter se vive y se interpreta circularmente en el extravío que experimenta por encontrarse ajeno en una naturaleza que lo ha expulsado tanto como él se ha des-ligado de ella. Para intentar superar esta situación en una formación significativa por y para su existencia, el ser humano deviene históricamente rebasando a la naturaleza mediante la creación de un mundo en donde confía trascender el fondo inquietante de donde procede. Acogiendo a la misma naturaleza superada como sustento de su transformación y configuración históricas, el ser humano confía encontrar

²⁷ *Cfr. Idem.*

²⁸ *Idem.*

autoconscientemente el sentido que libremente ha creado. Sin embargo, este proceso no hace sino acentuar su paradoja existencial.

Acendrando su separación de la naturaleza, la libertad de la voluntad y la autoconsciencia se sujetan trascendentalmente a sí mismas para elevarse, en un primer momento, al rango de fundamento del cual cabe “esperar la solución del gran enigma”²⁹ y, no obstante, en un segundo momento, esa libertad realizada históricamente se ve problematizada en su propia autoconsciencia al percatarse de que el mundo histórico, fundado en la propia acción de la humana voluntad libre, deviene careciendo de sentido racional. “Pues si considero en su conjunto las actividades y los efectos de esta libertad [...] este mundo de la historia presenta un espectáculo tan desolador, que me hace desesperar de lograr descubrir un fin y, con mayor razón, una verdadera razón del mundo.”³⁰ La misma historia, cuya realización prometía superar la extrañeza del hombre, incoa y genera el desasosiego de la razón al pretender ésta determinar conceptualmente el devenir histórico de la existencia humana. Este malestar de la razón la lleva a volver a confrontarse con el ente mismo que la encarna y que, libremente, pretende volcarla en el mundo.

El hombre —visto desde el todo de la naturaleza en donde cada ente ocupa el lugar que le corresponde y cumple la función que, por así decirlo, la misma organización de ese todo le asigna— desvía y, hasta cierto punto, deshace ese equilibrio emergiendo y patentizando su extraña existencia. Desde la libertad y la autoconsciencia, cuya adquisición le confirman su extrañeza, quiere encontrar un sentido para su existencia en un mundo realizado como objetivación de su misma libertad autoconsciente y, pese a esa voluntad, el resultado muestra que ese fin no se consigue en el “devenir prodigioso e ininterrumpido que llamamos historia”³¹ y en cuya sucesión y, a la vez, pluralidad simultánea de mundos, el sentido de la existencia humana no sólo no adviene en ninguna configuración consistente sino que parece escaparse de todo el esfuerzo cultural y civilizatorio que se pone para formarlo. El rebasamiento humano de la naturaleza y su devenir superación creadora en formas surtidoras de sentido en la historia y, con ella, para la misma naturaleza en tanto ésta se asimila desde los distintos mundos históricos, se afianza precariamente y, a la vez, se pone en entredicho a sí mismo hasta desembocar en el mundo moderno en donde, pese a los ideales

²⁹ *Ibidem*, pp. 41-42.

³⁰ *Ibidem*, p. 42.

³¹ *Idem*.

en los que pretendió sustentar su construcción, todo parece estar inundado de sinsentido y, por tanto, todo aparece cubierto por la sombra de lo incomprensible.

La naturaleza se mantiene circulando en un constante devenir autoproductivo cuya prodigiosa riqueza no puede saldarse sino designando fatalmente a la desaparición a todo ente individualizado en el espacio y en el tiempo. En el mundo histórico el hombre se afana interminablemente y todos sus agobios no hacen más que constatar que nada perfectamente acabado puede resultar de ellos. La historia es un amontonamiento de desastres, cada uno de los cuales se produce como un reto a ser superado por otros en cuanto a la intensidad de la devastación y, entre tanta desolación, las generaciones humanas, sin que en ninguna asome al menos la conquista del significado, caen como hojas que se van arrastradas por las corrientes de las tormentas de otoño. De todo lo que nos ocurre, la mayor parte es merecedora de hundirse en el pasado y el resto se mantiene como un lastre para el futuro.

El salto superador de la naturaleza, la creación de la historia como sucesión de mundos en donde se realice progresiva y conscientemente la libertad, el Estado como garante de los derechos de todos y cada uno de los miembros de la sociedad, el pensamiento racional que pretende comprender el todo de la existencia enlazándolo con el principio que lo fundamenta, para construir así el sistema, todo esto estalla en un fracaso estrepitoso cuyas derivas inundan de melancolía al pensamiento que, no obstante, en pensadores trágicos como Schelling, no claudica ni se hunde en la inanidad, sino que, como una manera de resarcirse del abatimiento a que lo conduce su propia lucidez, reanuda la formulación de la pregunta en donde la razón experimenta la perturbación de la metafísica.

En el fondo, pues, acontece todo en vano y en toda acción, en toda fatiga y trabajo del hombre no hay más que vanidad: *todo* es vano, porque es vano todo lo que no tiene un verdadero fin. Lejos, por tanto, de ser el hombre y su obrar lo que nos hace comprensible el mundo: el hombre mismo es el ser más incomprensible. Y eso me obliga a convencerme inevitablemente de la infelicidad de todos los seres, convicción expresada desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días por tantas voces dolorosas. Precisamente él, el hombre, me empuja a la suprema pregunta llena de desesperación: ¿por qué realmente existe algo?, ¿por qué no es la nada? [...]

Si no soy capaz de responder esa pregunta última, entonces todo lo demás cae para mí en el abismo de una nada sin fondo. Esta pregunta no ha surgido únicamente ahora en nuestro tiempo por primera vez; y la necesidad de la filosofía tampoco es sólo de hoy.³²

³² *Ibidem*, pp. 42–43.

Schelling no sucumbe a la desesperación y, negándose a suscribir la aversión a la filosofía que, ante el embate exitoso de otras formas de conocimiento, se difunde cada vez con mayor fuerza bajo la configuración dominante de la modernidad, él asiente a la necesidad de seguir afrontando la tarea que la filosofía —distinguiéndose de cualquier otra forma de pensamiento— se impone a sí misma. Esta es una tarea que viene desde lejos y, tras los avatares de su designación histórica señalando a las preguntas ¿por qué existe realmente algo?, ¿por qué no es la nada?, la propia filosofía no está exenta de responsabilidad en la caída de la sombra del nihilismo sobre el mundo, al hacer del principio de todo un mero concepto al que se puede acceder por medio de razonamientos y, dentro de los cuales, el principio se reduce a un contenido discursivo. La desesperación y la angustia ante la innegable presencia del mal y del dolor en el mundo, se pueden afrontar desde una metafísica que no reniegue de la razón sino que extreme sus fuerzas hasta llevarla fuera de sí misma de tal modo que ella no tenga otra salida que volver a adentrarse en la experiencia para probar que ésta se sigue de un *prius* que existe realmente.

