

Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Pensamiento y Fundamento en las *Investigaciones filosóficas sobre la
esencia de la libertad humana* de F.W.J. Schelling

Tesis que presenta
Jesús Salazar Velasco

Para optar por el título de
Maestro en Filosofía

Director
Dr. Guillermo Hurtado

Ciudad de México, agosto de 2009





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca con la que apoyara mis estudios y el desarrollo de esta tesis.

Una obra personal es siempre, también, fruto de la vida de otras personas.

La historia de esta obra la comparto con ellos.

A mis amados padres, Jesús y Lupita.

A mis queridos hermanos, Martín y Pablo.

A mis amigos, Mario, Luis Xavier, Edgar, Salvador, Diego.

Radiaciones –el autor capta la luz, que luego se refleja en el lector. En este sentido lo que el autor realiza es un trabajo preliminar. Lo primero que ha de hacerse es armonizar la muchedumbre de imágenes y luego valorarlas – es decir: dotarles, conforme a una clave secreta, de la luz que corresponde a su rango- Aquí luz significa sonido, significa vida que está oculta en las palabras. Esto sería entonces un curso de metafísica realizado entre parábolas: la ordenación de las cosas visibles de acuerdo con su rango invisible. Toda obra y toda sociedad deberían estar estructuradas según ese principio. Si procuramos hacerlo realidad en las palabras, en la frase, en el juego de imágenes que la vida cotidiana trae consigo, entonces estamos entrenándonos en la más alta disciplina.

Erns Jünger, *Radiaciones I*.

Introducción

Suele ocurrir que en la *summa* de obras de un filósofo encontremos alguna que marque un punto determinante en el pensamiento del autor. Las *Investigaciones filosóficas*, a decir de los estudiosos, representan un punto de inflexión en la obra de Schelling –al grado que se le ha llegado a considerar, junto a *Filosofía y Religión*, como una obra de “ruptura”-, un autor cuya importancia ha sido relegada a la de ser un mero intermediario en la historia de la filosofía en el breve trayecto que va de Fichte a Hegel. Sin embargo, quienes mejor conocen el idealismo alemán han propuesto que dicha “escuela” no termina en Hegel, sino en el propio Schelling, cuyo pensamiento conduce al punto más alto del idealismo.¹ En cualquier caso, todo parece indicar que con *Filosofía y Religión* (1804) y con las *Investigaciones* (1809), Schelling inicia un camino que sería prólogo y epílogo al pensamiento hegeliano. Sea como fuere, lo que es indudable es que las *Investigaciones* son, junto con *Las edades del mundo*, las obras más valoradas de su producción intelectual y constituyen un punto medular de la historia de la filosofía. Sin embargo, la montaña hegeliana suele hacer una fría sombra al estudio de Schelling.

En el presente trabajo nos aproximamos a las *Investigaciones* desde una perspectiva particular, ya que nuestro interés no es el tema príncipe de la obra; no nos dedicamos al estudio de la libertad, el bien y el mal, que son el objetivo fundamental de las *Investigaciones*, incluso a

¹ Según W. Schulz: “En la filosofía tardía de Schelling se consuma por primera vez este movimiento, en el que la subjetividad que quiere apoderarse de sí misma llega a través de la experiencia de su impotencia a su auténtica autocomprensión. Aquí reside la verdadera importancia de Schelling para la filosofía contemporánea”. Schulz, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955, p. 6s, citado por Colomer E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. II. Barcelona, Herder, 2001, p. 91. Leyte y Rühle llegan a afirmar que las *Investigaciones* son una obra post-hegeliana: “La interpretación de Kroner, o del propio Nicolai Hartmann, dan la imagen tópica más completa del tradicional idealismo ascendente –Fichte, Schelling, Hegel-, pero con un ánimo de comprender no el idealismo sino a Hegel. Y puede ocurrir que al hacer esto a quien se esté perdiendo es a Hegel, así como un sentido más profundo y completo del idealismo que, en todo caso, vendría dado por otra progresión: Fichte-Schelling-Hegel-(Fichte)-Schelling. Y decimos *en todo caso* porque situar sin más a Fichte al comienzo, como punto de partida del absoluto, oculta a toda la historia filosófica que se esconde en el mismo surgimiento tanto del propio Fichte como del movimiento idealista”, en Leyte A., Rühle V.: “Estudio introductorio” en *Investigaciones... p. 11.*

decir del propio Schelling, quien considera la relación libertad-necesidad como el tema fundamental de la filosofía; antes bien, nos aproximamos a las *Investigaciones* desde una perspectiva que posteriormente irá tomando más relevancia en las obras de Schelling: el pensamiento humano.

El origen de nuestro interés se remonta a una pequeña obra de George Steiner titulada *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*. En ella Steiner retoma la idea eje de las *Investigaciones*, la que posibilita toda la explicación sobre el bien y el mal: el “fundamento” del ser y la existencia de Dios, gracias al cual es posible la libertad. Steiner parte de la explicación del fundamento pero no la lleva al terreno metafísico, sino al análisis de las características del pensamiento humano, que comparte, tal como lo propone Schelling, ese mismo fundamento. Dicho recorrido no es descabellado: el propio Schelling lo indica, si bien de manera secundaria, en las *Investigaciones* y también en *Las edades del mundo*. Steiner parte del análisis del fundamento de Schelling, pero no sigue el mismo camino. De alguna manera, podríamos decir, lleva el tema del fundamento a su expresión en el terreno del pensamiento humano: sus características, posibilidades, límites, paradojas.

De esta manera, podemos describir nuestra investigación como una valoración de las tesis de Schelling desde la perspectiva de Steiner. Nuestra tarea se puede comprender como un esfuerzo por mostrar la recepción de las tesis de Schelling en una de sus exposiciones más recientes, valorar dicha recepción y la fidelidad que guarda con su deudor. Para lograr este objetivo, iniciaremos exponiendo las tesis sobre el fundamento, luego analizaremos la explicación que desarrolla Steiner en el terreno del pensamiento humano, y finalmente recapitularemos, llevando al propio Schelling a los terrenos que propone Steiner, pues el filósofo alemán deja suficientes trazos en sus *Investigaciones* para dialogar con Steiner. A través de este itinerario buscamos mostrar que la recepción de Schelling en Steiner es fiel en cuanto al origen, es decir, en cuanto a la exposición inicial sobre el fundamento, pero insuficiente y parcial en cuanto al alcance de las explicaciones que ofrece; además, buscaremos mostrar que Schelling propone en las *Investigaciones* algunos argumentos críticos *ante litteram* al mismo Steiner; a través de estos análisis mostraremos que Schelling ofrece una explicación

más completa que la de Steiner, aún cuando el objetivo de su obra no se centra en los terrenos de éste; y finalmente, siguiendo el camino señalado por Steiner, propondremos una perspectiva que, desde Schelling, contribuya al diálogo que ha abierto Steiner.

El tema de la libertad en el siglo XVIII estaba encaminado tras las huellas de Spinoza y la herencia del dualismo naturaleza-espíritu abierto por Descartes. Schelling es receptivo y crítico con ambos autores, de la misma manera en que lo será también con su maestro, Fichte. Schelling no tiene un interlocutor único en sus *Investigaciones*: critica el mecanicismo y conceptualización extremas presentes en el idealismo de Fichte, que según Schelling tendría origen en la dicotomía cartesiana naturaleza-espíritu; comprende como base para discutir el origen de la libertad la postura fijada por Spinoza en cuanto a la sustancia de Dios y el modo de ser derivado de las criaturas; discute con Schlegel la etiqueta de panteísmo apostillada a Spinoza; discute con el propio Spinoza sobre el modo de ser de Dios; es el primer crítico de Fichte y su absolutización conceptual del Yo; e incluso hace exégesis de la revelación judía y la cristiana. Con estos antecedentes e interlocutores, Schelling propone una nueva comprensión de Dios, desde la cual será posible comprender la libertad para el bien y para el mal, que a la luz de las interpretaciones dominantes terminaban, o bien por negar la posibilidad del mal al implicar a Dios en su origen, o bien por dar argumentos formales poco satisfactorios sobre Dios.

Schelling introduce la filosofía de la naturaleza de sus obras precedentes en la reflexión sobre Dios para darle un nuevo sentido a la comprensión de la idea de Dios, la cual busca dotar a Dios de *vida y personalidad*, pues sólo así se podrá dar lugar a la explicación sobre la libertad sin atentar contra la idea de Dios. El concepto clave que introduce es el *fundamento* de Dios. Al hacerlo, Schelling somete a prueba las explicaciones meramente lógico-conceptuales de Dios, explicando cómo en Él opera un modo de ser único e irrepetible que no está presente en lo creado: un dinamismo interior en Dios que, por un proceso de autorrevelación, se manifiesta como escisiones (sintéticas) en las criaturas. De modo simple y rudo, podemos resumir la explicación más o menos como sigue: para Schelling las explica-

ciones lógico-conceptuales sobre Dios –por distintos motivos Fichte y Spinoza se encuentran en esta tradición- terminan por cerrar la puerta a cualquier comprensión de la libertad, pues consideran como *cosas* o *ideas* a quien en realidad es *vida*: Dios. Además, para Schelling no es posible dar argumentos a favor de la libertad partiendo del mero concepto de Dios, pues el Dios como idea –meramente conceptual- nos conduce a una paradoja, por donde quiera que se le busque atacar, sobre su relación con el hombre y la libertad; es decir, partiendo de la idea o concepto de Dios sin más, la libertad no se puede explicar sin contradecir la idea de Dios cuando llega el momento de explicar el mal. Pero ése, diría Schelling, es un error de origen: desarrollar cualquier explicación partiendo de Dios como idea o concepto. Por lo tanto, para corregir el error, es necesario considerar a Dios como *vida*.

Dios no puede autodeterminarse por la mera idea de autodeterminación en Él. Si Dios es, no se debe solamente a su capacidad para pensarse, sino a que posee, dentro de sí, algo que le da el ser sin que sea distinto de Él. Se trata de una fuerza, un movimiento, ciego pero no caótico. Schelling describe este tipo de movimiento en Dios como *ansia*, y a su sede como *fundamento*. El fundamento, que no es entendimiento –la metáfora correcta es “luz”- sino que es absolutamente *indiferente* al entendimiento, y que sin embargo, es el motor que da vida al entendimiento. El fundamento, que es *ansia*, anima el autoconocimiento o autodeterminación de Dios, y así es posible decir: Dios es. Existe un movimiento en Dios, distinto de Dios, anterior y simultáneo con Dios, que permite el ser de Dios al motivarlo en su autoconocimiento y autodeterminación. Schelling considera que sólo así se puede explicar el ser de Dios. Este fundamento, que no solamente es causa u origen, sino movimiento constantemente presente y determinante para el ser de Dios, lo será también para el devenir de todo lo que procede de Dios, de tal suerte que, de ahí en adelante, no se puede ya solamente considerar a Dios, sino la relación de Dios y su fundamento. Pensar a Dios exige pensarlo de esa manera. Quedarse sólo con el entendimiento divino no resulta suficiente para explicar a Dios. Dicha relación será dialéctica, a través de un constante movimiento del *ansia* oscura del fundamento y la luz del entendimiento divino. Todo autoconocimiento o auto-

rrevelación de Dios en el mundo lleva este sello. Así, la categoría de expresión en el mundo es a su vez la categoría que mejor describe el ser de Dios: diferencia, oposición. Y también se debe decir: la diferencia o escisión, que también es determinación, contiene además la mejor expresión de la unidad originaria de entendimiento y fundamento de Dios. Este es el fundamento que considera Steiner, al que alude en sus *Diez (posibles) razones* como la constatación de los distintos modos, procesos, resultados o posibilidades del pensamiento: el pensamiento también es muestra de la presencia [no sólo del entendimiento sino también] del fundamento. Esta relación, que es sintética y que es también un abismo, es la que le permite describir (diez) distintos momentos de constatación de la unidad-escisión del pensamiento.

Esta investigación mostrará, en primer lugar, la explicación de Schelling en torno al fundamento en las *Investigaciones filosóficas* [Capítulo I]. En segundo lugar, dialogaremos con las tesis de Steiner expuestas en sus *Diez (posibles) razones* con la intención de mostrar la interesante aplicación que realiza de la idea de Schelling en torno al pensamiento humano; lo haremos con sentido crítico y a la vez con un verdadero interés en mostrar la originalidad de la discusión que propone [Capítulo 2]. Finalmente, volvemos con las tesis de Schelling en mente sobre las tesis de Steiner para revisarlas, mostrar su parcialidad y dar aportar más elementos a la discusión desde las propias tesis de Schelling [Capítulo 3].

Capítulo I

La noción de «fundamento» en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*

Sólo el que ha gustado la libertad puede sentir
el imperioso deseo de hacer que todo la iguale,
de extenderla por todo el universo.

Schelling

Los motivos de las *Investigaciones*

Palabras preliminares

Schelling nos anuncia en sus Palabras preliminares desde dónde habla, con qué intención lo hace y qué es lo que busca mostrarnos: nos habla con la tradición cartesiana y kantiana a cuestas, con las dicotomías naturaleza-espíritu y necesidad-libertad en mente, y con la esperanza de lograr una comprensión más correcta sobre dicha oposición. El objetivo fundamental de Schelling en las *Investigaciones* –que también es una preocupación importante para Kant, Fichte y Hegel– es la libertad, con dos aspectos, uno que le antecede y otro que le continua: por un lado, la fundamentación de la libertad en el hombre como criatura de Dios; por otro, la explicación del bien y del mal a que da pie la libertad humana.

Para enfocar el tema de libertad da cuenta de la oposición teórica y práctica en que se encuentra, y sitúa dicha relación como la reina de los temas de la filosofía:

“Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por primera vez a consideración el punto central más íntimo de la filosofía”.²

Por supuesto, Schelling es todo menos inocente, bien sabe que este es uno de los temas favoritos de los filósofos desde hace más de dos mil quinientos años; si habla de la entrada por primera vez de esta oposición en la filosofía, se refiere sin duda a la filosofía alemana de su tiempo, el idealismo, en la que no encontraba, ni en las obras de Fichte ni en la reciente aparición de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel de 1807, su correcta formulación. Desde la perspectiva de Heidegger en *Schelling y la libertad humana*:

“La filosofía es en sí misma *un conflicto entre necesidad y libertad*... La filosofía se origina, si es que ella se origina, de una ley fundamental del Ser mismo. Estos es lo que Schelling quiere decir aquí: no filosofamos *sobre* la necesidad y la libertad, sino la filosofía es el y más viviente, el conflicto unificante entre necesidad y libertad. El no sólo *dice* esto, sino *actúa* así en el tratado”.³

Para llevar a cabo su objetivo, Schelling se valdrá de un método que pretende ser distinto al que hasta entonces se había empleado. A decir de Leyte y Rühle, Schelling...

“en definitiva, ya no pregunta por la posibilidad y realidad de la libertad únicamente en el marco de una comprensión del mundo ya dada que fija desde un principio el concepto de aquélla en oposición al concepto de naturaleza. Por el contrario, Schelling quiere preguntar a partir de una unidad originaria sin la cual no sería posible tal oposición”.⁴

Schelling intentará ofrecer una explicación en la que la relación entre naturaleza y espíritu posibilita la libertad si los comprendemos como en una unión original y no sólo como en un divorcio o una dicotomía más, al estilo en que lo habrían realizado de Descartes a Fichte. Así, para leer las *Investigaciones* de Schelling habrá que tener en mente, de manera constante, algunos puntos:

² Schelling: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos 2004, p. 105.

³ Heidegger, M.: *Schelling y la libertad humana*. Caracas, Monte Ávila, 1985, p. 70.

⁴ Leyte A., Rühle V.: “Estudio introductorio” en *Investigaciones...* p. 7.

- A. El tema principal es la libertad, con un particular interés en la causa y naturaleza del mal. Y como tema de fondo se encuentra la comprensión de Dios.
- B. Para hablar de la libertad, debe explicar su origen y naturaleza, lo cual lo remite necesariamente a la pregunta sobre si la libertad, que posibilita la realización del mal, depende de Dios, tiene su origen en Dios. Para llevar a cabo este punto, dos autores son indispensables en Schelling: Spinoza y Baader.
- C. Propondrá una redefinición, una mejor comprensión de Dios como actividad, en oposición al logicismo o extrema conceptualización de Dios heredado de la filosofía de Descartes.⁵
- D. Esto le llevará a postular un nuevo concepto: el fundamento.
- E. Sólo desde esa base podrá abordar el tema del origen de la libertad y el asunto principal de las *Investigaciones*: el bien y el mal.
- F. La base y clave metodológica de su filosofía es la dialéctica escisión-síntesis, misma que servirá como clave de su filosofía hasta la última de sus obras.

Las partes de las *Investigaciones*

En la edición en castellano de las *Investigaciones*, Leyte y Rühle ofrecen un bien presentado “Estudio introductorio”. Aunque el ensayo no tiene divisiones en capítulos o apartados, resulta útil tener presentes las partes que proponen Leyte y Rühle (ocho en total), pues la obra posee cierto grado de complejidad, si bien nosotros nos ocuparemos de manera principal de un tema.

Las “Palabras preliminares”, y lo que sobre ellas se ha dicho, anteceden a la división de Leyte y Rühle. La primera parte la dedica a la explicación del estado de las cosas, es decir, el modo en que la filosofía reciente había tratado el tema de la libertad, teniendo como refe-

⁵ Uno de los interlocutores ausentes en las *Investigaciones*, y a la vez uno de los autores que mejor conoció Schelling desde joven, es Leibniz, cuya idea de sustancia presente en la *Monadología* influyó en Schelling tanto como la de Spinoza.

rencia principal a Spinoza. En esta primera parte, que se considera como una introducción al tema, Schelling responde al juicio de Schlegel expresado en *Sobre el lenguaje y la sabiduría de los indios*, de 1808, en el que describe a Spinoza como un panteísta, y por lo tanto, como un fatalista: niega la libertad humana al proponer una total identificación de Dios con las cosas anulando así la individualidad y la libertad. Schelling emprenderá un par de tareas sobre las palabras de Schlegel: por un lado, explicará el error fundamental de Schlegel en la comprensión de Spinoza, por otro, criticará una deficiencia particular de Spinoza.

La segunda parte es la que nos interesa. En ella Schelling ...

“explicita el concepto y la posibilidad de este mal entendiéndolo como base para un concepto vivo de libertad, contenida en su concepto de absoluto, «entre el ser en cuanto que existe y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia» ... A todo lo que es, argumenta Schelling, sólo le corresponde un ser sí mismo absoluto, es decir, no fijado en relación con lo otro, en la medida en que la autodeterminación no existe *en oposición a* otro ser determinado, sino más originariamente, *a partir de* la indeterminación de un fundamento carente de determinación. Sin este fundamento la determinación no podría referirse a otra determinación”.⁶

El tema fundamental aquí es el fundamento del ser de Dios; además, permitirá describir el modo en que dicho fundamento divino se expresa también en las criaturas. En la cuarta parte Schelling se “pregunta por el paso desde la posibilidad a la realidad efectiva del mal y ello en el sentido general de su «eficacia universal», que se puede concretar de distintos modos en su calidad de polo contrario del bien”.⁷ La quinta parte se dedica a la investigación de «la esencia formal de la libertad». En la sexta parte investiga la aparición concreta de la capacidad para el mal en el hombre. En la séptima Schelling estudia el concepto de Dios a partir de lo dicho sobre el mal. Finalmente, se pregunta por el sentido de la creación y estudia la «absoluta indiferencia» de Dios.

⁶ Leyte A., Rühle V.: “Estudio introductorio” en *Investigaciones...* p. 71.

⁷ Leyte A., Rühle V.: “Estudio introductorio” en *Investigaciones...* p. 72.

Spinoza

A decir de Schelling, el problema en la comprensión de la libertad estriba en la comprensión de la idea de «sistema».⁸ Para dar comienzo a esta discusión, Schelling se propone en primer lugar desarticular un prejuicio:

“Según un dicho antiguo pero en absoluto olvidado, el concepto de libertad es incompatible con el sistema, y toda filosofía que tenga pretensiones de unidad y totalidad acaba desembocando en una negación de la libertad. No es fácil luchar contra afirmaciones generales de este tipo porque, quién sabe qué estrechas concepciones han sido ya ligadas a la palabra sistema, de manera que dicha aserción expresa algo seguramente muy cierto pero también muy trivial”.⁹

El sistema del que hablará Schelling tiene, como premisa inicial, ser conocimiento por ciencia. Así, atrae la atención sobre este concepto, que en su tiempo remitía inmediatamente a la física newtoniana. “Entre los que son contrarios a la ciencia es habitual entender a ésta como un conocimiento tan abstracto y sin vida como el de la geometría vulgar”¹⁰, y con ello se refiere a Fichte: la filosofía fichteana, que enfatiza que “el Yo de cada uno es la sustancia absoluta”, carece de la vida de la naturaleza, a la que Schelling dedicó distintos trabajos previos a las *Investigaciones*.¹¹ De hecho, la contradicción entre libertad y necesidad vivifica el saber filosófico, pues al aceptar la relación necesidad-libertad dentro de un sistema de pensamiento se da entrada inmediata a la naturaleza. Sin su consideración, la libertad es un concepto muerto.

⁸ Volveremos sobre este concepto en el Capítulo III.

⁹ Schelling: *Investigaciones...* p. 113.

¹⁰ Schelling: *Investigaciones...* pp. 114-115.

¹¹ El orden cronológico de las obras de Schelling, previo a las *Investigaciones*, es el siguiente: 1795: *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general*; *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*. 1796: *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*. 1797: *Disertaciones dedicadas al esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia*; *Visión universal de la nueva literatura filosófica*; *Ideas para una filosofía de la naturaleza*. 1798: *El alma del mundo*. 1799: *Primer proyecto de una filosofía de la naturaleza*; *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de la física especulativa*. 1800: *Sistema del idealismo trascendental*. 1801: *Exposición de mi sistema de filosofía*. 1802: *Bruno o el principio divino y natural de las cosas*. 1803: *Lecciones sobre el método de estudio académico*. 1804: *Filosofía y religión*.

