

## TRADUCCIÓN CRÍTICA

# *Filebo – el núcleo de sabiduría platónica. Sobre el problema de la finitud en la filosofía de Schelling\**

## *Philebus – the core of platonic wisdom. About the problem of finitude in Schelling's philosophy*

WILHELM G. JACOBS

*Schelling-Kommission der Bayerische Akademie der Wissenschaften  
(Traducción de Alejandro Rojas Jiménez)*

Recibido: 30-11-2010 Aprobado definitivamente: 03-12-2010

### RESUMEN

En la obra de Schelling se exhibe el esfuerzo de éste por aclarar el ideal trascendental kantiano, mediante los conceptos platónicos de *peras* y *apeiron*. En el presente artículo lo que se expone es dicho esfuerzo: tanto en el texto temprano de Schelling del *Timeo*, 1794; como en sus últimos textos, de la filosofía racional pura. Schelling diferencia, siguiendo a Kant en el ideal trascendental, la *omnitudo realitatis* respecto de aquello que ésta es. La *omnitudo realitatis* la aclara a través de los conceptos platónicos de *peras* y *apeiron*. En esta explicación consigue mantener libre respecto de la *omnitudo realitatis* eso que el ente –en un sentido eminente– es. O dicho de otro modo: pensar mundo y Dios de modo que éste sea pensado como independiente y libre frente al proceso del mundo.

### PALABRAS CLAVES

IDEAL TRASCENDENTAL KANTIANO, *PERAS*, *APEIRON*, SER UNIVERSAL, SER INDIVIDUAL ABSOLUTO

\* La presente traducción se corresponde con la ponencia que el profesor W. G. Jacobs impartió el 26 de noviembre de 2010 en la Universidad de Málaga. El texto para dicha ponencia fue concebido como una exposición abreviada y preparada *ex professo* para la ocasión a partir de un trabajo más amplio cuya publicación está prevista en lengua alemana para el año próximo.

## ABSTRACT

Schelling's work shows his effort to clarify the transcendental Kantian ideal through the platonic concepts of *peras* and *apeiron*. The article below describes this effort, in his early text *Timaeus*, 1794 as well as in his later texts, about rational pure philosophy. Schelling distinguishes, following Kant in the transcendental ideal, the *omnitudo realitatis* from what it actually is. The *omnitudo realitatis* is explained through the concepts of *peras* and *apeiron*. In this explanation what the entity *is* –in an eminent sense– remains free from the *omnitudo realitatis*. In other words: the thought of the world and God in a sense that you can think about God independently and apart from the world process.

## KEYWORDS

THE TRANSCENDENTAL KANTIAN IDEAL, *PERAS*, *APEIRON*, THE UNIVERSAL BEING, THE ABSOLUTE INDIVIDUAL BEING

EL PROBLEMA DE LA FINITUD y –junto a éste el de la infinitud– forma parte del contenido fundamental de los problemas filosóficos. Ya Anaximandro (610-546 aprox.) conoce el concepto de ἀπειρον.<sup>1</sup> Este concepto debía recoger la representación mítica del Caos, el cual es ordenado por Tetis; de modo que nos ocupamos aquí de un problema fundamental de la humanidad.<sup>2</sup> Anaximandro fue nombrado profesor de Pitágoras (final del siglo sexto); así que no es de extrañar que le llegara la doctrina del ἀπειρον. Pitágoras no ha dejado ningún escrito, pero se han conservado fragmentos del pitagórico Filolao (mediados del siglo quinto) en los que emplea la noción de ἀπειρον y el contra-concepto πέρας. Platón pudo tener conocimiento de estos conceptos, que juegan un papel importante en el *Filebo*, a través de este pitagórico. Las reflexiones sobre el correspondiente *Filebo* son el primer testimonio que hemos conservado de la preocupación de Schelling acerca de este tema; se encuentran en el manuscrito de Hartmut Buchner que fue editado en 1994 bajo el título *Timeo (1794)*. Cabe señalar que este manuscrito, siendo claramente kantiano, no tiene ninguna influencia fichteana reconocible, por lo que el editor sitúa su origen en los primeros meses de 1794.<sup>3</sup>

El diálogo *Filebo* siguió siendo importante para Schelling aún después; mencionamos aquí sólo el diálogo de Schelling *Bruno*.<sup>4</sup> Esto hace que sea recomendable contemplar la discusión anterior de Schelling con estos textos

1 G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Stuttgart Weimar: Metzler, 1994. p. 116 s.; DK 12 A 9; 10; 11.

2 *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare op. cit.*, pp. 40; 45; 52; 66.

