MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 37 (2012)

ISSN: 1699-2849

[Ficha técnica]

ARTÍCULOS:

Alberto Sánchez León (Riga, Letonia): Hablando con Juan Fernando Sellés sobre la filosofía de Leonardo Polo.
Juan A. García González (Málaga, España): El pensamiento negativo y la modalidad.
Alejandro Rojas Jiménez (Münich, Alemania): Lo incondicionado como ser además (zusätzlich-sein, y no hinzu-sein o weiter-sein) en el pensamiento filosófico de Schelling.

****

RESEÑA, Y MATERIAL ANEXO:

Jorge Mario Posada: Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana.
Robert Grosseteste: De luce, de inchoacione formarum --- La luz, o la incoación de las formas (boceto de traducción de Juan J. Padial)

HABLANDO CON JUAN FERNANDO SELLÉS
SOBRE LA FILOSOFÍA DE LEONARDO POLO

Alberto Sánchez León, 6-X-2011

ASL[1]: Es curioso cómo un pensador como Leonardo Polo tenga ya en vida una revista científica dedicada a su pensamiento, varias tesis sobre aspectos diversos de su filosofía, varias páginas webs, etc. ¿A qué se debe?

Sí; existen dos revistas especializadas sobre el pensamiento de Leonardo Polo, una en papel y en red, Studia Poliana (desde 1999), y otra exclusivamente en red, Miscelanea Poliana (desde 2005). Éstas se deben a que, quienes las dirigen, advierten la relevancia que tiene la filosofía de Polo.

Algo similar pasó con sus publicaciones, pues la mayor parte de sus libros (salvo los 3 primeros) se han publicado merced a la labor de transcripción, corrección y edición de sus clases orales por parte de algunos de sus alumnos (y ello, a partir 1984), los cuales supieron apreciar la profundidad de su pensamiento; se deben, asimismo, al impulso editorial de uno de sus colegas, el Prof. Ángel Luis González (Universidad de Navarra).

En cuanto a Tesis de Doctorado y Trabajos de Investigación, me parece que se han defendido más de 10 de las primeras y más de 20 de los segundos, y sé que hay bastantes (de unas y otros) en curso.

Con todo, si me pregunta si la difusión de su pensamiento se debe sólo a motivos editoriales, le contestaré que no únicamente, por

varias razones: Una, porque la mayor parte de la labor de Polo ha sido de magisterio oral, tanto en España como en América Latina, y tanto en unos lugares como en otros, a los que han tenido la suerte de escucharle, se les ha despertado el interés por entenderle y seguirle. Otra, porque quienes hoy –en todo continente– leen algunos de sus escritos y comparan los temas de que trata con lo que se ha dicho o han leído al respecto, tienden a considerar que lo de Polo es más profundo y soluciona mejor las cuestiones planteadas y, en consecuencia, no dejan de leerlo, sino que intentan estudiarlo más a fondo.

ASL: ¿Podría decirnos cuál es el aporte principal –aparte de los 41 libros escritos– de este pensador que poco a poco está dejando un nombre en la historia del pensamiento?

De momento son 41 los libros publicados de Polo, pero el material inédito de que disponemos (en papel y en grabaciones) supera con mucho lo editado. También es verdad que, lamentablemente, de otros muchos cursos orales impartidos por él durante unos 20 años apenas queda rastro.

En cuanto al aporte principal, a mi modo de ver es doble:

Por un lado de método, es decir, de niveles de conocimiento empleados en estudiar los temas, pues Polo descubrió a sus 23 años un nuevo método de hacer filosofía, a saber, notar que el conocimiento objetivo, el que presenta un 'objeto pensado' (modo de conocer que es el usual en nuestra vida práctica ordinaria, usual también en las ciencias –tanto sociales como experimentales–, en la cultura, e incluso en varios tipos actuales de filosofía), no es el único ni el superior modo de conocer, pues es limitado.

Polo advirtió asimismo que si se supera ese límite, se puede conocer la realidad de otro modo más profundo, y ello tanto en lo que se refiere a la realidad extramental como a la interior del hombre. Ese método está expuesto y se le saca partido, en parte, en los volúmenes de su Curso de teoría del conocimiento, entre otros lugares, pero son libros difíciles, es decir, especializados, dirigidos a filósofos, no a un público universitario amplio como otros trabajos suyos, que son más bien de introducción a ciertas materias de la filosofía.

Por otra parte, en cuanto a la novedad temática, hay que decir que al sacar partido de las diversas dimensiones que encontró al método aludido, se conoce mejor el acto de ser y la esencia del universo por una parte, y el acto de ser y la esencia humana por otra.

Además, se advierte que estas realidades están abiertas o dicen referencia a Dios.

Estimo, por tanto, que es un método útil, no sólo para sacar más partido a los temas más centrales de la filosofía, sino incluso, para avanzar en teología, como Polo trata de mostrar en su último trabajo (aún inédito), cuyo título es, de momento, Epistemología, creación y elevación.

ASL: ¿Se podría etiquetar su pensamiento? ¿En tal caso, cuál sería su etiqueta?

¿Etiqueta? A mi modo de ver: ninguna. Es cierto que algunos lo intentaron encasillar como 'hegeliano', porque estudió a fondo al idealista alemán cumbre (tiene dos libros sobre este pensador). También es verdad que otros lo clasificaron como 'heideggeriano', tal vez porque se le parece en el estilo lingüístico, aunque, desde luego, no en el método noético ni en los temas abordados. He oído decir incluso que se le parece a Descartes, que es personalista, etc. Pero todos estos modos de decir responden a un desconocimiento de fondo de la filosofía poliana.

Con todo, si me pregunta a mí a quién se parece más la figura filosófica de Leonardo Polo, yo diría que a Aristóteles, tanto en la forma sintética de plasmar los hallazgos, como en los temas de fondo abordados. Sí; me parece que Polo es aristotélico, pero con un aristotelismo que prolonga los hallazgos capitales del Estagirita, que dialoga con 25 siglos de filosofía y con los demás saberes humanos, entre ellos los científicos modernos y actuales.

¿Etiqueta? Si le sirve ésta, personalmente lo describiría algo así como un 'don divino', porque proseguir (y no poco) los grandes hallazgos de los pensadores clásicos de todos los tiempos, rectificando a la par las múltiples perplejidades a las que no pocos autores y corrientes de pensamiento (antiguas, medievales, modernas y contemporáneas) han sucumbido, si eso no es un 'don divino' para nuestra altura histórica, marcada por la complejidad y la falta de inspiración, ¿qué podrá serlo? En efecto, Polo soluciona los problemas por elevación y deja el camino abierto, expedito, para seguir descubriendo más realidades de fondo.

ASL: ¿Seguidor de Tomás de Aquino o continuador de Heidegger?

Polo se describe a veces a sí mismo como un 'tomista rebelde', porque prosigue los grandes hallazgos de Tomás de Aquino, quien continuó, a su vez, los de Aristóteles. He dedicado miles de horas al estudio de Tomás de Aquino, y advierto el afán de Polo por ser fiel al tomismo, pero no es un tomista como los centenares que he leído y conocido, marcados casi siempre por la matización textual, preocupaciones metodológicas, por dedicarse a temas menores o por no saber que hacer con los mayores. Polo es verdaderamente rebelde, no quiere recuperar el tomismo como una pieza de museo, sino hacerlo crecer desde dentro en sus puntos capitales. Y eso, con la envergadura con que él lo lleva acabo, no lo he visto, lastimosamente, en los tomistas.

Con todo, a mi modo de ver, la clave poliana está –como he indicado– en su aristotelismo de fondo, en tomarse más en serio al Estagirita que sus especialistas. En efecto, estimo que todos sus cursos son de inspiración aristotélica. Este es, para él, el filósofo por antonomasia, al que le ha dedicado mucho tiempo de su tarea pensante, y al que intenta proseguir en las diversas vertientes de la filosofía: antropología, metafísica, ética, teoría del conocimiento, psicología, etc.

¿Heidegger? A este pensador Polo no le puede seguir en filosofía sin rectificarlo radicalmente. Para constatar este extremo, basta leer el último capítulo de su libro Hegel y el posthegelianismo, que está dedicado precisamente a Heidegger. Con todo, es claro que el estilo literario de Polo tiene cierto parecido al de heideggeriano.

ASL: Algunos pretenden encuadrarlo dentro del personalismo, tomado éste en un sentido amplio…

Se puede considerar que su pensamiento está relacionado con el personalismo porque sus descubrimientos capitales son antropológicos. Sin embargo, la distinción entre la antropología de Polo y la de perspectivas más o menos personalistas, reside en un doble campo. Por una parte, en el método cognoscitivo, y por otra, en el tema investigado.

En cuanto al modo de conocer o método, no es que la teoría del conocimiento no se haya trabajado en el s. XX, o que no se trabaje con frecuencia en la actualidad, pero los niveles de conocimiento que Polo descubre y ejerce para estudiar lo humano no han sido descubiertos y ejercidos en la filosofía moderna y contemporánea y tampoco en nuestra época, y tales niveles son superiores, con mucho, a los usados por ellas, a la par que prolonga en buena medida, la teoría del conocimiento clásica. Una de sus claves estriba en

que admite una dualidad en el conocimiento humano: un nivel de tipo esencial, y otro de tipo personal o trascendental. Con el primero da cuenta de la naturaleza (cuerpo humano) y de la esencia humanas (inteligencia y voluntad activadas y lo que él llama el yo). Esta franja de lo humano equivale a lo que en la tradición filosófica griega y medieval se entendía por alma y por sus potencias o facultades. Con el segundo nivel cognoscitivo da cuenta del acto de ser personal o intimidad humana.

Por lo que respecta a la temática antropológica abordada, Polo descubre no sólo las diversas dualidades jerárquicamente ordenadas que conforman la esencia humana (a las que se suelen atener, reductivamente de ordinario, los personalistas), sino también las dualidades trascendentales que conforman el acto de ser personal o intimidad humana. Y es manifiesto que este hallazgo no ha sido abordado por el personalismo; más aún, salvo algunas intuiciones preclaras y no sistemáticas, carece de precedentes en la historia de la filosofía.

ASL: La dualidad poliana, ¿no rompe el viejo adagio agere sequitur esse? En definitiva, ¿podría explicarnos cómo Polo aborda la unidad del hombre justamente desde la perspectiva dual de su antropología?

En primer lugar, le diría que es conveniente distinguir entre dualidad y dualismo, pues estas nociones, lejos de ser sinónimas, no son en absoluto equivalentes. El hombre es un ser compuesto. Sus muchas dimensiones forman, curiosamente, dualidades. Pero éstas se hallan unidas según un orden jerárquico asombroso, de tal manera que la superior une a la inmediatamente inferior y así sucesivamente. Las dimensiones más altas se abren al ser divino; las inferiores, al mundo. El dualismo, en cambio, es la hipótesis que defiende, sí, la distinción entre los diversos componentes humanos, pero postula una escisión y oposición entre ellos, y por eso, le resulta muy difícil explicar la unión entre tales dimensiones.

En segundo, lugar, para responder a su pregunta, le diría que las dualidades humanas que Polo descubre no rompen la unidad de lo humano. Tenga en cuenta que Polo advierte que incluso la intimidad humana es dual, es decir, que está conformada por diversas dimensiones aunadas en parejas, que son jerárquicamente distintas entre sí, lo cual indica que tampoco en nuestro corazón todo vale lo mismo ni está en el mismo plano. Pero a pesar de existir diversos miembros, éstos están unidos. Por tanto, si están unidos, no cabe hablar de rompimiento de la unidad. Más, aún, sólo se puede hablar de unidad si se une lo distinto. De lo que no admite en su seno

distinciones reales, más que hablar de unidad hay que hablar de identidad. Recuérdese: simple, sólo Dios.

Por otra parte, en cuanto a que el agitur siga al esse, Polo no tiene ningún inconveniente en mantenerlo. Más aún, sus primeros descubrimientos en el tiempo versan sobre el esse humano, y sólo habiéndolo esclarecido antes, pudo después dar mejor cuenta del agitur. Fíjese en que la Antropología trascendental II de Polo, que versa sobre el agitur, es posterior a la I, centrada en el esse hominis.

ASL: Insito, ¿no parece que queda quebrada, mermada, la unidad del hombre?

Mire: en el hombre no podemos saltarnos las dualidades, porque son reales, innegables. No podemos forzar los miembros que las conforman para formar un único elemento, porque son irreducibles entre sí: sentidos–inteligencia, apetitos–voluntad, objeto conocido–acto de conocer, acto de conocer–hábito cognoscitivo, hábitos adquiridos–hábitos innatos, apetitos–voluntad, actos de querer–virtudes, inteligencia–voluntad, conocer–amar, potencias–acto, etc.

Sin embargo, es claro que esos elementos están unidos formando una dualidad, y que las dualidades están, a su vez, unidas. En cada pareja es la dimensión superior la que une o vincula a la inferior. A su vez, la superior de dicha pareja es activada, unida, por la inferior de una dualidad superior a la primera, y así sucesivamente. De manera que lo más unitivo en el hombre es la dimensión suya más alta, que es el amor personal, una dimensión de la intimidad o acto de ser humano. El amor activa, une, atrae a las demás dimensiones conformando lo que en el lenguaje ordinario se suele llamar unidad de vida.

ASL: ¿No toca la esencia humana en algún punto el acto de ser, aunque sea radicalmente distinto?

Si la esencia humana es realmente distinta del acto de ser humano, es porque es inferior a él, y por tanto, no puede 'tocarlo'. En todo caso, será el acto de ser el que 'toque' a la esencia. De otro modo: la esencia nace del acto de ser; el acto de ser personal activa y desarrolla la esencia humana. Recuérdese: lo superior activa y da cuenta de lo inferior; nunca al revés; el acto activa a la potencia... Como se puede comprobar, el planteamiento es netamente aristotélico: el acto da razón de la potencia, la conoce, la activa, la

perfecciona; no a la inversa; es decir, por muy dotadas que estén las potencias o facultades humanas, eso no añade nada al acto de ser personal. Con otras palabras: la antropología trascendental o de la intimidad personal no es ni ética, ni psicología, ni sociología, ni…). Por eso, no es conveniente medir a ninguna persona por las cualidades que manifiesta en su inteligencia, voluntad, capacidad laboral, etc., pues el valor de la persona desborda, con mucho, cualquier posible activación de sus potencias.