Queriendo escapar del nihilismo ascético, Schelling permanece en parte todavía en él al asumir a la metafísica como la ciencia que establece la verdad sobre “todas las situaciones y estructuras de la vida”, y esta verdad se debe pretender alcanzar arrostrando todo obstáculo, por doloroso que sea, y, al mismo tiempo, en el autor de *Las edades del mundo* se asoma una resistencia al nihilismo al vincular la aparición de esta verdad con la alegría por la superación del engaño y de la mentira.³³ La modernidad es una “época desconcertada”: pretendiendo explicar lo universal y lo necesario del mundo proviniendo de una voluntad divina asimilada a la razón, la razón moderna reniega de sí misma al constatar que, el mundo que ella construye, es un “mundo de cosas contingentes, opacas a la razón, opuestas al concepto.”³⁴ La lucidez sin contemplaciones que caracteriza a la forma en que Schelling se aferra a la designación histórica de la filosofía, proviene de interpretar la situación precaria de ésta en la modernidad como una revuelta de la vida misma ante la penetración filosófica de sus propios problemas y, desde esta revuelta, la metafísica constata que la realidad viva, con su vitalidad y su decadencia, sus victorias y sus derrotas, no sólo no le es ajena sino que es la única que ella puede aspirar a comprender desde su principio.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 44.

³⁴ F. W. J. Schelling, *Disertación sobre la fuente de las verdades eternas*, Trad. Rogelio Rovira, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1997, p. 18.

La melancolía que tiñe el panorama histórico en general, parece acentuarse al mirar con lupa atenta la historia de la filosofía en particular y, no obstante, en esta misma historia y, por supuesto, en las propias fuerzas críticas de la filosofía, es factible ahondar para emerger con una propuesta de cambio de conciencia que, trastocando la verdad, se sostenga en la misma crisis que propicia. “El paso a esta nueva conciencia no *puede* sin embargo efectuarse sin perturbación, más aún, sin un abandono momentáneo de la posición anterior. En esta conmoción general no existirá durante largo tiempo ya nada estable, a donde uno pueda aferrarse y sobre lo cual pueda construir.”³⁵ La inquietante cadencia de la metafísica en la modernidad proviene de su conciencia respecto a que ella no tiene por qué apurarse en reconstruir lo que su propia historia ha demolido. En medio de la tempestad histórica del mundo ella, tal vez, requiere aprender a vivir entre sus ruinas y ahí, pacientemente, tejer lo desperdigado en un equilibrio cuya mayor virtud sea transparentar su propia precariedad. La tenacidad de esta paciente actividad aúna la grandiosidad de la filosofía con la frustración que siempre la asedia y, no obstante, para combatir su propia desilusión, ella insiste en remontar la reclusión, por no decir forclusión, de la razón en sí misma exponiéndola a la realidad de la existencia que, al perturbarla, la reanima.

La reunión de lo sublime —el principio fuera de la razón que pone en movimiento a la existencia y que es libremente presupuesto—, con lo “oscuro y decepcionante” aporta motivos suficientes para “consideraciones melancólicas de la filosofía”, una de las cuales se sustenta en que —como ya se observó en la antigüedad— ninguna forma suya —ya se entienda esta forma como modo de pensar o como un sistema constituido— ha permanecido, y en su lugar aparece una sucesión interminable de descalabros que, en conjunto, componen “un aspecto de la filosofía que asusta más que atrae”, y este aspecto se traza en la constante liquidación que una filosofía opera sobre otra a grado tal que “la melancolía ante la vanidad de todos los esfuerzos de los hombres”³⁶ parece calar con mayor hondura en el fracaso que distingue a la filosofía por cumplir la tarea que se pone a sí misma.

Frente a la decepción que esto puede producir, Schelling considera que el cambio de modos de pensar y de sistemas filosóficos muestra “la naturaleza tan particular de la filosofía”, de modo que la correcta interpretación de esta inevitable transformación sólo

³⁵ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 44.

³⁶ *Ibidem*, p. 47.

puede venir “a partir de la filosofía misma.”³⁷ Aquí no se huye de la melancolía; se penetra hasta la raíz que condena a la desaparición a todo lo que es posible experimentar, hasta desbastar en su propio territorio de desolación terrenos de resistencia para fecundar en ellos formas de pensamiento que alojen en sí la conciencia de su destinación a la muerte y, en esa conciencia, se mantengan paradójicamente como obras vivas que trasciendan a su época. La resistencia de Schelling radica en incardinar la razón a una realidad que la trasciende y, sin desvincular a la filosofía de su propia historia y reivindicando la libertad de pensamiento que ella ha conquistado para sí en la modernidad, desviar la orientación de la filosofía negativa y, acendrando la perturbación de la metafísica hasta su afirmación, construir un pensamiento histórico cuya fuerza se finque en la existencia real.

Pero si yo veo en la filosofía el medio de salvación para la ruina de nuestro tiempo, no pretendo con ello, naturalmente, una filosofía enclenque, ni un mero artefacto, sino que quiero expresar una filosofía fuerte, una filosofía tal que sea capaz de confrontarse con la vida y que, lejos de ocuparse del triste servilismo de meras negaciones y destrucciones, saque de la realidad misma su fuerza y por tanto produzca a la vez algo operante y constante.³⁸

La esperanza de Schelling se sustenta en que la filosofía “tiene poder para armonizar de nuevo las estridencias de nuestro tiempo”³⁹ y, en este sentido, nos heredó una forma de pensar que, más allá de sus pretensiones de armonía, se funda en realidad en la disonancia conceptual para dar cuenta del carácter desapacible de la existencia. Su disonancia conceptual es una voz más dentro del coro de voces dolorosas que, desde lejos, nos ejemplifican que la perturbación de la metafísica no la combate la razón anulando el desasosiego ni tampoco sucumbiendo a él; los grandes pensadores son los que, asintiendo a la perturbación que la pregunta metafísica provoca en la razón, se aventuran en ella descubriendo nuevos caminos y nuevas formas en que la razón misma experimenta esa perturbación.

III

³⁷ *Ibidem*, p. 49.

³⁸ *Ibidem*, p. 46.

³⁹ *Idem*.