3 F. W. J. Schelling, «*Timaeus (1794)*», ed H. Buchner, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1994, p. 13s.

4 Schelling, *Bruno*, SW IV, 242. Cfr., al respecto Krings, H., s. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: «*Timaeus*» (1794), p. 145 s.

más propiamente platónicos. La estructura que Schelling pudo aprender en el contexto de estos escritos impregnó hasta el final sus propias reflexiones acerca del problema de la finitud, o la determinación, en relación con el ideal trascendental de Kant. Por eso tendrá mi ponencia dos partes: una en la que abordaré el *Timeo* (1794), y otra segunda en la que me dedicaré al pensamiento posterior de Schelling: *Introducción filosófica a la filosofía de la mitología o presentación de la filosofía racional pura*.

## I. LA LECTURA SCHELLINGIANA DEL *FILEBO* EN EL AÑO 1794

El manuscrito de Schelling trata en primer lugar de aquel diálogo cuyo título ha situado encabezándolo, el *Timeo*. En lo concerniente al *Filebo* Schelling se refiere sólo a dos pasajes, esto es, a aquél en el que Platón habla del concepto de *diaeresis*,<sup>5</sup> y aquel otro en el que discute los cuatro γένη, es decir, ἀπειρον, πέρας, y κοινόν respectivamente ἐν τι συμμίσγόμενον και αιτία.<sup>6</sup> Nosotros nos dirigiremos en primer lugar hacia el último pasaje nombrado, para después regresar al primero; y luego, nuevamente, volver a los sentidos de los γένη.

### I.1. LOS CUATRO ΓΕΝΗ

Cuando Platón se dirige a los nombrados cuatro γένη, subraya que quiere, en especial, establecer con cautela la αρχή, el inicio o principio.<sup>7</sup> En el diálogo platónico se trata de examinar en qué consiste la vida buena: si en el deseo, en la razón o en una mezcla de ambos. El tema del deseo interesa a Schelling, pero en el contexto del *Timeo* es secundario. En el *Timeo* el tema es la formación del mundo, y Schelling dirige hacia este asunto su interés. En este contexto discute los γένη, a los que denomina «formas» o también «conceptos del mundo».<sup>8</sup>

A Schelling se le ocurre hablar de los cuatro γένη del *Filebo* cuando sostiene que los elementos del mundo «tierra, fuego, agua, etc.»<sup>9</sup> se sitúan como materia en la base fundamental. No es que sean considerados estos elementos como materia fundamental: éstos son sólo la determinación añadida a la materia: fogosa, etc. La materia, «la última sustancia en la que comparecen los elementos» es considerada algo «carente de forma, es decir, y como el propio Platón aclara, *susceptible de cualquier forma*»<sup>10</sup>. Es así «αορατον τι», algo no

5 Filebo 14c-16e.

6 Filebo 22e-31a.

7 Schleiermacher traduce «principio», Apelt y Frede traducen «punto de partida».

8 *Timaeus* (1794) *op. cit.* p. 63.

9 *Ibid.* p. 58.

10 *Ibid.* p. 58.

evidente, no perceptible. Esta «materia originaria», como escribe Schelling, la representa Platón también «bajo la categoría de *απειρον*». Schelling entiende por consiguiente lo *απειρον* como carencia total de determinación, lo otro que la pura determinabilidad.

El uso de la noción de categoría expresa con claridad que Schelling no equipara la materia originaria con lo *απειρον*, sino que éste es entendido como un concepto a través del cual poder pensar la materia originaria. Schelling puede verse respaldado por el hecho de que Platón, junto a la materia originaria, también entiende lo *ἡδονή*, el deseo, a través de la noción de *απειρον*. Concibe las cuatro formas como conceptos constitutivos, de un modo distinto a las categorías, pero no como algo opuesto. Son «designaciones, pero no algo óptico».<sup>11</sup> Simplemente es congruente que, si habla de formas, entonces las categorías sean formas del juicio. En consecuencia, la indeterminada materia originaria recibe formas; o sea, la de los elementos que sólo resultan perceptibles en su mixtura con la materia originaria.