Tan pronto Schelling ha marcado distancia de Fichte, se dispone a estudiar a Spinoza. Discute con Schlegel y con aquellos que piensan que “el único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero éste conduce inevitablemente al fatalismo”.¹² El problema, dice Schelling, es que “en el caso de una afirmación tan extraordinaria todo depende de la precisa determinación del concepto [panteísmo]... pero es precisamente el sentido el que establece aquí la diferencia”.¹³ Al menos hay dos alternativas iniciales: o bien se coloca la libertad como una capacidad humana en la que Dios no interviene de ninguna manera y que no pertenece al ámbito divino –y la no intervención divina parece desafiar la concepción general que tenemos de Dios-; o bien, se ubica la libertad como una potencia dentro de las potencias de Dios. El parecer común, dice Schelling, prefiere lo segundo:

“¿Acaso queda otra salida en contra de esta argumentación más que salvar a los hombres con su libertad en el propio ser divino, puesto que ésta es impensable en oposición con el poder absoluto, y decir que el hombre no está fuera de Dios, sino en Dios, y que su propia actividad pertenece a la vida misma de Dios?... [esta] creencia parece responder al más íntimo sentimiento tanto o más que a la razón y a la especulación.”¹⁴

En el fondo la pregunta es sobre la manera de comprender la relación de Dios y las criaturas. En ese sentido, la referencia inmediata es el panteísmo como “una total identificación de Dios con las cosas, una fusión de la criatura con el creador”.¹⁵ Pero, en este caso, el error consiste en pensar que esto es pensamiento de Spinoza:

“Resulta apenas pensable una distinción más absoluta entre las cosas y Dios que la que se encuentra en la doctrina de la que se ha tomado como representante clásico a Spinoza. Dios es aquello que es en sí –dice siguiendo a Spinoza- y que sólo se puede concebir a partir de sí mismo, mientras que lo finito, por el contrario, es aquello que es necesariamente en otro y sólo puede ser concebido a partir de ese otro... las cosas son distintas de Dios... *toto genere*... sólo Este último es subsis-

¹² Schelling: *Investigaciones*... p. 117.

¹³ Schelling: *Investigaciones*... p. 117.

¹⁴ Schelling: *Investigaciones*... p. 119.

¹⁵ Schelling: *Investigaciones*... p. 121.

tente por sí mismo y originario, sólo Él se afirma a sí mismo, y todo lo demás sólo se puede comportar respecto a él como afirmado, como consecuencia respecto al fundamento”.¹⁶

Si seguimos esta línea de pensamiento, pronto podríamos decir con Schelling que “resulta más absurda todavía la conclusión de que en Spinoza incluso la cosa singular debe ser igual a Dios”.¹⁷ Pero, ¿de dónde tanta confusión en la comprensión del panteísmo y de Spinoza? La respuesta es clara para Schelling: “La razón de tales mal interpretaciones... reside en el mal entendimiento generalizado del principio de identidad o del sentido de la cópula en el juicio”.¹⁸ La explicación es lógica; la distinción entre sujeto y predicado cuando se habla de la identidad no deja de funcionar. La cópula en el juicio une sujeto y predicado, pero no los hace equivalentes; “la vieja y profunda lógica griega distinguía a sujeto y predicado como antecedente y consecuente (*antecedens et consequens*), expresando con ello el sentido real del principio de identidad”.¹⁹ Así, el panteísmo que afirma que «Dios es todo», parte de un error fundamentalmente gramatical: Dios (sujeto) y todo (predicado) no son equivalentes, no son lo mismo, pues las cosas (debe entenderse) son predicado de Dios.

Schelling piensa que frente a esta primer aclaración, los panteístas podrían responder: no es que Dios lo sea todo, “sino que las cosas no son nada”... pero entonces se resuelve más fácil, dice Schelling, pues, “si las cosas no son nada, ¿cómo es posible confundirlas con Dios? En este caso no queda nada fuera de una divinidad pura y sin mezcla”. En todo caso, el panteísmo merece un lugar en la historia de las herejías. Sin embargo, la situación de Spinoza no es tan fácil de aclarar. Schelling realiza entonces una explicación sobre el panteísmo que toca en un punto a Spinoza. Si bien Spinoza...

“no reconoce fuera (*praeter*) de la sustancia más que las meras afecciones de la misma, que él considera como las cosas, este concepto es entonces puramente negativo y no expresa nada esencial ni positivo. Sólo sirve para determinar con ante-

¹⁶ Schelling: *Investigaciones...* p. 121.

¹⁷ Schelling: *Investigaciones...* p. 123.

¹⁸ Schelling: *Investigaciones...* p. 123.

¹⁹ Schelling: *Investigaciones...* p. 125.

lación la relación de las cosas con Dios, y no lo que puedan ser estas cosas consideradas por sí mismas. Sin embargo, no se puede inferir de lo insuficiente de esta determinación que las cosas no contengan en absoluto nada positivo (aunque fuera de modo derivado).²⁰

Es decir: que las cosas sean de un modo derivado en relación a Dios no significa que sean identificables con Dios... o dicho de otro modo: que las cosas sean de un modo derivado respecto de Dios, no significa que no sean cosas identificables de manera positiva. Esta explicación de Schelling intenta poner a salvo a Spinoza del panteísmo. Schelling trata de salvar de Spinoza aquello que le interesa camino a la libertad: que Spinoza no es un panteísta; que el panteísmo es ingenuo en sus planteamientos fundamentales; que nada impide que aquello que no es Dios, sino su consecuencia, como lo son las cosas, sean también sustancia, pues sólo siendo sustancia puede hablarse de la libertad.²¹

Sin embargo, Schelling considera que el tema de la libertad no ha sido suficiente, explícita y correctamente abordado, ni siquiera por Leibniz y Spinoza, aunque, siguiendo al segundo, podemos llegar a la correcta formulación del problema:

“Parece que la negación o la afirmación de la libertad se basa en general en algo totalmente distinto de la aceptación o el rechazo del panteísmo (de la inmanencia de las cosas en Dios), pues si bien a primera vista parece como si la libertad, que no puede mantener en oposición con Dios, se hundiese aquí en la identidad, se puede decir sin embargo que esta apariencia es sólo consecuencia de la representación imperfecta y vacía que se tiene del principio de identidad”.²²

Schelling se dedica entonces a explicar los aspectos fundamentales de su idea de la libertad. En primer lugar, identidad no es sinónimo de inmovilidad:

²⁰ Schelling: *Investigaciones...* p. 131.

²¹ Es posible considerar, de aquí en adelante, que la noción de sustancia en Schelling es semejante a la de Aristóteles, no en la *Metafísica*, sino en el libro de las *Categorías*.

²² Schelling: *Investigaciones...* p. 133 y 135.

“dicho principio [de identidad] no expresa una unidad que girando en el círculo de la igualdad no sería progresiva y por ello mismo sí insensible y sin vida. La unidad de este principio es inmediatamente creadora”.²³

Schelling explica que la unidad no es un concepto muerto, y que hay un sentido de unidad en el principio de identidad que implica creatividad, movimiento. Schelling se refiere a la identidad que se encuentra en la relación entre antecedente y consecuente, sujeto y predicado, que no es estática sino dinámica:

“Aquello de lo que él es fundamento por su esencia, es un ser dependiente en esa misma medida y también, conforme al punto de vista de la inmanencia, un ser comprendido en él; pero la dependencia no anula la subsistencia por sí, ni tampoco tan siquiera la libertad. Sin determinar su esencia, indica sólo que lo dependiente, sea lo que sea, sólo puede ser consecuencia de aquello de lo que es dependiente; no dice lo que es ni lo que no es”.²⁴

Es decir, Schelling acota la discusión: la libertad de la creatura no está atada a la fuente o causa del ser libre... una cosa es origen, otra cosa es libertad; o en lenguaje formal: X no existe sin Y no implica que X no sea libre. De tal suerte que, siguiendo a Spinoza, al menos hasta este punto puede afirmar la libertad, pues se afirma la relación de las cosas con Dios como origen, al tiempo que se limita el alcance de esa relación, en la que hay cabida para seguir manteniendo en pie la libertad. De hecho, es mejor que sea así:

“Sería mucho más contradictorio que lo dependiente o lo consecuente no fueran subsistentes por sí mismos: sería una dependencia sin dependiente, una consecuencia sin consecuente (*consequentia absque consequente*), y por lo tanto, ninguna consecuencia efectiva, de modo que el concepto entero se anularía por sí mismo”.²⁵

Para Schelling, las cosas son gracias al dinamismo de la unidad de Dios, que es autorrevelación:

²³ Schelling: *Investigaciones...* p. 135.

²⁴ Schelling: *Investigaciones...* p. 135.

²⁵ Schelling: *Investigaciones...* p. 135.

“La consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios... aunque todos los seres del mundo no fueran más que pensamientos del espíritu divino, deberían ya estar vivos precisamente por eso”.²⁶

El punto clave es éste precisamente, comprender la unidad en Dios como unidad dinámica por capacidad propia; y comprender la unidad de las criaturas también como dinámica, gracias al dinamismo del ser creador, aún cuando dicho dinamismo no sea autosuficiente e infinito sino dependiente e indeterminado. El modo de ser de las criaturas queda entonces ligado y diferenciado del modo de ser de Dios:

“Por consiguiente, los pensamientos son sin duda engendrados por el alma, pero un pensamiento engendrado es una fuerza independiente que sigue obrando por sí misma dentro del alma humana y crece hasta doblar y someter a su propia madre. La imaginación divina, que es la causa de la especificación de los seres del mundo, no se limita como la humana a concederle a sus creaciones una realidad sólo ideal. Las representaciones de la divinidad sólo pueden ser seres subsistentes por sí mismos, pues, ¿dónde reside lo limitado de nuestras representaciones, sino precisamente en que vemos lo que no es subsistente por sí mismo? Dios intuye las cosas en sí. Sólo lo eterno, lo que reposa sobre sí mismo, la voluntad, la libertad, es en sí. El concepto de un absoluto o de una divinidad derivada es tan poco contradictorio que antes bien resulta ser el concepto central de la filosofía. A la naturaleza le corresponde una divinidad de este tipo. La inmanencia en Dios y la libertad se contradicen tan poco, que precisamente sólo el ser libre, y hasta donde es libre, es en Dios, y el no libre, y hasta donde no es libre, es necesariamente fuera de Dios”.²⁷

Schelling introduce un gran tema en su obra: la naturaleza de los pensamientos del alma humana. Como se verá en el último capítulo, la inclusión de esta reflexión no es gratuita, si bien anticipada, pues Schelling dedicará algunas palabras sobre este tema. Por el momento, y para nuestro interés, basta señalar la entrada del tema en las *Investigaciones* y el hecho de

²⁶ Schelling: *Investigaciones...* p. 137.

²⁷ Schelling: *Investigaciones...* p. 137 y 139.

anunciar que no es un mero adorno sino que será de interés para Schelling dar algunas pistas al respecto.

Para cerrar la discusión sobre Spinoza, Schelling realiza una crítica fundamental a la teoría de la sustancia de Spinoza comparable a la que realiza, en otro momento, al Yo de Fichte:

“Y ahora, ¡presentemos de una vez nuestra opinión personal y concreta sobre el espinocismo! Este sistema no es un fatalismo porque tome las cosas como comprendidas en Dios, pues, como ya hemos indicado, el panteísmo al menos no hace imposible la libertad formal; por lo tanto, Spinoza debe ser un fatalista por otro motivo independientemente del panteísmo. El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas *en Dios*, sino en que sean *cosas*: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa. Por ello, sus argumentos contra la libertad son muy deterministas y de ningún modo panteístas”.²⁸

Este es el argumento célebre con el que Schelling toma distancia de Spinoza para dar un paso en el camino del idealismo. A decir de Heidegger, “si Schelling *combatió desde su base* un sistema, ése fue el de Spinoza. Y si algún pensador se dio cuenta del error peculiar de Spinoza, ése fue Schelling”.²⁹ Schelling pretende rehabilitar a Spinoza al tiempo que se desmarca de él por su carácter determinista. Spinoza habría caído en el mismo error que Fichte: formular un sistema inerte, sin vida. Spinoza “considera la voluntad como una cosa”, y si seguimos aquello de que todo consecuente tiene un antecedente, “después muestra, como es natural, que en cada actuación debe estar determinada por otra cosa, la cual a su vez está determinada por otra cosa y así hasta el infinito”,³⁰ lo cual nos pone en el camino del determinismo, un mecanicismo en sentido contrario.

“Por su rigidez, se podría ver al espinocismo como a la estatua de Pígalión, a la espera de ser animada mediante un cálido aliento amoroso... Mas habría que compararlo con las antiguas imágenes de los dioses, que parecían tanto más miste-

²⁸ Schelling: *Investigaciones...* p. 143.

²⁹ Heidegger: *Schelling...* p. 41.

³⁰ Schelling: *Investigaciones...* p. 145.

riosas cuanto menos rasgos individuales y vivos expresaban. En una palabra, es un sistema realista y unilateral, expresión que, en verdad, suena algo menos vejatoria que la de panteísmo, pero que, sin embargo, señala mejor lo característico del mismo y que tampoco es ahora la primera vez que se usa”.³¹

Dicho de otra manera, Schelling considera a Spinoza como un eslabón necesario en la construcción de la filosofía ideal que él está por proponer: a Spinoza, por un error, le fue imposible explicar la libertad porque consideró erróneamente a Dios:

“Se afirma que en ella (en la libertad) reside el último acto potenciador gracias al cual toda naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia, y finalmente, en voluntad. En suprema y última instancia, no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión”.³²

Schelling introduce en la filosofía del idealismo alemán el concepto que Schopenhauer se encargará de entronar: el querer, la voluntad. El querer (*wollen*) que es ausencia de fundamento –poniendo así a la libertad como independiente de la voluntad divina, según aprendió de Spinoza-; el querer que es eternidad e independencia respecto al tiempo –desentendiéndose de las condiciones del tiempo en Kant-; el querer que es autoafirmación –inscribiendo el tema de la libertad como el gran tema de la filosofía del idealismo alemán-.

A decir de Schelling, el idealismo ha discutido hasta su último representante (Fichte) las condiciones necesarias para hablar de la libertad... pero aún no ha entrado definitivamente en el tema:

“En el idealismo, construido como sistema, de ningún modo basta afirmar que «sólo actividad, vida y libertad son lo verdaderamente efectivo», lo que también podría sostener el idealismo subjetivo (el idealismo de Fichte, que se malentiende a sí mismo); mas bien se exige la demostración de que todo lo efectivo (la naturaleza, el mundo de las cosas) tiene como fundamento actividad, vida y libertad, o,

³¹ Schelling: *Investigaciones...* p. 145.

³² Schelling: *Investigaciones...* p. 145 y 147.

en palabras de Fichte, que no sólo el Yo lo es todo, sino que también, a la inversa, todo es Yo”.³³

Para Schelling nadie ha dado este doble paso: Fichte se queda a la mitad, con la primera parte; Kant no alcanzó más que decir que el en-sí de las cosas es pura negatividad. El problema permanece en el idealismo debido a un error fundamental, a saber, tratar la libertad como una mera formalidad:

“Precisamente esto es lo que permite concluir de antemano que las más profundas dificultades que subyacen al concepto de libertad se pueden resolver igual de poco [que en el panteísmo] mediante el idealismo tomado en sí, como mediante cualquier otro sistema parcial. Pues el idealismo sólo ofrece concretamente, por un lado, el concepto más general de la libertad, y por otro, el meramente formal. Y sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal”.³⁴

Libertad para el bien y para el mal

¿Qué es entonces la libertad? Es la indiferencia. La libertad no se encuentra determinada para el bien, tampoco para el mal; por ser libre nadie es bueno o malo, ninguno se encuentra ya en lo uno ni en lo otro. La libertad es la ausencia de determinación respecto de lo bueno y lo malo; gracias a ella es posible el bien y el mal. “Este es el punto de más honda dificultad de toda la doctrina de la libertad”.³⁵ A continuación, Schelling realiza una interesante exposición de posibles argumentos que siguen la pista a las posturas que se pueden tomar respecto a la libertad –y que de hecho la historia de la filosofía registra en sus autores y obras-. Retomando las palabras de Schelling, el recuento se puede resumir de la siguiente manera:³⁶

³³ Schelling: *Investigaciones...* p. 147.

³⁴ Schelling: *Investigaciones...* p. 151.

³⁵ Schelling: *Investigaciones...* p. 151.

³⁶ Schelling: *Investigaciones...* p. 151, 153, 155, 157 y 159.

1. Se acepta que existe el mal, y se le explica diciendo que:
 - 1.1. El mal se encuentra en la sustancia infinita o en la propia voluntad originaria. Dificultad: se destruye el concepto de un ser absolutamente perfecto.
 - 1.2. Hay una relación lejana entre Dios y los seres del mundo, por lo que la libertad no depende directamente de Dios. Dificultad: Aún así, Dios es coautor del mal –y también de todo lo positivo que haya en la criatura-, pues permite el mal en una criatura suya: Dios es cómplice del mal.
 - 1.3. Hay algo positivo en el mal. Dificultad: no sólo eso positivo del mal, sino también lo negativo, dependen de Dios.
 - 1.4. Lo positivo del mal, hasta donde es positivo, es bueno. Dificultad: esto no hace que desaparezca el mal, ni lo explica, pues queda pendiente por resolver dónde reside el mal.

2. Se niega la realidad del mal. Dificultad: desaparece el concepto real de libertad.
 - 2.1. El mal no existe en absoluto, sino que todos los actos son más o menos positivos y la diferencia entre ellos es un mero *plus* o *minus* de perfección: el mal es un grado menor de perfección que parece una deficiencia a nuestro juicio comparativo pero no lo es en la naturaleza (esta sería la posición de Spinoza). Lo positivo es la libertad, que en sí es indiferente al bien o al mal. Dificultad: Pero esta libre indiferencia es activa, para el bien o para el mal, por lo que, aún así, Dios es autor de la capacidad para el mal.

3. Si la libertad es una capacidad para el mal [como para el bien], entonces tiene que ser una raíz independiente de Dios.
 - 3.1. Se trata de dos principios diferentes e independientes. Dificultad: el maniqueísmo no es racional.

- 3.2. El ser malo depende del ser bueno en algún sentido. Dificultad: se concentra en Un Ser la dificultad acerca del origen del mal a partir del bien, lo que sería más complicado de explicar.
- 3.2.1. El ser malo fue originalmente creado bueno, después cayó por su propia culpa y se separó del ser originario. Dificultad: no se explica cómo llevó a cabo una acción contraria a Dios.
- 3.2.2. El alejamiento fue involuntario por parte de las criaturas, no de Dios. Dificultad: entonces Dios las arrojó a la maldad y la infelicidad, lo cual es un contrasentido.
- 3.2.3. El alejamiento fue involuntario por ambas partes, causado por desbordamiento de la esencia. Dificultad: esto no es explicable.
- 3.2.4. Fue voluntario por las dos partes, la criatura se alejó y Dios lo consintió. Dificultad: el mero desear alejarse de Dios es ya el mal. Se introduce el «pandemonismo».

Así las cosas, no hay salida: el mal es real y no podemos negarlo, resta explicar la libertad. Para ello, Schelling no busca explicar formalmente la libertad sino reconsiderar la fuente de la libertad: hay que repensar a Dios:

“Dios es algo más real que un mero orden moral [formal, abstracto] del mundo, y contiene en sí otro tipo muy distinto y más vivo de fuerzas de movimiento de las que le atribuye la mísera sutileza de los idealistas abstractos. La aversión contra todo lo real, que cree que lo espiritual se ensucia por cualquier contacto con el mismo, no puede naturalmente dejar de cegar”.³⁷

Schelling propone introducir una categoría nueva en la reflexión de Dios, aunque no sea la primera vez que aparece en su sistema de pensamiento; cuando habla de algo más real y más vivo, de fuerzas de movimiento, alude a la *naturaleza*. Para pensar a Dios, nos dice,

³⁷ Schelling: *Investigaciones...* p. 159.

dejémosnos de formalismos: Dios, que es real, contiene en sí también lo real, no puede ser mera idea. El idealismo debe retomar lo real:

“El idealismo, si no mantiene como base un realismo vivo, se convierte en un sistema tan vacío y abstracto como el de Leibniz y Spinoza o cualquier otro sistema dogmático... el idealismo es el alma de la filosofía, el realismo su cuerpo. Sólo la reunión de ambos constituye un todo vivo”.³⁸

Schelling habla, especialmente, contra Descartes y la escisión entre naturaleza y espíritu que heredó la filosofía del francés. La rehabilitación de la filosofía –y del idealismo– consistirá en adelante en realizar una verdadera filosofía de la naturaleza en el seno del idealismo; insuflar vida a ese cuerpo teórico... o, en palabras de Schelling, dotar a la filosofía de su fundamento vivo (*lebendige Fundament*).

Hasta ahora todo habrá sido preámbulo. Schelling se ha abierto camino para llegar a explicar el tema fundamental de la filosofía: la relación entre *physis* y *logos* y su expresión en la libertad para el bien y el mal. Ahora bien, para explicar esta relación hará aparecer el concepto que revolucionará su filosofía; con él, Schelling hablará en primera voz. El corazón de la filosofía se encuentra en la idea de *fundamento*: “Puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, *éste debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia*”. Hasta aquí más o menos es la opinión de todas las filosofías, dice Schelling; pero han cometido un error: “hablan de tal fundamento como de un mero concepto, sin convertirlo en algo real y efectivo”.³⁹ En adelante, Schelling se dedicará, por un lado, a rehabilitar y reelaborar el fundamento de la existencia de Dios introduciendo en él la vida de la naturaleza; y por otro, introducirnos a la explicación sobre la libertad humana teniendo como elemento principal la propia disertación sobre el fundamento de Dios. Dicho de otro modo, para explicar la libertad es necesario antes explicarnos nuevamente a Dios, y para explicarnos a Dios es necesario hablar sobre el fundamento de la existencia de Dios.