ASL: ¿No convence más una mirada del hombre más unitaria o totalizante como, por ejemplo, la scheleriana?

¿Totalizante? Las antropologías 'totalizantes' son características de los filósofos coleccionistas, es decir, de aquellos que dicen que el hombre es esto, más eso, más lo de más allá (cuerpo, más inteligencia, más voluntad, más yo, más lenguaje, sociedad, trabajo, descanso, juego, cultura, técnica, economía, y un largísimo e interminable etc.), hasta el punto de que, si falta alguno de los elementos, no se puede hablar de persona. Por ejemplo, si falta el cuerpo (como sucede tras la muerte) dicen que no cabe hablar de persona. Sí; ese enfoque totalizante lo tuvo en parte Scheler, aunque no es lo más logrado de su antropología. También lo han defendido, por ejemplo, Stein, Buber, Marcel, entre otros muchos, y de un modo paradigmático Zubiri. Pero, insisto, el modelo 'totalizante' no es ni el único ni el mejor modo de unir elementos diversos, porque éstos realmente no se unen entre sí.
Nótese que ese modelo es contrario al aristotélico, porque –conviene reiterar– en el del Estagirita, el acto es lo radical, lo importante, lo clave, lo que une o activa lo inferior; y es tanto o más acto aún careciendo de algunas potencias, o no activando a ninguna. Permítame explicarlo de este modo sencillo: el acto es la persona humana, la intimidad (acto de ser), y esta persona es tanto o más persona si le falta alguna potencia corporal (pongamos por caso la vista, el oído, la imaginación, la memoria…), como pasa con las personas que sufren enfermedades o accidentes físicos; es tanto o más persona aún si no ha activado las facultades superiores (inteligencia y voluntad), como es el caso de un niño en el seno materno; es tanto o más persona incluso si ha perdido todas las facultades corpóreas (tras la muerte).
Por lo demás, aunque sea dicho de paso, el periodo católico de Scheler es, con diferencia, el más profundo de su producción antropológica, y asimismo, más intuitivo, también con diferencia, que el de la mayoría de pensadores del s. XX que se han centrado en el hombre.

ASL: En definitiva, ¿podría explicarnos cómo Polo aborda la unidad del hombre justamente desde la perspectiva dual de su antropología?

Necesitaría tiempo, porque las dimensiones humanas son plurales, muchas, y esclarecerlas suficientemente todas desborda, no una entrevista, sino muchos cursos. Pero, como le he indicado, la clave es ésta: la superior une y conoce a la inferior; nunca al revés; y, desde luego, no se unen las diversas dimensiones entre sí formando un 'todo', una colección. Si quiere una explicación ordenada al respecto permítame recomendarle mi libro Antropología para inconformes, o su versión abreviada inglesa Antropology for rebels.

ASL: ¿Cabe entonces hablar de identidad en la persona humana?

Mire: a mi modo de ver, la identidad es exclusivamente divina, porque, 'identidad' significa que en una realidad no se pueden distinguir diversas dimensiones jerárquicamente distintas, es decir, que en ella no existe una que sea superior a otra. Esa noción equivale a la de latina de simplicidad, o a la aristotélica de Acto Puro. Simple, repito, sólo Dios, pues es claro que en Dios no cabe distinguir entre acto de ser y esencia, entre conocer y amar, entre justicia y misericordia…
Pero ya que estamos hablando de lo divino, con ocasión de tratar de lo humano, le puedo poner un ejemplo que ratifica teológicamente eso a lo que hemos aludido hace un momento, a saber, que la unidad se da en lo dual: si se acepta la revelación cristiana, es claro que en Cristo hay dualidades (2 naturalezas –humana y divina– que son irreductibles según jerarquía, pero que se dan en una sola Persona), pero no menos claro es que es absolutamente infundado hablar en Cristo de dualismo... Pues bien, la Iglesia Católica no se cansa de repetir que Cristo es el mejor modelo para entender al hombre.
Eso indica, por una parte, que no hay que confundir la noción de naturaleza (en él hay dos) con la de persona (el él sólo hay una). Y, por otra, que la persona humana no es su naturaleza humana (como tampoco la Persona de Cristo es su naturaleza humana). ¿Usted se reduce a su cuerpo? ¿Tal vez a su inteligencia y a su voluntad? ¿Tal vez a la colección de todas las potencias humanas? La respuesta es estas preguntas es, manifiestamente para todos, negativa. Pues bien, ese conocer palmario es 'personal', no 'sensible' ni

'racional', porque ve a la sensibilidad y a la razón desde arriba de sus propios tejados... ¿No lo ve?

ASL: Lo veo claro, ¡gracias! Pero entonces, ¿a qué se debe este empeño y hacia donde llevaría esa búsqueda humana de identidad que tan sólo se cumple en Dios? ¿Qué le diría usted a aquellos académicos empeñados en hablar, publicar, etc., acerca de la identidad humana? ¿Es adecuado, soluciona, es resolutivo hablar de identidad humana, o más bien agranda los problemas antropológicos?

Pues, tratándose de académicos, les diría que la pretensión de identidad es, para una criatura, el querer ser como Dios, o sea, el que la persona (o acto de ser humano) intente encontrar en su yo o en las facultades superiores que de éste dependen –inteligencia y voluntad– (en rigor, en la esencia humana) el sentido de la persona que uno es. Pero como la esencia humana no es persona ninguna, no responde personalmente a la persona que busca en ella su sentido personal. De modo que esa búsqueda obcecada es la mejor manera de no encontrar el propio sentido personal.
Pero, tratándose de gente normal, les diría que ninguna persona (intimidad) se reduce a su yo, es decir, a lo que sabe de sí en la medida que mira a aquello de sí que está a su disposición. Además, ese yo, no pocas veces, más que real, es una macro idea prototípica que nos formamos de nosotros mismos y con la que barnizamos todas nuestras manifestaciones y actividades. Buscar el sentido personal en ese yo es, sencillamente, perderlo. Por lo demás, esa actitud es fuente de todos los vicios, pues, en rigor, es soberbia, y es, asimismo, origen de todas las enfermedades psiquiátricas.
Dicho sea de paso, si los profesionales de la psiquiatría acostumbraran a distinguir entre la persona que alguien es y el yo que manifiesta patológicamente, y supieran que la persona humana, mientas vive, jamás se puede reducir a ese yo, y asimismo que, por ser superior a él, siempre puede corregirlo, encauzarían bien la solución de todas las patologías que deben tratar. Mi corta experiencia al respecto es que, a los profesionales de dicha área que han aceptado este mensaje les ha ido bien; no puedo decir lo mismo de esos otros que prefieren no tratar ni reparar en esta distinción real y basan su terapia exclusivamente centrados en la tipología psiquiátrica y en los fármacos.

ASL: Si no hay identidad, ¿qué queda?

Pues, obviamente, queda la criatura, es decir, la complejidad. Se quiera o no, somos complejos (algunos, por demás…). Bromas aparte, la clave en nosotros no radica en que nos compliquemos cada vez más, sino en que nos simplifiquemos. Personalmente –tal vez por mediterráneo– me encanta la sencillez, y me provocan rechazo las actitudes laberínticas. Pero la simplificación sólo se puede llevar a cabo subordinando lo inferior a lo superior, lo manifestativo a lo íntimo, lo íntimo a lo trascendente. Polo ha descubierto que las dualidades superiores de la intimidad humana (acto de ser) están abiertas personalmente a Dios. Las de la esencia y naturaleza humana, también están abiertas al ser divino, pero no 'personalmente', sino racionalmente, volitivamente, etc., o sea, cada una a su modo.

En suma, el hombre no es simple, pero se puede decir de él que su diseño nativo es de proyección simplificante, porque está hecho para Dios, el Simple, pues sin él una persona humana es incomprensible, verdad palmariamente expuesta en la antropología poliana, a la par que reiterada abundantemente por el Magisterio de la Iglesia reciente.

ASL: ¿Significa eso que quien acepte la identidad no ha abandonado el límite mental? Podría hablarnos más sobre el límite mental y su abandono.

Para responder a esta pregunta también le sugiero distinguir entre dos nociones que no son equivalentes, pues una denota una nota mental, mientras que la otra se refiere a una realidad. Se trata de distinguir entre 'unicidad' e 'identidad'. La unicidad es propia de lo que usted llama límite mental, es decir, un modo de conocer limitado, porque siempre conoce lo uno, y lo conoce de modo detenido, o sea, sin profundizar en su contenido real. La identidad, en cambio, es real, pues es Dios. Ésta, a su vez, la debemos distinguir de una noción afín a la primera: la de igualdad, que es exclusivamente mental. Me explico: un 1 es igual a otro 1, sencillamente porque es el mismo 1, sólo que pensado dos veces. Pero en la realidad, en rigor, no existe nada igual. Y si me pegunta acerca de las personas, le diré que son las realidades más distintas, novedosas e irrepetibles. Es más, las más personas, las divinas, son las más distintas posibles entre sí.

A ver si logro explicarme: si no se abandona lo que usted llama límite mental, sólo se conoce lo uno, la unicidad, porque cada idea

presentada por el acto de conocer que la presenta es una, y no puede ser más que una. Recuérdese lo que dice Aristóteles en este punto: 'sólo se conoce lo uno'. Es decir, si conozco gato, no conozco a la vez perro. 'Gato' pensado es una idea que está siendo pensada por un acto de pensar; 'perro', otra idea que piensa otro acto; 'perro' sólo comparece ante la mirada de la mente cuando no comparece 'gato', porque los actos de conocer de la razón son sucesivos.

De manera que el pensamiento objetivo (el que forma ideas) juega siempre con la unicidad. Para conocer conjuntamente diversas dimensiones de lo real, hay que abandonar ese modo de pensar, es decir, conocer de otro modo superior, y, por eso, superar el anterior límite. Así, por ejemplo, si me doy cuenta de que la materia que existe en la realidad física es imposible de conocer como materia al margen de una determinada forma o estructuración interna de la misma, entonces no estoy formando por un lado una idea de materia y, por otro, otra idea de forma, sino que tiro, por así decir, las ideas por borda, y empleo un conocer mediante el cual me doy cuenta de que materia y forma son dimensiones jerárquicamente distintas de lo real que, pese a su distinción, no se pueden dar realmente separadas.

Pues bien, si uno intenta pensar la persona como 'una' persona, y se hace una 'idea' de persona, no conoce la persona como es, entre otras cosas, porque una persona no es una idea, sino una realidad, y las ideas se 'hacen' para conocer lo inferior a ellas, no lo superior, como es el caso de la persona. Conocer realmente a la persona es, por ejemplo, conocer que ésta es realmente distinta de su yo. Por tanto, en ese conocer aparece una dualidad, o si se quiere, no se conoce lo uno… Y si se centra la atención todavía más en la persona (no en su yo), se cae enseguida en la cuenta esa intimidad es plural, es decir, no todo lo que la conforma es lo mismo ni está en el mismo plano. Además, descubre por esos rasgos que conforman la persona que es absolutamente imposible que exista una única persona, porque la persona es 'apertura personal', como dice Polo, o 'relación personal', como escribió hace mucho Ratzinger y no se cansa ahora de repetir.

ASL: ¿Existe algún pensador en la historia del pensamiento que haya abandonado el límite mental y que no sea poliano? ¿Qué nos puede decir por ejemplo sobre la intuición bergsoniana, el corazón en Scheler, el amor en Hildebrand…? Al menos, ¿nos podría decir quiénes se han acercado más al acto de ser personal?

Le agradezco mucho la pregunta, porque aunque he notado que algunos de los más importantes pensadores de la historia de la filosofía han detectado el límite mental al que hemos aludido, veo la dificultad que tienen en superarlo; es más, algunos se atoran en él y ceden a la perplejidad; otros, después de saltarlo, vuelven a incurrir en él. Pero le diré que me causó grata sorpresa leer que Ratzinger habla de él en su libro Introducción al cristianismo, al menos en la edición de 1963 que yo leí, que lo supera, y que lo hace desconociendo el legado poliano. En efecto, trata de él precisamente para decir que la persona no se puede conocer según lo que hemos denominado conocimiento limitado, y que cuando se la conoce se la conoce en relación personal.

Por otra parte, estoy de acuerdo con usted en que hay que recuperar la intuición, pero bien entendida, porque no se trata de ningún conocimiento sensible, sino de ciertos conocimientos racionales y supraracionales o personales. Además, hay que recuperar muchas intuiciones de pensadores contemporáneos respecto de la persona o acto de ser personal (Kierkegaard, Stein, Scheler, Hildebrand, Marcel, Buber…), pero lo que les ocurre a estos pensadores es que adolecen de una rigurosa teoría del conocimiento y, por tanto, no pueden fundamentar que el conocimiento intuitivo es superior al objetivo, como tampoco pueden explicar cuántos niveles hay de conocimiento intuitivo y qué caracteriza a cada uno de ellos.

ASL: ¿Qué quiere decir Polo cuando habla de la réplica?

"Réplica" es una noción con la que Polo indica que cuando uno alcanza a conocer su intimidad, a la par que se da cuenta de que es persona, y persona distinta a las demás, nota que el ser personal que es desborda, supera, lo que se alcanza a conocer de él, y que al buscar saber en mayor medida qué persona se es, no se encuentra en nuestra intimidad otra persona (réplica) que nos diga quién somos como tal o cual persona.

Somos un sentido personal o una verdad activa distinta en cada caso, pero no hay, por así decir, un 'espejo personal' en nuestro interior que sea perfecta imagen del ser personal que somos, espejo en el que nos podamos mirar y descubrir el propio sentido. De haberlo, seríamos dos personas, no una. Lo que precede no indica que el hombre sea un ser en buena medida carente de sentido y, menos aún, que sea absurdo, como se ha postulado en ciertos existencialismos, sino que el ser personal es abierto a la trascendencia divina, pues sólo Dios puede manifestar enteramente a cada quién su sentido personal, tesis que, por lo demás, está revelada en el

Apocalipsis, 'al que venciere, le daré una piedrecita blanca en la que va inscrito su verdadero nombre, nombre que sólo él conocerá', cita que gusta de reiterar a Polo.