¿Cuál es la diferencia entre la filosofía positiva y la filosofía negativa? ¿Es factible que, a pesar de su diferencia, estas filosofías se complementen? ¿O la filosofía positiva y la filosofía negativa señalan y recorren rumbos irreconciliables de la metafísica? A todo conocer en acto corresponde un ser; a la potencia infinita de conocer le corresponde la potencia infinita del ser. El contenido inmediato de la razón es puesto por ella misma como el principio lógico y ontológico que, concebido como organismo interior de todo ser, se despliega, atraviesa y constituye la totalidad de lo que deviene estructurando la realización de ese mismo principio. Procediendo a desarrollar lo que encuentra como su contenido inmediato, la razón llega sólo a aquello que puede pasar al ser, pero no alcanza lo permanente en sí.

Dirigiéndose al “*concepto* inmediato del ser mismo”, la razón se mueve en un proceso “solamente lógico”,⁴⁰ proceso en el que ella misma se asume como el principio *a priori* que determina *qué* es todo ente y, por tanto, queda excluido lo *que* en tanto tal existe fuera de la razón. Sobrepasando a la experiencia para encontrar en sí misma el contenido —el concepto— del que sale todo lo que es dado en la experiencia, la razón se escapa “hacia un total desierto de todo ser, donde debe encontrarse no lo que es de algún modo real existente, sino solamente la potencia infinita de todo ser, el único contenido inmediato del pensar; sólo por relación a ese contenido tal pensar se mueve como en su propio oxígeno.”⁴¹ Lo *a priori* en el pensar no se refiere aquí a la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, sino a la relación necesaria del pensar con el ser y, por esta referencia al contenido del ser, el pensar se vincula siempre con lo que nos es dado en la experiencia y, desde aquí, es que el pensamiento racional se abstrae concentrando en la potencia infinita su contenido inmediato. “Pues realmente el ser es, aunque sólo como potencia, contenido del puro pensar. Pero lo que es potencia está dispuesto por naturaleza a dar el salto al ser. Por la naturaleza de su contenido, pues, el pensar es impulsado fuera de sí mismo.”⁴² Aquí mismo se abre una fisura en la supuesta identidad entre el orden lógico y el orden del ser y, acentuando esta grieta y frente a la filosofía ensimismada como ciencia de la razón, Schelling reconoce en la realidad la rebelión de “la naturaleza extralógica de la existencia (*Außserlogische Natur der Existenz*)”⁴³ y, ante esto, se impone la necesidad, en la propia filosofía, de saber si ella, yendo más allá de su definición

⁴⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁴¹ *Ibidem*, p. 98.

⁴² *Ibidem*, p. 120.

⁴³ *Ibidem*, p. 114.

meramente negativa como ciencia que abarca “la esencia de las cosas, el contenido de todo ser”, se complementa en una filosofía positiva o “ciencia que dé a conocer la existencia real de las cosas.”⁴⁴ Para la filosofía racional o negativa, el punto último es la posibilidad; Schelling quiere ir hasta la realidad existente que precede a la potencia. De esta manera, la filosofía negativa y la positiva serían momentos distintos, pero complementarios entre sí, de una misma filosofía.

Aceptando que la razón no puede crear conceptos sin la experiencia, la pregunta ¿por qué existe realmente el ser?, al referirse a una existencia cuya realidad no proviene de la razón, se complementa con esta otra: “¿por qué existe la razón y no la sin-razón?”⁴⁵ A pesar de la cautela de Schelling por mantener como complementarias a la filosofía negativa y la positiva, la distinción entre ambas se puede interpretar como una bifurcación de los caminos de la metafísica que difícilmente pueden volver a coincidir: el desvío se traza al ya no pensar a la existencia de todo devenida de un principio cuyo contenido se encuentra inmediatamente en la razón, sino pensar al ser real como efectivo y puesto libremente por un principio que realmente está fuera de la razón.

Más allá de la infinita potencia es factible pensar ya no el ser que deviene desde un *prius* que se potencia en lo producido por ese mismo devenir, sino “lo que está por encima del ser” y que Schelling denomina “el señor del ser (*Herr des Seyns*).”⁴⁶ La pregunta ¿por qué existe realmente el ser?, se afronta trascendiendo el qué (*quid*), resultado del movimiento lógico necesario de la infinita potencia de ser, para llegar a la realidad del *prius* último como libertad que es. Para alcanzar este pensar libre de su propio contenido es necesario remarcar la implicación y la diferencia entre el pensamiento *a priori* y la experiencia: lo *a priori* no excluye lo empírico y lo empírico no es libre de lo *a priori*. El contenido, la esencia que se construye en el concepto, se alcanza *a priori*; pero el “hecho de que algo exista es empírico y reconocible únicamente *a posteriori*”.⁴⁷ En este sentido, la razón en sí misma recibe *todo* su contenido de la experiencia; ella, separada del entendimiento y de la experiencia, no puede conocer propiamente nada.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁵ F. W. J. Schelling, “Presentación del empirismo filosófico”, *Antología*, Edición de José Luis Villacañas Berlanga, Barcelona, Península, 1987, p. 306.

⁴⁶ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 113.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 121.

La tremenda tarea de la razón metafísica positiva —pensar el principio carente de razón— no puede sino partir del contenido del ser cuya existencia le es dada por la experiencia. El celo que se pone en la explicación de los hechos y la importancia que se le da a esta explicación, proviene “de una oscura conciencia de que en todos estos hechos nos las tenemos que haber con *algo más* que con esos meros hechos solamente.”⁴⁸ A ese algo más podemos acceder por medio de la experiencia que ve en los hechos presentes en el mundo efectos de la libertad.

Además de la certeza sobre el mundo presente adquirida a través de los sentidos externos y de los cambios en nuestro sentido interno, podemos experimentar las expresiones de una inteligencia que obra y quiere libremente. Estas expresiones las obtenemos empíricamente y, desde ellas, nos remitimos a la experiencia de esa inteligencia que suponemos en todos los seres humanos, aunque sólo la conozcamos *a posteriori*. “Pues una acción libre es algo más de lo que se deja conocer en el mero pensar [y, más allá de lo sensible está] un acontecer real [...] todo lo que no es posible poner por medio del puro pensar, es decir, donde yo doy paso a la experiencia, debe ser algo fundado por una acción libre.”⁴⁹ De esta manera, Schelling propone un “empirismo *a priori*” o “empirismo metafísico” como aquel proceder que, desde la experiencia, da cabida a lo que está por encima de ella y que, sin embargo, sólo podemos conocer a través de los efectos de sus acciones. “Ahora bien, suponiendo que haya de presuponerse al mundo una inteligencia que obre y quiera libremente, entonces tampoco ella sería cognoscible *a priori*, sino a través de aquellas acciones tuyas que caigan bajo la experiencia, aunque suprasensible, sin embargo sería sólo cognoscible experimentalmente.”⁵⁰ Hasta aquí, la verosimilitud de la hipérbole metafísica no iría más allá de una metonimia de las humanas inteligencia y libertad: así como conocemos la inteligencia del ser humano a través de sus expresiones, las cosas dadas en la experiencia serían las manifestaciones mediante las cuales nos podemos referir a la inteligencia divina. La totalidad de lo creado lo podemos experimentar como la expresión de la libertad del