³⁸ Schelling: *Investigaciones...* p. 159.

³⁹ Schelling: *Investigaciones...* p. 163. A través de este tipo de afirmaciones se entreve la influencia escolástica en Schelling. Fue Suárez quien señaló la distinción real (que implica separación), la distinción de razón (que no implica distinción real) y la distinción modal (a la que se acerca Schelling).

El fundamento

Hablar de un fundamento para la existencia de Dios no deja de ser un tanto extraño. Tal parece que la propia idea de Dios nos remite a él mismo como su propio fundamento; a él mismo no siendo otro bajo ninguna circunstancia, aspecto o modalidad distinto de sí mismo; una unidad como de un solo bloque. Pero esto es natural para quienes consideran a Dios como un mero concepto, dice Schelling. Sin embargo, para poder hablar del fundamento de Dios es necesario no pensarlo lógicamente, sino, casi, biológicamente, o mejor, vitalmente: “Este fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente ... es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él”.⁴⁰ El punto medular de la explicación sobre el fundamento de Dios comienza cuando se establece una diferencia, una distinción entre Dios y su fundamento. Esto, que la diferencia se haga presente en el seno de lo que no está diferenciado, es fundamental para cualquier comprensión de la filosofía de Schelling, incluidas la idea de fundamento y de libertad. Otra manera de comprender o situar el tema podría ser la siguiente: para comprender cuál es el fundamento de Dios el tema de fondo es el de la identidad de Dios, y con ello nos ponemos en camino de otra categoría que será tan relevante como la diferencia: la *personalidad*. Un tercer enfoque del mismo asunto nos tendría que poner sobre la pista de la idea de unidad. Así, diferencia, identidad, personalidad y unidad son quizá los conceptos y aristas originales del mismo problema: el fundamento de Dios. Y ninguno de ellos puede abordarse con categorías lógico-conceptuales abstractas, sin vida; de otra manera, la reflexión se vería inmediatamente entorpecida debido a una concepción simplista de la realidad divina y de las posibilidades comprensivas de estos conceptos.

Para ilustrar cómo puede haber un principio distinto pero indiferenciado de algo en algo, Schelling recurre a las explicaciones de la física de su tiempo: “La fuerza de gravedad precede a la luz como su fundamento eternamente oscuro, que no es acto él mismo y que huye en la noche mientras se levanta la luz (lo existente). Ni siquiera la luz rompe por completo

⁴⁰ Schelling: *Investigaciones...* p. 163.

el sello bajo el cual permanece encerrada”.⁴¹ La importancia de este pasaje, como de otros que recurren a metáforas o analogías, consiste no sólo en el empleo de imágenes que nos ayuden a comprender la relación entre Dios y su fundamento, sino además en que Schelling da a conocer algunos matices importantísimos para percibir el tono de su filosofía, de una manera tal que no abundan en esta obra ni en otras. Schelling habla de un *fundamento eternamente oscuro (ewig dunkler Grund) ... que no es acto él mismo (der selbst nicht actus) ... y que huye en la noche mientras se levanta la luz (und entflieht in die Nacht, indem das Licht aufgeht)*.⁴² No son meras imágenes, incluso algo de personalidad se transmite en ellas, son el tono con el que es posible pensar –el único *mood* en que es posible considerar de modo adecuado- qué es el fundamento. A la luminosidad de Dios opone lo eternamente oscuro; al acto el no ser ni poder ser acto; a la presencia la huída furtiva. Las oposiciones no son meros juegos o licencias, sino que revelan el modo de ser de Dios.

La oscuridad, el no ser acto, la huída, comparten el sentido de precedencia: antes que la luz la oscuridad, antes que el acto el no ser acto, antes de la aurora la noche. Sobre este modo del fundamento, de ser anterior, dice:

“Por lo que respecta a tal precedencia, no se puede pensar ni en una precedencia temporal ni en una prioridad esencial. En el interior del círculo del que todo resulta, no es contradictorio que aquello por lo que el Uno es engendrado sea él mismo a su vez engendrado por este último”.⁴³

⁴¹ Schelling: *Investigaciones...* p. 163.

⁴² Schelling muestra las influencias de la mística alemana en su lenguaje. Al respecto recordamos las palabras de Leyte y Rühle cuando se refieren al origen de las *Investigaciones*: “Este cambio de Schelling coincide con su despedida de Jena, donde había desarrollado su filosofía hasta el sistema de la identidad, y con su marcha, primero a Wurzburg y luego a Múnich, donde a partir de 1806 entró en contacto con el físico Ritter y, sobre todo, con el teósofo católico Baader. Y es precisamente por medio de Baader como Schelling conoce el pensamiento de Jacob Böhme, de Oetinger y en general de toda la tradición mística alemana que se remonta a Tauler y Eckhardt. El tratado sobre la libertad se encuentra muy influido por esta atmósfera, de la que recibe no sólo nuevos contenidos, sino también un nuevo estilo que se puede captar a nada que abramos una página del libro.” En Leyte A., Rühle V.: “Estudio introductorio” en *Investigaciones...* p. 55. Por otro lado, la idea de fundamento nos recuerda también el *apeiron* de Anaximandro, como esta fuente indeterminada original del ser; y en cierto sentido, nos conduce también a la reflexión aristotélica sobre la materia (indeterminada).

⁴³ Schelling: *Investigaciones...* p. 165.

El círculo del que todo resulta (*dem Zirkel, daraus alles wird*) es la unidad de Dios y el fundamento. Este círculo que no tiene nombre y que es apenas aludido, no está sujeto a las categorías ontológicas y cronológicas de lo anterior y lo posterior, ni en el tiempo ni en el ser. Así tampoco lo están Dios y su fundamento: “No existe aquí ni un primer ni un último grado, porque todo se presupone mutuamente, ninguno es el otro ni tampoco puede, sin embargo, ser sin el otro”. Llevando a más el lenguaje, dice Schelling:

“Dios lleva dentro de sí el fundamento interno de su existencia que, por lo tanto, le precede en calidad de existente, pero de la misma manera, Dios es a su vez el *Prius* del fundamento, en cuanto que el fundamento como tal tampoco podría ser si Dios no existiera como acto”.⁴⁴

El círculo del que todo resulta es la reunión: de la oscuridad del fundamento y la luminosidad del entendimiento divino, el no ser acto de este fundamento interno (*inner Grund*) y el acto de ser Dios, la huída en la noche y la luz del amanecer.

Schelling amplía los alcances explicativos de este modelo, de Dios y su fundamento a la existencia del mundo: “La consideración que parte de las cosas nos lleva a la misma distinción”. Para ello, nuevamente comienza desarmando los modos y conceptos tomados en su sentido más común:

“En primer lugar, hay que desechar completamente el concepto de inmanencia, hasta donde se quiera expresar con él un modo de comprensión muerto de las cosas en Dios. Reconocemos más bien que el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas”.⁴⁵

Schelling se pone en guardia contra las versiones más comunes de neoplatonismo y las más simplistas del panteísmo.

“[Las cosas] no pueden devenir en Dios considerado de modo absoluto, puesto que son distintas de Él *toto genere* o, para decirlo más correctamente, son distintas de Él infinitamente. Para estar escindidas de Dios tienen que devenir en un funda-

⁴⁴ Schelling: *Investigaciones...* p. 165.

⁴⁵ Schelling: *Investigaciones...* p. 165.

mento distinto de Él. Pero, como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es *Él mismo*, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios”.⁴⁶

Con esto, Schelling justifica su argumentación en un doble camino: del círculo del que todo resulta a las cosas y de las cosas a su radical posibilidad en Dios y su fundamento. Debe quedar claro que el fundamento es el que efectivamente posibilita a Dios y al mundo. De tal suerte que sólo apelar a Dios [de modo “conceptual”] no explica ni a Dios ni al mundo... y tratar de encontrar un fundamento externo a Dios, ya sea en el tiempo o en el ser, ni siquiera puede dar cabal explicación de Dios... por ello, sólo podemos efectivamente explicar a Dios comprendiendo la diferencia indiferenciada que hay en Él y su fundamento... y así también es posible dar cuenta del mundo.

Schelling es conciente de que no resulta sencillo a las categorías tradicionales –dogmáticas diría- comprender el modo de ser Dios, que a estas alturas debemos de comprender que con la palabra Dios se alude: a Dios en acto, distinto e indistinto del fundamento, y a Dios como la unidad diferenciada de acto y fundamento. Es decir, el acento puede caer en la unidad o en la diferencia, en el acto o en el fundamento, y sin embargo, hablando en cualquiera de los dos sentidos se habla del mismo, aún cuando se enfatice un modo de contemplar el círculo. A Dios, de alguna manera, le conocemos, y le hemos conocido pues ha sido un gran personaje en la historia de la filosofía. Pero del fundamento... hasta ahora tenemos noticia. Conciente de ello, escribe Schelling:

“Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esta ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella”.⁴⁷

⁴⁶ Schelling: *Investigaciones...* p. 165 y 167.

⁴⁷ Schelling: *Investigaciones...* p. 167.

Ansia, *Sehnsucht*. Pero no se trata solamente de poner a disposición del lenguaje ordinario, sino también de revelar el modo de ser radical del fundamento gracias al cual el Uno, círculo del que todo resulta, engendra en sí mismo a Dios. El ansia del fundamento no es Dios, pero es gracias a esta ansia que Dios es acto.

“Considerada en sí misma [esta ansia] sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento... es una voluntad que quiere el entendimiento, es el ansia y deseo de entendimiento; una voluntad que no es conciente sino que presente, y cuyo presentimiento es el entendimiento”.⁴⁸

Voluntad (*Wille*) que no puede permanecer indeterminada pero que no puede elegir su determinación; voluntad que para determinarse simplemente presente el entendimiento, que por otro lado es la única posible determinación que puede recibir la voluntad; ansia que para ser sí misma es voluntad que se determina en entendimiento. Ansia que no dejando de ser lo que es, nunca; voluntad que no dejando de ser lo que es, nunca; se encuentran ahora subordinadas a la reunión perfecta de esa ansia que es voluntad por medio del entendimiento: Dios:

“Estamos hablando de la esencia del ansia considerada en sí y para sí, que ha de ser tomada en consideración aunque haya sido desplazada desde hace tiempo por aquello superior que surgió de ella, y aun cuando no podamos asirla de modo sensible, sino sólo mediante el espíritu y el pensamiento”.⁴⁹

Si esto es así, entonces, parece solicitar Schelling, demos cuenta del mundo con este origen:

“Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo –tal y como lo vemos ahora- regla, orden y forma, pero, con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla”.⁵⁰

⁴⁸ Schelling: *Investigaciones...* p. 167.

⁴⁹ Schelling: *Investigaciones...* p. 167.

⁵⁰ Schelling: *Investigaciones...* p. 167 y 169.

El fundamento permanece, aunque no como lo más conocido, sí como aquello que constantemente está como agazapado en el mundo: el ansia, la pura voluntad. Si por un movimiento de autorrevelación Dios ha introducido entendimiento al mundo –entendimiento que Schelling identifica como regla, orden y forma-, el ansia del fundamento por su parte no ha desaparecido del mundo; a veces, como una enfermedad, como un virus contenido en el cuerpo –el lenguaje de Schelling toma prestada una metáfora de la salud y enfermedad-, así a veces parece que puede volver a brotar con su voluntad sin determinación. El ansia del fundamento se presenta entonces como ese movimiento que posee en sí mismo el mundo, a pesar de estar ya eternamente ordenado, por la simple y sencilla razón de que aquél Uno que sostiene el mundo conserva en sí mismo, conserva como su fundamento, el ansia, la voluntad sin regla (*Grunde das Regellose*):

“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”.⁵¹

Esta ansia pone un sello al mundo, es la inasible base de la realidad de las cosas (*die unergreifliche Basis der Realität*), y por inasible imposible de contravenir. Parece que todo esfuerzo que pretenda contravenir la realidad efectiva del fundamento estaría destinado a la derrota.

Sólo al ingenuo se le escapa la importancia de este acontecimiento; sólo al corto de miras se le estremece la piel y siente temor de perder los dominios del cálculo y la previsión:

“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”.⁵²

Es otro aspecto del fundamento –y del mundo-, que en su seno, en su origen, entraña la ausencia de entendimiento (*Verstandlosen*). La diferenciación, la paulatina determinación de la ausencia de entendimiento es la que da origen al entendimiento, y de ambos se com-

⁵¹ Schelling: *Investigaciones...* p. 169.

⁵² Schelling: *Investigaciones...* p. 169.

prende la naturaleza del Uno; cualquiera de ellos tomado aparte consigue una explicación limitada. La oscuridad preliminar (*vorausgehende Dunkel*) es la condición para la luminosidad del entendimiento que da lugar al mundo. No sólo el último, pues el entendimiento nada puede sin el ansia que da pie al devenir del mundo. Estamos acostumbrados a pensar en el mundo como una extensión luminosa de Dios, pero no es solamente así, del ansia del fundamento, de la oscuridad preliminar, se explica también el mundo, que no puede ser llevado a cabo ni sostenido por un mero conocer. No cabe duda que Dios “habita en la luz pura”, pero incluso Él precisa del fundamento y el ansia que imprime a todo lo que toca para que el mundo sea efectivo. Querer dejar esto de lado no es el mejor camino:

“La vanidad del hombre se opone a la idea de ese origen a partir del fundamento... con todo, no sabríamos de nada que pudiera estimular más al hombre a aspirar con todas sus fuerzas a la luz, que la conciencia de la noche oscura de la que surgió elevándose desde allí a la existencia”.⁵³

De alguna manera la vanidad es mero entendimiento que desea desentenderse de la voluntad; la conciencia de la noche oscura (*das Bewußtsein der tiefen Nacht*) aparece entonces como una *therapeia* del hombre. La noche oscura... las tinieblas (*Finsternis*)... que en nada se oponen a la luz del entendimiento divino; que, por otro lado, engendran el entendimiento divino.

Schelling recurre a otro grupo de imágenes para mostrar que éste no es terreno del principio de no contradicción: es posible pensar a Dios como entendimiento y voluntad, es decir, como Dios en acto y su fundamento, ansia y luz, diferencia y unidad:

“Todo nacimiento es un nacimiento desde la oscuridad a la luz; la semilla ha de ser hundida en la tierra y morir en las tinieblas a fin de que pueda alzarse una forma luminosa más hermosa y desarrollarse bajo los rayos del sol. El hombre se forma en el seno materno, y sólo desde la oscuridad de lo que carece de entendimiento (del sentimiento y el ansia, maravillosa madre del conocimiento) nacen los pensamientos luminosos. Por lo tanto así tenemos que imaginarnos al ansia originaria:

⁵³ Schelling: *Investigaciones...* p. 169.

dirigiéndose hacia el entendimiento, al que todavía no conoce, de la misma manera en que nosotros, en nuestra ansia, aspiramos hacia un bien desconocido y sin nombre”.⁵⁴

La oscuridad que carece de entendimiento (*Dunkeln des Verstandlosen*)... El sentimiento y el ansia, maravillosa madre del conocimiento (*aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis*)... Pensamientos luminosos (*lichten Gedanken*)... Schelling pone el ejemplo del nacer del árbol y del hombre para ilustrar su explicación sobre Dios y el fundamento y de paso nos dice que la naturaleza y el hombre –distingue al hombre de la naturaleza ordinaria- son gracias al mismo modelo de diferenciación, identidad, distinción que opera en el Uno, *mutatis mutandi*.

Pero Schelling sabe que estas analogías no son suficientes para decir, de una vez por todas, cómo es que Dios llega a ser desde el ansia del fundamento, y cómo todo ello es Dios:

“De acuerdo con el ansia, que es en su calidad de fundamento todavía oscuro la primera emoción del existir divino, en Dios mismo se genera una representación reflexiva por la cual, al no poder tener otro objeto que Dios, Dios mismo se contempla en su imagen. Esta representación es lo primero en lo que, considerado de modo absoluto, Dios se realiza, aunque sólo sea en sí mismo; está al principio junto a Dios y es el propio Dios creado *en Dios*”.⁵⁵

Sin ningún tipo de prioridad cronológica o sustancial, sin que medie para ello nada más, para Schelling basta el ansia en Dios para que Dios sea de modo absoluto, esto es, sin nada más que Dios como entendimiento y fundamento, el Uno. Así, el fundamento cumple con lo que es, no realiza otra cosa que ser esa primera emoción del existir divino (*die erste Regung*). Se trata de una cualidad simple y suficiente. Algo más sería innecesario en el Uno; algo menos no explica el Uno.

⁵⁴ Schelling: *Investigaciones...* p. 169 y 171.

⁵⁵ Schelling: *Investigaciones...* p. 171.

“Es al mismo tiempo el entendimiento, la palabra⁵⁶ de aquel ansia y el espíritu eterno, el cual, sintiendo en sí a un tiempo a la palabra y al ansia infinita, y movido por el amor que es Él mismo, expresa la palabra, y de esta manera ahora es la unión de entendimiento y ansia la que se convierte en voluntad libremente creadora y todopoderosa y la que construye en la naturaleza inicialmente sin reglas, como en su elementos, a los instrumentos de su revelación”.⁵⁷

La expresión de aquella primera emoción del existir divino, no en su forma ordenada y lógica, o bien, valga el énfasis, no la expresión hacia fuera de algo, sino la propia realización interna desde el fundamento para dar lugar a Dios en el Uno. Se trata del movimiento original del Uno, la autoconsideración, el desenvolvimiento en sí, la autoafirmación del Uno para que sea la doble relación de Dios y fundamento; nace así el entendimiento y se confirma la voluntad, y diferenciándose en el Uno dan lugar a la totalidad absoluta del Uno. Nace también la primera forma de libertad: la libertad creadora de Dios, desde la que se origina la naturaleza.

Schelling ha conseguido explicar el primer paso de la libertad: la libertad divina. Lo demás serán instrumentos de su revelación mediante sucesivas diferenciaciones desde esta unidad original y creadora; luego de esta primera autorrevelación será posible la revelación en las cosas:

“El primer efecto del entendimiento en la naturaleza es la escisión de las fuerzas, en cuanto que sólo así puede desarrollar la unidad contenida en ella de modo inconsciente (como en una semilla) y sin embargo necesario, como ocurre en el caso del hombre, cuya oscura ansia de crear algo sólo recibe luz cuando en la caótica multiplicidad de los pensamientos –que están todos relacionados, pero impidiendo cada uno aparecer al otro-, éstos se escinden, y surge la unidad que subyacía escondida en el fundamento que los reúne a todos”.⁵⁸

⁵⁶ La palabra, nos dice el traductor, entendida como “la clave”, o la llave.

⁵⁷ Schelling: *Investigaciones...* p. 171.

⁵⁸ Schelling: *Investigaciones...* p. 171 y 173.

De tal suerte que el modelo explicativo se amplía a todo lo que es desde Dios: la escisión que en principio se presenta como contradicción o división de fuerzas (*Scheidung der Kräfte*) con cuya ejecución se descubre el fondo común de los extremos, proveyendo a ambos de la distinción y riqueza de lo que son. Toda escisión es también unidad contenida (*enthaltne Einheit*), unidad que subyacía escondida en el fundamento (*die im Grande verborgen liegende*). La oposición de la diferenciación aparenta discordia, la enemistad entre los extremos; pero dicha resistencia es condición también para la comprensión y armonía de los extremos.

Schelling amplía su explicación hacia la naturaleza de los pensamientos del hombre: en primer lugar, siendo muchos se encuentran todos ellos contenidos, y sólo frente al ansia de determinación es que se distinguen uno de otro, determinándose en formas que manifiestan resistencia, gracias a la cual es posible, posteriormente, descubrir su original amalgama en un fondo común: “la caótica multiplicidad de los pensamientos (*dem chaotischen Gemenge der Gedanken*) que están todos relacionados, pero impidiendo cada uno aparecer al otro (*die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten*)”. Así, el pensamiento humano comparte su origen y destino en el fundamento, tal como sucede en el pensamiento divino y sus desenvolvimientos que dan origen a las cosas:

“En cuanto que el entendimiento o la luz dispuesta en la naturaleza inicial excita al ansia que aspira a volver a sí misma y la empuja a la escisión de fuerzas (a abandonar la oscuridad), y precisamente en esta separación hace levantarse a la unidad escondida de lo que está escindido –el rayo de luz oculto-, así surge por primera vez algo concebible y singular, y ciertamente no a través de una representación externa, sino a través de una verdadera *construcción interna*, puesto que lo que nace se construye en la naturaleza... el entendimiento hace levantarse a la unidad o a la idea escondida en el fundamento escindido”.⁵⁹

Schelling ha dado otra nota importante: el ansia del fundamento no sólo tiene, en su movimiento, un ímpetu de expresión sino también de retorno: la escisión y el volver a sí mis-

⁵⁹ Schelling: *Investigaciones...* p. 173.

mo se dan conjuntamente y el uno es el resultado del otro: el rayo de luz oculto (*verborgnen Lichtblick*) del que habla Schelling es la expresión de ese ímpetu así como de su contención. No hay entonces, en ningún momento, movimientos unidireccionales, con una teleología siempre ascendente, movimientos que conserven a la sustancia siendo lo que es sin que la oposición de batalla. No hay sólo caos y oscuridad; no hay sólo luminosidad y orden. El movimiento perpetuo de la *construcción interna* es el que da lugar a las cosas concebibles, como pensamientos y cosas que no son el Uno pero que se originan en Él; pensamientos y cosas que están ya de alguna manera en la unidad de Dios y fundamento pero que sólo con el acto de Dios originado desde el fundamento son realizables.