Una indeterminación, la pura determinabilidad, es sólo pensable en contraposición a lo determinado y la forma. La forma se limita a conferir la unidad por la que algo es uno. Schelling expresa esta circunstancia así: «unidad, *πέρας*, es la forma universal que [la materia originaria] ha recibido desde fuera»; lo *universal* de la forma es un conferir la *unidad*, Schelling prosigue: «por la que son determinadas las formas individuales que la sustituyen a ella (a la materia originaria) como sustrato»<sup>12</sup>. No existe una única forma, sólo una pluralidad de formas que constituyen un conjunto de indiferenciables formas, pero donde cada forma establece la unidad de lo formado. Schelling comprende la fundación de la unidad como el ser de lo *πέρας*. Con eso queda implícito que la esencial carencia de forma o determinabilidad debe ser pensada como multiplicidad, pero no como una multiplicidad formada por lo indiferenciable, sino como una multiplicidad indiferenciable, no-formada, es decir, caos.<sup>13</sup>

El carácter caótico del *ἄπειρον* se muestra en que, como Schelling cita del *Filebo*, «no tiene por sí mismo ni *inicio*, ni *medio*, ni *final*».<sup>14</sup> Lo que significa que aquello que hay que pensar mediante esta categoría es capaz de un incremento, una disminución y una diferenciación ilimitados.<sup>15</sup> Por eso equipara Schelling el *ἄπειρον* a la categoría kantiana de cualidad.<sup>16</sup> La fijación de la cualidad no es pensable por sí misma; Platón caracteriza el *ἄπειρον* como «το

11 Krings s. Schelling «*Timaeus*» *op. cit.*, p. 141.

12 *Timaeus* (1794) *op. cit.* p. 59.

13 *Ibid.*, p 27 sobre la «materia originaria».

14 *Ibid.*, p. 60.

15 Krings s. Schelling «*Timaeus*» *op. cit.*, p. 141.

16 Cfr., *Timaeus* (1794) *op. cit.* p. 47.

μαλον τε και ηττον el más o el menos». <sup>17</sup> Frede remite a expresiones del lenguaje ordinario como «más o menos caliente». <sup>18</sup> En esta indeterminabilidad no se puede mostrar cuánto de grande o cuánto de mucho hay. <sup>19</sup> La categoría de cualidad se distingue de la categoría de cantidad que Schelling equipara a *πέρας*. Tal y como Schelling pudo leer en el *Filebo*, <sup>20</sup> ésta se caracteriza por la medida y el número. La categoría de cantidad significa que lo pensado a través de ella sólo puede ser afirmado si se dice medida y número; y de este modo, si se sostiene una determinación.

Ambos, *άπειρον* y *πέρας*, están uno junto al otro de tal modo que ninguno puede ser pensado sin el otro. Todo *quale* es al mismo tiempo un *quantum*. Lo que es al mismo tiempo *quale* y *quantum*, es un *κοινόν* o una mezcla. Tampoco este concepto puede ser tomado objetivamente. Como categoría, él deja que los objetos sean comprendidos como *κοινά* de algo que se comprende como *άπειρον* y *πέρας*. Los momentos de la mezcla no se reducen a uno de los dos; y así, se deduce una inseparabilidad. Pero eso requiere que su mezcla tenga una causa, la *αιτία*, que produzca la mixtura. También Schelling comprende esto como una categoría, a través de la cual se deja pensar que algo sea causa de algo que no puede ser comprendido por sí mismo. <sup>21</sup>

Schelling piensa los cuatro *γένη* como categorías. De otro modo sería difícil entender que Schelling hablara junto al *άπειρον* de realidad con el sentido que realidad tiene para Kant, cuya doctrina de las categorías es recogida aquí por Schelling, esto es, el de contenido objetivo (*Sachgehalt*). Tal cosa es determinada y se diferencia de todo otro contenido objetivo; a este respecto es un *πέρας*. Al contrario que *άπειρον* se comprende en tanto que es determinable por una medida y un número.

## I.2. LA DIAERESIS

La comprensión de Schelling de los *γένη* como categorías guía su interpretación de los dos pasajes del *Filebo* de los que se ocupa. Allí trata Platón de la noción de *diaeresis*. Platón subraya este punto, y aún más claramente que en

<sup>17</sup> Filebo 24a. Frede (D. Frede, *Platon Philebos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997) indica en la p. 187 que Platón, este par de opuestos, lo «designa como la clase total, [...]», que marca siempre con un artículo común».

<sup>18</sup> *Platon Philebos op. cit.*, p. 190.

<sup>19</sup> Gadamer, H.G., «Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos» en: *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg: Meiner, 1968, pp. 1-178, p. 105.

<sup>20</sup> Cfr., Filebo 25a-b.