⁴⁸ *Ibidem*, p. 128.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 130–131. A este respecto, Kierkegaard, quien asistió a las lecciones de Schelling, apunta: “Una inteligencia agente libre, por ejemplo, no entra dentro del mundo de los sentidos, y sin embargo es algo que (podemos) conocer empíricamente. Así también, una inteligencia libre más allá del mundo sólo será cognoscible mediante *Thatsachen* [cosas de facto]. En consecuencia, existe un empirismo que es suprasensible, y no obstante empirismo; un empirismo metafísico, no sólo sensible.” (Soren Kierkegaard, *Apuntes sobre la filosofía de la revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, Trad. Óscar Parceros, Madrid, Trotta, 2014, p. 109).

⁵⁰ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 130.

creador. ¿Dónde, entonces, está la perturbación de la metafísica? Para señalar esto es imprescindible ver con mayor detalle la diferencia entre la filosofía negativa y la filosofía positiva.

IV

La filosofía es la única ciencia que se da a sí misma su propio objeto; al conquistarlo, lo fundamenta. Ella puede hacer esto partiendo “de la posibilidad universal y, por lo tanto, del ente (*Seyende*) como mero contenido inmediato de la razón” y, desde este principio, la filosofía da cuenta del paso de la potencia al ser, proceso en el que siempre “lo precedente sirva de peldaño a lo siguiente”. Así, la filosofía se sitúa en el comienzo desde la perspectiva “de la posibilidad o del *prius* universal y, consiguientemente, en postura *a priori* referida a todo ser. Esta postura es precisamente la de la filosofía racional.”⁵¹ Frente a la filosofía como ciencia de la razón —la que, asumiendo la correspondencia entre el conocer en acto y el ser en acto se abstrae de esa relación concreta quedándose la razón como potencia infinita de conocer a la que le corresponde, como su contenido inmediato, la infinita potencia de ser—, la filosofía que comprende todo a partir de la necesidad inmanente de la progresión de su *prius* relativo, Schelling propone⁵² el punto de partida de la filosofía positiva en lo que está *absolutamente fuera* de todo pensamiento y, por tanto, ese *prius* absoluto está por encima de toda experiencia y precede a todo pensamiento.

El *prius* relativo de la filosofía negativa necesita dar el paso de la potencia al ser; el principio de la filosofía positiva es “el *prius* absoluto que no tiene necesidad alguna de dar el paso al ser y, puesto que hay ser, el paso del *prius* absoluto al ser, es “consecuencia de una acción libre, de una acción que puede ser cognoscible ulteriormente sólo como algo puramente empírico, es decir, solamente *a posteriori*.”⁵³ La filosofía positiva “entra en la experiencia misma y crece con ella”⁵⁴: su *prius* absoluto no es un principio que, anterior a la experiencia, se continúe necesariamente en ella; es un principio anterior y por encima de la

⁵¹ *Ibidem*, p. 160.

⁵² “La *Filosofía positiva* es la filosofía verdaderamente libre; quien no la desea puede dejarla; la propongo a cada uno libremente; digo solamente que si alguien quiere, por ejemplo, un acontecer real, si quiere una creación libre del mundo, etc., ese tal puede tener todo esto solamente desde el camino de una *Filosofía positiva*” (*Ibidem*, p. 146).

⁵³ *Ibidem*, p. 142.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 143.

experiencia y en este principio no hay ningún paso necesario al ser que nos es dado por la experiencia sensible, sino que la filosofía positiva deriva libremente la realidad del principio de lo que hay.

La filosofía positiva se dirige hacia dentro de la experiencia. Lo a posteriori no es tomado de la experiencia; parte del *Prius* absoluto y por medio del pensamiento libre (a la filosofía negativa corresponde el pensamiento necesario) infiere lo a posteriori como lo real, no sólo como lo posible. El *Prius* absoluto no *soll erwiesen werden* [no debe ser demostrado] sino derivado de ello; esta derivación debe probarse como surgida de su *Fortgang* [avance] libre, pero no fuera de la experiencia, sino en ella. Es por tanto empirismo a priori.”⁵⁵

Respondiendo a la “necesidad ínsita en la filosofía misma que la impele más allá de lo meramente lógico”,⁵⁶ Schelling asume como constitutiva de su propuesta de filosofía positiva la colisión “entre la razón y aquello que es más que razón”,⁵⁷ no para rebasar los límites de ésta, sino como una forma de ir hasta “aquello en que es pensado el puro acto”, hasta lo último mismo que no está compuesto de potencia y acto sino que es el ente en total porque en él “no hay nada propio de un ser no-ser” y, por tanto, en él no hay nada “de incognoscible.”⁵⁸ A pesar de esto, o tal vez precisamente por esto, al querer decir lo que este acto puro es, el lenguaje se ve atravesado por la aglomeración insistente de las palabras a las que parece escapárseles el nombre propio: el Ente por encima del ser, Uno que no transita al ser, El Ente mismo, el supraente, el ente en su verdad, lo máximo cognoscible, lo infinitamente existente, el Ente de modo total (*das Ganz Seyende*), lo verdaderamente deseado.⁵⁹

¿Cómo llegar al pensamiento sobre lo que precede a todo pensamiento? La filosofía racional se ocupa “de lo que puede existir. Ahora bien, lo último que puede existir es la potencia que ya no es potencia, sino que, en cuanto es el ente mismo (*Seyende selbst*), es acto puro (*reiner Actus*). Podemos por tanto llamarla la potencia existente (*seyende*).” Pero este nombre, reconoce el propio Schelling, “es todavía sólo concepto” y, además, admite sobre él

⁵⁵ S. Kierkegaard, *op, cit*, p. 110.

⁵⁶ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 151.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 158.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 161.

⁵⁹ *Cfr. Ibidem*, p. 160.

la cuestión “de qué manera esto último puede existir”.⁶⁰ Se abre así el acceso a un laberinto metafísico cuya única salida parece consistir en ingresar cada vez más en él.