Para dar una explicación más detallada del ser humano como resultado de estos movimientos, Schelling dice:

“Las fuerzas divididas en tal escisión (pero no totalmente apartadas unas de otras) constituyen la materia a partir de la cual se configura más tarde el cuerpo. Pero el vínculo vivo nacido de la escisión, es decir, de la profundidad del fundamento de la naturaleza como punto central de las fuerzas, es el alma”.⁶⁰

Esta es la primer consideración propia de cualquier filosofía de la naturaleza, diría Schelling, la que versa sobre el origen del cuerpo y su relación con el espíritu, en términos vitales y no meramente conceptuales. Esta misma consideración es necesaria para dar cuenta de la existencia del mundo en general, y del hombre en particular. Y tal parece que esta consideración rehabilita la posición del cuerpo –o de la materia en general- frente a la del espíritu; sin embargo, no es menos cierto que Schelling tiende a privilegiar al alma:

“Dado que el entendimiento originario hace destacar al alma, como lo íntimo, a partir de un fundamento independiente de él, así, ella permanece también independiente de él como un ser particular que subsiste en sí mismo”.⁶¹

⁶⁰ Schelling: *Investigaciones...* p. 173.

⁶¹ Schelling: *Investigaciones...* p. 173 y 175.

¿Por qué es necesario hablar del alma? Para dar cuenta de la libertad. Dicho de otra manera, la afirmación de la libertad supone la afirmación del alma. Una vez que Schelling ha discutido la naturaleza del fundamento y de Dios, que se contempla a sí mismo gracias al ansia que busca expresarse, continua con la explicación de la existencia de las cosas, pero debe dar cuenta del ser humano, con características distintivas del resto de las cosas del mundo. No resulta difícil comprender que el alma sea su principal motivo en adelante, camino a la disertación sobre la libertad... y en última instancia, sobre el mal. Pero la explicación de la existencia y la naturaleza del ser humano no puede ser inmediata:

“Es fácil entender que, dada la resistencia del ansia, la cual es necesaria para un nacimiento perfecto, el vínculo más íntimo de las fuerzas sólo se deshace en un despliegue gradual, y en cada grado de la escisión de fuerzas surge un nuevo ser de la naturaleza cuya alma tiene que ser tanto más perfecta cuanto más contenga de modo escindido lo que en otros todavía es distinto”.⁶²

La resistencia que se opone a sí misma el ansia del fundamento, como parte de su propia expresividad, o adquisición de conciencia gracias al concurso del entendimiento, permite explicar dos cosas: por un lado, la distinta naturaleza de las cosas del mundo, en la que el ser humano ocupa el puesto privilegiado –lo que equivale a decir que el mejor logrado y también el más contradictorio, el que cuenta con mayores escisiones o determinaciones en su historia y su naturaleza-; por otro, le permitirá a Schelling hacer una suerte de historia del pensamiento, o quizá, de comprensión idealista de la historia de la humanidad, en la que hay cada vez una mayor diferenciación o determinación y al mismo tiempo una más original comprensión del fundamento:

“La tarea de una filosofía de la naturaleza completa es mostrar cómo cada nuevo proceso se aproxima cada vez más a la esencia de la naturaleza, hasta que en la más extrema escisión de fuerzas se abre el centro más íntimo de todos”.⁶³

⁶² Schelling: *Investigaciones...* p. 175.

⁶³ Schelling: *Investigaciones...* p. 175.

La pregunta se antoja necesaria: ¿cómo será posible distinguir ese momento de la más extrema escisión de fuerzas? No es el momento en que Schelling da una respuesta. En cambio, prefiere continuar con su explicación sobre las cosas:

“Todo ser surgido del modo indicado en la naturaleza tiene dentro de sí un principio doble, que sin embargo en el fundamento es sólo uno y el mismo, considerado desde sus dos posibles lados. El primer principio es aquél por el cual los seres están separados de Dios, o aquel por el que están en el fundamento, pero como entre aquello que está en el fundamento y aquello que se ha premodelado en el entendimiento existe sin embargo una unidad originaria y el proceso de creación sólo persigue una transmutación interna o una transfiguración en luz del principio inicialmente oscuro (*dunkeln Prinzip*) ... por ello es precisamente el principio oscuro según su naturaleza el que se transfigura en luz, y ambos son, aunque sólo hasta cierto grado, uno en cada ser de la naturaleza”.⁶⁴

La importancia de este pasaje radica en que Schelling propone la unidad de las diferencias de las cosas no en las cosas mismas, sino sólo de manera explícita, sin diferenciación, en el principio oscuro, en el fundamento, que da origen a las cosas. Con esto explica por qué la síntesis no se realiza efectivamente –o en una sola propiedad- en las cosas, ni en el ser humano, sino solamente en el fundamento. Esto es determinante para comprender el mal, pero también para comprender el pensamiento humano. Continúa Schelling:

“El principio, hasta donde procede del fundamento y es oscuro, es la voluntad propia de la criatura, la cual, sin embargo, hasta donde todavía no se ha elevado (como principio del entendimiento) a la perfecta unidad con la luz (por lo tanto no lo puede asir), es mera pasión o concupiscencia, es decir, voluntad ciega. A esta voluntad propia de la criatura se le contrapone el entendimiento en tanto que la voluntad universal, el cual se sirve de ésta y la subordina como mero instrumento”.⁶⁵

Quizá sea este tipo de afirmaciones las que no permiten tratar a Schelling de manera rápida y simplista como un voluntarista. La voluntad no está desligada del entendimiento, sino

⁶⁴ Schelling: *Investigaciones...* p. 175.

⁶⁵ Schelling: *Investigaciones...* p. 177. El énfasis en la voluntad nos conduce a Schopenhauer, pero también, con el ingrediente creativo que ella implica, a Henry Bergson.

que se le subordina. Ahora bien, esta relación de fuerzas no se encuentra dispuesta de la misma manera en todas las criaturas:

“Pero cuando por fin, mediante la transformación y la escisión progresiva de todas las fuerzas, el punto más íntimo y profundo de la oscuridad inicial se encuentra totalmente transfigurado en luz en un ser, entonces la voluntad de este mismo ser – hasta donde éste es singular- es también una voluntad particular, pero en sí o como centro de todas las demás voluntades particulares, es una con la voluntad originaria o el entendimiento, de tal modo que ahora surgen ambas en una única totalidad. Esta elevación del centro más profundo a la luz no ocurre en ninguna de las criaturas visibles por nosotros, excepto en el hombre”.⁶⁶

Así, Schelling ha respondido a la pregunta sobre el momento de máxima expresión de la escisión por lo tanto de la mayor expresión del fundamento. Surge entonces otra pregunta: ¿cómo se percibe esta elevación, éste alcance del punto más íntimo y profundo de la oscuridad inicial transfigurado en luz en un ser?

“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.”⁶⁷

¿Cómo se manifiesta, cómo se expresa esta unión? Para Schelling, la evidencia de la pregunta por el mal, así como la capacidad de dar cuenta del fundamento, son la expresión de este momento de unión. La vía para mostrar que el hombre posee esta peculiaridad no es a través del entendimiento de manera principal o sustancial. Contra la tradición que eleva el entendimiento por encima de cualquier atributo o característica del hombre, Schelling eleva la vida del fundamento:

“La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la pro-

⁶⁶ Schelling: *Investigaciones...* p. 177.

⁶⁷ Schelling: *Investigaciones...* p. 177: *In Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in ebendenselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra.*

fundidad (*der in der Tiene verschlossene göttliche Lebensblick*) que Dios percibió cuando concibió la voluntad para la naturaleza”.⁶⁸

Así, la voluntad es la forma fundamental en el hombre dispuesta por Dios; el fundamento no se encuentra de manera pura y bruta en el hombre como sola ansia, sino como voluntad, aunque sea, originaria y radicalmente, ansia. “Sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al mundo; y es precisamente esta imagen de Dios la que fue alcanzada en el centro por el ansia cuando ésta se opuso a la luz”.⁶⁹ Si el hombre no es mera ansia, pura y dura expresión del fundamento, es porque gracias al entendimiento ese fundamento ha sido aprovechado hacia algo mejor: el espíritu:

“Debido a que surge del fundamento (a que es criatura), el hombre tiene en sí un principio independiente respecto a Dios, pero debido a que precisamente tal principio –sin que por ello cese de ser oscuro en su fundamento- se transfigura en luz, surge al mismo tiempo en él algo más elevado: el *espíritu*. Pues el espíritu eterno es el que expresa la unidad o la palabra en la naturaleza”.⁷⁰

La máxima escisión se explica así: el espíritu es lo más distinto y más originalmente expresado del fundamento. Y por ello es también lo más elevado. La máxima singularidad, determinación, distinción, separación y también la máxima universalidad, originalidad y unión es el espíritu.

Ahora bien, el espíritu es expresión de la unidad ...

“pero esta palabra (real) expresada, sólo reside en la unidad de luz y oscuridad (vocales y consonantes) [*Selbstlauter und Mitlauter*]. Ciertamente, ambos principios se hallan en todas las cosas, pero sin una consonancia completa... la palabra, incompleta y retenida aún en todas las demás cosas, sólo se expresa íntegramente en el hombre”.⁷¹

⁶⁸ Schelling: *Investigaciones...* p. 177.

⁶⁹ Schelling: *Investigaciones...* p. 177.

⁷⁰ Schelling: *Investigaciones...* p. 177.

⁷¹ Schelling: *Investigaciones...* p. 177 y 179.

La escisión original permanece; la diferencia singular como movimiento específico del hombre lo pone en posibilidad de la reunión con Dios y el fundamento pero no en la posibilidad de compartir la misma unidad que Dios y el fundamento:

“Si la identidad de ambos principios fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia [la palabra expresada no sería de vocales y consonantes, sino de total armonía], esto es, Dios no se manifestaría como espíritu. Aquella unidad que es indivisible en Dios, debe ser por lo tanto divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal”.⁷²

⁷² Schelling: *Investigaciones...* p. 179.

Capítulo II

Fundamento y Pensamiento:

Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento

¿Tenemos derecho a preguntar por qué no ha de ser
alegría el pensamiento humano?

Steiner

El motivo de *Diez (posibles) razones*

Hace poco tiempo apareció un ensayo de George Steiner titulado *Ten (possible) Reasons for the Sadness of Thought*⁷³. Se trata de una de las pocas noticias recientes que hemos tenido sobre Schelling y sus *Investigaciones*. Sobre su propósito Steiner dice:

“Las notas que siguen constituyen un intento, totalmente provisional, de comprender estas proposiciones; de aprehender cautamente algunas de sus implicaciones. Son insuficientes a causa de la espiral por la cual toda tentativa de pensar en el pensamiento está a su vez enredada en el proceso del pensamiento, en su autorreferencia. El célebre «Pienso, luego existo» es, a fin de cuentas, una tautología indefinida. Nadie puede quedarse fuera de ella”.⁷⁴

⁷³ Steiner, G.: “Ten (Possible) Reasons for the Sadness of Thought”, en *Salmagundi Quarterly of the Humanities*, Spring - Summer 2005, New York. En libro, la primer aparición es: *Dix raisons (possibles) à la tristesse de la pensée*, edición bilingüe, París, Albin Michel, 2005.

⁷⁴ Steiner, G.: *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, México,

Lejos de intentar realizar una empresa como las de Heidegger en *Schelling y la libertad humana*⁷⁵ y de Zizek en *El abismo de la libertad*,⁷⁶ Steiner llama la atención sobre un sólo aspecto: su completa y única dedicación a considerar cómo la filosofía del fundamento de Schelling se traduce en pensamiento, y cómo este pensamiento es inseparable del fondo oscuro que Schelling describe en sus *Investigaciones*. Steiner se encuentra en el cruce de la metafísica, la ética, la estética y la epistemología, con un especial interés en las implicaciones cognoscitivas de las tesis de Schelling.

Ahora bien, ¿cómo llegamos de la explicación sobre el fundamento en las *Investigaciones* de Schelling a las reflexiones sobre el pensamiento en Steiner? La tesis no explícita de las *Diez (posibles) razones* es la siguiente: puesto que en el ser hay un fundamento oscuro, dicho fundamento se expresa también en el pensar del hombre como criatura culmen de la síntesis y escisión del fundamento del ser. Schelling, en cambio, sí la hace explícita:

“Sólo en la personalidad hay vida y toda personalidad reposa sobre un fundamento oscuro, que por lo tanto tiene que ser también del conocimiento”.⁷⁷

¿Y por qué hablar de la *tristeza* del pensamiento; de dónde surge súbitamente esta tristeza? Schelling da pie a ello. Cuando explica cómo se presenta, cuál es el modo del fundamento en Dios y el hombre, dice Schelling:

“También en Dios habría un fundamento de oscuridad si no ganase para *sí* a esta condición, si no se vinculara a ella para no formar con ella más que una personali-

⁷⁵ Heidegger, M.: *Schelling y la libertad humana*. Caracas, Monte Ávila, 1985. Heidegger realiza una lectura de Schelling desde su propia filosofía. Sin embargo, y como intentaremos mostrar en el tercer capítulo, Heidegger contribuye a la comprensión de la filosofía propuesta en las *Investigaciones* abordando el concepto de *sistema*, mismo que consideramos muy útil para comprender las tesis de Schelling, así como para realizar una crítica a la *tristeza* que lee Steiner.

⁷⁶ Zizek, S.: *The abyss of freedom*. Michigan, University of Michigan, 1997. La extraordinaria lectura de Zizek apunta al tema de la libertad. Resaltamos el énfasis que propone el propio Zizek: las escisiones del fundamento con un *abismo* sintético. Esta noción reaparecerá en el siguiente capítulo al realizar una crítica a la exposición de Steiner.

⁷⁷ Schelling: *Investigaciones*... p. 297.

dad absoluta. Pero 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”.⁷⁸

Sin embargo (como veremos en el siguiente capítulo) Steiner no lee bien a Schelling. Por ahora anticipamos una crítica a Steiner desde la perspectiva de Žizek: hablar de un *abismo* resultado de las escisiones o determinaciones del ser, que tienen su origen en el fundamento, no conduce necesariamente a identificar la *finitud* humana –y específicamente del pensamiento humano- con dicho abismo. Como también explicaremos en el tercer capítulo, el propio Schelling se pone a salvo de dicha lectura. Por su parte, Steiner lee muy de prisa la condición finita de nuestros pensamientos como expresión de un abismo oscuro y no como expresión de un abismo sintético, como de hecho propone el propio Schelling. Volveremos más adelante sobre ello.

En las palabras preliminares a los diez breves capítulos de esta obra, Steiner comienza por darnos una síntesis de la tesis del fundamento en las *Investigaciones*:

“Schelling, entre otros, atribuye a la existencia humana una tristeza fundamental, ineludible. Más concretamente, esta tristeza proporciona el oscuro fundamento en el que se apoyan la conciencia y el conocimiento. Lo que es más, este fundamento sombrío debe ser la base de toda percepción, de todo proceso mental. El pensamiento es estrictamente inseparable de una «profunda e indestructible melancolía»”.⁷⁹

Y un poco más adelante dice:

“La existencia humana, la vida del intelecto, significa una experiencia de esta melancolía y la capacidad vital de sobreponerse a ella. Hemos sido creados, por así decirlo, «entristecidos» ... Un velo de tristeza (*tristitia*) se extiende sobre el paso,

⁷⁸ Schelling: *Investigaciones...* p. 263.

⁷⁹ Steiner: *Diez...* p. 11.

por positivo que sea, del *homo* al *homo sapiens*. El pensamiento lleva dentro de sí un legado de culpa”⁸⁰.

A Steiner no le interesa recuperar los detalles, le interesan las implicaciones. Digamos que, en cierto sentido, Steiner parte de las tesis de Schelling y las lleva a su expresión en diez condiciones del pensamiento.

Antes de iniciar su exposición, Steiner propone algunas tesis:

1. “En realidad no sabemos qué es «el pensamiento», en qué consiste «el pensar»”⁸¹.
¿Cuál es la causa de esto? que no podemos tomar al pensamiento como *objeto* y al mismo tiempo como algo *inmediato*:

“El objeto de nuestra indagación se ve interiorizado y diseminado en el proceso. Es siempre algo inmediato y al mismo tiempo algo que está fuera de nuestro alcance... nada nos ha llevado más allá de la identificación del pensamiento con el ser, identificación que debemos a Parménides. Este axioma sigue siendo a la vez la fuente y el límite de la filosofía occidental”.⁸²

2. “No está claro en modo alguno que podamos estar *sin pensamiento*”.⁸³
3. “Hasta donde podemos entender, no existe ninguna prolongación del pensamiento, por breve que sea [más allá de la vida, en la muerte]”.⁸⁴

Para revisar las tesis de Steiner, recorreremos una por una, siguiendo el orden que él mismo propone en su ensayo, realizando cada ocasión una exposición y crítica a lo que llama “(posibles) razones para la tristeza del pensamiento”.

⁸⁰ Steiner: *Diez...* p. 12.

⁸¹ Steiner: *Diez...* p. 12.

⁸² Steiner: *Diez...* pp. 12-13.

⁸³ Steiner: *Diez...* p. 13.

⁸⁴ Steiner: *Diez...* p. 14.

1. *Schwermut*, pesadumbre

La primera de las características del pensamiento radica en que «es ilimitado». El único límite o ángulo del pensamiento desde el cual se abre al infinito es que «podemos pensar en *algo*, acerca de *algo*»; el pensamiento es intencional, tiende hacia *algo* y desde aquí todo es posible; en este mismo sentido han hablado antes Husserl⁸⁵ y Brentano.⁸⁶ Además, se trata de un tema fundamental en la filosofía contemporánea –podemos recordar a H. Putnam, J. Searle, D. Dennett, entre otros, quienes comparten la idea de que cualquier estado mental tiene una referencia externa-.⁸⁷ Ahora bien, una vez aceptada la intencionalidad del pensamiento, Steiner propone que “lo que hay fuera o más allá del pensamiento es estrictamente impensable”⁸⁸, ese *algo* que no puede ser hecho pensamiento. Sin embargo, la formulación es confusa; Steiner quiere decir que aquello que no es *algo* no es pensable; lo que está más allá de todo límite del pensamiento -nos dice- sólo ha sido postulado por la ciencia o la mística, sin que ninguna de ellas consista, en sí misma, en tan siquiera una aproximación al otro lado de la cerca. Sin embargo, postular es pensar. Habríamos de tener en cuenta que hay tipos de pensamiento: uno de ellos es el que nos permite postular –sobre ciertas bases epistémicas del tipo de discurso desde el que se pronuncie-; otro tipo de pensamiento es el que permite corroborar la exactitud de un postulado –siempre teniendo en cuenta las posibilidades del modelo epistémico del que se parte-.⁸⁹ Sin embargo, Steiner no repara en ello, lo que le interesa es decir que la intencionalidad es al mismo tiempo la potencia y el límite del pensamiento, su infinitud y su finitud:

⁸⁵ La obra clave en este sentido es: Husserl, E.: *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

⁸⁶ Las dos obras de referencia en este sentido son: Brentano, F.: *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*. Madrid, Encuentro 2001; y *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*. Madrid, Encuentro 2007.

⁸⁷ La tesis, que de modo general podemos enunciar como “cualquier estado mental tiene una referencia externa”, ha sido estudiada por diversos autores: Putnam, H.: *Razón, verdad e historia*, cap. II Cerebros en una cubeta, Madrid, Tecnos, 1988. Crane, T.: *La mente mecánica*. USA, Fondo de Cultura Económica, 2008. Dennett, D.: *Contenido y conciencia*. Gedisa, Barcelona, 1996.

⁸⁸ Steiner: *Diez...* p. 15.

⁸⁹ Volveremos más adelante sobre este tema: la pluralidad ontológica y la pluralidad conceptual.

“dentro de estos límites mal definidos, siempre fluidos y tal vez contingentes, el pensamiento no tiene fin, no tiene ningún punto de partida orgánico ni formalmente prescriptivo”.⁹⁰

La infinitud consistiría entonces en el eterno intercambio de posibilidades pensables. El movimiento es infinito, incluso cuando es un movimiento sencillo como el de rotación, sobre un mismo eje. El punto, me parece, no reside tanto en decir que dentro de unos límites sea posible la infinitud, sino más bien en decir que, dentro de ciertos límites es posible cualquier combinación. Para ello, nos dice la matemática, sería necesario que el inventario de elementos contenido en ese límite tenga un constante ± 1 . Es decir, con el mismo número de piezas presentes de manera permanente podemos armar X número de posibilidades, no infinitas, pero basta con que se añada o se pierda una pieza para que las combinaciones vuelvan a multiplicarse. Sólo así tiene sentido decir que :

“el pensamiento puede imaginar una multiplicidad de universos con leyes científicas y parámetros totalmente diferentes de los nuestros... la categoría de las contrafactuales –de las que las oraciones condicionales, optativas y de subjuntivo son la descodificación gramatical- es inconmensurable”.⁹¹

Desde la óptica de Steiner, esto opera en cualquier área del pensar: la ciencia, la religión, la poesía, las matemáticas, el lenguaje:

“Ese humilde monosílabo *let* [supongamos que] que precede a las conjeturas y demostraciones en la matemática pura, en la lógica formal, representa la licencia arbitraria y la ilimitación del pensamiento, del pensamiento que manipula los símbolos como el lenguaje manipula las palabras y la sintaxis”.⁹²

De tal suerte que la infinitud es una propiedad universal del pensamiento, misma que se verá puesta en paradoja cuando más adelante Steiner hable de la capacidad para crear pensamiento nuevo, ese ± 1 que necesita la infinitud del pensamiento: la discusión sobre la ori-

⁹⁰ Steiner: *Diez...* pp. 15-16.

⁹¹ Steiner: *Diez...* p. 16.