ASL: ¿Se considera usted discípulo de Polo? Me refiero si se va a quedar en repetir, o ve posibilidades de continuar e incluso ser rebelde con la filosofía del maestro?

Si por discípulo se entiende a alguien que ha sido su alumno durante la carrera de Filosofía, que en ella se dio cuenta de la envergadura de su pensamiento y procuró entenderlo, de tras ella le ha seguido oyendo y leyendo y ha procurado no sólo entenderle sino, en la medida de sus posibilidades continuarlo un poco a la par que esclarecerlo a los demás, me puedo considerar un discípulo de Polo.

Ya sabe que a Polo le disgusta que los discípulos se limiten a repetirlo (como por lo demás ha pasado con tantos aristotélicos, tomistas, kantianos, etc.). Pero continuar a Polo no es tarea fácil, porque en su capacidad mental resplandece la genialidad, de la que carecemos la mayoría. Con todo, he tratado de ordenar sus hallazgos en algunos campos, cubrir algún hueco, y proseguirlo modestamente en un par de líneas que me son, por connaturalizad, más afines: la teoría del conocimiento y la antropología; pues continuarle enteramente en todas las disciplinas filosóficas no veo se sea tan hacedero por cualquiera.

Por lo demás, ser discípulo de Polo significa ser muy abierto, porque conlleva hacerse con la verdad venga de donde venga.

Pero, por encima de ser discípulo, me considero amigo, como muchos otros, o tal vez más, no sólo porque seguramente he tenido la suerte de pasar más horas a su lado hablando de filosofía y de otras muchas cosas, sino también porque congeniamos muy bien por muchos motivos, por ejemplo, porque sabemos dar relevancia a lo que verdaderamente la tiene, porque nos apasiona pensar y descubrir verdades de fondo, porque hemos aprendido a relativizar lo que no es importante, aunque mucha gente lo tome como fundamental, porque nos reírnos tomándonos mutuamente el pelo, etc., eso sí, sin faltarle yo nunca al respeto, porque, entre otras cosas, me lleva 35 años de edad…

ASL: Por último, ¿algún libro a recomendar para comenzar a leer a Polo?

Al comenzar a leer un libro siempre se debe empezar por la introducción. Por eso al lector que se quiera iniciar en la lectura de Polo yo le sugeriría, en general, su Introducción a la filosofía, un libro sencillo, resultado de la transcripción de unas grabaciones de un curso que impartió a los alumnos de 1º de Filosofía. Pero para no ser como el mal médico que saca del bolsillo de su bata las recetas ya hechas, para aconsejar bien a cada quien debería saber sus inquietudes, sus inclinaciones, los temas que le preocupan, su nivel filosófico y la disciplina que en este campo más ha trabajado o le gusta trabajar, etc., asuntos de los que podemos tratar, al menos, por correo electrónico, cuando el lector desee

---

EL PENSAMIENTO NEGATIVO Y LA MODALIDAD

Juan A. García González

a) Conocer intelectualmente y pensar

Podemos formular de esta manera la diferencia entre conocer (conocer intelectualmente, con la inteligencia) y pensar: que al conocer, la inteligencia respeta la prioridad del ser, se pliega a él y le cede su sitio para conocerlo; en cambio, al pensar, la inteligencia esgrime su prioridad y la ejerce: se despliega desde sí, con su propia autoridad, y –de suyo- sin más miramientos. Por esta razón, no se puede conocer más que lo que es; y, en cambio, se puede pensar también en lo que no es, pero es pensable.

Aunque, por otro lado, no todo es pensable: sólo se puede pensar lo que se puede pensar, y no cualquier cosa. El principio de contradicción –cuando menos un axioma lógico- parece ser la ley misma de la pensabilidad; y, con ello, de la posibilidad. Pues la idea

misma de posibilidad surge, quizás, aquí: cuando la inteligencia descubre su ejercicio autónomo y lo despliega; porque entonces aprecia lo que es posible pensar, y que no todo puede pensarse. A veces se distingue entre la potencia real y la posibilidad lógica o pensabilidad; pero esta distinción no se da aquí: porque la pensabilidad es la potencia real de la inteligencia.

Seguramente, tampoco existe todo lo que puede existir; pero distinguir esto segundo de lo primero, con frecuencia es obra del pensamiento. O bien del movimiento o alguna otra clase de actividad real; si ésta se da, el principio de contradicción tendrá entonces una vigencia real, además de ser un axioma lógico; en tal caso, Polo habla –y para distinguirlo- del principio de no-contradicción.

Pues bien. Si la formulación de la diferencia entre conocer y pensar está bien encaminada, hay una consecuencia derivada de ella que resulta relevante para este trabajo. Y es que, entonces, no se puede conocer lo incognoscible; ya que precisamente es incognoscible porque no se lo puede conocer. Pero, en cambio, y curiosamente, se puede pensar en lo impensable; y forjar pensamientos acerca de ello: como el de las ideas en sí mismas, fuera de la mente; o el de las cosas en sí mismas, antes de ser conocidas; el de un ámbito suprarracional, o el de lo misterioso que excede a la inteligencia, etc. Pensamientos con los que nos referimos, o al menos nombramos, a lo impensable; y lo ubicamos con el propio pensamiento, pero más allá de él: fuera del alcance de la mente.

Esto ocurre tal vez porque la inteligencia es una potencia inmaterial, y por ello operativamente infinita; es decir, inagotable, insaturable: que siempre puede ir más allá de lo pensado. El pensamiento, entonces, puede autotrascenderse, o más bien pseudotrascenderse: fingir que llega más allá de sí; lo que hace de un modo que el conocimiento, propiamente hablando, no permite: pues el conocimiento o bien se ajusta con lo que es, al obtener su verdad, o bien no se da. El pensamiento en cambio, como dijo Eckhart y desarrolló Hegel, supera su propia negación y se mantiene. La negación de un pensamiento no es su extinción o aniquilación, sino otro pensamiento que niega el primero: el pensamiento contrario. La dialéctica hegeliana aspira a sintetizar los contrarios pensando, por encima del principio de contradicción.

b) La afirmación y la negación intelectuales

Guarda relación con esa diferencia entre conocer y pensar, aunque quizás no se superponga exactamente con ella, la distinción de operaciones intelectuales propuesta por Polo. Con ella Polo, en lugar de enfrentar el autónomo pensamiento del hombre al conocimiento que puede lograr con él -si ordena su entendimiento hacia la realidad y respeta la prioridad del ser-, conjuga ambas alternativas como dos operaciones distintas de la inteligencia humana, cada una de ellas con su sentido y alcance. Y como la distinta prioridad del ser y del pensar ha sido usada en ocasiones para enfrentar a la filosofía clásica con el pensamiento moderno, esta

posición de Polo resulta entonces conciliadora entre ambos.

Después de las operaciones incoativas que nos proporcionan, tomada del organismo, la información inicial de que parte la inteligencia humana, que es una inteligencia incorporada, Polo sugiere que el hombre puede ejercer dos tipos básicos de operaciones mentales: las racionales y las generalizantes o reflexivas (luego vendrá aún la unificación de ambas con las operaciones matemáticas). Razón y generalización prosiguen desde la inicial información recibida: o bien en orden a incrementar nuestro conocimiento de la realidad de la que esa información procede; o bien en orden a desplegar la capacidad humana de pensar a partir de ella.

Son como dos direcciones divergentes, no enteramente distintas de eso que hemos llamado conocer y pensar. Porque, aunque concedamos que reflexionando, o con las operaciones generalizantes, el hombre llega también a conocer algo, y no se limita meramente a pensar; en cambio, no conoce con esas operaciones la realidad extramental de las cosas de las que está inicialmente informado, sino que conocerá más bien algunas verdades que su inteligencia puede obtener, pensando a partir de la inicial información sobre esas cosas de la que parte. Como esa información es determinada y particular, lo que el hombre piensa a partir de ella es siempre algo más general e indeterminado.

El acto central de la razón es la afirmación, la afirmación judicativa; pues el concepto y la argumentación se ordenan al juicio: a conseguirlo o a fundarlo. Mientras que la reflexión o generalización se denomina también negación; porque al reflexionar, para avanzar e ir más allá de lo dado, se requiere prescindir de ello: negar sus determinaciones; ante todo, las iniciales que la experiencia nos presenta. Y es así como se generaliza: pasando de lo determinado a lo indeterminado, negando las determinaciones.

La distinción, entonces, entre la afirmación y la negación intelectuales estriba en el punto de partida de la actividad intelectual. Es decir, en la doble insuficiencia de la inicial información que el hombre recibe a través de su sensibilidad; que -por una parte-es concreta, particular y determinada, y -por otra- no agota su realidad en ser recibida por el hombre. Entonces, a partir de la información inicial recibida, el hombre: o bien la elabora para saber algo más general sobre las cosas, o bien la devuelve a su estatuto extramental para conocer la previa realidad de esas cosas de las que está inicialmente informado.

De manera que, para conocer lo físico -que es esta previa realidad mencionada-, la información presente al hombre demanda su devolución al previo estatuto extramental de que procede, cometido que compete específicamente a la razón; así se obtiene la ontología predicamental. Con esa devolución descubrimos ante todo las causas, que son los principios próximos y predicamentales; y -en último término- el ente, que es el fundamento del conocimiento humano, un principio primero y trascendental. En el ente se resuelven, dice la tradición, todas las concepciones de la inteligencia. Con todo, más allá de la noción de fundamento, aún se pueden distinguir más tarde una pluralidad de primeros principios, para acceder adecuadamente al ámbito trascendental, y pasar de la ontología a la metafísica: ante todo, porque no es lo mismo el ente creado que el increado; y también, y paralelamente, porque en el

ente creado se distinguen realmente su esencia y su ser.

Pero cabe además ejercer el pensamiento negativo: elaborar la particular información recibida (quizá comparándola con otra, o relacionando entre sí varias noticias dadas), y ensayar qué cabe pensar generalizando desde la información captada; el hombre puede así suscitar nuevas ideas que le ayuden a entender mejor las cosas, y lograr así un mayor conocimiento de ellas. La obra maestra del pensamiento generalizante del hombre es, en mi opinión, la ciencia objetiva, que comienza a desplegarse también con el nominalismo, a fines de la edad media; y que tan grandes aplicaciones prácticas tiene en el despliegue de la cultura humana. Con todo, el desarrollo de la ciencia objetiva debe mucho también a la matemática, que unifica las operaciones reflexivas con las operaciones racionales del hombre.

c) Explicación epistemológica de la modalidad

Acontece, sin embargo, que el pensamiento negativo del hombre –y lógicamente, ya que desborda su propia negación fingiendo autotrascenderse- puede extralimitarse desde la ciencia hacia la filosofía, e intentar suplantar a la razón; para ser él quien se pronuncie sobre la realidad de la que la información procede, y sobre cómo nuestras ideas se distinguen y conectan con ella. El hombre puede, en efecto, pensar reflexivamente cómo la información que recibimos es real antes de recibirla, o qué tiene que ver con la realidad de que procede; e intentar explicarse estos temas con sus propias ideas, obtenidas negando la particularidad de lo inmediato. O sea, sin hacer explícitos los principios reales -sin llegar a conocerlos-, sino forjando ideas generales al respecto: pensamientos que se extiendan sobre lo real y lo ideal; que nieguen lo uno para llegar a lo otro, o que nieguen los dos para encontrar la unidad común a ambos, etc.

Y la tesis aquí es que, cuando el pensamiento negativo usurpa a la razón su cometido específico, y pretende con sus generalizaciones establecer y entender la realidad extramental de las cosas, entonces pierde el ámbito de los principios, no los encuentra; y se aparta del ser: acontece así la sustitución del orden trascendental por el orden modal. Pues si a lo trascendental se llega cuando se descubren los primeros principios, en cambio modos -o maneras- son las determinaciones formales puestas en relación con la idea general, con ese género indeterminado, que las abarca. Resultando aquéllas, de entrada, posibles, o contingentes; mientras que éste, de suyo, necesario. Así se justifican epistemológicamente las modalidades; que constituyen entonces, en el fondo, un cierto desplazamiento de la temática metafísica desde el orden del ser al plano del pensar.

El pensamiento negativo, en efecto, no abandona el orden ideal para encontrar los principios reales (como sí hacen las operaciones racionales: que pugnan con las causas físicas para tornarlas explícitas); sino que la reflexión, incluso cuando intenta

remitirse a la realidad -que entonces queda reducida a realidad pensada-, suscita ideas, aunque más generales que las iniciales. Es decir, genera objetivaciones intelectuales, que ha de articular con las particulares informaciones recibidas previamente y a las que intenta aclarar; lo que hace mediante conexiones que son propiamente lógicas. El pensamiento negativo, justamente porque supera su propia negación y se mantiene, aunque finja autotrascenderse, no puede salir de sí mismo, del orden mental, ideal. Sino que, cuando lo intenta, en todo caso piensa; e integra en el pensamiento lo que idea como distinto de sí.

Por esta razón, Kant orientó adecuadamente su examen de la modalidad, al definirla en relación con las condiciones del pensamiento[2]: materiales, formales o ambas a la vez (los modos de: efectividad, posibilidad y necesidad, respectivamente). Y por esta razón también, el fruto más granado del pensamiento negativo cuando formula la modalidad es su lógica: la lógica modal. Porque si los géneros permiten conectarse con los particulares según una lógica de tipo extensional, también permiten conectarse entre sí de acuerdo entonces con una lógica más bien modal.

Las modalidades, en suma, son ciertos géneros ideales que el hombre es capaz de establecer reflexionando a partir de la experiencia, y con los que intenta entender la realidad misma de la que esa experiencia nos informa.

d) Dos claves de la gnoseología antigua

Estas dos divergentes líneas operativas de la inteligencia no fueron suficientemente distinguidas en el pensamiento antiguo, principalmente por la predominancia en su filosofía del realismo, de la afirmación racional de la realidad. Se suponía, sin más, que pensando los géneros, reflexionando, el hombre conocía las cosas; especialmente, lograba definirlas[3].