<sup>21</sup> Cfr., *Timaeus (1794) op. cit.* p. 63.

la discusión anterior. Observa Frede, como intérprete de Platón,<sup>22</sup> que el hecho de «que se trata de algo importante queda subrayado en el solemne título bajo el que se introduce». Schelling traduce: «el joven que primero encuentra esta forma de filosofar se alegra como si hubiera encontrado un tesoro de sabiduría; su alegría le entusiasma».<sup>23</sup> Y seguidamente: «esta forma es un don de los dioses a los hombres a los que antaño les fue enviado por Prometeo el fuego más puro del cielo». Por eso pudieron «los antiguos (grandes hombres y más cercanos a los dioses que nosotros) legarnos la leyenda». Adelantamos el *resumé*: «los dioses serían, según esto, quienes nos enseñaron a pensar, a aprender y a enseñar».<sup>24</sup> Platón hace venir esta forma de filosofar de los dioses a los antiguos y de estos a su tiempo. Hermann Krings había señalado ya que Schelling reproduce casi literalmente el primer pasaje citado en el *Bruno*<sup>25</sup>. Igualmente reproduce Schelling el segundo, y en parte literalmente. El significado que Platón da de este pasaje tuvo que haberlo tenido muy claro Schelling.

Schelling reproduce, tanto aquí como más tarde en el *Bruno*, φαντάτω πυρί por «el fuego más puro», aunque literalmente se traduce por «el fuego más luminoso»; también Ficino, como Schelling pudo leer en su edición de la Biontina, traduce respectivamente por «*lucidissimo igne*». De lo que trata Platón es así del fuego que luce y hace visible; luz es una metáfora para conocimiento. Hablemos brevemente de la traducción de Schelling. Del conocimiento se trata, como Platón sugiere, cuando la leyenda refiere «que de la *unidad y diversidad* (pluralidad) se produjo todo lo que existió, uniéndose<sup>26</sup> lo ilimitado (ἀπειρον, universal) y lo limitado (το πέρας, unidad): y que por eso también, junto a esta disposición de las cosas, *presuponemos*, y debemos buscar, una idea de cada objeto».<sup>27</sup> La prometeica luz nos permite presuponer, o buscar, siempre una idea, en la contemplación de las cosas. Esta idea se busca porque todo es hecho de ἀπειρον y πέρας. Es la condición de posibilidad del conocimiento.

Sobre la palabra «presuponer» escribe Schelling una nota al pie: «precisamente esto es lo más importante». Él aclara su afirmación así: «tenemos que *presuponer* en todas nuestras investigaciones lógicas, una *última* idea que subyace en el *fondo* de todos los objetos, para poder ir a su encuentro —o sea, según Platón tenemos que *presuponer* que en el entendimiento divino existe semejante idea subyaciendo en el fondo de la producción de los objetos

22 *Platon Philebos op. cit.*, p. 130.

23 *Timaeus (1794) op. cit.* p. 35s. Filebo 15 d -e.

24 *Timaeus (1794) op. cit.* p. 36. Filebo 16 c.

25 Krings s. Schelling «*Timaeus*» *op. cit.*, p. 146; cfr., Schelling *Bruno*, SW IV, 242s.

26 En la edición de Buchheim (T. Buchheim, *Eins von Allem*, Hamburg, 1992) se dice: «él [...] unió en sí». Una copia del original que el autor pudo ver en la *Schelling-Kommission* de la Academia Bávara de las Ciencias, exhibe inequívocamente «se».

27 *Timaeus (1794) op. cit.* p. 36. Filebo 16 c-e.

particulares». <sup>28</sup> La nota al pie no deja que se entienda la idea del texto principal como una idea que se piensa para todo y cada uno. Más bien resulta de la interpretación de Schelling que el conocimiento de lo empírico no es posible sin la presuposición de una última idea en el entendimiento divino. <sup>29</sup> Si se tiene que contemplar el entendimiento divino como el originario con el que el humano necesita corresponderse para ser entendimiento, puede entenderse el entendimiento divino como el entendimiento en sí. Después vuelve Schelling a nuestro pasaje de la condición trascendental de la posibilidad del conocimiento. En esta perspectiva pudo ser interpretada también la traducción schellingiana de «el fuego más puro». El conocimiento del que habla Platón, conforme a la interpretación de Schelling, no es empírico, sino puro, apriorístico. Se corresponde con la clave con la que Schelling se abre a Platón: que él «*transfiere siempre lo subjetivo a lo objetivo*». <sup>30</sup>