⁹² Steiner: *Diez...* p. 17.

ginalidad. Sin embargo, es necesario anotar a la tesis de Steiner que el pensamiento no es infinito (en acto), sino que es *potencialmente* infinito.⁹³

Para Steiner, esta infinitud es en sí misma la peculiaridad humana:

“La infinitud del pensamiento es un marcador fundamental, tal vez *el* marcador fundamental de la eminencia humana, de la *dignitas* de hombres y mujeres, como Pascal manifestó en palabras memorables («cañas pensantes»). Distingue lo que hay de señaladamente humano en el animal humano”.⁹⁴

Y a pesar de esta suerte del humano, hay una tristeza en ella misma:

“La infinitud del pensamiento es también una «infinitud incompleta». Está sometida a una contradicción interna para la que no puede haber ninguna solución. Nunca sabremos hasta dónde llega el pensamiento en relación con el conjunto de la realidad”.⁹⁵

Dicho en términos filosóficos, la duda convive con la creencia.⁹⁶ Y desde un punto de vista, es esta combinación la que da lugar a la civilización, la que expresa la dignidad del hombre: “Este impulso a la interrogación engendra la civilización humana, sus ciencias, sus artes, sus religiones”.⁹⁷ La civilización es el preguntarse, donde la capacidad infinita del pensamiento para crear escenarios entra en contacto con la capacidad interrogativa del pensamiento. Dicho de otro modo, cualquier afirmación incluye su interrogación, es decir, hay una doble vertiente del pensamiento que se reúne, se sintetiza, y en términos de Schelling, revela el fundamento oscuro y el entendimiento luminoso de todo pensar; a esta síntesis se le llama, en términos epistemológicos, *aporia*:

⁹³ Entre otros, Noam Chomsky se ha pronunciado al respecto en distintos lugares, desde *El lenguaje y el entendimiento* (Barcelona, Seix-Barral, 1977) a *El conocimiento del lenguaje, su naturaleza, origen y uso* (Madrid, Alianza, 1989).

⁹⁴ Steiner: *Diez...* p. 18.

⁹⁵ Steiner: *Diez...* p. 18.

⁹⁶ Sobre este particular podemos referir: Hurtado, G.: "Dudas y sospechas", en Luís Eduardo Hoyos, *Racionalidad y relativismo*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005. (pp. 65-75).

⁹⁷ Steiner: *Diez...* p. 19.

“En frentes absolutamente decisivos no llegamos a ninguna respuesta satisfactoria, mucho menos concluyente, por inspirado y coherente que sea el proceso de pensamiento, ya sea individual o colectivo, ya sea filosófico o científico. Esta contradicción interna (*aporia*), esta destinada ambigüedad, es inherente a todos los actos del pensamiento, a todas las conceptualizaciones e intuiciones”.⁹⁸

Sin decirlo de manera explícita, quizá sin siquiera dar cuenta de ello, Steiner propondría que la unidad indiferenciada del pensamiento que revela su propio fundamento es la *aporia*. Es bien sabido que ya en la filosofía de Aristóteles⁹⁹ se descubre este proceso de afirmar e interrogar como íntimamente ligado al pensamiento; ahora bien, lo importante consiste en afirmar, a la luz de la filosofía idealista del fundamento de Schelling, que la interrogación no se opone como algo externo, como un problema que surge delante de la afirmación o del acto de conocer, sino que el propio pensamiento contiene la diferenciación, la determinación que mantiene en su seno la duplicidad de la *aporia*, de tal suerte que en ella se revela la síntesis imposible de conceptualizar del propio pensamiento. La contradicción interna es la expresión inexpresable de lo que está originalmente en nuestro afirmar e interrogar. Esta aportación del idealismo a la epistemología es la que determina también la tristeza del pensamiento: “Escuchad atentamente el tumulto del pensamiento y oiréis, en su centro inviolado, duda y frustración”.¹⁰⁰

Pero quizá falte decir a Steiner que dicho centro inviolado es revelación de la contradicción interna que dieron lugar a la duda y frustración. Así, la *aporia*, y no la sola infinitud del pensamiento, -dice Steiner- “es un primer motivo para el *Schwermut*, para la pesadumbre”.

2. *Unzerstörliche Melancholie*, melancolía indestructible

De las posibilidades infinitas del pensamiento Steiner nos conduce a la pregunta sobre el origen de los pensamientos. Y la respuesta es: no hay una sola razón para pensar algo, “el

⁹⁸ Steiner: *Diez...* p. 19.

⁹⁹ Ver: Aristóteles: *Metafísica*, libro V, Madrid, Gredos, 1997.

¹⁰⁰ Steiner: *Diez...* pp. 19-20.

pensamiento no está bajo control”¹⁰¹. Cabe otra expresión más precisa al respecto: el pensamiento es espontáneo. Desde la postura de Steiner pensar no es algo que suceda porque una causa discernible o intelectual lo motive; o dicho de otra manera, pensamos por muy distintos tipos de motivos, algunos de ellos comprensibles, otros que desafían nuestra capacidad de comprender cómo es que llegan a dar lugar a pensamientos: el sueño, el placer, el dolor, el ímpetu de energías psíquicas... “en todos los momentos y en cada uno de ellos, los actos de pensamiento se ven sometidos a intrusión”.¹⁰² Steiner desea señalar un punto en específico: el pensamiento no se puede controlar a sí mismo. Desde nuestro punto de vista, conviene decir: el pensamiento no es la causa de sí mismo, no toda causa del pensar es pensamiento, o en sentido positivo, el pensamiento es espontáneo. No vamos de un pensamiento a otro sólo siguiendo la línea del pensamiento, hay intrusiones de muchos tipos que participan en la corriente del pensamiento:

“Un grupo ilimitado de elementos exteriores e interiores interrumpirán, desviarán, alterarán, confundirán cualquier desarrollo lineal del pensamiento... la corriente es incesantemente enturbiada, represada y desviada”¹⁰³.

Lo importante, insistimos, consiste en dejar claro que el pensamiento no es autónomo: tal como si para pensar fueran necesarias estas intromisiones, que son como la vida del pensamiento, el aliento que necesitaría cualquier representación formal tomada como pensamiento. Estas intrusiones no son del todo ajenas al pensamiento: es el mundo, que es parte de la vida del pensamiento. Sin ellas el pensamiento estaría muerto, sería monolítico, linderaría en la mera razón instrumental, sobre la que se pronunciaron ampliamente Adorno y Horkheimer.¹⁰⁴ Desde una perspectiva de las *Investigaciones*, también es posible aducir que dichas intromisiones son escisiones del fundamento entrando con distintas máscaras en la

¹⁰¹ Steiner: *Diez...* p. 21.

¹⁰² Steiner: *Diez...* p. 22.

¹⁰³ Steiner: *Diez...* p. 22.

¹⁰⁴ La obra referencia, bien conocida, es: Adorno, T., Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta, 2002.

formalidad del pensamiento. Sin embargo, para Steiner la descripción válida es la de la intrusión, considerar aquello como distracciones, y no como alientos para pensar:

“Soliloquios de pensamiento oculto o no deseado recorren sus anárquicos caminos por debajo del habla articulada, cognitivamente percibida”.¹⁰⁵

Algo de sospecha hay en esta interpretación de Steiner. Si recordamos las descripciones de Schelling del fundamento será mejor nuestra comprensión de las intrusiones en el pensamiento: no son puestas desde fuera, están en su propia determinación, ciertamente, a veces de manera ciega, y representan también la presencia del pensamiento en el mundo y del mundo en el pensamiento, están ahí para revelar la síntesis que existe entre la capacidad del pensamiento sobre sí mismo y la espontaneidad que le es inherente.

A nuestro juicio, se trata de una ligera intrusión en la perspectiva de Steiner, quien se pregunta: “¿Es en realidad posible «pensar en línea recta»?... Sólo al precio de una concentración adiestrada y disciplinada y absteniéndose de toda distracción”.¹⁰⁶ Steiner tiene en mente el curso del pensamiento, su pureza, y describe muy bien que en el pensamiento no hay línea recta ni pureza; sin embargo, nos parece que dicha ausencia de pureza al pensar no consiste una derrota del pensamiento. Lo verdaderamente interesante del pensamiento consiste, por el contrario, en contar con la presencia –a veces como intrusión– del fundamento y del mundo en el pensamiento, y lo importante que es su presencia para la vitalidad del pensamiento. Steiner apoya su tesis poniendo ejemplos científicos, matemáticos, del juego de ajedrez, en los que parece que la ataraxia es la clave del éxito del pensar; sin embargo, ¿en verdad es posible esta ataraxia? Stefan Zweig nos ha enseñado que la asepsia no es la clave en el ajedrez, su *Novela de ajedrez* lo narra muy bien. Con esto no se quiere renegar de la concentración del relojero y el neurocirujano... si lo que están haciendo en el momento de mayor precisión es atender a sus pensamientos, los cuales pueden resultar en una grave distracción cuando de lo que se trata es de la precisión técnica.

¹⁰⁵ Steiner: *Diez...* p. 23.

¹⁰⁶ Steiner: *Diez...* p. 23.

Steiner confía la maestría y, de algún modo, la plenitud del pensamiento, a la pureza de su actuar:

“Estas purezas [del relojero, el cirujano, el músico virtuoso, los contemplativos], estos impertérritos rayos de pensamiento son accesibles sólo a relativamente pocas personas, y su extensión normal es breve”.¹⁰⁷

Es como si nos dijera que, propiamente dicho, la concentración, el pensamiento puro, es raro. Estamos de acuerdo, la pregunta es: ¿para qué querríamos tanto pensamiento puro en la vida, en el arte, en la ciencia? El pensamiento es tomado por asalto, parcial o casi totalmente, y por lo tanto, pensamiento *contaminado*, afortunadamente. Steiner se da cuenta del beneficio de no contar con pensamiento puro de manera constante, y para ello defiende la impureza del pensamiento desde dos ámbitos: la fisiología y la vida cotidiana:

“Esto permite plantear la hipótesis con arreglo a la cual el fluir involuntario y polimorfo del pensamiento común es una salvaguarda. Actúa como una conservación de reservas mentales en lo que puede ser virtualmente una esfera neurológica”.¹⁰⁸

“Nos permite responder más o menos adecuadamente a las demandas y estímulos espontáneos, a menudo informes, de lo cotidiano”.¹⁰⁹

Ahora bien, es cierto que algunos pensamientos conseguidos en momentos de alta concentración han sido, más de una vez, constructores de civilización:

“Es, no obstante, una monomanía sin la cual muchas cimas y logros del entendimiento humano no serían viables. Arquímedes no desistió de su análisis de las secciones cónicas, aunque semejante concentración fue la causa de su muerte. La gran mayoría de las veces, sin embargo, el pensamiento ordinario es una empresa chapucera y de aficionados”.¹¹⁰

¹⁰⁷ Steiner: *Diez...* p. 24.

¹⁰⁸ Steiner: *Diez...* p. 25.

¹⁰⁹ Steiner: *Diez...* p. 25.

¹¹⁰ Steiner: *Diez...* p. 25.

Consideramos que la chapucería de quienes piensan no reside en las intrusiones a sus pensamientos, sino en otro lugar. Steiner cita a Arquímedes; podríamos citar a Wilde, quien nunca dejó de sacar jugo a las intrusiones intelectuales y estéticas que hicieron que escribiera una gran obra. Dejando de lado ese desacuerdo, nuestra intención consiste en recuperar el punto que ha señalado Steiner, el gobierno del pensamiento: no se trata de una melancolía por los escasos momentos de pureza del pensamiento, de alta concentración, sino de la melancolía que inserta en el pensamiento la presencia de esas intrusiones fundamentales que tal parecen recordarnos que no todo es pureza de pensamiento; dicho de otro modo, la vitalidad del pensamiento se hace presente en esas intrusiones, y lo que sí es de echarse de menos es la presencia más constante de pensamiento vivo: ese es el verdadero motivo de la melancolía, el recuerdo de la unión de pensamiento e ímpetu, y no la decepción por la escasez de pensamiento puro. Así, diría Steiner, una “segunda causa de *unzerstörliche Melancholie* («melancolía indestructible»)” es el echar de menos la unión entre ímpetu (fundamento) y entendimiento.

3. *Anklebende Traurigkeit*, tristeza que se adhiere a nosotros

El tercer momento de la *tristia* del pensamiento es particularmente interesante, pues

“el pensamiento nos hace presentes a nosotros mismos... pensar en nosotros mismos es el componente principal de la identidad personal... la suspensión del pensamiento, aun en los casos en los que interviene la locura, es simultáneamente, tautológicamente, la suspensión del *ego*”.¹¹¹

Los alcances de esta afirmación son según la especie y según el individuo: la identidad personal y de los seres humanos está en juego según la capacidad de pensar y pensarnos a nosotros mismos. Habría que decir que la identidad personal se juega también en el pensar en

¹¹¹ Steiner: *Diez...* p. 27.

los demás, pensar en lo que piensan los demás. Ahora bien, esta doble implicación tiene sus límites desde la perspectiva de Steiner:

“Nadie ni nada puede, de manera verificable, penetrar mis pensamientos. Hacer que otro ser humano «lea» los pensamientos de uno no es más que una figura retórica”.¹¹²

La impenetrabilidad, la *ilegibilidad* de los pensamientos es el primero de los límites entre el individuo y la especie. Steiner lleva al límite el ejemplo:

“Ni siquiera la tortura puede arrancarme más allá de toda duda mis pensamientos más íntimos. Ningún ser humano puede pensar mis pensamientos por mí”.¹¹³

Steiner pisa los terrenos de la filosofía contemporánea. Comencemos por aclarar: Steiner trata, como si fueran dos asuntos en uno, lo que en realidad son dos problemas epistémicos que efectivamente están relacionados sin ser lo mismo: el conocimiento del otro, de las otras mentes, y el conocimiento de sí mismo.

Comencemos por el conocimiento de sí mismo. Se trata de lo que podemos llamar la *paradoja del autoconocimiento*: habitualmente sé lo que pienso, es la llamada autoridad de la primera persona. El presente de indicativo de la primera persona nos pone sobre la pista de la confianza en el propio pensamiento.¹¹⁴ Sin embargo, no existe ninguna garantía: existen el autoengaño, el autodistanciamiento, la finitud de la memoria, el extrañamiento, que nos indican que no hay condición cartesiana de transparencia sobre los propios pensamientos.¹¹⁵ Esta es la primer paradoja. Steiner no la distingue de la segunda paradoja: el conocimiento del otro. Wittgenstein se encargó de mostrar que no existe clausura epistémica, ni

¹¹² Steiner: *Diez...* p. 27.

¹¹³ Steiner: *Diez...* p. 28.

¹¹⁴ Al respecto podemos recordar los trabajos de: Davidson, D.: “First persona authority” en *Dialectica* 38, 101-112. Moran, R.: *Authority and Strangement. An essay on self-knowledge*, Princeton, 2001.

¹¹⁵ En este sentido podemos mencionar el extraordinario texto de Vigo, A.: “Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática”, en *Diadokhé* (Santiago de Chile – Buenos Aires) 5/1-2 (2002), pp. 65-101. Y también: Ricoeur, P.: *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

siquiera en el acto de fingir: puedo conocer al otro.¹¹⁶ Cavell ha contrapunteado el tema de la clausura epistémica mediante el ejemplo de los celos: tampoco tenemos garantías absolutas sobre el otro, tal como Otelo no las tuvo sobre Desdémona.¹¹⁷ Así, el conocimiento de sí mismo y el conocimiento del otro son paradojas. Sin embargo, ello no quiere decir que haya clausura epistémica del otro, tampoco que haya principio de claridad de sí mismo, como quería Descartes, ni que en uno y otro sentido hayan garantías absolutas. Steiner no entra en esta discusión que tanto hilo ha dado en los últimos años de la filosofía. Lo salva, en todo caso, el hecho de matizar: el conocimiento de sí mismo y del otro no es accesible *más allá de toda duda, de manera verificable*.

De tal suerte que para Steiner la identidad personal es radical: si ella radica en el pensamiento, entonces puede decir que:

“ésta es la razón determinante, la clave ontológica por la que ningún otro hombre ni mujer puede «morir» en mi lugar en ningún sentido literal. Nadie que no sea yo puede asumir mi muerte. Yo puedo morir con el otro, pero nunca «en lugar de» el otro, por inalienable que sea nuestro vínculo, nuestro parentesco”.¹¹⁸

Para Steiner, la supuesta ilegibilidad de los pensamientos abre un abismo:

“Ninguna proximidad, ya sea biológica (los gemelos idénticos o siameses representan *tal vez* un caso límite), emocional, sexual, ideológica, ya sea la de toda una vida de coexistencia doméstica o profesional, nos permitirá descifrar más allá de la incertidumbre los pensamientos de otro”.¹¹⁹

El abismo del que habla pondría a prueba a una diversidad de experiencias o momentos interpersonales en los cuales la comunión se supone sobre entendida:

“Estrechamos a la persona amada en nuestros brazos, mimamos al niño tan querido en nuestro regazo, nuestro mejor amigo estrecha nuestra mano. Sin embargo, no tenemos ninguna prueba incontrovertible en cuanto a los pensamientos que se

¹¹⁶ Ver: Wittgenstein, L.: *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, vol. II. Madrid, Tecnos, 2008.

¹¹⁷ Ver: Cavell, S.: *Disowning knowledge: in six plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

¹¹⁸ Steiner: *Diez...* p. 28.

¹¹⁹ Steiner: *Diez...* pp. 28-29.

generan y registran interiormente en el momento relevante. Así, con frecuencia, en la unión erótica la corriente de pensamiento, de lo intensamente imaginado, palpita en otra parte. Hacemos el amor interior a otra persona”.¹²⁰

Este es un punto que ha atacado especialmente Cavell –como ya se ha mencionado- en la descripción de los celos. Sin embargo, desde la impenetrabilidad –que, ya se anticipa, es también incomunicabilidad- de nuestros pensamientos, Steiner parece tomar una postura dura, casi de sospecha o desconfianza total. Si bien podemos admitir la ilegibilidad de nuestros pensamientos, también es cierto que no todo es pensamiento. La confianza, por ejemplo, no recae solamente en la garantía de los pensamientos del otro; de hecho, la mayoría de las veces se da por sentado que no se exige la completa transparencia de los pensamientos... ¡por eso es confianza, base de todas las relaciones humanas! Y sin embargo, Steiner insiste en la impenetrabilidad de la corriente de pensamiento como anulación del otro:

“Debajo de la sonrisa de adoración del niño, del amigo íntimo, puede estar la verdad del aburrimiento, la indiferencia o incluso la repulsión”.¹²¹

De lo que no se da cuenta Steiner, y que –también se ha dicho- describió muy bien Wittgenstein, es que incluso es posible leer el fingimiento, pues es un acto, un gesto. Steiner realiza un elogio del fingimiento, de la mentira, como constructores de civilización:

“La capacidad de mentir, de concebir y representar ficciones es inherente a nuestra humanidad. Las artes, la conducta social, el lenguaje mismo serían imposibles sin ella”.¹²²

Así, desde la perspectiva de Steiner, tenemos la impenetrabilidad de los pensamientos propios como nota necesaria y como nota trágica del pensamiento: necesaria porque es base de la construcción de la personalidad, de la singularidad de la especie y del individuo –si es que podemos hablar de especie cuando la diferencia específica resulta que es singularísima en cada individuo-; trágica porque da cuenta de la soledad de los sujetos. Sin embargo,

¹²⁰ Steiner: *Diez...* p. 29.

¹²¹ Steiner: *Diez...* p. 29.

¹²² Steiner: *Diez...* p. 29

desde la perspectiva que han ilustrado otros autores, tenemos los fenómenos del pensar y del decir y del actuar como enriquecedores de la condición humana.

Ahora bien, -nos dice Steiner- si por un lado la impenetrabilidad posibilita la personalidad, el dar cuenta de nosotros mismos, y no podemos entrar a ese residuo inviolable, entonces:

“este núcleo inaccesible de nuestra singularidad, las posesiones más íntimas, privadas e impenetrables, es también un lugar común mil millones de veces... nuestros pensamientos son, en una medida abrumadora, un universal humano, una propiedad común. Han sido pensados, están siendo pensados, serán pensados millones y millones de veces por otros. Son interminablemente banales y trillados. Artículos usados”.¹²³

¿Acaso esta eterna repetición es la que da unidad a la especie de individuos tan singulares y con pensamientos impenetrables e incommunicables? Si esto es así, ¿qué distingue a un sujeto de otro? Tan sólo sus actos performativos en lenguajes diversos pero que comparten el mismo sentido. Si la posibilidad de hacernos presentes a nosotros mismos consiste en el pensar, y el pensar es un patrimonio que visita cada individuo, entonces al hacerse presente a sí mismo un sujeto, es como si la historia de todos los demás recapitulara en él. Las diferencias de dicha historia serían accidentales, se anula al sujeto individual, singular. Como bien se ve, el tema que se anticipa en esta paradoja es el lenguaje:

“Hemos nacido dentro de una matriz lingüística que hemos heredado históricamente y compartimos en comunidad. Las palabras, las frases que utilizamos para comunicar nuestro pensamiento, ya interior ya exteriormente, tienen una vigencia común. Hacen democrática la intimidad”.¹²⁴

Lo pensable, que era infinito, ahora se revela como dentro de una matriz que pre-contiene todos los posibles pensamientos, y dicha matriz es lingüística: el límite a la infinitud del pensamiento es el lenguaje. No hace falta ser marino portugués para saber, en esencia, qué es la *saudade*. En todo caso, lo que sucede es que la vida es muy corta para recorrer los len-

¹²³ Steiner: *Diez...* p. 30.

¹²⁴ Steiner: *Diez...* p. 30.

guajes posibles de expresión de una sola cosa. El hombre eterno sería el único capaz de poder pronunciar, para sí mismo o para los demás, el repertorio de expresiones contenido en semilla dentro de sí. ¿Cómo explicamos la variedad de construcciones lingüísticas? Por accidentes de la historia. Steiner defiende de manera indirecta la existencia de un fundamento monogenético que da origen a la diversidad, a través de las sucesivas diferenciaciones que ocurren gracias a la relación entre entendimiento y fundamento. Sin embargo, las diferenciaciones, las determinaciones que son escisiones de la relación fundamento-entendimiento no cesan:

“La verdadera originalidad de pensamiento, el hecho de tener un pensamiento por primera vez (¿y cómo vamos a saberlo?) es *extremadamente* infrecuente. Como dijo Alexander Pope en su célebre observación, es la forma verbal y no el contenido la que produce la impresión de novedad”.¹²⁵

Y fue Borges quien dijo que, en realidad, “los hombres no necesitan demasiadas historias”¹²⁶ y que la historia de la literatura es la visita consuetudinaria a unos pocos espacios de la imaginación. La originalidad es infrecuente, pero no imposible. Borges y Steiner, cualquier de los podría haberlo dicho, como también cualquiera de los dos podría habernos dicho que “el inventario de mitos, de las «grandes historias» de las que se nutre la literatura occidental, es una estructura de temas y variaciones”. Desde la postura de Steiner, ¿importa distinguir quién lo dijo?