Con todo, hay antecedentes de dicha distinción muy netos y considerables; especialmente dos:

1) el primero es la distinción que aparece en la Isagoge de Porfirio entre predicamentos y predicables. Constituyen una doble consideración de las ideas: según su contenido encontramos las categorías o formas de ser, según su forma ideal establecemos su predicabilidad lógica. Los universales entonces ya no son sólo uno en muchos, una forma plural y sucesivamente materializada; sino que también se predican de muchos: un término con múltiples referentes, eventualmente simultáneos. El árbol de Porfirio, que surge de la mayor o menor predicabilidad de los términos -es decir, de su extensión a los particulares-, articula los géneros como progresivamente más indeterminados -o sea, con una menor comprensión de notas-.

2) Y en segundo lugar la distinción, propuesta por Tomás de Aquino, de dos tipos en la abstracción del entendimiento paciente, posterior a la simple aprehensión que logra la abstracción del intelecto agente. Y que son: la abstracción total y la formal (per modum totius y per modum partis). Con la primera conocemos los géneros indeterminados; aunque quizás no quepa tampoco una abstracción completamente total, o pensar en una que sea la indeterminación máxima. Con la segunda, en cambio, conocemos las formalidades reales de las cosas (especialmente el movimiento, la cantidad y la entidad; de acuerdo con los objetos formales con los que Aristóteles distinguió las tres ciencias especulativas: física, matemáticas y metafísica).

Pero, a pesar de no tener del todo establecida la distinción de operaciones mentales, por esa mencionada predominancia del realismo, el ejercicio del pensamiento negativo también se hizo notar en la antigüedad.

e) El pensamiento negativo en la antigüedad

Tres son las concepciones más destacadas a las que hay que aludir:

1ª) La noción de apeiron de Anaximandro (que para Heidegger[4] sustenta el primer dicho filosófico, anterior al poema de Parménides); una noción negativa, que precisamente hace de Anaximandro el autor en el que aparece por primera vez[5] la noción modal de necesidad: esa necesidad con la que los seres limitados se pagan mutua pena y retribución por la injusticia de distinguirse y enfrentarse a sus contrarios.
Justamente, la alternancia de lo limitado es lo que el apeiron indeterminado le impone para mostrarse superior a ello. Algo análogo al logos de Heráclito, que gobierna sobre las opuestas determinaciones formales y les impone su mudanza: la guerra entre los contrarios.

2ª) También está la platónica idea del bien, razón de la idealidad de toda otra idea. En ella culmina la indagación platónica acerca de la conexión entre las ideas; precisamente, un antecedente de la doctrina aristotélica sobre el juicio y posterior silogismo, pero establecido negativa y no racionalmente.
Pues esa indagación la había empezado Platón con su teoría sobre el no ser (me on): ya que toda idea, si es la que es, no es ninguna de las otras ideas. Y la continuó después con su doctrina sobre el ser entero, indiviso (pantelos on): por encima de la distinción entre

las ideas. Negando su división, sí; pero sin alcanzar positivamente aquello que realmente desborda las ideas: la trascendentalidad del ser.

La indivisión del ser siempre se ha entendido como su unidad trascendental; pero Polo sugiere, en cambio, entender la unidad trascendental positiva y no negativamente, es decir, como identidad mejor que como indivisión.

En todo caso, al desplazar lo primero y principal más allá de las ideas, la bondad supraideal es entonces, para Platón, objeto de deseo más que de saber.

3ª) Como lo es también, igualmente, el uno plotiniano; al que se regresa mediante cierto éxtasis, porque esta puesto más allá de las inteligencias: ya que supera la dualidad que caracteriza a éstas entre el entendimiento y lo entendido. En esa unidad, en que no se distinguen método y tema del entender, deviene la noesis noeseos aristotélica cuando es pensada negativamente por el neoplatonismo; y proyectada por el propio pensamiento, como más allá del pensamiento.

Con todo, insisto, el pensamiento clásico es muy realista y racional. Por eso exige a los planteamientos generalizantes un cierto ajuste; en la medida en que ese ajuste se logre, podremos hablar de una metafísica negativa.

f) La ontología negativa I: indeterminaciones reales

Dicho ajuste, dado que el pensamiento negativo establece una indeterminación a partir de unas determinaciones dadas, consiste en encontrar alguna indeterminación real, o en conceder validez real a alguna generalidad. Desde ella, si la encontramos, podremos hablar entonces de modalidades no sólo lógicas, sino también reales.

Concretamente, me parece que se puede establecer una secuencia que integra las tres más importantes generalidades que el pensamiento antiguo tomó como reales:

1ª) El espacio:

En primer lugar, Demócrito: para quien el espacio es una indeterminación real; y por eso es uno de los principios de las cosas, junto con el movimiento eterno y los átomos.

Pero el espacio indeterminado no fue considerado como el espacio físicamente real por los grandes pensadores atenienses, sino tan

sólo como el ámbito pragmático de los artefactos humanos, de los mecanismos; por eso ridiculizaron a Demócrito.
Siglos después, y sorprendentemente, Newton invertirá la perspectiva griega: y formulará una mecánica racional como explicación del universo físico.
Sin embargo, Kant vuelve a insistir en que ese espacio homogéneo e indefinido es un a priori cognoscitivo del hombre: una forma humana de sentir (Newton, en cambio, había hablado del espacio como del sensorium Dei).

2ª) La materia:

Si el espacio no es una generalidad real, en cambio se puede pensar que sí lo es la materia, y de ahí el aforismo clásico genus ex materia: pues ya Platón en el Timeo había hablado de una tercera realidad -entre lo sensible y lo inteligible- que era el espacio-materia.
Y, entonces, se pueden pensar los seres determinados como formas posibles de materialización de las ideas. La materia primera sería entonces la indeterminación real.
Pero Aristóteles ya se percató de que la materia primera no existe por separado, pues siempre está formalizada por las formas elementales; y, por ello, los elementos ni se generan ni se corrompen, sino que se intercambian y permutan mediante el recíproco desplazamiento de sus formas.

3ª) El tiempo:

Y entonces se puede pensar que la generalidad real no es el espacio, pero tampoco la materia; y en cambio sí lo es el tiempo: pues la materia, tanto como dimensión espacial, tiene para los griegos el sentido de la anterioridad temporal.
Y es que el tiempo es la medida del movimiento, que a su vez es -según Aristóteles- la actividad de lo potencial.
Y la potencia es la posibilidad real; su negación, propia de los megáricos (en especial Diodoro Cronos), acaba con todas las posibilidades y aboca al determinismo, que amenaza la novedad del futuro temporal.

Resulta, en último término, que la modalidad viene a ser la cualificación que algo recibe cuando es considerado en un entorno que desborda la determinación actual: o sea, desde lo general e indeterminado. Y la inteligencia, desde luego, desborda su propia determinación actual cuando generaliza; es lo propio del pensamiento negativo: la modalidad lógica. Pero, en la realidad, el tiempo

también desborda la actualidad; y por eso se dice que el movimiento -que soporta el tiempo-, o bien que la potencia y el acto sustentan la modalidad ontológica: la posibilidad y necesidad reales.

g) La ontología negativa II: modalidades reales

1) La modalidad metafísica:

Aristóteles decía, al respecto, que la existencia no es un modo, sino algo actual; mientras que modos derivados de la existencia actual son la necesidad de lo que es siempre actual, y la posibilidad de lo que ahora no es pero será actual alguna vez o la contingencia de lo que ahora es actual pero no lo será siempre.

De acuerdo con ello, el tiempo, porque desborda la actualidad formal de las cosas, abre una indeterminación respecto de la cual podemos considerar tres tipos de seres:

- los que empiezan y terminan; que son los seres meramente temporales: las sustancias inertes y las naturalezas vivas del universo (contingentes si existen ahora, posibles si aún no existen o ya dejaron de ser);
- los seres que empiezan pero no acaban; es decir, los que son realmente esencias: a las que corresponde una actividad de ser propia. La cual da lugar a seres perpetuos –eviternos-, y por ello necesarios una vez ya existen;
- y Dios, que es el ser que ni empieza ni acaba: el ser eterno y absolutamente necesario.

Conforme con estas distinciones Tomás de Aquino formuló su tercera vía para la demostración de la existencia de Dios: la vía modal, que va de los seres contingentes al ser absolutamente necesario.

En todo caso, la referencia del ser al tiempo permite hablar de una modalidad que nos parece real: la modalidad metafísica.

b) La modalidad física:

Pero si se encuentra la indeterminación, además de en la diversa temporalidad que corresponde a los seres, también en el movimiento mismo; es decir, en el universo físico, en el que ocurre el cumplimiento efectivo del fin por parte de los dinamismos propios de los seres temporales; entonces obtendremos otra modalidad que también consideramos real: la modalidad física.

Porque las determinaciones actuales de los seres naturales son activaciones de previas posibilidades: materiales, pero sobre todo formales; ordenadas por un fin que no llegan a realizar, u ordenadas a un fin al que no alcanzan. En el ocurrir de los dinamismos físicos se distinguen así la determinación actual, de la posibilidad formal y de la necesidad física, que solamente corresponde al fin. Constituyen las modalidades físicas, ligadas al movimiento y a la causalidad.

c) La modalidad categorial:

Finalmente, Polo sugiere otra indeterminación que se corresponde con lo real: la mutua inhesión de los accidentes que constituye la naturaleza de las sustancias físicas. Porque define las categorías, y para distinguirlas de los universales, como muchos en uno; y resulta que los muchos pueden unirse primando uno u otro de los accidentes: bien la cantidad, o la cualidad, o la relación. De esta manera cabe una cierta modalización o modulación accidental de la sustancia[6], un tipo distinto de modalidad física: que diríamos más categorial que íntegramente concausal.

Resulta -en definitiva- que, así como hay una dimensión de la teología que es negativa, y compatible con las otras dimensiones de la teología -la positiva y la superlativa-; así también cabría hablar de una dimensión negativa de la ontología, o de una metafísica negativa: que acepta el valor real de algunas modalidades. Y que permite con ello desbrozar el camino de nuestro conocimiento del ser: encontrando o estableciendo algunas indeterminaciones que nos ayuden a ubicar algunos temas, o a apartar otros del camino, para terminar por encontrar los principios reales de las cosas, próximos y remotos o primeros.

h) La teología negativa y la teodicea

Pero por encima de la metafísica negativa está aún la teología negativa.
La teología –como decimos- se alcanza por tres caminos, tres vías; o tiene tres dimensiones:

- una es la negativa, consistente en negar de Dios todo aquello que suponga imperfección; o aquellas perfecciones que comporten materialidad, potencialidad, y que por ello se llaman perfecciones mixtas: mezcladas con algo de imperfección;
- pero luego hay una teología positiva: para afirmar de Dios aquellas perfecciones que simplemente son perfecciones, o que lo son

enteramente; las denominadas perfecciones puras del ser: como el vivir, el entender y el amar;
- y, finalmente, hay también una teología superlativa: que atribuye esas perfecciones puras a Dios por vía de eminencia o de excelencia; es decir, de un modo sumo, o en grado máximo.

Y se llama teología negativa a la que se limita a la dimensión negativa de la teología, prescindiendo de las otras dos dimensiones complementarias de ella; es decir, a aquélla que radicaliza la negación: elevándola directamente a su grado máximo, como asociándola con la vía superlativa; y declarándola exclusiva: por rechazar cualquier dimensión positiva o afirmativa en la teología.

Porque incluso las perfecciones puras del ser que encontramos en las criaturas pueden ser consideradas en general, y por su finitud, como imperfecciones, que hay que negar de Dios. Si, como dijo Spinoza, toda determinación es una negación, entonces a Dios no le podemos atribuir nada determinado positivamente.

Pero entonces también, tanto en las criaturas como en la misma acción creadora de Dios, estará presente el mal de manera inevitable: porque, comparado con lo infinito, en lo finito siempre hay privación; y por eso lo finito es malo, alberga el mal en sí. Será precisa entonces una teodicea: la justificación de Dios ante la existencia del mal. Éste es un lugar común del pensamiento moderno, y expreso muy concretamente en Leibniz.

En cambio, la teología negativa, prescinde de esta deriva hacia lo finito, y es más bien característica del pensamiento judío. En esta corriente del pensamiento, la atención se fija más en la infinitud divina que en la finitud de lo creado; y por tanto, las perfecciones del ser no se consideran mixtas, desde la dualidad finito-infinito, sino puras. Pero, precisamente el especial cuidado por la pureza de lo sacro frente a la impureza de lo profano, hereda algo de aquella dualidad.

Y es que Dios para los judíos es IEOUA, o IAOUE; designado con las cinco vocales para expresar lo inefable. Porque las vocales no se escribían en el arameo y hebreo antiguos, que son alefatos consonánticos; sino que se pronunciaban conforme a unas reglas establecidas, y transmitidas oralmente (matres lectionis). Después, se señalaron con algunos puntos o rayas junto a las consonantes: son los signos masoréticos; precisamente, algunos extremistas ven ya en estos signos una desacralización del idioma sagrado.

Dios es inefable porque de él no sabemos nada positivamente; todo lo que el hombre sabe es del orden de lo finito, y no le queda otra alternativa que negarlo de Dios, a quien pensamos como un ser infinito.

LO INCONDICIONADO COMO SER ADEMÁS (ZUSÄTZLICH-SEIN, Y NO HINZU-SEIN O WEITER-SEIN) EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE SCHELLING.

Alejandro Rojas Jiménez
Ludwig-Maximilians-Universität München

Prácticamente desde sus inicios el grupo de investigación sobre Schelling de la Universidad de Málaga reflexiona acerca de cuestiones claves de la obra del filósofo alemán. Lejos de limitarse a repetir, sus integrantes se han enredado en la hermosa tarea de discutir teóricamente sus hallazgos. Esto, en algunas ocasiones ha significado cierta separación respecto del idealista. Es mi intención en este trabajo comentar uno de estos momentos de distanciamiento. Concretamente quiero comentar la discusión teórica que el grupo ha mantenido, a veces contra Schelling, acerca de la comprensión de la libertad. La intención fundamental de este comentario será sin embargo mostrar que a pesar del distanciamiento podemos observar una suerte de "Natur in" Schellings Philosophie, por supuesto libre e independiente; como todo lo vivo.