La última idea de Platón, conforme a la interpretación de Schelling, subyace en el fondo de la producción de los objetos particulares. La idea es por lo tanto y sobre todo un principio constitucional del mundo. Schelling observa en el pasaje citado que las nociones generales sólo pueden ser producidas empíricamente en el entendimiento humano a través de la comparación y la abstracción. Considera por consiguiente que se trata de conceptos descriptivos. Continúa: «pero en tanto que para Platón todo concepto se consideró descendiente de una inteligencia suprema, de la forma de un entendimiento más alto en el que reposa lo ideal del mundo, tuvo que considerar estos conceptos universales como *originarios* y previos a toda experiencia, conceptos existentes, que no sólo no son producidos por los objetos de la experiencia sensible, sino que ésta misma sólo es posible porque los objetos individuales del mundo se pueden producir gracias a la fuerza causal de los conceptos ya existentes, y tanto es así que un conocimiento empírico podría redescubrirlos por comparación y abstracción». <sup>31</sup> De estos conceptos descriptivos dice Schelling que se corresponden con la forma platónica de un entendimiento más alto, supremo; se puede decir: descendiente del entendimiento divino. En esta forma subyace, según Schelling, lo ideal del mundo. Por eso los conceptos descriptivos provienen también de esta forma y subyacen en el conocimiento empírico. Los conceptos descriptivos no se producen por consiguiente por una experiencia sensible, sino que ésta es posibilitada porque las cosas del mundo sólo pueden ser producidas por la «causalidad» de estos conceptos que para nosotros los hombres son reconocibles.

<sup>28</sup> *Timaeus* (1794) *op. cit.* p. 36.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 29: «el mundo visible copia de un mundo ideal»; «copia de un prototipo *puro e ideal*, o sea, copia de una idea»; cfr., además p. 31.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 31. Cfr., Franz, M., *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, pp. 243-248 y la literatura allí discutida.

<sup>31</sup> *Timaeus* (1794) *op. cit.* p. 35.

Schelling interpreta a Platón mediante la noción kantiana de ideal. De este ideal del mundo afirma Schelling que descienden los conceptos empíricos. De los últimos dice: «los conceptos tienen que existir para dar a todos los objetos la marca de su partida, y poder imprimir el sello de su origen».<sup>32</sup> Los conceptos están antes que la *empíria*, a priori, dice explícitamente Schelling, como «la condición de la posibilidad de leyes universales [...] según las cuales los hombres guían sus investigaciones empíricas»<sup>33</sup>. E inmediatamente a continuación de estas palabras: «esto dice el mismo Platón con suficiente claridad en la *Filebo* p. 217», esto es, sección 15 d-e. Después parafrasea Schelling, no exactamente, sino más bien ilustrando: «nosotros notamos, dice [refiriéndose a Platón], que esta forma, de la *unidad en la diversidad*, ha prevalecido desde siempre hasta nuestros días en todos nuestros discursos e investigaciones. Esta forma de pensar nunca acabará, y tampoco ha comenzado ahora, sino que es una característica eterna, y que nunca envejece, de toda investigación».<sup>34</sup> Tanto en Platón como en Schelling sigue, justo después, el pasaje del adolescente que también se puede leer en el *Bruno*.

La mencionada imprecisión momentánea de la cita de Schelling consiste ante todo en que él habla de la forma, a pesar de que falta en Ficino una palabra correspondiente de Platón tanto en griego como en latín. La palabra forma la conserva también en el siguiente pasaje sin un apoyo directo en el texto platónico; uno indirecto puede verse en que Platón considera lo *ἀπειρον* como lo carente de forma. Luego en el discurso de Platón no se trata de la unidad *en* la diversidad, sino de «*εν και πολλα*», respectivamente el «*unum ac multa*» de Ficino. El «ha dominado» del que habla Schelling no encuentra ninguna correspondencia en *περιτρέχειν* o *pervagari* (*herumlaufen*). La paráfrasis que hace Schelling se aclara y resulta comprensible desde su punto de vista kantiano-filosófico-trascendental sobre Platón al que se adecúa la categoría de dominar (*ἀρχειν*) en función de la cual el conocimiento constituye (también *ἀρχειν*)<sup>35</sup> y logra la unidad en la diversidad.

Como la doctrina de Platón, Schelling afirma –no injustamente–, que todo ente consiste en una unidad y diversidad, en una unificación en sí de *ἀπειρον* y *πέρας*. Puesto que todo *uno* es una determinación, y toda determinación resulta de una idea, queda claro que Platón trate la noción de *diaeresis*. Concepto, o idea en el lenguaje platónico, que hay que analizar posteriormente si –me expreso no platónicamente– tiene bajo sí tipos de géneros, y cuántos, y si éstos

32 *Ibid.*, p. 35.

33 *Ibid.*, p. 35.

34 *Ibid.*, p. 35.