El problema de la originalidad y la repetición de los pensamientos alcanza también a las ciencias duras, que a decir de Steiner pueden generar un *novum organum*, y sin embargo bien se sabe que la simultaneidad o repetición no está ausente en muchas aportaciones científicas. Lo mismo ocurre en las humanidades:

¹²⁵ Steiner: *Diez...* pp. 31-32.

¹²⁶ Borges, J.L.: “El arte de contar historias” en *Arte poética*, Barcelona, Crítica 2001, p. 66.

“En la filosofía, las artes, la literatura, la teoría política y social, lo que llamamos «originalidad» es casi siempre una variante o innovación en la forma, en los medios de ejecución, en los medios disponibles”.¹²⁷

Ahora se comprende mejor la primera frase de Steiner en sus *Diez (posibles) razones*, cuando anunciaba que Schelling, *entre otros*, atribuye a la existencia humana una tristeza fundamental, ineludible. ¿Qué importancia puede tener el que alguien registre quiénes fueron esos otros, de qué manera lo dijeron, empleando qué lenguajes y expresiones, rodeados de qué circunstancias? La única posibilidad que deja Steiner es que dicha importancia sea de tipo aspectual, sin embargo, no la valora –trataremos este asunto en el siguiente apartado-. Nadie abarca todos los posibles aspectos de una sola cosa, de ahí que la única justificación para indagar sea la de mostrar un aspecto más, una perspectiva más del mismo paisaje. Nadie se baña en el mismo río dos veces, pero todos nos bañamos en el mismo río siempre.

Puesto así, ¿cuál es la importancia de las diferencias expresivas en torno a lo mismo? Que todas ellas contribuyen a crear civilización. Y, en estos términos, ¿qué quiere decir *crear civilización*? Steiner lo dice con un ejemplo:

“Pensadores y engendrados de discusión como Platón, Aristóteles, Pablo de Tarso o San Agustín han desarrollado *tal vez* los instrumentos lingüísticos y conceptuales con los que formular y hacer ampliamente accesibles pensamientos, imágenes y metáforas de radical originalidad”.¹²⁸

Los grandes pensadores, más que crear grandes y originales pensamientos, nos heredan grandes lenguajes para seguir pensando. Al final, Steiner propone una contradicción irresoluble:

“Pensar es algo supremamente nuestro; se halla oculto en la más íntima privacidad de nuestro ser. Es también el más común, manido y repetitivo de los actos... una

¹²⁷ Steiner: *Diez...* pp. 22-33.

¹²⁸ Steiner: *Diez...* p. 34.

tercera razón para un *anklebende Traurigkeit* (para una «tristeza que se adhiere a nosotros»)»¹²⁹

en la que el fundamento es a la vez la razón de la impenetrabilidad y común unidad de cualquier pensamiento, pues a través de las escisiones manifiesta la multiplicidad y – simultáneamente- la unidad del pensar.

4. *Unzerstörliche Melancholie*, melancolía indestructible

Existen al menos dos dimensiones de nuestros pensamientos, que ya han sido apuntadas pero no con la suficiente claridad: el pensamiento privado y el pensamiento público, o dicho de otra manera, el pensamiento subjetivo y el pensamiento objetivo. Steiner concede que en el capítulo previo se ha dedicado a la consideración, fundamentalmente, de la ilegitimidad del pensamiento subjetivo, pero ...

“¿y el pensamiento público, sistemático, esa búsqueda de verdades objetivas que, desde Parménides, se ha considerado en Occidente como la excelencia del hombre?”¹³⁰

Steiner desea poner a prueba al pensamiento como *conocimiento*. No son la misma cosa. El *conocimiento* es un conjunto ordenado y sistemático que se asienta en presunciones teóricas o filosóficas más o menos cambiantes. Pues bien, hablando de conocimiento:

“cuando se ocupa de la «verdad», cuando la invoca, el pensamiento relativiza este criterio en el momento en el que hace referencia a él. No hay escapatoria de esta circularidad dialéctica”.¹³¹

¿Cuál es la razón por la que el pensamiento relativiza a la verdad? ¿Acaso no se trata precisamente de alcanzarla? Desde la óptica de Steiner, puesto que los sistemas de conocimien-

¹²⁹ Steiner: *Diez...* p. 35.

¹³⁰ Steiner: *Diez...* p. 37.

¹³¹ Steiner: *Diez...* pp. 37-38.

to se construyen sobre bases lingüísticas y temporales, la verdad se ve circunscrita a las posibilidades lingüísticas y temporales que la expresan. Y esto lo considera una limitación.

“Como consecuencia, la historia de la verdad, un concepto que por definición niega todo estatus absoluto –lo absoluto no tiene historia-, abarca desde las fábulas más dogmáticas, «reveladas», hasta el más extremo escepticismo y el recurso moderno, ya implícito en el escepticismo clásico, «todo vale»”.¹³²

¿En qué sentido se dice que la expresión de la verdad es relativa? En el sentido de que está relacionada a la base temporal y lingüística predominante, con lo cual se enfatiza el carácter histórico de la verdad así como su potencial capacidad explicativa de modo aspectual. Dicho de otro modo, “las «verdades» vibran en múltiples dimensiones, inaccesibles a toda prueba definitiva (en realidad, no hay ninguna opción clara sobre en qué podría consistir semejante «prueba»)”.¹³³

Steiner da cuenta de algo que suelen saber muy bien los científicos, los filósofos, los artistas: que no hay expresión absoluta de la verdad, porque la verdad tampoco es absoluta. Como han mostrado Cartwright y Dupré,¹³⁴ la realidad es múltiple ontológicamente, y no se sostiene el dualismo cartesiano que proponía: o *res cogitans* o *res extensa*. De ahí que sea posible hablar de *pluralismo conceptual*. Dicho de otro modo: hay muchos tipos de discurso, cada uno de ellos contiene premisas de validación en su propio nivel, asumiendo sus propios alcances y limitaciones. Pero no significa, como dice Steiner, que se *relativice la verdad*: una cosa es pluralismo ontológico, otra cosa es relativismo. Steiner hace bien en señalar las posibilidades y limitaciones lingüísticas, sin embargo no todo se reduce a ellas. De hecho, el pluralismo conceptual da cuenta mejor de esta riqueza de proposiciones desde la base de la diversidad de discursos. Steiner expresa cierta desilusión ante esto:

¹³² Steiner: *Diez...* p. 38.

¹³³ Steiner: *Diez...* p. 38.

¹³⁴ De cada uno de ellos, las obras referencia son: Cartwright, N.: *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge, Cambridge University Press 1999. Dupré, J.: *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Harvard University Press, 1993.

“cuanto más feroz es la presión del pensamiento, más resistente es el lenguaje que lo recubre. El lenguaje, por decirlo así, es enemigo del ideal monocromo de la verdad. Está saturado de ambigüedad, de simultaneidades polifónicas”.¹³⁵

Y por esta misma razón es amigo ideal de la polifonía de verdades que no pretenden ser absolutas. La misma razón que imposibilita el acceso a la Verdad es la que nos permite postular constantemente verdades. Nadie puede negar que hay quienes poseen un desinteresado interés por la búsqueda verdadera de las verdades del mundo, y ellos mismos son los primeros en dar cuenta de la dificultad que les impone el lenguaje para expresarlas –y para pensarlas-.

En última instancia, tal parece que “el lenguaje trata constantemente de imponer un dominio sobre el pensamiento”. O quizá podríamos decir, simple y sencillamente, que la matriz lingüística de nuestros pensamientos da cuenta de que ella misma es insuficiente, aún siendo infinita en posibilidades. El fundamento que alienta es a la vez el que mejor contiene. Una vez más –piensa Steiner- se deja oír un bajo continuo de nostalgia, se siente una vez más la tristeza (*Unzertörlliche Melancholie*).

5. *Dunkler Grund*, fundamento oscuro

Para Steiner, en el pensar no hay economía, “pensar es algo casi increíblemente despilfarrador”, la famosa navaja de Occam (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, «no ha de presumirse la existencia de más cosas que las absolutamente necesarias») parecería ser una contradicción, no solamente porque se puedan pensar muchas más cosas de las que en cada ocasión merecerían pensarse, sino porque además pensamos sin pensar. Dicho de otro modo, los pensamientos, que son inconmensurables, son dispersos, están por todas partes. Así, la actividad más propia del ser humano es también la más extraña y extravagante. La única manera de contener este río violento de pensamientos es pensar en nuestros

¹³⁵ Steiner: *Diez...* p. 39.

pensamientos, lo cual realizamos en muy breves periodos, que llamamos *concentración*. El resto del tiempo, el pensar va a su aire. Aún dejando de lado todo aquello en lo que de hecho ya no pensamos –cómo abrir la puerta, hacer para atrás la silla al sentarnos o levantarnos, acomodarnos al dormir-, Steiner dice:

“Casi en su totalidad, el incesante conjunto y suma del pensamiento pasa fugazmente, inadvertido, sin forma y sin utilidad. Satura la consciencia y muy posiblemente el inconsciente, pero se seca como una delgada lámina de agua sobre la tierra abrasada”.¹³⁶

Este es el día a día de un maestro, de un publicista, del científico y el humanista: prever el olvido, y aún más todavía, someter a cierta constancia la inconstancia de la corriente de nuestros pensamientos. La banalidad es la señora del pensamiento. El recuerdo entonces es apenas una suerte de bálsamo superficial que no cura la profundidad del olvido, la desatención, el hartazgo de pensamientos que rebosan cada momento el límite de lo recordable. Tal como si en el fondo hubiera una sed insaciable de pensar.

La genialidad, que en este punto es la originalidad, se convierte así en algo máspreciado y difícil de alcanzar. Contra la reiteración de los pensamientos que duermen en la matriz lingüística y contra el paso sin fin de pensamientos menores en un caudal desordenado, el genio encuentra y crea un solo pensamiento. Todo lo demás es sacar brillo a las caras de ese diamante. Frente a la genialidad, sin embargo, prevalece de manera inconmensurable el despilfarro;¹³⁷ un razón más para la frustración –dice Steiner-, para la evidencia de ese fundamento oscuro (*dunkler Grund*).

6. *Inner Grund*, fundamento interno

La capacidad infinita del pensamiento es, solamente, para pensar. El pensamiento no logra nada más que eso, ni siquiera en el propio sujeto, no digamos fuera de él. Y no todo el

¹³⁶ Steiner: *Diez...* p. 45.

¹³⁷ Esta es una idea que Steiner ya había desarrollado en *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2002.

tiempo, ya está dicho que gran cantidad de cosas se hacen «sin pensar», podemos decir instintivamente, mecánicamente, “el pensamiento es inmediato sólo para sí mismo. No hace que suceda nada *directamente*, fuera de sí mismo”.¹³⁸ Sólo la realidad divina es continuidad entre pensamiento y «acción», nos han dicho los teólogos. Ahora bien, Steiner insiste en la importancia de que este hiato no sea total:

“Que hay una relación entre pensamiento y consecuencia existencial, pragmática, es un postulado racional sin el cual no podríamos dirigir nuestra vida”.¹³⁹

Steiner, sin embargo, no se da cuenta de algo fundamental que Austin describió con claridad: pensar, hablar, es un acto.¹⁴⁰ Así, no opera la distinción entre pensamiento y acto. En todo caso, la analogía con la filosofía de Schelling se puede plantear como sigue: la escisión entre el fundamento y el entendimiento que se manifiesta de manera perfecta sólo en Dios, condiciona que sólo se puedan percibir las huellas de dicha relación en las cosas. Pero Schelling no diría, claramente teniendo en mente su filosofía de la naturaleza, que una cosa es cuerpo y otra mente, como realidades incomunicadas. Es posible afirmar que existe un lenguaje causal (corporal) y otro mental (pensamiento), sin embargo no se sostiene la tesis de Steiner porque básicamente parte de una premisa equivocada. A decir de Steiner, “las interposiciones entre pensamiento y acto son múltiples, tan diversas como la vida misma”; es decir, puesto que la relación pensamiento-acto no se sostiene del mismo modo en todos los actos, así tampoco es posible generalizar un mecanismo único que opera en dicha relación. Podemos, en todo caso, decir que uno es el modo (el proceso de pensamientos) por el que elaboramos argumentos de tipo moral en orden a actuar, y otro el modo (maneras de pensar) por el que elegimos el color para aplicar en la tela de una pintura. Y esto ocurre de manera cotidiana y con una constancia sorprendente en el lenguaje. El vehículo de expresión privilegiado es a su vez el más controvertido: qué difícil es pensar lo que se dice y decir las cosas como se han pensado. Pero también ocurre en el arte, las pasiones,

¹³⁸ Steiner: *Diez...* p. 49.

¹³⁹ Steiner: *Diez...* p. 50.

¹⁴⁰ John L. Austin diluye magistralmente esta separación en *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1982.

la ciencia, las acciones, y sin embargo esto no quiere decir que sean actos distintos -pensar y actuar-.

El problema de fondo es el talento. Para Steiner, el grado en que se muestra la diferencia entre pensar y actuar puede ser sorprendente; “los indicios de unas barreras, de unos efectos de interferencia o «ruido blanco» son perturbadoramente físicos”, la constatación del residuo que no se llena expresivamente puede ser terrible para quien lo experimenta. Pero hay quienes son vecinos del pensamiento, quienes pueden expresar mejor sus pensamientos: “el gran escritor en cierto modo trabaja más cerca de ese borde y de las pulsaciones de lo prelingüístico que otras mentes menos privilegiadas”. Sin embargo, el talento no es muestra de una barrera o impedimento para afirmar que el pensamiento es distinto del acto.

Steiner entra en un terreno que ya no comparte Schelling: la obra de arte. Según Steiner,

“la obra de arte, por soberana que sea, el proyecto político o militar, la edificación material, el código legal o la *summa* teológico-metafísica hacen una transacción con el ideal, con la necesaria ficción de lo absoluto. Sigue habiendo una mancha de cromática impureza, casi imperceptible, en el tulipán negro... el concepto de perfección es un sueño no realizado del pensamiento, una abstracción conceptual, como lo es el infinito”.¹⁴¹

Para Schelling, la obra de arte, aún conservando imperfecciones, revela la relación perfecta entre ímpetu y entendimiento. No hay ninguna disolución, y por el sólo hecho de mostrar la relación perfecta entre voluntad y entendimiento deja en segundo plano la perfecta comunicabilidad del pensamiento. La diferencia entre Steiner y Schelling radica en que Steiner habla de la perfecta comunicabilidad o expresividad de nuestros pensamientos a través del arte, asunto que a Schelling no le preocupa, pues está pensando en aquello que se revela en la creación artística, la unión entre ansia y entendimiento, y no en si el pensamiento llegó a ser traducido. Si seguimos a Schelling, comprenderemos que haya un momento del desenvolvimiento de la naturaleza hecha conciencia a través de la obra de arte. Si seguimos

¹⁴¹ Steiner: *Diez...* p. 53.

a Steiner sentiremos con él ese “virus de insatisfacción [que] vive en la esperanza”. Ahora bien, ambas cosas son posibles: dar cuenta de la síntesis entre naturaleza y espíritu así como de la incompletud de su expresión, incluso en la obra de arte. La existencia de los dos principios separados nos recuerda su unión.

La expresión existencial de este hiato –que Steiner encuentra también en el arte- es la esperanza, la expectativa. Entre lo pensado-deseado y lo realizado hay un abismo, es el pan de cada día, pues habitualmente, la previsión, la proyección, la fantasía y la imagen están por encima de la realización. Nicolás Grimaldi lo ha visto muy bien en su *Breve tratado del desencanto*¹⁴², en el que muestra cómo la imaginación –reina de las facultades- tiende una serie de posibilidades que nunca son ajustables a la realidad. Y Steiner pretende ir más allá, pues no sólo la esperanza contiene su dosis de pesar, también cuando se llegan a satisfacer los deseos –Grimaldi nos enseña que eso en realidad nunca ocurre- hay un pesar,

“un revelador vacío, una tristeza de la saciedad sigue a todos los deseos satisfechos (Goethe y Proust son los despiadados exploradores de esta *accidia*). El célebre abatimiento *post coitum*, el anhelo del cigarrillo después del orgasmo, son precisamente las cosas que miden el vacío que existe entre la expectativa y la sustancia, entre la imagen fabulosa y el suceso empírico. El eros humano es pariente cercado de una tristeza hasta la muerte”.¹⁴³

Sin embargo, para Grimaldi este desfase entre lo esperado y lo acontecido no es un principio de pesar sino de realidad. Steiner no da cuenta de un tipo de acontecimiento que, nos explica Grimaldi, es la contraparte de la esperanza: lo inesperado, la sorpresa, que con su dosis de afectación puede conducirnos a lo felizmente jamás pensado.¹⁴⁴ En todo momento, -insiste Steiner- el fundamento interno (*inner Grund*) da cuenta de la inasible base de la realidad de las cosas (*die unergreifliche Basis der Realität*).

¹⁴² Grimaldi, N.: *Breve tratado del desencanto*, México, Los libros de Homero 2007.

¹⁴³ Steiner: *Diez...* p. 54.

¹⁴⁴ Grimaldi lo expresa muy bien: “casi todo sería una sorpresa para quien, esperando siempre, sin embargo no esperara nada. Entonces acogeríamos y celebraríamos como una munificencia la gloria de cada instante”. *Breve tratado...* p. 93.

7. *Schleier der Schwermut*, velo de la pesadumbre

No se puede abandonar el pensamiento, “residimos en el mundo a través del pensamiento”, cualquier otra actividad es temporal, pensar es permanente. Steiner recuerda dos ángulos filosóficos que intentan dar cuenta de esto: una primera postura concibe “nuestra conciencia y nuestro conocimiento del mundo como una percepción a través de la ventana”, y puede definirse como realismo, *grosso modo*, de tal suerte que se reconoce la existencia de un mundo objetivo y un cognoscente subjetivo; en mayor o menor medida los filósofos que pueden incluirse en esta generalidad admiten distintos grados de conocimiento del mundo que está «ahí afuera». La segunda perspectiva es la escuela del espejo, que admite el conocimiento pero solamente a través de nuestro propio pensamiento; es un ángulo inmanente el que subyace a todo conocimiento; la realidad, si la podemos afirmar, es la realidad de nuestro pensamiento.

Steiner, sin embargo, hace familiares estas dos posibilidades, pues no importando cuál sea en efecto el modelo de conocimiento del mundo, lo que es seguro es que hay imperfecciones en cualquiera de ellos: “hay algo que se interpone entre nosotros y el mundo en el que vivimos”.¹⁴⁵ La potencia del pensamiento tiene otro límite. Si distintos sistemas filosóficos han tratado de encontrar un punto de coincidencia sin estorbo entre el sujeto y el mundo – del *ego* de Descartes al *volver a las cosas mismas* de Husserl-, también es cierto que podemos postular que el punto ciego se encuentra, como ocurre en el propio ojo humano, en el propio aparato receptor con el que conocemos.¹⁴⁶ Esta posibilidad es más genuinamente correspondiente con el pensamiento de Schelling: la naturaleza del entendimiento no es suficiente para dar cuenta del mundo; el ansia del fundamento nos hace conocer también: sin argumento, sin luz, carente de toda estructura epistemológica nos pone en el mundo. “En todas partes, la luz rectora de la mente linda con la oscuridad”, o en palabras de Schelling, hay un “velo de la pesadumbre” (*schleier der Schwermut*) condicionando nuestro conocer.

¹⁴⁵ Steiner: *Diez...* p. 59.

¹⁴⁶ En el ojo humano hay dos puntos ciegos: uno, la entrada del nervio óptico al globo, que recoge las percepciones luminosas; otro, el punto llamado *mácula*, un área de la retina que no ve.

A decir de Steiner, los alcances de la ciencia contemporánea han transformado incluso las dos posturas antes citadas: no se trata ya de definir la realidad o idealidad del mundo, sino de dar cuenta de que nuestro mundo, el que estamos acostumbrados a pensar y tener en mente, no agota el universo. Nuestro pensamiento alcanza muchas cosas, pero probablemente muy pocas de las que hay. Dicho de otro modo, “el pensamiento vela tanto como revela”. Decíamos al principio con Steiner que residimos en el mundo a través de nuestros pensamientos, pero también vale decir que residimos en el mundo de nuestros pensamientos. Esta última observación puede ser compatible con la postura realista y la idealista: el mundo sobre el cual podemos hablar –lo conocemos objetivamente o sólo a través de nuestros pensamientos– es el mundo de nuestros pensamientos. Así, el pensar es la puerta a un mundo del que no se puede conocer más que lo pensado; el pensar es la llave de la puerta de acceso a un mundo en el que habitamos. Steiner diría: un mundo en el que nos quedamos encerrados. Schelling probablemente nos recordaría, simplemente, que aquello que el hombre puede pensar es lo último que puede ser pensado, pues el hombre es la mayor y mejor determinación de la relación entre ansia y entendimiento. Sea cual sea el caso, Steiner intenta proponer un ejemplo patente de la limitación del pensamiento, una limitación que nos indica que sólo podemos pensar las cosas hasta cierto punto: “el pensamiento más inspirado es impotente ante la muerte”. El pensar se encuentra con su límite, se corre el velo de la pesadumbre (*Schleier der Schwermut*) sobre el pensamiento.