I. Introducción: la esencia y su manifestación.

I.1. La crítica de Schelling a Hegel: sobre la naturaleza como Abfall der Idee.

a) Sobre la ponencia de Juan A. García en el congreso sobre Hegel organizado por el grupo de Idealismo Alemán de la Universidad de Málaga en septiembre de 2009.

Juan A. García, el actual director del grupo de investigación sobre Schelling de la Junta de Andalucía en la Universidad de Málaga, abrió el congreso mencionado comentando la posibilidad de entender a Hegel desde dos puntos de vista distintos cuya confrontación reposa en la discusión en torno a cuál es la obra fundamental del pensamiento filosófico del alemán.

Ordenar la obra de Hegel tiene una función mucho más decisiva de lo aparente. En función de cómo se ordene ésta, y en particular en función de cuál obra sea colocada como central, consideraremos que pueden ser encontrados dos procesos distintos o sólo uno. Es decir, o bien tenemos por un lado el proceso de die Logik y por otro lado el retorno de la idea después de su extrañamiento en la naturaleza, o bien tenemos un único proceso.

Observemos rápidamente el orden de estas publicaciones antes de explicar con mayor detenimiento esto que se acaba de enunciar. Die Wissenschaft der Logik fue publicada en Nürnberg en los años 1812, 1813, 1816. Se habla del sistema de Jena, porque Die Wissenschaft der Logik lleva a término el trabajo de Jena. En Jena impartió clases Hegel desde 1801 hasta 1806. Podemos encontrar ciertamente una obra más temprana a Die Logik, a saber, Die Phänomenologie des Geistes. Esta obra fue publicada en 1806/07 y dada a conocer por Hegel como praemissa de su Systems der Wissenschaft. El sistema completo se encuentra por su parte más tarde: en 1817, cuando la Enzyclopädie sale a la luz en Heidelberg.

Ahora bien, debe anotarse que Rosenkranz publica la Philosophische Propädeutik en 1809 en Nürenberg. Se trata en este caso de lecciones que incluyen la Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse. El primer bosquejo de la Enzyclopädie der philosphischen

Wissenschaften, en el que nos encontramos con el siguiente proceso de autoconstitución: la ciencia de la idea en sí (Logik), la ciencia de la idea en lo otro (Philosophie der Natur) y la vuelta de la idea (Philosophie des Geistes).

La clave del entramado está en que si consideramos que la obra principal es die Enzyklopädie, entonces hablamos de un sólo proceso,[7] pero dado el caso de que fuera la obra central die Logik, entonces observaríamos dos procesos.[8] Lo cual tiene sus consecuencias significativas. Si sólo hubiera un proceso y la Enzyclopädie fuera la obra principal del sistema, entonces no podríamos decir que al final de la Logik se encontrase la idea ya realizada. Schelling considera sin embargo que ya en die Logik se encuentra dicha realización, que a la idea no le falta nada que deba buscar fuera del elemento de la lógica, y mucho menos su realidad. Pero si no hay necesidad alguna ¿qué papel juega entonces el extrañamiento de la idea en la naturaleza y su posterior intento de recuperación?

Schelling es bastante contundente y nos propone un argumento de difícil contrarréplica en Zur Geschichte der neueren Philosophie,[9] donde se puede leer: "La expresión de residuo (Abfall) afina del todo con lo que se dice sobre la naturaleza: (…) La idea al final de la lógica es sujeto y objeto, su propia autoconciencia, como lo ideal es lo real, y no tiene ya necesidad de seguir adelante ni ser de otra manera: ya es real."[10] Y continúa diciendo más adelante: "existe ya al final de la lógica, aunque no está todavía probada."[11] Con razón sería Die Logik la cima del sistema, porque la idea al final de la lógica no necesita nada más, ni siquiera necesita en rigor de su Bewährung. ¿Por qué sucede entonces dicha comprobación? ¿Por qué esta épreuve, se pregunta en la misma línea Tilliete?[12] El mundo, tal y como Schelling dice tajantemente, no tenía porqué haber sucedido; pero ha sucedido. La comprobación es innecesaria, pero de hecho es, la hay.

Entiendo que cabe pronunciar dos respuestas posibles: la que sugiere Schelling es que, puesto que la comprobación no es necesaria ni añade nada, estamos hablando del inicio de un nuevo proceso. Si el extrañamiento de la idea en la naturaleza, o mejor, el esfuerzo por trabajar agónicamente en lo que ha sido desechado de la lógica, fuera un momento del proceso, entonces tendría un rol específico y deberíamos esclarecer cuál es la razón de este Abfall. Schelling, como se dijo, piensa al respecto que no hay ninguna razón para explicar este desprenderse, porque la misma expresión de Abfall apunta ya a entender que se trata aquí de un mero desecho de la idea, un resto que la idea deja fuera de sí, después de que ésta, al final de la lógica, hubiera alcanzado ya su propia

autoconciencia. Existe una cita bastante interesante al respecto: „la naturaleza comienza allí donde acaba la lógica. Por eso la naturaleza es sencillamente la agonía del concepto. Con razón, dice Hegel en la primera edición de su Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: la naturaleza ha sido definida como aquello que la idea ha desechado de sí misma. (En la segunda edición de su Enzyklopädie Hegel deja fuera la expresión "con razón", y dice sencillamente: la naturaleza ha sido definida como el residuo de la idea)."[13]

Schelling nos llama la atención acerca de la ausencia del "con razón" en la segunda edición. Recojo el texto al que se refiere Schelling para evaluar su comentario. Dice la edición de 1817: "Con razón la naturaleza ha sido definida como aquello que la idea ha desechado de sí misma"[14]. En 1827 leemos: "y así se ha hablado también de la naturaleza como aquello que la idea ha desechado de sí."[15]

Aunque en principio parece que Schelling ha visto bien, cabe anotar dos cosas sobre las que Schelling no nos hace llamar la atención. Y es que no es sólo que no aparece el „con razón", sino que en lugar de dejar un hueco vacío, encontramos un "y así" que viene a ocupar su puesto. Y este „so" significa „also", „deshalb", infolgedessen", sogar „weshalb", esto es „das ist der Grund". „So" significa „richtig".[16] De modo que no parece estar tan claro que haya desaparecido el hecho de que hubiera una causa. Pero lo cierto es que este "y así" a lo que hace referencia es a una parte anterior del texto. No está refiriéndose, pues, a la razón del proceso, sino a una parte anterior del texto. Precisamente porque hacia lo que apunta el "so" es hacia una parte anterior del texto observamos otro cambio en 1827 que no comenta Schelling: Hegel no escribe „bestimmt worden" sino „ausgesprochen worden". De modo que queda patente que en la segunda versión se hace referencia a algo dicho más arriba sin lo cual no puede ser entendida la cita en su conjunto. Pues bien, lo que encontramos más arriba es este texto: „la naturaleza es en sí, en la idea divina, pero de tal modo que su ser no se corresponde con su concepto; ella es más bien su contradicción indisoluble. Su singularidad, el negativo, o como la materia que los antiguos habían concebido como non-ens."[17]

Eso que Hegel dice es pues: la naturaleza ha sido definida como el desecho de la idea, "porque" –pasamos a la cita recién recogida- lo que ella designa es lo opuesto a la idea. La cuestión no es entonces si hay una ratio o no,[18] sino que la cuestión está en que esta cuestión no es la cuestión: no es importante si hay o no una razón para la comprobación de la idea, lo único importante es

que la idea no puede hacer nada con la naturaleza, porque -este es el punto- la naturaleza es pura singularidad,[19] materia sin idea.

Y sin embargo la pregunta que se hace Schelling parece inevitable si de hecho hay una comprobación y la idea busca su autoconciencia fuera de sí. Desde mi punto de vista, lo que encontramos aquí es una búsqueda de la autoconciencia inmotivada por la razón. Una búsqueda sin razón, cuyo motor es más bien la promesa de lo desconocido ante la que sucumbe esa razón absoluta que todo lo conoce: porque donde el conocimiento no echa nada en falta, la mera promesa de un umbral de novedades desconocido, aunque no muestre ningún objeto nuevo de conocimiento, sino confusas imágines, despierta el poder de la imaginación, la reina de las facultades,[20] que atraída por la promesa de una novedad meramente imaginada (de una vaguedad tan oscura como fascinante) distrae a la razón del sosiego de la lógica hacia un ámbito donde en sentido propio no hay nada que conocer salvo, eso sí, a sí misma alienada y en un posterior calvario de redención hacia lo pensable.

No creo que quepa indicar algo más débil ante la promesa de lo desconocido, que el espíritu que todo lo conoce. Movido por el deseo promovido por la imaginación, la libertad se desvanece: la inteligencia pierde su autodominio; pierde aquel estado de calma imperturbable que la embarga cuando apaciblemente contempla la posibilidad total de todo lo pensable (logos sin pasiones). Al margen de la lógica, la Idea fuera de sí (extrañada y alienada) se distrae ejerciéndose allí donde su poder patina incapaz de lograr el mínimo concepto.

Lógicamente, no hay ninguna necesidad de que las cosas sean necesariamente de este modo, pero poco se podría hacer frente a esta posibilidad. Pues aunque ciertamente no hay ninguna razón para que se dé tal distracción, e incluso habría que decir que tal distracción es irracional, ocurre sin embargo que allí donde se promete una región donde la lógica no alcanza, brota el deseo irrefrenable de la razón movida fatalistamente más allá de lo pensable. Pero no se trata ya de afirmar que la razón sucumbe fácilmente a la tentación de abandonar sus límites en el sentido de funcionar al margen de la imaginación -como había dicho Kant- sino la inversa: lo que la razón debe evitar es enredarse en los asuntos de la imaginación, y ejercerse pura, sin distracciones. En el sistema de Hegel, todo el saber que hay después de la Lógica, es trabajar allí donde no hay nada que hacer, donde la lógica no sacará nunca ningún beneficio.

Mas volvamos a Schelling. Lo que a mi juicio se encuentra detrás de la crítica de Schelling a Hegel, es que aquel tiene en la

cabeza algo que no tiene Hegel: la posibilidad de que no hubiera ocurrido la comprobación. De que sea, digámoslo así, un segundo proceso innecesario por irrelevante. La comprobación, motivada o no, ha ocurrido (aún cuando la idea ya fuera existente en la lógica y no se beneficiara en nada de ese segundo proceso). Su irrelevancia es su contingencia, su no necesariedad: podría no haber habido ocurrido. Y si podría no haber ocurrido, ¿porqué qué no más bien la nada?: Warum gibt es nicht vielmehr das Nichts?

I.2. ¿Por qué no más bien la nada?

No se puede entender el movimiento si no es concibiéndolo como movimiento hacia alguna parte. Nietzsche propone un movimiento sin sentido, ininteligible, pero éste es irracional e ilógico. Lo racional es entender hacia donde se dirige el movimiento, haciéndose cargo de su finalidad, entendiendo su porqué. Y no cabe esperar que un idealista, incluso aunque éste sea el rebelde de Schelling, haga lo contrario. En la incidente pregunta de Schelling acerca de aquella Bewährung, lo que se esconde es precisamente esta cuestión: no puede ser sólo suficiente entender que dicha comprobación es posible (puede ser), ni siquiera vale el hecho de que dicha comprobación sea de hecho -y en esta medida incuestionable (tiene que ser)-, sino que si de hecho es, es porque dicha Bewährung: debe ser.

Aunque el poder-ser sea pura determinabilidad en oposición al tener-que-ser, que es determinación, aquella determinabilidad, sin embargo, no puede ser pensada sin relación a la determinación, porque la determinabilidad es determinabilidad en la medida en que es determinable. El poder-ser pues, aunque debe distinguirse del tener-que-ser, debe pensarse sin embargo en relación a lo determinado. De tal modo que gracias a lo determinado es la determinabilidad determinable. Ahora bien, como quiera que la determinabilidad se distingue de lo determinado, de tal modo que ésta debe quedar libre de toda determinación, la manifestación de la determinabilidad debe ocurrir en el tiempo, quiero decir, sucesivamente, en un proceso de adquisición de forma en el que éstas se van sustituyendo constantemente salvando a la determinabildiad de su pura esencialidad (Wesenheit). Y aquí, encuentra Schelling, justo en este punto, la respuesta por el "deber-ser". En una inteligente maniobra dialéctica ha evitado entender la finalidad como fin (el gran fracaso para Schelling del sistema hegeliano), al tiempo que ha evitado el irracionalismo característico de filosofías post-hegelianas como las de Nietzsche.

Ahora bien, esta co-pertenencia de determinabilidad y determinación no debe hacer olvidar que la determinabilidad designa una

existencia que no necesita determinarse para ser existente. Precisamente porque existe puede determinarse y desplegar sus posibilidades. Dicho con imágenes: es porque existe un ver por lo que hay algo visto, aunque lo visto sean las posibilidades del ver. Es porque existe el ver por lo que se ve algo. La existencia no se debe buscar pues en la Bewährung, sino que permanece „ante omnen afirmationen et negationen", parafraseando a Cusa.[21] Y así, no podemos buscar la realidad en las posibilidades, sino que se trata simplemente de aprender que la esencia se manifiesta en sus posibilidades: se expresa sin que ninguno de sus productos sea su realidad. Esta advertencia es fundamental, porque siendo así el final del proceso no puede ser la realización de la esencia. La esencia ya era real antes del movimiento, el movimiento se mueve en el plano de las posibilidades de la esencia. La consecuencia: el movimiento no busca ninguna identidad entre determinabilidad y producto.