35 Sobre el uso del término «dominar» cfr., Schelling *System des transscendentalen Idealismus*, AA I,9/1, 36, Z. 8. (=SW III, 346).



se dividen a su vez, hasta llegar a eso indeterminado que ya no se puede seguir determinando. Pero con la idea de lo infinito, o bien de lo indeterminado, no se debería abordar la cantidad hasta después de haber advertido no sólo que el uno original es uno y muchos, sino también cuánto es. Dicho de otro modo: hasta que esté totalmente determinado.

Si ahora se concede, según las palabras ya citadas de Schelling, que una última idea subyace debajo de todos los objetos, y que esta idea, como toda idea, desciende de la forma del entendimiento más alto –en este entendimiento en el que reposa lo ideal del mundo–, entonces se debe entender esta idea como la idea más alta que articula todas las determinaciones y que hace posible la determinación de lo *ἀπειρον*. «El mundo [...] tenía que reposar en una idea del entendimiento divino»<sup>36</sup> escribe Schelling. Una idea es lo que tiene que estar en el fondo; pues «sólo *una* es la *idea* del mundo necesariamente».<sup>37</sup> La justificación de Schelling se sirve ahora de una argumentación totalmente propia de la filosofía trascendental, puesto que dice Schelling que la idea del mundo se produce «propriadamente sólo mediante la forma de la unidad absoluta fundada en la capacidad representativa».<sup>38</sup>

Inmediatamente después remite Schelling a su clave de interpretación: «pero incluso aquí se manifiesta nuevamente la totalidad de la filosofía platónica de la transmisión de lo subjetivo a lo objetivo»<sup>39</sup>. Por esto es que, como se dice un poco más tarde, Platón «tenía una idea tan noble de la ciencia que la pura capacidad de representación de la idea misma puede ser creadora, sin instrucción de ninguna experiencia»;<sup>40</sup> al respecto de esta observación no desaprovecha Schelling la ocasión para referirse a la *Crítica del juicio*.<sup>41</sup> Fundando aquella clave interpretativa así: «pues, en realidad, el mundo sólo es propiadamente en tanto *que representación en nosotros* – unidad, por eso, porque la forma subjetiva de la razón pasa siempre a la absoluta unidad, y de este modo cada parte del mundo [...] es golpeada por la razón, que busca incesantemente lo incondicional, en pos de la representación del todo».<sup>42</sup> El mundo es unidad sólo como representación, porque la razón piensa lo incondicional, y con ello el todo. El mundo es pensado como idea kantiana.

Schelling habla, como ha sido citado hace un momento, de «ideal del mundo». Esta expresión podría aludir a la idea trascendental de Kant incluso

36 *Timaeus* (1794) *op. cit.* p. 37.

37 *Ibid.*, p. 38.

38 *Ibid.*, p. 38.

39 *Ibid.*, p. 38.

40 *Ibid.*, p. 40.

41 *Ibid.*, p. 40. Schelling no indica ningún pasaje; Buchner hace referencia a § 62, 273 s. (=Schriften V, p. 363). Cfr., *Schellings Tübinger Platon-Studien op. cit.* p. 256 s.

42 *Timaeus* (1794) *op. cit.* p. 38.

si él hubiera escrito esto mismo de manera superficial. El contenido objetivo no es ninguna suma, sino la condición de la posibilidad de toda determinación general clasificada, porque cada cosa tiene que ser representada de modo «que se derive su posibilidad de la parte que tiene en aquella posibilidad total».<sup>43</sup> Pero esta función llega en los tempranos textos de Schelling en los que él dice «ideal del mundo». Si ahora, según las palabras de Schelling, «es la naturaleza [...] un *typus* de una descripción más alta del mundo» o «el mundo manifiesto es *typus* de uno inmanifiesto», se recuerda que el pasaje de Kant *del ideal trascendental* tiene por subtítulo *prototypon trascendental*, y que Kant explica: «lo ideal es su (de la razón) prototipo (πρωτοτυπον) de todas las cosas que en total, como copias imperfectas (*ectypa*), toman por eso el material para su posibilidad».<sup>44</sup>

Además las palabras recién citadas de Schelling están en el contexto de la aclaración de la formación del mundo como la describe el *Timeo*. Todo «ser del mundo» fue «obra del demiurgo» –en otros pasajes habla Schelling de «el Dios» o «Dios»<sup>45</sup>–, de modo que los seres del mundo «no pertenecen a la *materia*, sino a la *forma* que el demiurgo ha unido a ella».<sup>46</sup> La forma individual forma parte de una totalidad que es pensada como organismo, y así como conexión adecuada.<sup>47</sup> No se piensan seres del mundo individuales, se trata de la «*consonancia de leyes puras* en una totalidad, es decir, que ha sido obra de una idea».<sup>48</sup> Si Schelling se refiere a la *Crítica del juicio*, tuvo que haberle sido claro que un organismo es un sistema. Según este sistema el contenido objetivo es pensado a modo de ordenante: el demiurgo moldea la materia y produce el mundo.

