



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 37 (2012)

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 *Enzyklopädie* 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 *Enzyklopädie der philosophischen 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 *Enzyklopädie* 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 contrarreplica 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 imágenes, 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 autodomínio; 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 necesidad: 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 determinabilidad 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 omnem affirmationem et negationem*“, 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 „*Gehemmtsein*“^[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 determinación 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 objetivación,^[26] concebida como un momento originario a partir del cual toda objetivación (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 *Philosophie 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 distinguidos 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 affirmationen et negationen*. Es decir, porque ninguna posibilidad es la realidad de Dios.

Si no fuera el ser *ante omnen affirmationen 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 propone 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 cocinando 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 esse*, 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 destrozarse 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 (*Zusätzlich-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 Selbbsbescheidung des Idealismus in Schellings spätphilosophie*, Meiner, Hamburg.

Deutsches universal Wörterbuch (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 Phaenomenologie von 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, Klostermann, 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'Erasmus, Fufrmans, Turin

Schwarz, J. (1935), „Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie“, en: *Kant-Studien* 40 (1935), 118-148.

Tilliette, X. (1987), *L'Absolu et la philosophie*, PUF, Paris

[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 années 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] Tilliette 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 Wörterbuch* (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 Gesetzseyn, 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 jedem 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 Freiheit 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 Ende gekommen (...) Daher hatte Schelling den Begriff des Produkts nicht als endliches Produkt, sondern anderes besimmen 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 Welterschöpfung, 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 planteamiento 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).