Hegel habría equivocado fundamentalmente su búsqueda. Schelling es tajante: "no es ya sólo que el ser secreto no pueda saber, sino que no quiere saber".[22] Y aquí entramos de lleno en la palabra básica de esta investigación: Schelling ha descubierto el papel fundamental de una apotencia –que es una inapetencia o desinterés- que se opone a la identidad absoluta, en tanto que ésta resulta ya algo indiferente. No es que no la pueda, es que no la quiere. Lo que quiere es determinarse, pero no dejar de ser determinabilidad. Dicho en términos de productividad y producto: lo que la productividad quiere es producir productos, en ningún caso dejar de ser productiva. Al producir productos ella misma llega a ser productividad, porque una productividad que no produjera productos no sería productividad.[23]

¿Pero y qué pasa con la pregunta acerca de la realidad de la esencia? El hecho de que Schelling coloque el „Gehemmstsein"[24] allí donde antes se daba una identidad absoluta, no significa que Schelling no se hubiera preocupado por la realidad distinguiéndola de las posibilidades, de hecho el hallazgo especulativo de que no se puede encontrar la realidad del ser en sus posibilidades, pone a Schelling en el camino de la filosofía positiva, que es aquella filosofía que parte de entrada del reconocimiento de que la realidad no se puede conocer como si fuera una posibilidad,[25] permaneciendo fuera de cualquier tematización posible.

No se trata por supuesto de afirmar que, si la realidad del ser no es ninguna posibilidad, no sea nada en absoluto. Lo correcto es más bien decir que dicha realidad es/está en toda determianción posible como su aitía. Y así, las tres potencias son fundadas en su causa. Ésta cuarta causa no puede ser captada conceptualmente, no podemos elaborar una noción de la misma. Ella permanece fuera de toda objetivización,[26] concebida como un momento originario a partir del cual toda objetivización (todo lo que ha llegado a ser) entra dentro del proceso de manifestación del ser (Dios) en la naturaleza y la historia.[27]

Dice Justus Schwarz: "el pensamiento de las potencias que Schelling expone en su Philosohpie der Mythologie y Offenbarung se

configuró a partir de la doctrina del ser metafísico de la personalidad, tal y como Schelling desarrolló en primer lugar en sus Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit."[28] A partir de esta cita de Schwarz vamos a enlazar con el centro de interés real de este trabajo. Lo que Schelling ha descubierto es efectivamente la existencia libre y viva, que se distingue del ser de la cosas. Un nuevo sentido del ser pensado como un proceso vivo de personalización, das Lebensprozess der Personalisierung.

II. Das Zusätzlich-Sein.

II.1. El inicio de la dedicación a Schelling por parte del grupo de investigación andaluz sobre el idealismo alemán.

En el año 1984 se constituyó el grupo de investigación sobre Schelling en la Universidad de Málaga. Al principio con ayuda y el consejo del Seminars für philosophische Grundfragen der Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (WWU). Hoy en día se trata de un grupo de investigación financiado por el Plan andaluz de investigación. Su productividad ha sido alta: cursos, conferencias, libros, traducciones, artículos… ha servido para reunir a distingos investigadores de distintas universidades y para generar en la ciudad de Málaga un interés considerable en la filosofía idealista, y alemana en general.

Soy de la opinión de que el trabajo teórico de este grupo nace entorno a una tesis sostenida por su antiguo director, y expuesta por primera vez en Del saber absoluto a la perplejidad. La evolución de la doctrina de las potencias en Schelling[29] en el año 1983. Falgueras piensa que la Spätphilosophie Schellings es el resultado del fracaso de la doctrina de las potencias. Según el filósofo malagueño, si mi lectura es correcta, dicha filosofía tardía debe ser pensada como la renuncia de querer entender el ser absoluto por parte de Schelling, que habría caído en una suerte de perplejidad[30], que le impediría vislumbrar un camino posible en dicha tarea. Habla de perplejidad para indicar ese estado de desorientación de la razón según el cual ésta se encuentra perdida, sin saber qué camino seguir. Y como respuesta a esta situación de desconcierto Falgueras intenta desde 1984 construir un nuevo método que permita pensar el abismo de la persona divina.[31] Y lo quiere hacer, obviamente, sin caer en la perplejidad, salvándonos de la misma. Lo que hace Falgueras es, en resumidas cuentas, proponer un método compatible con el pensamiento del ser de la persona divina o ser absoluto.

Esta tesis del fracaso del proyecto de Schelling tiene su fundamento efectivamente en la propia experiencia personal de Schelling. Es él quien experimenta la incapacidad de la doctrina de las potencias para pensar simpliciter el ser. Sólo que esta incapacidad no tiene su fundamento, para el filósofo alemán, en un problema de teoría del conocimiento, sino en el propio ser absoluto. Por eso Schelling cree hacer un descubrimiento ontológico en lugar de concluir que se ha producido un fracaso metodológico: el descubrimiento de la Wirklichkeit en contraposición al ser posible que estudiaba la doctrina de las potencias.

Schelling considera que la filosofía negativa nos conduce al pensamiento de la realidad absoluta entendiéndola por separado de sus posibilidades; esto es, que nos conduce a la filosofía positiva, que gira en torno a un hallazgo ontológico: un nuevo sentido del ser que se distingue del ser con el que la filosofía clásica había pensado el fundamento. Falgueras parece tener razón sin embargo al acusar a Schelling de una renuncia. ¿Pero cómo evitar la filosofía negativa a la hora de pensar a Dios? Es difícil pensar eso que no puede ser reducido a nada pensado, porque su ser es incondicional y sin límites.

II.2. La cuestión en la filosofía de Schelling: la caracterización del Absoluto como ser además en el pensamiento filosófico de Schelling.

En primer lugar, quiero matizar un poco la tesis de que Schelling renuncia a pensar a Dios. Y es que seguramente no haya hecho otra cosa en su filosofar. Y ello hasta el final de sus días. A lo que sí renuncia, podríamos decir, es a hacerlo de cierto modo. Quiere evitar la filosofía negativa, y en este intento se ve empujado hacia una suerte de filosofía cercana a la mitología y al simbolismo que para Falgueras no es ya estrictamente filosofía; he aquí, o así lo entiendo yo, la justificación de su tesis ya referida acerca de la perplejidad.

En este sentido, a partir de 1809 encuentra Schelling una fórmula que actualmente tiene, gracias a Heidegger, bastante éxito: la noción de Abgrund. La noción de Abgrund nos pone en el buen camino para pensar el absoluto como un ser que no consiste en ser algo determinado. No se trata por supuesto de no encontrar nada cognoscible, sino de no encontrar nada determinado. ¿Es esto una empresa viable? Ciertamente lo indeterminado no puede ser pensado. Pero Schelling considera que: "es reconocible a través de sus expresiones. Por más que no podamos ver propiamente su propio y verdadero interior a través de estas expresiones."[32] Cabe decir que se trata de un ser que se oculta al tiempo que se manifiesta en sus expresiones, que se conoce como algo implícito en lo explícito. Pero este ocultarse no designa, al menos para Schelling, un fracaso del pensar, sino antes bien la idea de que no hay nada que encontrar, precisamente porque dicho ser se encuentra "en" sus manifestaciones; del mismo modo en el que decimos que sólo hay ver

en tanto que se está viendo algo, por más que debamos reconocer al mismo tiempo que ver no designa un ver concreto, sino una capacidad (Vermögen) que aunque sólo es tal en la medida en que se ejerce, al mismo tiempo se distingue de todo ejercerse determinado. Dicho en pocas palabras: no hay nada que encontrar fuera de lo siendo. Es en lo siendo donde debe buscarse la realidad radical del ser.

Si se tratara de un ser que es distinto de todo lo que produce, entonces deberíamos designarlo como un Hinzu-Sein,[33] un ser que está además de lo determinado. Pero no se trata de una realidad distinta y escondida, no está además de lo determinado esperando ser encontrado al que sea capaz de quitar el ropaje caduco de lo finito. Tampoco se trata de un ser que se encuentre al final del proceso de determinación y aglutinación de los modi, y por eso tampoco se trata de un Weiter-Sein más apropiado quizás para el enfoque hegeliano. Lo que está pensando Schelling es un Zusätzlich-Sein. Se trata de una expresión que desarrollé en la Schelling-Kommission de la Akademie der Wissenschaften de Baviera, en diálogo con Arne Zerbst, el director en funciones de la Schelling-Kommission ante la ausencia de Jantzen, destinado en Hamburgo. Debe distinguirse este sentido del ser-además como Zusätzlich-Sein respecto de los otros sentidos: el Zusätzlich-Sein designa un ser que es en cada determinación, pero que puede seguir siendo de otras formas. El punto para entender a Schelling pasa por observar, así lo creo yo, que el ser es "ya" en el producto.

Precisamente porque se da en cada producto, el tiempo (el proceso de las determinaciones sucesivas) no es ninguna necesidad, sino sólo una posibilidad cuyo fundamento ontológico es la determinabilidad del ser. Pero el ser no necesita del tiempo para ser. Su realidad no está al final de ningún proceso. El mundo es una consecuencia de una existencia previa, que no es sólo en tanto que se manifiesta, sino que estuvo siempre. El caso es que esta anterioridad, su sempiternitas,[34] esta „die Ewigkeit des autounum als das absolutum ante"[35] que diría Cusa, consiste en la constancia de la determinabilidad que acompaña trascendentalmente a toda determinación haciéndola ser. Todo lo que es una consecuencia que nace en este absolutum ante como una determinación suya; los modi del absoluto.

Ahora bien, aunque no hay necesidad, sí que hay una finalidad: la manifestación de la existencia, pues si la existencia es en acto debe poder encontrarse las consecuencias de dicha actividad. Y esto es die Offenbarung Gottes, cuya fórmula Schelling la expresa como sigue: „Setzen wir nun die unendliche Substanz = A, dieselbe in einer ihrer Folgen betrachtet = A/a."[36] De tal modo que A es, considerada en absoluto, la existencia, pero esta existencia también puede ser considerada a partir de sus consecuencias, a partir de lo existente. Es la distinción famosa entre el ser en tanto que existencia o en tanto que fundamento de la existencia. Esta expresión puede

ser confusa. Fundamento de la existencia, o sea Grund von Existenz, quiere recoger la siguiente idea: lo que es fundado a partir de la existencia. Por eso Schelling habla de lo nacido desde Dios. Este Hervorbringen debe ser pensado como Zeugen, crear, donde lo nacido es A/a.

Yendo al centro del asunto: se distingue la existencia determinable de las posibles determinaciones. Esta pura determinabilidad tiene que ser pensada en relación a sus posibles determinaciones, pero no porque no fuera ya existente, sino que precisamente porque existe esa determinabilidad, como consecuencia de dicha existencia, nacen desde ella las determinaciones posibles, las cuales no son un lugar de llegada, sino siempre y cada vez un nuevo lugar de partida, en tanto que el ser queda libre de toda determinación de tal modo que permanece libre "para" toda determinación (siempre es posible una nueva determinación).

Yo he propuesto en otros lugares pensar este fundamento de la relación especial entre determinabilidad y determinación como la "apotencia". Ya que esta noción evitaría hablar del fracaso de la doctrina de las potencias de Schelling, y hablar en su lugar del descubrimiento de un ser que no busca su identificación, sino insistir en su actividad productiva. Hablamos así, parafraseando a Eckhart, de un „ausser-Allem-Sein"[37] porque es, como se dijo, ante omnen afirmationen et negationen. Es decir, porque ninguna posibilidad es la realidad de Dios.

Si no fuera el ser ante omnen afirmationen et negationen, estaría al final de la sucesión. Pero no allí, sino en cada producto, en cada determinación está ya la realidad del ser existente, y así, debe entenderse que él es Eins von Allem aún cuando lo creado tiene una independencia real, pues si no hablaríamos de una Consequentia absque Consequente[38], ya que como dice Schelling: "la consecuencia de las cosas a partir de Dios es una automanifestación de Dios. Pero Dios sólo puede manifestarse en aquello en lo que es semejante, en seres libres que actúan desde sí mismos; para cuyo ser no hay ningún fundamento más que Dios, pero que son, así como Dios es."[39] Creo que podemos concluir pues diciendo que Dios está, para el idealista, además de sus consecuencias, pero que este además no indica otro ser además, sino un ser que estando en lo nacido (das organisch Hervorgebrachte, libre como Dios es) lo está de tal modo que puede seguir estando de otras formas en otras producciones que también manifiestan la existencia eterna del absoluto.

II.3 El estado actual del desarrollo teórico que se inició como un intento de evitar la "perplejidad". A propósito de la última publicación del director del grupo de investigación: Allende del límite.

García considera, en la misma línea que Schelling y Falgueras, que es posible advertir la preexistencia extramental de lo real.[40] Distinguir el ser y el existir. Si bien, la distinción de Schelling, bien entendida, se refiere a un ser que se escinde en dos modos de eficiencia: el ser en tanto que es Wesen y en tanto que es Grund. Dicho con otra terminología, para Schelling el qué y el cómo surgen a partir del quién originario. La distinción de Schelling entre was y dass al respecto es bastante intuitiva para expresar esta distinción entre, por un lado, el qué y el cómo (doctrina de las potencias), y, por otro lado, el quién (filosofía positiva). El interés de la Spätphilosophie de Schelling es pensar el existente distinguiéndolo del eterno dinamismo natural y de su perfección esencial, donde "distinguiéndolo" significa considerándolo desde un punto de vista absoluto. García y Falgueras, hacen en Málaga algo parecido. Si bien, existe una diferencia radical, pues tanto Falgueras como García se toman mucho más en serio que Schelling la distinción expresada, llegando a hablar de dos seres distintos. De tal modo que allí donde Schelling sólo veía un ser considerado desde puntos de vista distintos, García y Falgueras distinguen por un lado el ser del universo y por otro lado el ser libre. No ya pues un ser que se escinde, sino dos seres distintos. Se trastoca de esta manera algo capital en la filosofía del idealista, a saber, se habría imposibilitado la afirmación panteísta según la cual debajo de toda realidad estaba la única y auténtica realidad originaria que es Eins von Allem.

De entrada debe ser dicho que esta realidad originaria no sería ya sólo Zusätzlich-Sein, sino también Hinzu-Sein, porque la distinción pone en juego dos seres distintos: el ser del universo y el ser del existente personal. Éste último no sería tema de la metafísica, y aquí estaría la razón de una de las grandes revisiones de la filosofía de Schelling por parte de ambos, a saber, el ajuste en busca de la solidaridad metódico-temática que evitara hacer metafísica de un ser que no es objeto de la metafísica.