La salida positiva es tratar de penetrar en lo que, pensado como existencia cuya realidad está fuera de la razón, Schelling llama también “el indudablemente existente (*unzweifelhaft Existirende*)”.⁶¹ La potencia, en tanto puede ser o no ser, es dudosa; también el ser que brota de la potencia es dudoso ya que, proviniendo de lo que en tanto tal puede ser o no, su ser es derivado y contingente y, por tanto, está amenazado siempre por el no-ser.⁶² Todo lo que pasa de la potencia al acto es un compuesto de ser y de no-ser, y el ser que es tanto potencia como acto es objeto de un conocimiento compuesto de saber y no saber; es objeto de un conocimiento incompleto. Para remontar esta duda hay que ir hasta el Ente pleno, total, que no tiene ninguna potencia y, en tanto existe como acto puro, es único, singular. Pero para llegar hasta la unidad de lo existente en sí absolutamente parece que es inevitable anular a la razón y al pensamiento mismo.

La unidad de la que aquí se trata llega hasta la oposición suprema; la cual es también, por tanto, el límite último, es aquello *más allá de lo cual no se puede ir*. Pero en esta unidad la prioridad no está del lado del pensamiento; el ser [ente en total] es lo primero; el pensamiento, solamente lo segundo o subsiguiente. Esta oposición es, a la vez, la de lo universal y lo absolutamente individual.⁶³

Para llegar a lo simplemente existente hay que romper la identidad entre el pensamiento racional y su correspondiente contenido inmediato como infinita potencia de ser, e ingresar en el laberinto metafísico donde se piensa lo im-posible: la existencia que en tanto tal excluye todo lo que procede del pensamiento y ante la cual la razón se repliega. “Lo infinitamente existente, precisamente por ser tal, está resguardado incluso del pensamiento y de toda duda.”⁶⁴ Se ingresa al laberinto afirmando simplemente la primacía de la existencia sobre el pensamiento y, en esta preeminencia, el Ente en su verdad está por encima de la razón, de modo que el pensar es siempre posterior al ser que el Ente mismo pone libremente. La afirmación de un principio cuya consistencia es pura realidad, realidad precedente a toda posibilidad, amenaza con derivar en el enmudecer del pensamiento y en la retirada de la

⁶⁰ *Ibidem*, p. 166.

⁶¹ *Ibidem*, p. 169.

⁶² *Cfr. Idem*.

⁶³ Schelling, *Disertación sobre la fuente de las verdades eternas*, p. 22.

⁶⁴ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 172.

razón, y esta afirmación, reconoce el propio Schelling, admite la objeción de que tal principio “no es pensable” y, sin embargo —devolviéndole la palabra al pensamiento y la presencia a la razón— contesta que “precisamente por eso tal realidad es el *comienzo* de todo pensar real, pues el *comienzo* mismo del pensar no es todavía pensamiento. Una realidad que precede a toda posibilidad es también una realidad que precede al pensamiento. Pero precisamente por eso esta realidad es el objeto específico y primero del pensamiento (*quod se objicit*).”⁶⁵ El poder de la razón —el pensamiento y la palabra— llega aquí a la paradoja de poder pensar una realidad en puro acto de la cual está excluido todo lo que la misma razón puede poner en ella.

Este poder paradójico de la razón sólo se puede concretizar en la creación de una idea siempre y cuando en ésta se inviertan los conceptos y se cancele la pretensión negativa de determinar el ser desde la razón, la existencia desde el concepto. Al priorizar lo que es (*quod*) sobre el qué es (*quid*), la existencia se convierte en la esencia, y el Ente que las aúna no procede de ninguna posibilidad puesto que él es realidad simple, única y singular. “Lo simplemente existente es el ser en el que, más bien, es excluida toda idea, es decir toda potencia. Así que podremos llamarlo solamente idea invertida (*umgekehrte Idee*), idea en la que la razón queda situada *fuera de sí*.”⁶⁶ La idea del principio como realidad existente simplemente, es una idea invertida porque, al crearla, la razón no la acoge dentro de sí sino que la pone fuera de sí y, con esto, la razón misma se queda fuera de sí.

La metafísica cuyo principio es puesto positivamente fuera de la razón perturba a ésta porque cambia la dirección del pensamiento —ésta ya no va del concepto al ser sino que se asume *a posteriori* de la experiencia del ser— y, con esto, se trastorna también la lógica del devenir en el que la razón concebía la sucesión del ser como una evolución potencial; como un desplegarse en el que el mayor avance en la complejidad de los seres suponía un mayor desarrollo de las potencias mismas del ser. Esta perturbación de la razón es también la perturbación de la metafísica porque para llegar al principio de ésta —el existente singular en la plenitud de su realidad— es imprescindible que la razón lo ponga —y se ponga— fuera de sí.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Ibidem*, p. 173.

La razón extática de la metafísica no se pone como objeto por y para sí misma: al no buscar en sí misma el contenido de su objeto, encuentra que a ella ya no le corresponde la potencia infinita de ser, sino el acto infinitamente existente que, al ponerlo fuera de sí, deja a la razón “inmóvil, como fija, *quasi attonita*.”⁶⁷ Al rozar el espanto, la razón obtiene la verdad de lo eternamente existente. “Lo infinitamente existente es, pues, el concepto inmediato de la razón, al que la razón libre de sí misma, es decir, en cuanto no es objeto de sí misma, no tiene necesidad de llegar por medio del razonamiento.”⁶⁸ La razón que se pone a sí misma *a priori*, encuentra que su concepto le muestra a lo finito como contingente y, partiendo de esta existencia finita y contingente concluye que lo necesario e infinito puede existir. Pero, si lo necesario *puede* existir, entonces ya no sería lo necesariamente existente: la existencia realmente necesaria excluye toda posibilidad que la anteceda “porque precede a todo poder.”⁶⁹ Poner el principio en lo existente “sin un fundamento precedente”,⁷⁰ no es ningún proceso trascendente porque aquí no se pasa “de la idea de la esencia suprema a su existencia”,⁷¹ sino que, al partir de la existencia infundada que, en tanto tal, precede a todo poder y a todo pensamiento, entonces la metafísica no puede sino partir de la experiencia de los efectos de ese principio en la inmanencia de su revelación.