Según esta tesis, en la que Schelling trata del ideal trascendental, Platón afirma «haber encontrado la noción de existencia en intimidad con las ideas de cada tipo». Él dice, a saber, «que ningún tipo de existencia, salvo aquella que existe *previa* a la pura razón, puede ser aplicada a las ideas»; dándole la vuelta dice así, que la existencia *previa* a la razón es aceptada por Platón. No habla «sólo de ideas como *formas* de la razón, sino también de *ideales*», quiero decir, de ideales en el sentido de «objetos de ideas fuera de éstas».<sup>49</sup> Schelling habla en relación a Platón de ideales en plural; Kant por el contrario piensa sólo la idea individual que se corresponde con la aquí mencionada determinación en la que habría pensado la existencia *previa* a la razón.

43 KrV A 572; B 600.

44 KrV A 578; B 606.

45 Cfr., por ejemplo *Timaeus* (1794) *op. cit.* p. 28.

46 *Ibid.*, p. 32.

47 Cfr., *Ibid.*, p. 33.

48 *Ibid.*, p. 33.

49 *Ibid.*, p. 44.

Un último indicio al respecto de que en el trasfondo del *Timeo* de Schelling está el ideal trascendental kantiano, es la proposición de Schelling: «la noción de existencia que se aplica a la idea de Dios es un abismo para la razón humana»;<sup>50</sup> en la *Crítica de la razón pura* se lee: «la necesidad incondicional, como último soporte de todas las cosas que necesitamos de modo indispensable, es el verdadero abismo para la razón humana». Kant establece: «ni siquiera la eternidad [...] imprime un vértigo semejante en el alma»; ni se podría rechazar, ni soportar, el pensamiento que dijera que el ser más alto fuera eterno; «pero», Kant permite la siguiente pregunta en ese ser –más bien en esa razón del ser– «¿de dónde vengo?». Ante este pensamiento, Kant, desacostumbradamente dramático, hunde todo bajo nosotros.<sup>51</sup> Schelling pudo haber recordado este impresionante pasaje cuando hablaba de la noción de existencia de Dios que como estudiante de teología sólo alcanzó a pensar en los términos de una necesidad incondicional.

Si estas declaraciones nos convencen de una interpretación platónica de Schelling contribuidora del ideal trascendental de Kant, no debería ser asumido así como así que el mundo, como unidad de forma y materia, sea pensado como determinación y determinabilidad, esto es, como κοινόν o el *uno mezclado*. Que para eso se necesita una causa es lo que dice el discurso del demiurgo. Esta causa es una tal que «se ocupa de la razonable auto actividad»,<sup>52</sup> y así no sin sabiduría ni entendimiento, de manera «que se precisa junto a la naturaleza de un alma gobernante y regia y, en virtud del *poder* de su causalidad, una sabiduría regia». <sup>53</sup> Para que no se malinterprete: el demiurgo no es la αἰτία, sino que es entendido a través de esta categoría, en el mismo sentido en que la unidad de *un* mundo es entendida a través de la categoría de κοινόν.

### I.3. Πέρας y τέλος

La causa es pensada como una causa inteligente que causa el conjunto, que es *uno* con conocimiento de causa, y, así, es pensada como la unidad de determinación y determinabilidad, finitud e infinitud. El demiurgo crea aquí un organismo, o un sistema, que tiene que ser comprendido como un sistema hecho con una función. Por lo menos Schelling pudo encontrar en el *Filebo* una indicación; su tema es conocido: el deseo que se desvanece o se intensifica sin que sea vea un final. «Pues tan pronto sea alcanzado un final, el sentimiento

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>51</sup> KrV A 613; B 641. En el párrafo: *de la imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios*.