El tema en cuestión es el mismo que el de Schelling: el ser al margen del sentido genético y operativo. Pero se añadiría la indicación de que no se trataría sólo de pensar el ser de otra manera, sino de pensar un nuevo sentido del ser distinto al ser del universo. El nuevo tema se correspondería pues con un nuevo método, y el propósito fundamental sería evitar caer en simbolismos en virtud de una adecuación metódico-temática que García y Falgueras habrían desarrollado a partir de la teoría del conocimiento del filósofo Leonardo Polo.[41] El punto de la cuestión no estaría tanto en añadir un nuevo ser que Schelling no habría considerado, sino en llamar la atención sobre el hecho de que Schelling está pensando un ser que ya no es el ser de la metafísica, y que lo que se corresponde solidariamente con este hallazgo es la búsqueda de un nuevo método para evitar pensar metafísicamente lo que no es tema de la metafísica, sino de la antropología trascendental. Y así si el tema de la Spätphilosophie de Schelling es el ser que se reserva en relación a su obrar, que no se manifiesta en él, lo que se añadiría ahora es que este ser no es el ser del universo.

¿Cómo se justifica esta duplicación del ser? ¿En base a qué esta rectificación del proyecto idealista de Schelling? En el fondo se trata de una suerte de continuación del principio kantiano, formulado contra Descartes, según el cual no debemos tratar al sujeto

como una sustancia.[42] No creo que sea necesario justificar el hecho de que el pensamiento de la subjetividad y de la vida del espíritu constituyen un tema propio de la modernidad que la diferencia de la filosofía clásica. Es por todos conocidos a su vez que según Kant la unidad de la apercepción no es un yo empírico, ni puede ser considerado como tal, pensándolo como una conciencia trascendental. Schelling, que es un claro estudioso de Kant de quien recibe una notable influencia,[43] cree sin embargo a diferencia de García y Falgueras, que el hecho de que no se deba estudiar como una sustancia significa que debe ser pensado sin separarlo: que Natur und Ich gehören zusammen. En la misma línea Schopenhauer. Pero García y Falgueras consideran por su parte que la correcta corrección del error de simetría es tratar al sujeto como ser además del universo interpretando ontológicamente la rectificación kantiana a Descartes. No es ocasión ésta para poder desarrollar esta interpretación ontológica, pero cabe al menos la posibilidad de recurrir a una experiencia común para observar en qué sentido se justifica este añadido que el idealismo no tuvo en cuenta y que le llevó a un tratamiento de la intersubjetividad bastante deficitario.

Recurramos a la experiencia común de la libertad. La libertad es el tema central de la filosofía de Schelling: Freiheit als die letzte Ursache aller Dinge. Libertad es para Schelling acción o actividad libre. No es una noción abstracta, sino capacidad, actividad, poder: hacer uno o lo otro. Vermögen, dice expresamente Schelling en la conocida cita del escrito sobre la libertad. Y así, la libertad no se puede pensar al margen de la actividad, por lo que conviene familiarizarnos con la noción de actividad. Tengamos algunas de ellas en la cabeza, como por ejemplo conducir, hablar, escuchar o cocinar. La finalidad de la actividad de conducir es desplazarse. En el caso del habla, su finalidad es expresarse. En el caso del cocinar, hacer de comer. Ocurre además, que cada una de estas actividades se hace patente a través de sus resultados: un plato de comida manifiesta la acción de hacer de comer, así como un coche siendo conducido manifiesta la acción de conducir. Cuando Heidegger nos proponer que pensemos siempre entendiendo el mundo conforme a los proyectos del Dasein, nos está proponiendo algo parecido. Ocurre que si intentamos entender bien tales actividades, entonces no parece que basten los resultados. Quiero decir, si queremos saber qué significa hacer de comer, aunque el plato de comida es una expresión de la existencia de dicha actividad, nos dice muy poco sobre la misma. Mucho más conveniente, parece ser, que para aprender más sobre la actividad, lo propio es entrar en la cocina dejando el plato en la mesa, y observar al cocinero en acción. El existente que hay detrás, también un tema muy concreto de Sein und Zeit.

Dejando a un lado a Heidegger, uno puede entonces aprender a cocinar. Lo que es muy distinto de aprender que existe el cocinar. Mirando los resultados lo único que parece que podamos conocer es la existencia de la actividad. Es un tipo de conocimiento similar el que parece albergar Schelling sobre la existencia al partir del mundo como resultado (posibilidad) de la misma. La existencia de la actividad se hace manifiesta efectivamente a través de los resultados, pero si queremos conocer propiamente la actividad,

entonces conviene dejar a un lado los resultados y entrar en la cocina, donde se está cociendo el meollo de la cuestión: donde la actividad está teniendo lugar. Si hacemos tal cosa puede ocurrir algo que los idealistas, entre ellos Schelling, tuvieron muy poco en consideración: la comunicación de la actividad. Que en el ejemplo introducido bien podría ser descrita como sigue: el cocinero nos cuenta y nos enseña cómo se cocina el plato. Curiosamente nos sale al encuentro un tema que ha trabajado muy bien Derrida cuando acusaba a la filosofía alemana de logocentrista: desde el punto de vista de los productos pasa desapercibido el "emisor", el alguien –aplicado al caso- que tiene la capacidad de hacer de comer. Y no sólo este plato, sino cualquier plato. Cualquier plato es mucho más que la totalidad de los platos, designa una infinitud de platos.

Dentro de la lógica de Schelling, la libertad tiene que ver con hacer algo del tal modo que la actividad siga siendo libre (respecto de lo hecho) para seguir actuando y haciendo más insistiendo en su actividad. Pero Schelling no tiene en cuenta una trivialidad de la experiencia más común: es posible aprender la actividad. Aprender una actividad significa: adquirir la actividad. Aprender a hablar no significa aprender a decir x cosas, sino aprender a decir cualquier cosa, adquirir una capacidad indeterminada e infinita. Al adquirir la actividad quedamos libres respecto de un número determinado de resultados, para poder perseguir nuevos resultados. En este punto abrazamos una idea plenamente schellingiana: la libertad es un poder que se expresa en unos resultados determinados, pero que al mismo tiempo queda libre de ellos para seguir pudiendo nuevas determinaciones. Sin embargo pareciera que Schelling, y el idealismo en general, nunca llegó a pensar propiamente que es posible la lógica de la duplicación de la actividad ya que ésta exige la existencia de otros seres libres capaces de recibirla. La pluralidad de seres debe ser más que una mera expresión de la subjetividad, el nosotros debe ser algo distinto a una forma compleja de decir yo. La pluralidad tomada en serio implica la comunicación. O dicho de otra forma: la existencia de destinatarios de la acción.[44]

Todo queda trastocado si se añaden destinatarios, si se deja entrar el tema de la intersubjetividad tomándosela en serio. Porque entonces el sentido de la actividad deja de ser el resultado (el plato de comida en el ejemplo anterior) y pasa a ser el destinatario: el otro, que introduce Levinas en el debate. De hecho la lógica productividad-producto resulta restrictiva, no tiene en cuenta que las cosas se hacen para otros. Y no sólo eso, sino que además es posible que se convierta en finalidad la donación de la actividad misma. Y que conviene buscar la libertad allí donde se da.[45] Si la libertad es capacidad, entender la libertad pasa por comprender la actividad o capacidad libre, y resulta que aprender una actividad no tiene que ver con alcanzar una idea o una objetivización o una determinación particular, sino que aprender una actividad significa adquirirla. Es lo que se hace en la autoescuela cuando se aprende a conducir. Si ya no vale el operari sequitur ese, entonces debemos buscar la libertad allí donde se comunica, aún cuando todo deba trastocarse y el mundo pase a ser una mera posibilidad para esta comunicación, pues existiría subordinado al destinatario del

universo[46] que, como ser libre, además de conocer el universo y actuar sobre él, propaga, en contacto con otros seres libres, la libertad.

Seguramente debamos antes de proseguir distinguir las actividades naturales (como ver) de las actividades propiamente humanas y calificables como libres (caso del mirar). Cabría hablar así de la diferencia entre expresarse y hablar, oír y escuchar, etc. No se puede enseñar a oír o a ver, porque se ve y se oye por naturaleza. Pero otra cosa es mirar, hablar, escuchar… son un tipo de actividades particulares que sólo tienen sentido si hay un sujeto además del que realiza la acción, esto es, si hay un destinatario. Parece obvio que no se habla si no hay nadie que escuche, que no se escribe si no hay nadie que lea, o que no se lee si no hay nadie que escriba. Pero lo interesante, al menos lo que a mí me resulta ahora mismo especialmente significativo, es que este destinatario no sólo puede ser el destinatario de lo que se hace, sino que puede ser también el destinatario de la propia actividad si se convierte en una suerte de alumno que quiere aprender a hablar de cierta manera, aprender a mirar de cierta manera, aprender a escuchar de cierta manera… en estos casos lo que acontece es una comunicación maestro-alumno de la actividad, una propagación y comunicación de la actividad, donde lo que se gana no es un producto, sino justamente la capacidad de liberarse de las determinaciones concretas, de elevarse por encima de ellas gracias a la adquisición de un nuevo hábito que incrementa sus posibilidades. En este sentido decimos que la actividad no sólo reclama producir, sino también comunicarse. Se trata pues de que la actividad se propaga, se extiende a otros seres libres, los cuales quedan liberados de los productos al ganar una capacidad infinita.

Pues bien, demos un paso más y preguntémonos si esto puede ser extensivo a la actividad que es la existencia misma. ¿La existencia es una actividad natural o personal? Que se da la existencia natural resulta evidente. ¿Se da sin embargo además una existencia personal? Si, análogamente a como hemos distinguido entre ver y mirar, distinguimos a su vez entre el mero persistir de la existencia natural frente a la existencia personal, pareciera entonces que ésta última debería implicar la necesidad a su vez de destinatarios obligando a una suerte de exigencia ontológica de replicación: la persona reclama, en términos ontológicos, no ser sólo una. ¿Podríamos decir sin embargo que igual que se cocina para alguien se existe para alguien? Desde luego lo más humano (al menos desde el punto de vista no ilustrado, sino del de la vida común de las personas que no viven aisladas en el marco solipsista de la razón autosuficiente) es existir entregado a los demás: a la mujer, a los hijos, a los amigos… vivir así es lo más común y humano de las personas según puede ser contrastado en la existencia cotidiana de los que nos rodean y nosotros mismos. Lejos han quedado ya las aspiraciones idealistas e ilustradas que convertían a los hombres en sujetos aislados y autónomos, y gracias a Dios la humanidad ha sido salvada de su aspiración trágica a ser una vida sin dependencias confinada en una absoluta soledad racional olvidándose de los otros. Es tan poco humano este tipo de vida, que llega a convertir a la intersubjetividad en un problema, que lo

sano parece ser que en caso de que se diera el caso de que un hombre viviera sólo en el mundo, o sin influencias de nadie, un Dios venido al caso (ya sea Cupido o el Dios de la creación ex nihilo) debería darle compañía después de observar con plena razón: Non est bonum esse hominem solum. No se esconde aquí una cuestión de fe, sino una experiencia cotidiana: sólo puede haber acciones humanas en relación con otras personas, o lo que es lo mismo, sólo se puede ser persona junto a otras personas, de no ser así estaríamos hablando de una existencia personal que no puede llevar a cabo ninguna actividad personal. Tan poco abstracto es este asunto que resulta que de hecho hay actividades personales (la gente habla, enseña…) de modo que debe afirmarse que existen de facto otras personas. De no ser así estaría yo loco, escribiendo esto para nadie, y leyendo cosas que nadie a escrito.

El asunto es que aunque la consecuencia de esta propuesta es claramente anti-schellingiana al destrozar el Uno de todo, no lo es su espíritu de fondo: se trata manifiestamente de una evolución a partir de Schelling y su intento de buscar lo incondicionado más allá de los productos en busca de esa productividad originaria y libre que no acierta a pensar más que de modo simbólico, porque al acceder a la existencia (productividad) desde los resultados (productos), sólo se alcanza una suerte de conciencia simpliciter de la misma: una pureza esencial que no está in natura. Pero si se piensa la actividad en relación a los destinatarios, esto es, entendiendo que el ser además (Zusätlich-Sein) que ha descubierto Schelling se añade además (hinzu) del ser del universo, se comprende mejor qué significa existencia personal. En esta concepción, sin embargo, no se rompe del todo con la idea de libertad y de capacidad de Schelling, tan sólo se considera dicha libertad y poder allí donde hay comunicación de la misma en los términos indicados. Es evidente que se da un distanciamiento cada vez mayor con respecto a Schelling, hasta el punto de que actualmente se ha decidido cambiar el nombre y el objetivo del grupo de investigación con la intención de centrarse decididamente en este tema aquí meramente esbozado. Pero sin embargo no debe olvidarse su origen e idiosincrasia: su nacimiento desde Schelling. Como un guiño al idealista lo diré así: el grupo andaluz es "Natur in" Schellings Philosophie, por supuesto libre e independiente como todo lo vivo. Una manifestación o resultado de un aquello que ha dado de sí a algo distinto de sí, y que por supuesto podrá dar aún otras consecuencias incluso contrarias y opuestas. ¿Cabe rendir un honor mejor a quien pensaba en tales términos el origen? ¿Hay un reconocimiento más hermoso que este reconocimiento según el cual la propia filosofía de Schelling es origen en el modo en el que Schelling había entendido dicha noción?

Referencias bibliográficas:

Aquinas, T. (1886), Opera omnia, 3, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae

Baudelaire, (1956), Curiosités esthétiques, Salon de 1859, III, en Ouvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, París.

Buchheim, T., (1992), Eins von Allem, Die Selbsbescheidung des Ideealismus in Schellings spätphilosophie, Meiner, Hamburg.

Deutsches universal Wörtebuch (1983), Dudenverlag, Mannheim, 1983

Eckhart, M. (1935), Opera latina, II, Meiner, Lipsiae.