¿Qué decir sobre el principio que la razón metafísica pone fuera de sí misma? La filosofía positiva también se da a sí misma su objeto y, paradójicamente, lo hace a partir de su querer retraerse a su propio vacío restituyendo el principio a su realidad plena, sin nada añadido a él por la razón. La voluntad libre de la filosofía se da “a sí misma por tanto su propio comienzo real; puesto que éste es de tal naturaleza que no exige ninguna previa fundamentación, siendo un inicio absoluto y que se pone a sí mismo.”⁷² La filosofía se da el principio sólo en tanto acepta que éste no es puesto por la razón sino que se pone a sí mismo. En la idea invertida que, fuera de la razón, se refiere a este ponerse a sí mismo lo existente previo a todo pensamiento, la existencia necesariamente infundada se muestra a sí misma como lo accidental: “lo accidental es lo no querido o lo no previsto, y ese ente ciego es algo

⁶⁷ *Ibidem*, p. 175.

⁶⁸ *Ídem*.

⁶⁹ *Ídem*.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 178.

⁷¹ *Ídem*.

⁷² *Ibidem*, p. 113.

imprevisto, *prae quo nihil potest* [antes del cual nada es posible].”⁷³ Para aludir a este inicio absoluto podemos recurrir a la voluntad, pero no a la voluntad que se disipa vanamente en los objetos de su querer, sino a la voluntad que encuentra su mayor bienaventuranza no en el querer sino en el reposo.⁷⁴ Voluntad en reposo eterno que, simultáneamente, pone libremente la existencia del ser revelándose —aunque nunca por completo— en ella: el principio es antes de toda potencia y, en su realidad plena, es aquel que es singular y, a la vez, es todo; es aquel en cuyo “ser lo existente” reside su divinidad eterna. “Pues lo Uno es por sí desconocido, no tiene ningún concepto mediante el cual pueda ser designado, sino solamente un *nombre* —de aquí la enorme importancia que se atribuya a los nombres—; en el nombre es *él mismo*, el único, el que no tiene otro igual a sí.”⁷⁵ Hacerse consciente de lo que, al estar por encima de todo ser, precede a todo concepto y, por tanto, a todo pensamiento, para bajar eso mismo al concepto —asumiendo la conciencia de su no identidad con lo referido y construido en él— es la tarea paradójica de la metafísica que ella asume como una creación espiritual que da cuenta del principio del ser ya que éste “puede ser solamente espíritu absoluto.”⁷⁶ Schelling aúna en el principio realidad y verdad, sí, pero también misterio: lo individual, en el sentido más eminente, es lo que se realiza revistiéndose con la esencia que a todo comprende.⁷⁷ El principio permanece ensimismado en su realidad sin igual y, a la vez, pone libremente la existencia de todo el ser.

La filosofía se asume como creación espiritual en tanto piensa, no el carácter determinado del *prius* absoluto que se oculta en sí mismo, sino la revelación de su existencia que se prueba en la experiencia. Parfraseando a Mallarmé,⁷⁸ podemos decir que aquí la creación metafísica evoca a su principio situándolo deliberadamente en lo oscuro y, por tanto, refiriéndose a él siempre por alusión y nunca aprehendiéndolo en su contenido conceptual. El acto puro cuya existencia es puesta fuera de la razón es lo imposible de ser probado: el inicio absoluto está por encima de toda prueba y, *conocido sólo por él mismo*, el Dios de Schelling existe como el *prius* efectivo que, carente de todo fundamento, es la voluntad de la

⁷³ Kierkegaard, *op. cit.*, p. 121.

⁷⁴ Cfr. Schelling, *Filosofía de la revelación*, pp. 91–92.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 182.

⁷⁶ *Ídem*.

⁷⁷ Cfr. Schelling, *Disertación sobre la fuente de las verdades eternas*, p. 22.

⁷⁸ “En algún lugar del acto creativo subyace el intento de evocar un objeto situándolo deliberadamente en la sombra y refiriéndose a él por alusión y nunca por su nombre” (S. Mallarmé, citado en Julian Barnes, *Con los ojos bien abiertos. Ensayos sobre arte*, Trad. Cecilia Cerioni, Barcelona, Anagrama, 2018, pp. 188–190).

que todo se sigue libremente.⁷⁹ Esta voluntad no se identifica ni se aprehende con el concepto; tan sólo, oblicuamente, se refiere en la idea. “Dios no contiene en sí nada más que el puro *que es* del propio ser; pero esto: que *es*, no sería una *verdad* si no fuera *algo* —algo, naturalmente, no en el sentido de un ente, sino en el del ente que es todo—, si no tuviera una relación con el pensamiento, una relación no con un concepto, sino con el *concepto de todos los conceptos*, con la *idea*.”⁸⁰ Idea es tanto la visión como lo visto: en la idea sobre el ente que es todo, la visión se disloca; la visión es quebrada por lo visto que, inaferrable en tanto tal, atrapa nuestra visión y, a la vez, nos expulsa de sí.

Más allá del *prius* negativo concebido por la filosofía racional como principio que debe moverse y transitar hacia el ser, el Dios de Schelling es un *prius positivo* que, puesto que “está siendo [...] no debe moverse hacia el ser y que, por tanto, pone solamente un ser con *plena* libertad, sin ser constreñido a ello por sí mismo; y pone un ser que no es inmediatamente el propio ser, sino un ser distinto del *propio* ser, en el cual éste es más bien negado o puesto en suspenso [...]”⁸¹ El principio de lo que se revela permanece fuera de la revelación. “El mundo no es una consecuencia lógica de la naturaleza de Dios [...] Él es la causa que permanece fuera, él es *causa causarum* [causa de las causas], fundamento de la *Spannung* [tensión] de las potencias.”⁸² Dios no es una sustancia interesada en sí misma; en tanto señor del ser, “Dios no es nada *en sí* realmente, *no es sino relación y pura relación* [y, en este sentido, no se ocupa de sí, sino] que se suelta de sí y por eso es absolutamente libre [...] y sólo está interesado por lo otro; puede decirse que es completamente externo a sí, por tanto libre de sí mismo y, como tal, liberador de todo lo demás.”⁸³ El *prius* divino termina, por su propio infundamento, como nada en sí mismo, como pura libertad volcada hacia lo otro de sí en donde la voluntad divina se revela y, frente a lo cual, permanece irreductible a la razón a la que no le queda más remedio que “poner por encima de sí al Dios ‘im-prensable’ como el origen del ser espiritual.”⁸⁴ El ser im-pre-pensable [*das unvordenliche Seyn*] sólo puede referirse generado por la voluntad divina: “la voluntad es el *Urseyn*.”⁸⁵ De

⁷⁹ Cfr. Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 143.

⁸⁰ Schelling, *Disertación sobre la fuente de las verdades eternas*, p. 21.

⁸¹ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 140.

⁸² Kierkegaard, *op. cit.*, p. 130.