8. *Ewig dunkler Grund*, fundamento eternamente oscuro

Este es el más breve de los capítulos de *Diez (posibles) razones*, y no está dedicado a un problema teórico, sino a un problema vital: las inciertas relaciones entre el pensamiento y el amor. Steiner llama la atención al decir que hay algo milagroso en el hecho de que sea posible el amor entre dos seres pensantes. ¿Por qué? Por la incomunicabilidad o ilegibilidad de nuestros pensamientos, que parecerían poner en tela de juicio las dos ideas fundamentales del amor: la confianza y la comunión. Steiner no lo dice de esa manera, pero

mentales del amor: la confianza y la comunión. Steiner no lo dice de esa manera, pero al enfatizar como milagroso el amor entre dos seres prácticamente incomunicados, de alguna manera nos conduce a lo verdaderamente importante: la comunión de los amantes:

“Aún en momentos y actos de extremada intimidad –quizá más agudamente en esos momentos- el amante es incapaz de abrazar los pensamientos de la persona amada”.¹⁴⁷

El erotismo es el escenario de mayor decepción para Steiner; el erotismo, que ha formulado una serie de estereotipos, ve desmoronarse sus cimientos si es verdad esta soledad de los amantes. Steiner prácticamente nos dice que el momento de mayor intimidad es el de mayor soledad, pues no hay nada que pueda garantizar que los amantes están el uno con el otro y solamente ellos, sin la presencia de un recuerdo, un rostro o un deseo reprimidos en alguno de ellos, o en ambos:

“«¿En qué estás pensando, en qué estoy pensando yo cuando hacemos el amor?» Esta exclusión hace plausiblemente trivial la tan cacareada fusión del orgasmo y su retórica de unísono. Como Goethe gustaba de señalar, innumerables hombre y mujeres han estrechado en los brazos del pensamiento a amantes, recordados, anhelados y fantaseados, que no eran aquellos con quienes estaban haciendo el amor... Los seres humanos más cercanos y sinceros siguen siendo unos extraños, más o menos parciales, más o menos desconocidos los unos para los otros”.¹⁴⁸

La extrañeza de los amantes está condicionada por los pensamientos de los amantes. No se trata de una regla o una generalización, pero, desde la infinitud, diversidad, fugacidad y la incertidumbre de motivaciones de nuestros pensamientos, Steiner anticipa la posible ausencia de espíritu del amante o de los amantes. Tal parecería que, con este dictamen se da por sentada la promiscuidad interior de los amantes. El amante interior pintado de esta forma nos recuerda al marido impertinente de Cervantes en el *Quijote*, quien solicita insistentemente a su amigo que seduzca a su mujer para probar que su fidelidad es inviolable; el final del cuento se anticipa fácilmente.

¹⁴⁷ Steiner: *Diez...* p. 65.

¹⁴⁸ Steiner: *Diez...* p. 65.

Sin embargo, ¿esto es así? ¿Acaso el amor, como la amistad, no consiste fundamentalmente en un acto de confianza y en una comunión desde la diferencia? ¿La confianza y la diferencia traicionan al amor? Steiner funda la esencia del amor –y por lo tanto de la confianza que conlleva- en la certidumbre del otro y de sí mismo. Pero ya hemos dicho antes que no existen estas garantías. Consideramos que la lectura del amor que realiza Steiner, amparado en ciertas invulnerabilidades o ilegibilidad de los pensamientos del otro, es una lectura que contradice la esencia del amor: la confianza; y que además, desecha la posibilidad de la comunión en la diferencia. No es descabellado seguir a Steiner cuando refiere la promiscuidad de pensamiento que proponía Goethe, pero de esa posibilidad no se sigue la separación abismal entre los amantes. Ya hemos referido el caso de los celos expuesto por Cavell como un ejemplo de abordaje de este tipo de planteamientos, podemos referir también el análisis de los celos que realiza Girard en su explicación del *deseo mimético*:¹⁴⁹ para Girard, los celos son la expresión de la presencia del deseo mediado de manera inconciente por un tercero. Podría decirse que los celos no son directos sobre el objeto de deseo, sino que son mediados por un tercero que hace valioso al objeto de deseo. Pues bien, ese mimetismo de los celos justamente da cuenta de la íntima relación que se guarda con un tercero, si bien dicha relación puede (y suele) rayar en la desvirtuación del objeto de deseo.

Ahora bien, podemos considerar la explicación de Steiner si tomamos en cuenta un aspecto fundamental del pensamiento: los momentos de éxtasis implican procesos de pensamiento completamente distintos a los habituales. Si es difícil definir la corriente ordinaria de los pensamientos, es prácticamente imposible describir con precisión el torrente extraordinario de los pensamientos en momentos de arrebató extático. Sólo así es posible salvar la integridad o el genuino deseo de comunión entre dos amantes: el éxtasis toma las riendas del pensamiento, con lo cual los pensamientos toman caminos a veces insospechados. Pero también es cierto que esto puede sumar a favor de la real y verdadera comunión de los

¹⁴⁹ Ver: Girard, R.: *Mentira romántica, verdad novelesca*. Barcelona, Anagrama, 1985.

amantes: ahí se conocen y se encuentran como nunca lo habían hecho. Cuando Steiner habla de los momentos de éxtasis lo hace también con otro ejemplo en mente:

“Cuando más legible y menos oculta se muestra el pensamiento es durante los accesos de energía desencadenada y condensada”¹⁵⁰.

Paradójicamente, también en los momentos de energía desbordada es posible que los pensamientos sean perfectamente legibles... pero no cualquier tipo de pensamientos:

“Como en el miedo y en el odio... especialmente en el momento, son difíciles de fingir... tal vez exista un olor a odio”.¹⁵¹

Tal parece que no es posible desarrollar una retórica del miedo ni del odio: se muestran sin mediación, revelan de manera fundamental, sin máscara. En este sentido, algo podemos recuperar de lo dicho acerca del fingimiento en Wittgenstein: también es un gesto legible. Algo de los enredados y complicados retruécanos de nuestros pensamientos atemorizados o de odio se desvanece: en el miedo y el odio parece haber una continuidad simple de nuestros pensamientos. Es por eso que Steiner afirma

“el odio es más fuerte y más cohesivo que el amor (como intuyó Blake). Con harta frecuencia se acerca más a la verdad que ninguna otra revelación del ser”.¹⁵²

¿En qué sentido se puede decir esto, que parece contravenir incluso la definición del amor y del ser? Se puede afirmar en el sentido de la simplicidad de los pensamientos que engendra y la continuidad con su expresión.

Otra expresión reveladora, análoga al odio y el temor en su simplicidad, es la risa, en la cual “se arranca el velo” que habitualmente anticipa nuestros pensamientos. En la risa “la mentalidad queda al desnudo”, es decir, no mediamos nuestros esquemas de pensamiento, nuestras categorías, prejuicios o temores. Henri Bergson supo ver esto muy bien en su célebre ensayo *La risa*:

¹⁵⁰ Steiner: *Diez...* pp. 65-66.

¹⁵¹ Steiner: *Diez...* p. 66.

¹⁵² Steiner: *Diez...* p. 66.

“He aquí el primer punto sobre el cual he de llamar la atención. Fuera de lo que es propiamente humano, no hay nada cómico. Un paisaje podrá ser bello, sublime, insignificante o feo, pero nunca ridículo. Si reímos a la vista de un animal, será por haber sorprendido en él una actitud o una expresión humana. Nos reímos de un sombrero, no porque el fieltro o la paja de que se componen motiven por sí mismos nuestra risa, sino por la forma que los hombres le dieron, por el capricho humano en que se moldeó. No me explico que un hecho tan importante, dentro de su sencillez, no haya fijado más la atención de los filósofos. Muchos han definido al hombre como «un animal que ríe». Habrían podido definirle también como un animal que hace reír porque si algún otro animal o cualquier cosa inanimada produce la risa, es siempre por su semejanza con el hombre, por la marca impresa por el hombre o por el uso hecho por el hombre. He de indicar ahora, como síntoma no menos notable, la insensibilidad que de ordinario acompaña a la risa. Dijérase que lo cómico sólo puede producirse cuando recae en una superficie espiritual lisa y tranquila. Su medio natural es la indiferencia... Lo cómico, para producir todo su efecto, exige como una anestesia momentánea del corazón. Se dirige a la inteligencia pura”.¹⁵³

La risa exhibe la superficie lisa y tranquila, desnuda, de nuestros pensamientos. Bergson y Steiner están en el mismo tenor al afirmar que la risa se dirige a la inteligencia pura, sin el velo de la emoción o la reflexión. Es por eso que, recordar que “a Shakespeare le preocupaba mucho la sonrisa de los villanos” deja un escalofrío en el cuerpo.

La conclusión de Steiner nos deja fríos, sintiendo la profundidad del fundamento eternamente oscuro (*ewig dunkler Grund*) con el que nos relacionamos con los demás, “el pensamiento puede hacer que seamos unos extraños los unos para los otros. El amor más intenso, quizá más débil que el odio, es una negociación, nunca concluyente, entre soledades”.

¹⁵³ Bergson, H.: *La risa*. Sarpe, 1985.

9. *Sehnsucht*, ansia

Nadie estaría dispuesto a decir o admitir que no piensa, que no tiene pensamientos propios –aún cuando sean los pensamientos que han tenido millones al mismo tiempo que él-. Decir que no se tienen pensamientos propios es una contradicción. Ni siquiera aquellas personas que no pueden expresarlos –por ejemplo, quienes padecen una grave enfermedad neurológica- están exentos de tener pensamientos. Pensar es la diferencia específica del ser humano: *homo sapiens*. Sin embargo, hay de pensamientos a pensamientos. Steiner da cuenta de una cosa elemental: no todos tienen la misma capacidad de pensar, tampoco la misma capacidad de expresar sus pensamientos, “...Spinoza baja al pozo de la mina; el hombre de la calle se desliza habitualmente por la banal superficie de sí mismo o del mundo”. Steiner no dice la contraparte: la mayoría de los seres humanos –ante un cuadro de Boticelli o un tratado de San Agustín- estarían dispuestos a admitir que sus pensamientos son pequeños, comunes, ordinarios. En el medio no es raro encontrar a quien se precia de tener altos pensamientos que no lo son. El problema, para Steiner, no reside en dar cuenta de la disparidad de los pensamientos entre el común de las personas y algunos pocos que tienen una notable y a veces extraordinaria capacidad de concentración (“todos vivimos dentro de una incesante corriente y magma de actos de pensamiento, pero sólo una parte muy limitada de la especie da prueba de *saber pensar*”¹⁵⁴); el problema real, que posee un tinte de preocupación social, consiste en que no hay una, mucho menos varias, maneras de enseñar a pensar:

“Una cultura, una «actividad común» de los alfabetizados mentales, puede definirse por la medida en que este orden secundario de recepción, de posterior incorporación del pensamiento de primer orden a los valores y prácticas de la comunidad, está extendida o no”.¹⁵⁵

No han sido pocos los intentos por resolver, para distintos modos de ser de los individuos y las sociedades, este problema. La pedagogía y la psicología lo han intentado todo el tiem-

¹⁵⁴ Steiner: *Diez...* p. 71.

¹⁵⁵ Steiner: *Diez...* p. 72.

po. Pocas «escuelas» de pensamiento lo han logrado (de alguna manera, la trilogía Sócrates, Platón, Aristóteles constituye una excepción). No es un secreto que hay ciertos caminos que facilitan el enseñar a pensar, pero ninguna de ellas constituye una garantía ni puede ser elevada a la enseñanza universal, “no existe ninguna clave pedagógica de lo creativo”. Este es el punto de Steiner: saber pensar implica creatividad. No digamos para tener pensamientos originales y nuevos, lo cual ya es mucho pedir, sino para saber *re-crear* los pensamientos de categoría. De hecho, tal parecería que el pensamiento original ha nacido al margen de cualquier método:

“El pensamiento innovador y transformador, en las artes y las ciencias, en la filosofía y en la teoría política, parece originarse en «colisiones», en saltos cuantitativos en el interfaz entre el subconsciente y el consciente, entre lo formal y lo orgánico, en un juego y en un arte «eléctrico» de actuaciones psicosomáticas en gran medida inaccesibles tanto a nuestra voluntad como a nuestra comprensión”.¹⁵⁶

En última instancia, no se trata sólo de una preocupación social por la democratización – imposible- del saber pensar, sino de un asunto jerárquico del propio pensar. El pensamiento mismo no se atiene, aún cuando se empleen los mejores y más calificados medios de enseñanza, a una democracia, a un sistema de méritos o de igualdad. El tema, planteado de manera política, se puede nombrar como *elitismo cultural*. Tal parece que existen suficientes motivos para afirmar la aristocracia del pensamiento. Platón, Aristóteles, y un largo número de filósofos han dado cuenta de ello. Por supuesto, la mayoría de las lecturas que se hacen de esta aristocracia o elitismo son, precisamente, reaccionarias. Sin embargo, es claro que no es posible hablar de la democracia del pensamiento. El punto final puede resumirse de esta manera: el pensamiento no sabe de justicia social, y la justicia social no se puede amparar en el talento para pensar de los sujetos, de ahí un abismo entre el pensamiento y la justicia entre los individuos. Un ansia (*sehnsucht*) de pensar divide irremediablemente a los sujetos.

¹⁵⁶ Steiner: *Diez...* pp. 74-75.

10. La tristeza, *eine dem Leben anklebende Traurigkeit*, diez veces

El pensamiento tiene un límite no solamente en sí mismo; posee una serie de paradojas no solamente en sí mismo; es pequeño y trivial la mayoría de las ocasiones, no solamente por él mismo. Hay otra imposibilidad del pensamiento, la más aguda e insuperable: los objetos más importantes e interesantes del pensamiento siguen siendo impenetrables: el ser, la nada, la muerte, Dios. La entrada paulatina de ellos en la esfera del pensamiento –en la historia del sujeto, de un pueblo, de una época, de la humanidad- ofrece el patrimonio más importante de la humanidad... y también, en cierto sentido, el más amplio por seguir cultivando.

Steiner sostiene que, indistintamente del lenguaje que se emplea para pensarlos, su entrada en nuestros pensamientos se ha mantenido prácticamente intacta desde el comienzo. No importa si, atendiendo a una tradición y a ciertos idiomas «se piense el ser» o «se piense *en* el ser»; con ello, no importa si estamos del lado cercano al realismo o al idealismo, los adelantos por cualquiera de las dos vías son prácticamente poco significativos: la cuestión sigue sin agotarse, sin siquiera haber entrado al corazón del asunto. Lo mismo con la nada, la muerte y Dios. Cualquiera de ellos ha dado lugar a diferentes arquitecturas: mito, metáfora, ciencia, teología, narraciones, argumentos. Ninguno de ellos ha sido solucionado. La paradoja consistiría en que la capacidad de pensar, soportada en los hombros de muchos genios del pensar, ha sido impotente para dar cuenta de ellos. Pero deberíamos recordar aquella expresión de Franco Volpi en *El nihilismo*: “Los verdaderos problemas filosóficos no tienen solución sino historia”.¹⁵⁷ De todos ellos, el más significativo en la historia del hombre ha sido Dios:

“Verosímilmente, el *homo* se hizo *sapiens* y los procesos verbales evolucionaron más allá del reflejo y del mero instinto cuando surgió la cuestión de Dios”.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Volpi, F.: *El nihilismo*. Madrid, Siruela, 2007, p. 16.

¹⁵⁸ Steiner: *Diez...* p. 78.

¿Cuál es la cualidad particular del pensar (*en*) Dios que propició un salto especial en el pensar del hombre? Que reúne en torno a sí todos los demás temas:

“Somos –el famoso *ergo sum*- en la medida en que nos esforzamos en «pensar el ser», «el no ser» (la muerte) y la relación de estos polos con la presencia o ausencia, con la vida y la muerte de Dios antropomórficamente expresadas.”¹⁵⁹

¿En qué medida este esfuerzo nos determina? A decir de Steiner, en la medida en que su planteamiento es la clave, el vértigo de una vida sometida a examen. Y sin embargo, se logra muy poco al preguntar:

“En última instancia, sin embargo, no llegamos a ninguna parte. Por inspirados que sean, el «pensar el ser», el «pensar en la muerte», el «pensar a Dios» acaban en imágenes –incluso podríamos decir en una verborrea- más o menos ingeniosas, de largo alcance o ricas en recursos semánticos. Hasta donde llega cualquier producción sustantiva, la danza aborígen en torno al tótem y la *Summa* de Aquino, el vudú y las teorías de Plotino sobre las emanaciones representan y comunican unos mitos que tienen entre sí algo más que accidentales analogías. No podemos esperar ninguna prueba”.¹⁶⁰

A cada una de las respuestas –ciencia, arte, filosofía, teología, religiones...- se le opone un límite, delimitado dentro de su propia definición. En cualquier caso, ninguna de ellas puede saltar sus límites. Pensar en cualquier de estos modos significa simplemente sondear. Todos los pensamientos conducen a Dios, como último destino. Los pensamientos más importantes son estos, y nada podemos con ellos. La *aporia* se revela una vez más como la nota del pensar: “la tristeza, *eine dem Leben anklebende Traurigkeit*, diez veces”.

¹⁵⁹ Steiner: *Diez...* p. 79.

¹⁶⁰ Steiner: *Diez...* pp. 80-81.

Capítulo III

Pensamiento y fundamento

De ahí el velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza,
la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida.

La alegría ha de contener el dolor,
el dolor ha de transfigurarse en alegría.

Schelling, *Investigaciones*

En los capítulos previos hemos expuesto el concepto clave de Schelling en las *Investigaciones*, el fundamento; hemos revisado el modo en que Steiner retoma esta idea para llevarla al campo del conocimiento humano; ahora, nos resta valorar la recepción que ha hecho Steiner de las tesis de Schelling, y para ello volveremos sobre el propio autor de las *Investigaciones*.

El sistema

Uno de los conceptos más importantes para comprender las *Investigaciones* es el de *sistema*. En este sentido, Schelling se inscribe en el espíritu de la época, en el que Fichte y Hegel también desarrollaron sus sistemas filosóficos. Se trata de un aspecto que sería discutido por algunos filósofos posteriores y que, a nuestro parecer, Steiner no termina de comprender.

En las palabras preliminares a las *Investigaciones* el propio Schelling enfatiza la importancia de comprender su trabajo como un sistema:

“Es cierto que discípulos en sentido propio sólo debiera tenerlos según parece un sistema concluido, cerrado. Pero el autor nunca ha llevado a cabo tal tarea hasta ahora, sino que sólo ha mostrado partes aisladas de un sistema tal (e incluso esto sólo desde un determinado aspecto singular, por ejemplo el de la polémica); por lo tanto declara sus escritos como fragmentos de un todo que exigirían para entender su cohesión un don de apreciación más sutil del que suele encontrar entre los seguidores inoportunos, y una voluntad mejor de la que suele encontrar entre los enemigos. La única presentación científica de su sistema, debido a que nunca fue concluida, no fue entendida según su verdadera orientación, por nadie, o sólo por poquísimos”.¹⁶¹

No olvidemos que la publicación de esta obra ocurrió apenas dos años después de la publicación de la *Fenomenología* de Hegel, y que el énfasis en la idea de sistema no es ingenua; por otro lado, ésta es una clave metodológica importantísima para cualquier lectura de las *Investigaciones*. Ahora bien, dicha importancia, para Schelling, no es arbitraria. El sistema no es cerrado, acabado, absoluto entendido como clausurado, sino un sistema en constante construcción interna, o mejor aún, el sistema ha de dar paso a algo más importante: la vida. Por ello, Schelling no vacila en decir que “en el entendimiento divino se encuentra un sistema, pero Dios no es ningún sistema, sino una vida”.¹⁶²

La lectura de las *Investigaciones* que realiza Heidegger en *Schelling y la libertad humana* contiene extensas reflexiones sobre este tema, con un doble objetivo: por un lado –y como es costumbre en la filosofía heideggeriana- la demolición y reconstrucción de una idea interesante en el quehacer filosófico –la idea de *sistema*-; por otro lado, llevar a cabo una suerte de propedéutica a la filosofía de Schelling. Heidegger comienza por mostrar el estado de las cosas:

“¿Qué dice, sin embargo, Nietzsche del sistema? La primera sección de uno de sus últimos escritos, *El ocaso de los ídolos*, compuesto en Sils-Maria en el otoño de 1888, lleva por título «Dichos y dardos»; el aforismo 26 reza: ‘Desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de

¹⁶¹ Schelling: *Investigaciones...* p. 107.

¹⁶² Schelling: *Investigaciones...* p. 263.

probidad'. Y de una época algo anterior, de los años de la primera estructuración de *La voluntad de poder* (1884), procede la siguiente observación: 'La voluntad de sistema en un filósofo es, expresado moralmente, una corrupción más fina, una enfermedad del carácter; -expresado inmalmente, su voluntad de hacerse el tonto más de lo que él es- más tonto significa: más fuerte, más simple, más imperativo, más inculto, más mandón, más tiránico...' De sí mismo dice Nietzsche, que él no es suficientemente limitado para un sistema".¹⁶³

La alusión a Nietzsche no es casual, pues sus conocidas y famosas diatribas contra cualquier sistema¹⁶⁴ parecen delimitar los márgenes para la comprensión de cualquier obra –anterior y posterior-. Al momento en que Heidegger escribe su *Schelling* no era distinto. Ahora bien, al referirse a Nietzsche, Heidegger muestra dos cosas: que la comprensión de un sistema –y menos el de Schelling- no puede llevarse a cabo entendiendo como sistema una construcción meramente lógica o conceptual –que en efecto, por su modo de ser inanimado bien podría ser fuerte, simple, imperativo, inculto, mandón y tiránico-; y que la postura de Nietzsche no contribuye a la comprensión de una filosofía verdadera. Por otro lado, se encuentra la postura kierkegardiana:

La posición de Nietzsche frente al sistema es por principio diversa de la de Kierkegaard, a quien se suele nombrar gustosamente a este respecto junto con Nietzsche. Kierkegaard está en efecto en completo desacuerdo con el sistema, pero 1) en ese caso se entiende por sistema sólo al hegeliano y éste mismo es malentendido. 2) El rechazo del sistema en Kierkegaard *no* es un rechazo *filosófico*, con propósito filosófico, sino religioso. Lo que Kierkegaard arguye contra el sistema, desde el punto de vista del creyente cristiano, es ingenioso, por ejemplo cuando dice: 'El filósofo del sistema es, en cuanto hombre, como alguien que construye un castillo, pero *habita* el lado del cobertizo'. Esto es ingenioso, pero filosóficamente irrelevante,

¹⁶³ Heidegger: *Schelling...* p. 29.