Falgueras, I. (1983), "Del saber absoluto a la perplejidad. La evolución de la doctrina de las potencias en Schelling", en: Revista de filosofía 6, 21-34

Fulda, H-F. (1966), „Zur Logik der Phaenomenologievon 1807", en: Hegel Studien, 3, 75-101.

García-Padial (ed.) (2010), Autotrascendimiento, Universidad de Málaga, Sevilla.

García, J.A, (1998), Principio sin continuación, Universidad de Málaga: Málaga.

(2010) „Libertad y saber: en torno al parágrafo 244 de la Enciclopedia. Una discusión acerca del intelecto personal", en: Falgueras-García-Padial (ed.), Yo y tiempo. La antropología filosófica de Hegel, v. I: La sustancialidad y subjetividad humanas. Contrastes 15-1, Málaga, 87-107.

(2011a), Allende del límite, IEFLP, Madrid.

(2011b), "El conocimiento del Universo: la metafísica junto a la ciencia", Miscelánea Poliana 34, 12-20.

Glockner, H. (1957) Hegel-lexicon, Fromman-Holzboog, Stuttgart.

Haering, T. (1938) Hegel. Sein wollen und sein Werk. eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels, Leipzig, Teubner.

Haym, R. (1857), Hegel und seine Zeit, Rudolf Gaertner, Berlin.

Hegel, G.W.F. (1989) Gesammelte Werke 19, Meiner, Hamburg.

(2000) Gesammelte Werke 13, Meiner, Hamburg.

Heidegger, M (2003), Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis, GA 65, Klostermann, Frankfurt aM.

(1992) Parmenides, GA 54, Kolstermann, Frankfurt aM.

Jacobs, W.G. (1999), „Das Weltbild der modernen Naturwissenschaften und die Schellingsche Naturphilosophie", en: Fehér-Jacobs (ed.), Zeit und Freiheit, Kétef, Budapest, 37-54.

(2004), Schelling lesen¸Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Jürgensen, S. (1997), Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings, Königshausen und Neumann, Würzburg.

Kant, I. (1998), Kritik der reinen Vernunft, Meiner, Hamburg.

Möller, J. (1985), Der Streit um den Gott der Philosophen, Patmos, Düsseldorf.
Nikolaus von Kues (2002), Philosophischtheologische Werke, III, Meiner, Hamburg.
Padial, J.J. (2003), La idea en la ciencia de la lógica de Hegel, Universidad de Málaga, Málaga.
Polo, Leonardo (1984-1996), Curso de Teoría del conocimiento I-IV. EUNSA, Pamplona.
Schelling, F.W.J. (1858), Sämmtliche Werke, I/III, Cotta, Stuttgart-Ausburg.
(1860), Sämmtliche Werke, I/VII, Cotta, Stuttgart-Ausburg.
(1861), Sämmtliche Werke, I/X, Cotta, Stuttgart-Ausburg.
(1972), Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung, Hrsg. V. H. , Bottega D'Erasmo, Fufrmans, Turin
Schwarz, J. (1935), „Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie", en: Kant-Studien 40 (1935), 118-148.
Tilliete, X. (1987), L'Absolu et la philosophie, PUF, Paris

POSADA, Jorge Mario
Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana.
Cuadernos de "Anuario filosófico", serie universitaria, nº 237
Universidad de Navarra, Pamplona 2011; 78 pp.

En este cuaderno del Anuario filosófico el autor, con su estilo característico, intenta esclarecer el significado en la filosofía poliana del término "logos", sobre el contexto de su significado filosófico en general.

El logos es la unidad de lo intelectual; que en la identidad del ser originario es personal (el logos divino es persona), pero en el ser humano, carente de réplica, es una manifestación de la persona que da lugar a su naturaleza lógica.

La inserción del entendimiento en la naturaleza a través del organismo humano es la potencia intelectual, que se activa –a partir de la sensibilidad- con una pluralidad de operaciones. Si cada una de ellas es, en cierto modo, integradora de sus antecedentes, y ante todo de los sensibles, su misma pluralidad plantea un problema de unificación que es el cometido más específico de la que llamamos ciencia lógica.

De todas estas temáticas que multiplican los sentidos del término "logos" trata el autor en el primer capítulo de esta obra.

Pero el problema de la unidad se acrecienta, y entonces el problema de la lógica se agudiza, cuando intentamos integrar lo intelectual con lo físico. Porque siendo lo intelectual y lo físico tajantemente distintos, en cambio cabe conocer intelectualmente lo físico; y además cabe conocerlo en su realidad extralógica. El conocimiento intencional del mundo físico y el conocimiento racional de su realidad extramental, extraideal, son además compatibles; y la matemática precisamente es la parte de la ciencia lógica que se ocupa de reunirlos hipotéticamente. Éstos son los asuntos del segundo capítulo de este libro.

Que concluye (p. 72 ss) exacerbando la contraposición entre lo físico y lo lógico, para retirar de la realidad extramental todo logos, ya que éste sólo se puede atribuir a los seres personales, que lo son precisamente por intelectuales.

Pero si el fin es poseído por la operación intelectual, que ha de ser ejercida por una persona, el sentido causal del fin, la causa final física, es el orden, que es extramental. Y si el universo está ordenado a su fin, no será lógico, pero sí enteramente compatible con lo lógico, inseparable de lo lógico e ininteligible sin lo lógico.

Por eso se le ha objetado al autor que aunque el orden cósmico es de suyo exclusivamente extraintelectual, y en esa medida extralógico, la realidad física depende y sólo puede existir si es inteligida de acuerdo con algún logos personal: por lo pronto el de su creador; y sólo puede ser aprovechada y mejorada por el ser humano también de acuerdo con algún logos: ante todo el logos matemático (Claudia Vanney: reseña de este libro en Studia poliana, Pamplona, 14, 2012, p. 190).

Es ésta una de las discusiones que suscita este interesante trabajo.

Juan A. García González

Robert Grosseteste:

De luce, de inchoacione formarum --- La luz, o la incoación de las formas

(boceto de traducción de Juan J. Padial)

[1] Alberto Sánchez León. Actualmente vive en Riga.

[2] Las modalidades, para Kant, son postulados del pensamiento empírico en general; cfr. Crítica de la razón pura A 219, B 266.

[3] Polo, en cambio, distingue la definición, que añade al género la diferencia, del juicio, que atribuye al sujeto un predicado; cfr. Curso de teoría del conocimiento, v. III. Eunsa, Pamplona 1988; pp. 41 ss.

[4] Cfr. Der spruch des Anaximander, en Gesamtausgabe, band 5.

[5] Cfr. MOROS, E.: "Necesidad"; en GONZÁLEZ, A. L. (ed.): Diccionario de filosofía. Eunsa, Pamplona 2010; p. 791.

[6] Cfr. Curso de teoría del conocimiento, v. IV. Eunsa, Pamplona 2004[2]; lección 6ª 3. F; pp. 359 ss.

[7] Untereinander: Glockner, H. (1957) y Haering, T. (1938).

[8] Cfr., Fulda , H-F. (1966). y Cfr., Haym, R. (1857).

[9] „L'essentiel de la polémique anti-hégélienne de Schelling est condensé dans un chapitre de l'Histoire de la philosophie moderne. Cet ouvrage est une suite de leçons professées à Munich dans le courant des annés 30" Tilliette, X. (1987), 121.

[10] „Mit diesem Abfall stimmt ganz überein, was sonst von der Natur gesagt wird: (...) Die Idee am Ende der Logik ist Subjekt und Objekt, Ihrer selbst bewusst, als das Ideale auch das Reale, das also kein Bedürfnis mehr hat, weiter und auf andere weise, als sie es schon ist, reell zu werden." zGnPh, SW I/X, 152.

[11] „Sie existiert zwar am Ende der Logik, aber sie ist noch nicht bewährt." ibid., 152.

[12] Tilliete X. (1987), 127.

[13] „Die Natur fängt ihm an, wo das Logische aufhört. Daher ist ihm die Natur überhaupt nur noch die Agonie des Begriffs. –Mit Recht, sagt Hegel in der ersten Ausgabe seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, ist die Natur als der Abfall der Idee von sich selbst bestimmt worden (In der zweiten Ausgabe seiner Enzyklopädie lässt Hegel das „mit Recht" aus, und sagt bloß noch: die Natur sein als Abfall von der Idee bestimmt worden)." zGnPh, SW I/X, 152.

[14] „Mit Recht ist die Natur überhaupt als der Abfall der Idee von sich selbst bestimmt worden, weil sie in dem Elemente der Aeusserlichkeit die Bestimmung der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich hat". Encyklopädie (1817), GW 13, 128.

[15] „So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee in dieses Selbst zuerst äußerlich und damit unmittelbar ist."Encyklopädie (1827), GW 19, 219.

[16] Cfr., Deutsches universal Wörtebuch (1983).

[17] „die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Seyn ihrem Begriff nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigenthümlichkeit das Gesetztseyn, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefasst haben."Encyklopädie (1827), 219.

[18] „ein gleicher Missverstand ist es, wenn menschliche Kunstwerke natürlichen Dungen desswegen nachgesetzt

werden, weil zu jeden Material von Aussen genommen werden müsse, und sie nicht lebendig seyn" ibid., 218.

[19] Padial, J.J. (2003), 436.

[20] Baudelaire, (1956), 773.

[21] Kues, Princ. 24, 15

[22] „Das Geheimnis nicht nur wissen zu können, sondern es nicht wissen zu wollen, darin konkretisiert sich die Freihiet der Selbständigkeit, welche zuletzt die Freiheit der Selbstbescheidung ist." Jürgensen, S. (1997), 152

[23] : „Würde die Produktivität sich erschöpfen, wäre sie nicht unendlich. Wenn man umgekehrt versuche, ein Produkt zu denken, an dem überhaupt nichts Produktives mehr wäre, so wäre die Produktivität in ihm zu Endes gekommen (...) Daher hatte Schelling den Begriff des Produkts nicht als endliches Produkt, sondern anderes besrimmen müssen."Jacobs, W.G. (1999), 48.

[24] Einl., SW I/III, 287.

[25] „Die Wirklichkeit (sowohl der nicht absolute wie auch der absoluten Freiheit) ist nicht zu beweisen." Möller, J. (1985), 108.

[26] Vgl., PhU, SW I/VII, 406.

[27] „Wir können nun zum voraus sagen, dass eigentlich der ganze Prozess der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensprozess in der Natur und in der Geschichte - das dieser eigentlich nichts anderes als der Prozess der vollendeten Bewusstwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes ist" SPV VII, 433

[28] „Der Gedanke der Potenzen, den Schelling in seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung zugrunde legt, hat sich herausgebildet aus der Lehre vom metaphysischen Wesen der Persönlichkeit, wie Schelling zuerst in seinen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit entwickelte."Schwarz, J. (1935), 119.

[29] Vgl. Falgueras, I. (1983).

[30] "la noción de un prius absoluto que no puede ni ha de ser demostrado y que sólo se nos da a conocer a posteriori a través de sus manifestaciones libres, cuando es entendida como respuesta a aquellos interrogantes fundamentales, viene a equivaler a un "porque sí" o, lo que es igual, a ningún porqué. Las expectativas de un porqué fundamental que dotara de sentido a la razón quedan insatisfechas, y la razón permanece sumida en la perplejidad" Falgueras I, (1983), 33.

[31] Vgl., García-Padial (2010). Este trabajo reflexiona sobre la tesis de Falgueras que el título resume como Autotrascendimiento.

[32] „ist nur erkennbar, inwiefern sie sich durch Äußerungen kundgibt. Aber sie selbst können wir ihrem wahren Inneren nach eigentlich nicht sehen." GPP, 95.

[33] El director de la Schelling-Kommission de la Academia bávara de las Ciencias me ratificó personalmente que esta definición encajaba perfectamente con el lpanteamiento de Schelling, a pesar de no ser una formulación literal suya.

[34] „Dicendum est ergo quod immortalitas signat vitam indeficientem: vivere autem non solum nominat ipsum esse viventis, sed etiam operationem vitae, sicut intelligere est quoddam vivere, et sentire et alia huiusmodi, ut patet in ii de anima et in ix ethic.. Et ad hoc exprimendum subiungit, haec autem, scilicet immortalitas, est vita sempiterna: propter quod etiam non dicit quod dei operatio sit incorruptibilitas, quae importat solum sempiternitatem ipsius esse, sed dicit immortalitas, ut includat sempiternitatem operationis". Thomas von Aquin, de cael., lb. 2, lc. 4, n. 5.

[35] Kues, princ. 23,6.

[36] PhU, SW I/VII, 344

[37] Eckart, M, Exod. n 57; 63, 9.

[38] PhU, SW I/VII, 346.

[39] PhU, SW I/VII, 347.

[40] "El abstracto guarda implícitos sus principios reales, o en el abstracto están implicados realmente sus principios; porque la información la recibe a través de su organismo, que es físicamente inmutado desde el exterior. La razón aspira a devolver el abstracto a su realidad extramental. Pero lo hace de un modo peculiar, o siguiendo una dirección que no es lineal. Porque los explícitos de la primera fase de la razón –el concepto- no emiten información; en consecuencia no son sensibles, y por tanto no están directamente implícitos en los abstractos (se abstrae de la sensibilidad). No son sensibles, pero sí concebibles." García A. J., (2011a), 17.

[41] Cfr., Leonardo Polo, (1984-1996)

[42] Cfr., A 342-405, B 400-432.

[43] "Das natur- und identitätsphilosophische Denke Schellings ist eine Konsequenz seines Kantstudiums (...) ebenso wie die Transzendentalphilosophie analog der Kantische Idee Seele das Unbedingte in das Ich setzt, setzt es die Naturphilosophie in die Natur und denkt die Natur als unbedingt, weil sie nur auf diese Weise die Natur als die Eine denken kann. Wäre sie nicht in einer nicht weiter bedingten, also unbedingten Identität begründet, so würde sie zerfallen" Jacobs (2004), 79.

[44] García A. J., (2011a), 119.

[45] García A. J., (2011a), 118.

[46] Cfr., García A. J., (2011b).