⁸³ Schelling, “Presentación del empirismo filosófico”, *op. cit.*, p. 312.

⁸⁴ Walter Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, Trad. Filadelfo Linares, México, FCE, 1961, p. 27.

⁸⁵ Kierkegaard, *op. cit.*, p. 128.

esta voluntad se decide el mundo; el mundo se libera, se genera como lo opuesto al principio creador: “dar a luz no es poner otro; sino poner otro que debe actualizarse a sí mismo.”⁸⁶ La actualización del mundo se pone en juego destinado a su propia suerte.⁸⁷

¿Cómo pensar, entonces, el modo en que la totalidad del ser se sigue de ese *prius* divino? Pensar la sucesión del ser derivada indefectiblemente de Dios implica determinar al inicio absoluto bajo el concepto de necesidad: la sucesión de lo que hay y cuya existencia se da por la experiencia tiene su *prius* absoluto en Dios y la sucesión de la existencia acontece “si él lo quiere; la sucesión es algo plenamente dependiente de su querer.”⁸⁸ Lo que se presenta sucediendo es lo que propiamente puede ser conocido *a priori*; pero la libertad y la voluntad que preceden la existencia temporal carecen de algo previo a partir de lo que puedan ser conocidas. “Ser el *prius* absoluto significa por tanto: no ser conocido *a priori*”: el *prius* sólo puede ser conocido indirectamente, esto es, “a través de lo que de él se sigue.”⁸⁹ La dificultad que entraña la propuesta de un empirismo metafísico se concentra en el esfuerzo por probar la divinidad del *prius* absoluto no a partir de sí mismo sino desde la totalidad del ser cuya existencia se da en la experiencia y que, a la vez, fecunda la creación del pensamiento libre sobre la realidad absoluta cuya existencia está puesta como realidad efectiva fuera de la razón.

La experiencia de la voluntad libre cuyos efectos componen el devenir de la existencia, no es la experiencia de esto o aquello; en tanto metafísica, es la experiencia de que todo lo que procede de la libertad de la voluntad del *prius* absoluto es una realidad existente en continuo devenir y, a la vez, es el indicio de que el pensamiento que se atiene y se expone a la creación desde esa experiencia, no termina nunca de probarse, esto es, la radicalidad histórica de la filosofía positiva la lleva a nunca consumarse en un sistema si por éste entendemos “una ciencia concluida en sí misma”; en cambio, si por sistema entendemos “un conjunto de conocimientos en cuyo fundamento se encuentra una afirmación expresa,”⁹⁰ entonces la filosofía positiva se erige desde el asentimiento de un *prius* imposible de ser

⁸⁶ *Ibidem*, p. 136.

⁸⁷ “La creación es el cuerpo de la primera víctima. En la creación la divinidad se amputa una parte de sí misma, abandonándola. A partir de entonces sólo podrá observar su extremidad amputada en las manos de la necesidad.” (Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, Trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1989, p. 138.

⁸⁸ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 143.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 144.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 147.

identificado con su concepto y que, sin embargo, se suelta revelándose libremente en una sucesión histórica que siempre está aconteciendo.

Más allá de que la naturaleza pueda considerarse acabada en el sentido de que los cambios que ocurren en ella y por ella no la alteran sustancialmente, el devenir eterno de lo que se sigue y se suelta del *prius* absoluto se prueba en la historia humana abierta a su cumplimiento que, puesto en marcha por una libertad inmarcesible, es a la vez el indicio de que esa libertad es inacabada y, por tanto, la realidad de la existencia puesta libremente es una realidad en y del tiempo y, por esto, el pensamiento que se pliega a esta temporalidad está destinado a no acabar nunca y a ser siempre filosofía.⁹¹ Angustiado por su propio confinamiento temporal, el pensamiento filosófico descubre en la libertad los vengeros desde donde derivan el mal y el dolor en el mundo.

V

El pensamiento libre, afirmativo y positivo no aprehende y encierra el contenido esencial de la realidad primordial en el concepto; el pensar libre —crítico desde la autoconsciencia de que sus creaciones no identifican sino que difieren respecto a lo que en ellas mismas se piensa— deviene y se arriesga correspondiendo al devenir de lo real y, subvirtiéndolo la identidad lógica entre la esencia y el movimiento que compone el devenir de la existencia, la libertad de este pensamiento se pone a prueba —sin comprobarse nunca definitivamente— en la reflexión de la experiencia del devenir de la existencia como sucesión efectiva liberada por la voluntad del *prius* divino y, en la experiencia de la existencia procediendo libremente y la afirmación de la revelación como un proceso todavía aconteciendo, la filosofía se despliega y, a la vez, se repliega en el tiempo: lo que se revela existiendo lo hace en un tiempo determinado que, estando presente, remite, por una parte al pasado cuando, escondido, aún no era y, por otra, se dirige hacia un futuro en donde la existencia misma será la prueba “del poder que señorea sobre el ser.”⁹² El ser, puesto libremente por la voluntad del *prius* absoluto, deviene siempre y, en este devenir eterno, el *prius* mismo se revela en sus efectos temporales y, ateniéndose a esta temporalidad, la filosofía positiva es pensamiento histórico que se crea

⁹¹ Cfr. *Ibidem*, p. 145.

⁹² *Ibidem*, p. 146.

desde la experiencia⁹³ de lo que está siendo en referencia a aquello mismo que lo pone y a lo que la existencia temporal revela.

La revelación no se comprende aquí emanada de Dios “como mera idea de la razón” sino como puesta libremente por “el Dios real.”⁹⁴ La filosofía de la revelación no es filosofía revelada; ella no se somete a ninguna autoridad, sino que, en tanto filo-sofía, ella es “ciencia producida de manera verdaderamente libre”,⁹⁵ y, en este sentido, apunta Schelling, en la expresión filosofía de la revelación —al igual que filosofía de la naturaleza, de la historia o del arte— hay que entender “revelación” como el ámbito “que es afrontado por el pensamiento”⁹⁶ para desde él crear su comprensión de la totalidad. Schelling incluye a la filosofía de la revelación en la filosofía positiva ya que es ésta la que se levanta como pensamiento libre desde la afirmación del *prius* absoluto y real, en cuya comprensión las cosas no son definidas desde el concepto cuya lógica de la idea se concretiza desplegándose en la realidad, sino que la revelación como existencia real “sobrepasa a la razón” y, por tanto, la realidad de las cosas es “algo más de lo que la razón contiene”:⁹⁷ existencia puesta libremente por la voluntad del principio divino que se revela en ella y, a la vez, puesto que la revelación nunca está completa, la misma historicidad del mundo acoge la sospecha de que en el principio permanece un resto, un fondo que nunca aparecerá y esta sospecha desvela el desasosiego inextirpable de este pensamiento.