¹⁶⁴ No han sido pocos los que han señalado que en realidad sí es posible encontrar un sistema en Nietzsche, o en el nihilismo. Franco Volpi, en su *El nihilismo*, describe el proceso de escritura y reflexión de Nietzsche – por medio de aforismos- comparándolo con el *puntillismo* en pintura, con lo que quiere decir que, proceder de manera puntual no obsta para la construcción de un sistema o de un todo.

pues *el sistema*, incluso en su presunta forma hegeliana, es tomado *dogmáticamente* como algo obvio en la filosofía.”¹⁶⁵

Así, para Heidegger, no es posible abordar las *Investigaciones* ni desde una (Nietzsche) ni desde otra (Kierkegaard) postura. Para Heidegger, la importancia de analizar la idea de sistema consiste en mostrar que es un concepto fundamental, y que de su comprensión depende la buena lectura que se pueda hacer de Schelling. Por ello, Heidegger recupera los sentidos fundamentales de sistema, mismos que le serán útiles para mostrar el marco conceptual necesario para leer las *Investigaciones*:

“La *significación de la palabra sistema* ha de ser desarrollada primeramente según sus posibilidades objetivas. Sistema procede del griego *sisteme, yo pongo junto*. Ello puede significar dos cosas. En primer lugar: yo ensablo un orden, de manera que algo existente y presente no sólo sea repartido según una red de lugares ya existente y albergado en ella –tal como el cristal es introducido en el marco ya listo de una ventana- sino yo ensablo en un orden, de tal manera, que con ello se proyecte primeramente el orden mismo; pero ese proyecto, si es auténtico, no es sólo un echar algo *sobre* las cosas, algo encasquetado a ellas, sino el proyecto auténtico yecta al ente, separándolo de tal manera, que se vuelva entonces visible precisamente en su ensamble más propio”.¹⁶⁶

“Yo *pongo junto*, puede, sin embargo, querer decir también: yo acumulo –incluso sin una red ordenadora previamente dada- cualquier cosa con cualquier cosa, sin escogencia ni fin. De acuerdo con esto, *sistema* puede significar también: mero amontonamiento, agregación. *Entre* esos extremos opuestos de la significación –ensamble interno y mera acumulación- se encuentra otra, según la cual sistema significa : marco, no un orden interno, pero tampoco una mera agregación extrínseca... todo esto indica... que todo sistema auténtico permanece siempre amenazado de decaer en inauténtico, y que todo sistema auténtico puede llevar constantemente delante de sí la apariencia de auténtico”.¹⁶⁷

Tanto para su filosofía, como para la de Schelling, la autenticidad se juega en la comprensión de la idea de sistema de forma correcta. Además, Heidegger propone algunas conside-

¹⁶⁵ Heidegger: *Schelling...* p. 30.

¹⁶⁶ Heidegger: *Schelling...* p. 31.

¹⁶⁷ Heidegger: *Schelling...* p. 32.

raciones básicas por las cuales es posible, y si es el caso, necesario, hablar de sistemas en filosofía:

“Ciertamente, hay que rechazar una y otra vez la forma inauténtica del sistema y la manía de construir sistemas, pero sólo porque el sistema en su sentido verdadero es una tarea, es la tarea de la filosofía”.¹⁶⁸

Esta es la misma inautenticidad que ya había detectado el propio Schelling en su tiempo –y sobre sus propias obras–.

“Existe gran filosofía sin sistema. Toda la filosofía griega es prueba de esto. El comienzo de la filosofía occidental careció de sistema, es más, justamente por esto ese filosofar fue totalmente sistemático, es decir, guiado y sustentado por un ensamblamiento y orden internos del preguntar muy determinados, de aquel preguntar que ha creado en general el supuesto esencial de todo sistematismo y de un sistema posible... Las así llamadas *Sumas* de la teología y filosofía medieval tampoco son sistemas, sino una forma de comunicación didáctica del contenido del saber”.¹⁶⁹

Desde la filosofía del Ser, y en alusión al sistema de Schelling, el propio Heidegger indica que:

“La posibilidad de la idea de algo así como un sistema, así como la posibilidad de su inicio y ejecución, se encuentran bajo presupuestos propios. Estos conciernen nada menos que la concepción del Ser, de la verdad y del saber en general”.¹⁷⁰

Para Heidegger, el pensamiento de Schelling constituye un sistema en los tres sentidos en que analiza el concepto y por estas tres características que lo conforman. Este modo de comprender el sistema coincide con el modo en que el propio Schelling comprende su filosofía:

“En el sistema cada concepto tiene su puesto determinado, el único en el que es válido y que determina tanto su significado como su limitación. El que, con todo,

¹⁶⁸ Heidegger: *Schelling...* p. 33.

¹⁶⁹ Heidegger: *Schelling...* p. 33.

¹⁷⁰ Heidegger: *Schelling...* p. 35.

prefiere no ahondar, se limita a entresacar de su contexto los conceptos más generales, ¿cómo puede juzgar de modo correcto el conjunto?”¹⁷¹

Desde nuestro punto de vista, las limitaciones de Steiner consisten, precisamente, en entresacar los conceptos más generales, como el de fundamento, así como las notas con las que lo describe Schelling –tristeza, melancolía, velo de pesadumbre-, y obtener desde ellas algunas conclusiones parciales. De ahí que la obra de Steiner contenga una suerte de pesimismo epistémico. Las *Investigaciones*, lejos de contener de manera principal esa nota, son una expresión de la fortuna de contar con abismos en el pensamiento. La parte final de las *Investigaciones* –que analizaremos a continuación- así lo muestra.

La síntesis del pensamiento humano en las *Investigaciones*

Hay un pasaje que es fundamental para comprender la filosofía de Schelling así como las reflexiones que propone Steiner. En las *Investigaciones* destaca por su originalidad la síntesis que logra de la filosofía del fundamento, así como por su buena prosa. Algo de este pasaje tomó Steiner, pero sólo algo. Lo citamos *in extenso* debido a su importancia:

“Toda existencia exige una condición para convertirse en existencia efectiva, esto es, personal. Tampoco la existencia de Dios podría ser personal sin tal condición, pero Él tiene esa condición en sí y no fuera de Él... También en Dios habría un fundamento de oscuridad si no ganase para sí a esta condición, si no se vinculara a ella para formar con ella más que una personalidad absoluta. Pero 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, e incluso si hay en Dios una condición al menos relativamente independiente, es también una fuente de tristeza, que, empero, nunca se hace efectiva, sino que sólo está ahí al servicio de la eterna alegría de la superación. De ahí el velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e inquebrantable melancol-

¹⁷¹ Schelling: *Investigaciones...* p. 293.

ía de toda vida. La alegría ha de contener el dolor, el dolor ha de transfigurarse en alegría. Por consiguiente, lo que procede de la mera condición o del fundamento, no procede de Dios, aunque esto sea necesario para su existencia”.¹⁷²

Para Schelling, hay una breve y definitiva distinción entre Dios y la criatura: la capacidad de *ganar para sí* el propio fundamento. Dios lo puede hacer, y por ello la unión entre voluntad y entendimiento es perfecta. El hombre no logra ganar para sí de manera total el fundamento con su ansia y voluntad, y de ahí la posibilidad del mal. No necesariamente la ejecución del mal, sino la libertad. Este es el velo de tristeza, que sin embargo, no es definitivo: es posible “la eterna alegría de la superación”, que es la posibilidad de Dios por excelencia. Para Schelling, el fundamento es origen de una multiplicidad de condiciones limitadas para el hombre, pero también es posibilidad de la superación de las escisiones en determinaciones cada vez más cercanas a la perfección, que en términos de Schelling es máxima escisión, expresión diferenciada del fundamento indiferenciado. La vida, el pensamiento, la naturaleza, son para Schelling expresión de la dialéctica alegría-dolor, luz-oscuridad, escisión-síntesis. La posibilidad de la superación es una cualidad, en este sentido, divina en el hombre. A diferencia de la naturaleza, el hombre puede pronunciar, actuar y pensar de modos tales que las limitaciones sean reformuladas en nuevas posibilidades. En eso consiste la *dignitas* humana. Steiner alude a ella sólo al inicio de su ensayo, sin embargo, el tono del resto de la obra tiende al pesimismo epistémico:

“La existencia humana, la vida del intelecto, significa una experiencia de esta melancolía y la capacidad vital de sobreponerse a ella. Hemos sido creados, por así decirlo, «entristecidos» ... Un velo de tristeza (*tristitia*) se extiende sobre el paso, por positivo que sea, del *homo* al *homo sapiens*. El pensamiento lleva dentro de sí un legado de culpa”.¹⁷³

Ahora es posible dar cuenta de la lectura parcial que ha hecho Steiner de Schelling, para quien el pensamiento humano es una fuente de sucesivas diferenciaciones del fundamento,

¹⁷² Schelling: *Investigaciones...* p. 263.

¹⁷³ Steiner: *Diez (posibles) razones...* p. 12.

lo que quiere decir que es el medio por el cual mejor se expresa el origen. Así, el velo de pesadumbre ha de ser trastocado por la alegría del pensamiento, pues el hombre es la criatura privilegiada en la cual el entendimiento y la oscuridad se dan cita:

“La naturaleza es el Primer o Antiguo testamento, puesto que las cosas se hallan todavía fuera del centro por lo tanto bajo la Ley. El hombre es el comienzo de la Nueva Alianza, y es a través de él, como mediador, y dado que él mismo está ligado a Dios, como Dios asume también a la naturaleza (tras la escisión última) y la *hace suya*. Por lo tanto, el hombre es el redentor de la naturaleza y hacia él se dirigen todos sus modelos. La palabra, que se consume en el hombre, está presente en la naturaleza como palabra oscura y profética (aún no expresada del todo).”¹⁷⁴

Dentro de las posibilidades humanas, el pensamiento, la razón, con su pluralidad de modos, es capaz de aquello que la naturaleza apenas anuncia:

“En efecto, vamos aún más lejos, y de acuerdo con el propio Lessing, consideramos absolutamente necesario el desarrollo de las verdades reveladas en verdades racionales, si con ello puede ayudarse al género humano. Del mismo modo, estamos convencidos de que la razón es ampliamente suficiente para hacer patente cualquier posible error (en el plano propiamente espiritual), y que puede prescindirse por completo de los aires inquisitoriales al juzgar sistemas filosóficos.”¹⁷⁵

El error no es una limitación, sino la posibilidad de construcción, mediante la razón, de argumentos (o sistemas) que expresan mejor las sucesivas diferenciaciones del fundamento en distintos modos de existencia. Así, la posibilidad de acierto y de falla adquieren un nuevo rostro:

“Por otra parte, nos tememos que si profundizásemos, tal vez tampoco nos topáramos con nada extraordinario. Pues, por muy alta que situemos a la razón, tampoco es que creamos que, por ejemplo, alguien sea virtuoso o heroico o grande sólo por la pura razón, ni tampoco compartimos la famosa opinión de que el género humano se perpetua gracias a la razón. Sólo en la personalidad hay vida y toda personalidad reposa sobre un fundamento oscuro, que por lo tanto tiene que ser tam-

¹⁷⁴ Schelling: *Investigaciones...* p. 291.

¹⁷⁵ Schelling: *Investigaciones...* p. 295.

bién del conocimiento. Pero es sólo el entendimiento el que extrae lo escondido y lo contenido meramente en potencia en el fundamento y lo eleva a acto. Esto sólo puede ocurrir gracias a la escisión, esto es, mediante la ciencia y la dialéctica, que, según nuestro convencimiento, serán las únicas que fijarán y llevarán eternamente al conocimiento a este sistema, que ya vio la luz más a menudo de lo que pensamos, pero que siempre volvió a huir, que todos tenemos presente, pero aún no ha sido completamente captado por nadie.”¹⁷⁶

La razón no es la máxima expresión, por si sola, de la *dignitas* humana. La razón es vivificada en la personalidad. Mientras que la razón puede comprenderse, bajo sus leyes, como una actividad conceptual, abstracta, la personalidad es el juego de fuerzas vivas en las que es posible describir mejor la relación fundamento-entendimiento. Schelling está a salvo de cualquier acusación de racionalismo. La personalidad es la máxima cualidad de Dios y del hombre, misma que no posee nadie más, ni siquiera la naturaleza. La unión entre fundamento y entendimiento en la personalidad es gracias a un elemento relacional intrínseco: el espíritu:

“En el conocimiento también hay algo análogo al recato y al pudor, así como una especie de concupiscencia e impudicia, una especie de apetito fáunico que va gustándolo todo sin intención sería ni deseos de crear o desarrollar algo.¹⁷⁷ El vínculo de nuestra personalidad es el espíritu, y es sólo cuando la unión activa de ambos principios puede tornarse creadora y procrear, cuando el entusiasmo, en su sentido propio, es el principio efectivo de todo arte o ciencia con carácter generador y constructivo.”¹⁷⁸

Sin entrar en detalles que corresponderían a una teoría epistemológica, Schelling desarrolla su sistema desde la confianza en la razón en aras de explicar algo mayor que ella: el espíritu. Así, el sistema de Schelling podría definirse como un sistema que parte de la filosofía de la naturaleza para vivificar los alcances racionales sobre la pregunta más importante para el

¹⁷⁶ Schelling: *Investigaciones...* p. 297.

¹⁷⁷ Esta cita de Schelling expresa mejor lo que Steiner llama *despilfarro* del pensamiento.

¹⁷⁸ Schelling: *Investigaciones...* p. 299.

hombre, la libertad y la necesidad, que tienen su explicación última en la naturaleza de Dios. En ese camino, la filosofía es el camino que conduce a la verdad:

“Se dice que la reflexión es enemiga de la idea, pero precisamente el mayor triunfo de la verdad es que surge victoriosa aún de la escisión y separación más extremas. La razón es en el hombre lo que, según los místicos, el *Primum passivum* en Dios, esto es, la sabiduría originaria, en la cual todas las cosas están juntas y al mismo tiempo singularizadas, son una, y sin embargo libres cada una a su modo. No es actividad como el espíritu, ni absoluta identidad de ambos principios del conocimiento, sino indiferencia, esto es, la medida y al mismo tiempo el lugar universal de la verdad, la morada tranquila donde se recibe la sabiduría originaria, según la cual y considerándola como arquetipo, el entendimiento debe construir. La filosofía toma su nombre, por una parte del amor, como principio universal del entusiasmo, y por otra de aquella sabiduría originaria que constituye su auténtica meta.”¹⁷⁹

¹⁷⁹ Schelling: *Investigaciones...* p. 301.

Conclusiones

Hemos querido mostrar –y para ello nos hemos apoyado en Steiner- que la interesantísima tesis de Schelling –el fundamento de Dios como origen de un movimiento de voluntad y entendimiento- posee alcances más allá del terreno metafísico. Ese ha sido nuestro objetivo. Ahora bien, para lograrlo, dimos un salto un tanto arriesgado –nuevamente, siguiendo críticamente a Steiner-; al final, consideramos que la aproximación responde a una vía legítima y susceptible de mucho mayor profundización. Podemos enumerar algunos argumentos interesantes de la obra de Schelling:

1. La superación del dualismo mecanicista para explicar la libertad humana.
2. La entrada plena de la dialéctica idealista de Schelling como método que permite explicar a Dios, al hombre y al pensamiento humano.
3. La defensa y corrección del espinocismo.
4. La recuperación de un sentido de identidad entendido como dinamismo.
5. Una vía original –que no hemos desarrollado- para enfrentar teóricamente el tema del la libertad y el mal.
6. La original elaboración de la tesis sobre el fundamento de la existencia de Dios –el *ansia*- y el modo en que se hace presente en las criaturas, de manera particular en el hombre.
7. Una interesante argumentación de la relación entre fundamento y entendimiento como un abismo –sin tono peyorativo- presente en toda escisión divina *para sí* y en el hombre como un *para sí* que es construcción continua.
8. La dialéctica fundamento-entendimiento como una vía explicativa en la que no opera el Principio de no contradicción y que se mantiene en pie como vía explicativa.

9. La *construcción interna* como un mecanismo presente de manera continua en el pensar, versus el representacionismo externo como fuente de conocimiento.
10. La originalidad de la explicación del pensamiento humano como expresión de la escisión-síntesis del fundamento-entendimiento.

Al menos estos diez argumentos merecen la atención desde la perspectiva en que hemos abordado las *Investigaciones*, y de todos ellos hemos querido dar cuenta en nuestra investigación.

En torno a Steiner, hemos sido críticos en la exposición de sus diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento. En lo general, consideramos que se trata de un planteamiento que, desde su base, contiene una limitación, que consiste, precisamente, en considerar cada uno de los momentos que propone como *razones*. Desde nuestra perspectiva, dichos momentos son, más bien, *paradojas* expuestas con parcialidad desde uno de los ángulos de las *Investigaciones*: el fondo oscuro del fundamento. Se trata de dos matices relacionados: la lectura parcial de Steiner le conduce a considerar como *razones* para la *tristeza* del pensamiento lo que en realidad son *paradojas* de la *condición* del pensamiento humano. Puesto que lee parcialmente a Schelling, el camino que recorre está marcado por una suerte de pesimismo epistemológico. Pero si, como hemos intentado, recuperamos el sentido completo, general, de sistema, de la exposición de Schelling en las *Investigaciones*, podremos encontrar una serie de condiciones paradójicas del pensamiento que constituyen, a la vez, finitud y posibilidad, limitación y riqueza, sombra y luz del pensar.

En honor al texto de Steiner, debemos reconocer que recupera una propuesta de la mayor importancia para la metafísica en atención a uno de los problemas más estudiados en la epistemología –y en general en la filosofía– contemporánea. La contribución de Steiner radica en al menos los siguientes puntos:

1. Volver a situar a las *Investigaciones* como obra fuente de primera importancia para el estudio de los problemas más importantes de la epistemología contemporánea: las

otras mentes, el conocimiento de sí mismo, la relación lenguaje-pensamiento, la definición del pensar como un acto, la imitación y la originalidad, entre otros.

2. Además, vuelve a abrir al diálogo la necesidad de pensar, desde la epistemología contemporánea, dos tipos de problemas fundamentales para el ser humano: los álgidos temas metafísicos *par excellence* –el ser, la nada, la muerte, Dios-, y al menos un par de temas insuficientemente atendidos en nuestro tiempo: por un lado, el amor, y por otro, la vertiente social del conocimiento.
3. Aunque de manera insuficiente y grosera en ocasiones, Steiner da pie a la recuperación de una variedad de asuntos de primer orden desde una perspectiva en particular, con los méritos y las críticas que hemos señalado.

Finalmente, hemos querido contribuir al estudio de un autor poco estudiado, siendo de gran valía. Las *Investigaciones* representan, sin duda, la obra de mitad de camino y la más interesante de Schelling. En ella se encuentran los aspectos más importantes de su filosofía de la naturaleza –el fundamento-, así como el inicio capital de sus reflexiones metafísicas en torno a Dios y el hombre. Nuestro acercamiento, desde una arista, pretende haber logrado, al menos, una exposición que haga valer esta obra genial.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Schelling, F.W.J.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos 2004.

Steiner, G.: *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, FCE, México, 2005.

- *Gramáticas de la creación*, Madrid, Siruela, 2002.

Bibliografía secundaria

Adorno, T., Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta, 2002.

Austin; J.L.: *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1982.

Aristóteles: *Metafísica*, libro V, Madrid, Gredos, 1997.

Bergson, H.: *La risa*. Sarpe, 1985.

Borges, J.L.: "El arte de contar historias" en *Arte poética*, Barcelona, Crítica, 2001.

Brentano, F.: *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*. Madrid, Encuentro 2001.

- *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*. Madrid, Encuentro 2007.

Cavell, S.: *Disowning knowledge: in six plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Cartwright, N.: *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge, Cambridge University Press 1999.

Chomsky, N.: *El lenguaje y el entendimiento*. Barcelona, Seix-Barral, 1977.

- *El conocimiento del lenguaje, su naturaleza, origen y uso*. Madrid, Alianza, 1989.

Colomer E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. II. Barcelona, Herder, 2001.

Crane, T.: *La mente mecánica*. USA, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Davidson, D.: "First persona authority" en *Dialectica* 38.

Dennett, D.: *Contenido y conciencia*. Gedisa, Barcelona, 1996.

Dupré, J.: *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Harvard University Press, 1993.

Girard, R.: *Mentira romántica, verdad novelesca*. Barcelona, Anagrama, 1985.

- Grimaldi, N.: *Breve tratado del desencanto*, México, Los libros de Homero 2007.
- Heidegger, M.: *Schelling y la libertad humana*. Caracas, Monte Ávila, 1985.
- Hurtado, G.: "Dudas y sospechas", en Luís Eduardo Hoyos, *Racionalidad y relativismo*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005.
- Husserl, E.: *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Leyte A., Rühle V.: "Estudio introductorio" en *Investigaciones...*
- Moran, R.: *Authority and Strangement. An essay on self-knowledge*, Princeton, 2001.
- Putnam, H.: *Razón, verdad e historia*, cap. II Cerebros en una cubeta, Madrid, Tecnos, 1988.
- Ricoeur, P.: *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Vigo, A.: "Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática", en *Diadokhé* (Santiago de Chile – Buenos Aires) 5/1-2 (2002).
- Schulz, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955.
- Volpi, F.: *El nihilismo*. Madrid, Siruela, 2007.
- Wittgenstein, L.: *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, vol. II. Madrid, Tecnos, 2008.
- Zizek, S.: *The abyss of freedom*. Michigan, University of Michigan, 1997.