La metafísica es un vasto estremecimiento del pensar que amenaza con resquebrajar a la razón llevándola a mirar las formas de una vida turbada. Poner el principio fuera de sí misma significa, por una parte, que la razón se repliega en tanto no deriva el principio de ella

⁹³ Schelling reconoce en Platón y Aristóteles dos grandes antecedentes de su propuesta de filosofía positiva: Platón por su reivindicación, en el *Timeo*, de lo histórico como forma de llegar a lo positivo y Aristóteles que, desvinculándose “de lo meramente lógico”, se dedica “a lo positivo alcanzable por él, es decir, a lo empírico en el más alto sentido de la palabra, donde el hecho de «que» algo exista es lo primario y el «qué» (lo que eso es) ocupa el segundo puesto” (*Ibidem*, p. 119).

⁹⁴ *Ibidem*, p. 153. Este poner en crisis, por parte del propio Schelling, el peculiar panteísmo defendido en sus anteriores singladuras filosóficas —germinado en sus textos de filosofía de la naturaleza y floreciente en el escrito sobre la libertad— llevó a la sentida repulsa de Heinrich Heine. “No queremos excusarle; ningún motivo de piedad o de prudencia nos induce a callar: el pensador que en otro tiempo desarrolló en Alemania con el mayor atrevimiento la religión del panteísmo, el que proclamó en voz más alta la santificación de la naturaleza y la reintegración del hombre a sus divinos derechos, ese pensador se hizo el apóstata de su propio pensamiento; abandonó el altar que él mismo había consagrado; volvió a las criptas religiosas del pasado; y ahora predica un dios exterior al mundo, un dios personal *que ha cometido la locura de crear el mundo.*” (H. Heine, *Alemania*, México, UNAM, 1972, p. 108.)

⁹⁵ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 152.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 155.

misma y, por otra, desalojada de su propio contenido interno, la razón pone al principio poniéndose fuera de sí. “La razón, pues, en este poner está puesta fuera de sí misma, de modo absolutamente extático (*absolut ekstatisch*).”⁹⁸ En este éxtasis, la razón llega lo más cerca posible de lo remoto de lo impensable y de lo indecible.

El abismo irrumpe en la razón al pensar “lo que en Dios es *aquello* por cuya virtud es el existente infundamentado (*grundlos Existierende*).”⁹⁹ Lo que existe independiente del pensamiento y que, por lo mismo, precede a todo pensamiento es el abismo divino por y en el cual la razón queda absorta y frente a lo cual ella “ya no puede nada.”¹⁰⁰ Schelling ve el trágico —por no decir absurdo— cometido de la metafísica en la confrontación con “*el ser* para el que ningún pensamiento puede encontrar un fundamento o inicio.”¹⁰¹ Este Ente simplemente existente es aquello sin lo cual el pensamiento no puede ser y, a la vez, en tanto la razón, hundida en su propio vacío, carece de poder sobre él, termina por generar angustia en ella. La idea invertida del ser irreductible al pensamiento es generadora de angustia en el pensamiento: “el ser es irreductible al pensamiento, y habrá una angustia constante en el pensamiento en lo tocante a esta idea sin la cual no puede ser, y que no obstante, constantemente se le escapa.”¹⁰²

La perturbación de la metafísica es tratar de pensar y decir ese abismo insondable que es —existe— antes de todo pensamiento y, por tanto, de todo discurso. La perturbación está ya en el principio; en el imprevisto acto puro que es: “Dios es el todo de la posibilidad de una manera eterna, así pues, antes de todo hacer, por tanto también antes de todo querer. Y, sin embargo, *él mismo* no es este todo. En *él mismo* no hay ningún *qué*, es el puro *que es, actus purus*.”¹⁰³ Lo que es realidad antes de la potencia, lo que existe en unidad indiferenciada con su esencia, es lo im-pre-pensado: todo lo que sobre ello se puede pensar-decir no se identifica nunca con lo que lo incondicionado, lo im-posible, es *a priori* respecto a su revelación y cuya existencia, recogida por la experiencia, sólo puede ser pensada como indicio o señal de aquello de donde ella deriva puesta libremente. Schelling nombra al principio real como ser sublime “que precede a todo pensamiento”, “ser como comienzo de la filosofía” que,

⁹⁸ *Ibidem*, p. 173.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 174.

¹⁰⁰ *Idem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 175.

¹⁰² Jean Wahl, *Tratado de metafísica*, México, FCE, 1975, p. 113.

¹⁰³ Schelling, *Disertación sobre la fuente de las verdades eternas*, p. 20.

haciéndose cargo de este comienzo como de un “pensamiento inevitable” crea y construye su discurso metafísico refiriéndose siempre oblicuamente “al ser que es antes de todo pensamiento.”¹⁰⁴ Desde esta perspectiva, y contrario a las expectativas del propio Schelling, que consideraba que la razón, sometiéndose a lo que estaba fuera de sí (*quod*) como absoluto representado, podía reconducirlo al qué (*quid*), al concepto,¹⁰⁵ el éxtasis de la razón nunca es resarcible del todo: lo que la razón pone fuera de sí poniéndose ella misma en éxtasis nunca puede ser conducido a una expresión completamente lógica. Después de esto, todo discurso sobre el principio, toda metafísica que críticamente sabe de la imposibilidad de alcanzar su cometido, es un discurso conceptual perturbado y, en el mejor de los casos, perturbador.

¹⁰⁴ Schelling, *Filosofía de la revelación*, p. 173. “Definir lo sublime como lo inaferrable que nos aferra es, fundamentalmente, subrayar su propia paradoja: su disolverse en el momento mismo en que nos atrapa. De manera que la experiencia de sentirse atrapados (*saisissement*) se acompaña siempre de la experiencia de sentirse perdidos (*dessaisissement*). (Baldine Saint Girons, *Lo sublime*, Trad. Juan Antonio Méndez, Madrid, Antonio Machado libros, 2008, p. 281.

¹⁰⁵ Cfr. Schelling, *Filosofía de la revelación*, pp. 180 y 182.

Crescenciano Grave. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde es profesor de tiempo completo. Miembro del SNI. Ha impartido cursos y conferencias en universidades nacionales, así como en Ecuador, Colombia y España. Entre sus libros se encuentran: *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling, Naturaleza y existencia. Schelling y el naufragio de la metafísica, Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad y Walter Benjamin. Una constelación crítica de la modernidad.*