<sup>52</sup> *Timaeus* (1794) *op. cit.* p. 48.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 66.

de deseo habría también acabado».<sup>54</sup> Cuando Platón llega a este pasaje, Sócrates juega, como observa su traductora Dorothea Frede, «con la expresión significativamente emparentada de *telos* (final, límite) y *peras* (límite) y sus negaciones: sin fin, ilimitado, inacabado»<sup>55</sup>. Con «inacabado» se dio a entender un significado más amplio que el de τέλος, es decir, finalidad y meta. En caso de que algo hubiera llegado a una meta, habría alcanzado su final. Si Schelling en 1794 cita en alemán, la siguiente frase la subraya en griego: «γενομενης γαρ τελευτης, και αυτω τετελευτηκατον».<sup>56</sup> Un poco después traduce τέλος como final, y por eso, porque equipara lo άπειρον a la kantiana categoría de cualidad de la realidad. Pero esto no significa que Schelling escuche fundamentalmente en el término «final» el sentido que esta palabra tiene hoy día. El título de Schillers de 1789 *Qué significa y con qué final se estudia historia universal*<sup>57</sup> muestra que «final» se escuchaba en las postrimerías del siglo 18 con el mismo sentido que finalidad.

Schelling lee en Platón que el mundo es un ser vivo. Algo así es un κοινόν, en ningún caso sólo un πέρας, sino una mezcla. Compuesta de determinación y determinabilidad, es decir, que puede ser aún determinada. Si fuera determinada de tal modo que ninguna determinación más fuera posible, entonces no se hablaría de movimiento ni vida, ni con ello de τέλος. Y esto no es lo que está pensado en el juego platónico, observado por Frede, entre πέρας y τέλος.

El aspecto práctico que se une con la consciente proposición de finalidad, está en el *Filebo*, que trata de la forma adecuada a la conducta vital, incluso está presente en el *Timeo* cuyo tema es la formación del mundo desde la razón. Dios ha presentado, según Schelling, «la *idea de bien* (a través del mundo) tan acabadamente como posible»<sup>58</sup>. Así, se tiene que pensar bajo las formas, o γέννη, «la existencia y el origen de lo más bonito y esplendoroso (del mundo [...])»<sup>59</sup>. La formación de un mundo semejante se aclara sólo mediante el principio racional de finalidad. Este *principio* es determinación. No es pensable una finalidad indeterminada. Con esto nos acercamos a la conclusión de que la determinación de la finalidad, que sólo puede ser pensada como determinación de la voluntad, consiste en un querer concreto y finito. Pero aún cuando esta conclusión es sugerida por los textos discutidos, no está sacada directamente de estos textos recogidos por el joven Schelling.

54 Filebo 24 b (*Platon Philebos, op. cit.*, p. 29).

55 *Platon Philebos op. cit.*, p. 29.

56 *Timaeus (1794) op. cit.* p. 60.

57 Schiller, F., SW IV, 749; cfr., 1053.

58 *Timaeus (1794) op. cit.* p. 48.

59 *Ibid.*, p. 68. Cfr., p. 28.

## II. EL IDEAL TRASCENDENTAL Y LAS POTENCIAS

La conclusión, que no podemos adjudicar al joven Schelling, es tan sugerente que no podía dejar de estar presente en el transcurso del tiempo. Se mostrará ahora esta cuestión en el pensamiento posterior de Schelling, la *filosofía racional pura*. La cuestión sugerida por los tempranos textos es la cuestión de cómo los cuatro γένη, ahora mutados en potencias o principios, llegan a ser aclarados desde el ideal trascendental kantiano. Esta cuestión se juega en diversos pasajes; por eso en primer lugar pondremos a la vista el punto de partida y el punto de llegada de los textos, y después retomaremos las viejas preguntas nuevamente.

### II. 1. EL PUNTO DE PARTIDA Y LA META DE LA FILOSOFÍA RACIONAL PURA

El punto de partida es el concepto kantiano de ideal trascendental. Schelling resume con mucha precisión esta parte de la doctrina de la que él «se ocupa en todo lo que sigue». Quiere «por lo pronto sólo *presentarla*».<sup>60</sup> Subraya «que la medida racional de la determinación de las cosas pertenece a la idea de *posibilidad* total o de una esencia [*Inbegriff*] de todos los predicados. (...) pero esta idea no existe, ella es (...) mera idea; no existe nada en absoluto universal [ningún qué (*was*)], sino sólo lo individual [sólo lo que es un *que* (*daß*)]», lo individual es real, lo universal sólo posible. Schelling concibe el nervio de esta idea así: «el ser *universal* [o de otro modo: el ente] sólo existe si se da *el ser individual absoluto* [o de otro modo: eso que el ente *es*]». Kant afirma que Dios debe ser pensado como el «*que*» que es «el ser universal».<sup>61</sup> Schelling se pregunta, ¿cómo lo es?

Schelling defiende la concepción de este ser universal a través de la ya temprana comprensión de ideal de todas las cosas que él observó en Kant como el *prototypon* de *ectypa*.<sup>62</sup> Aquí encuentra Schelling la cuestión de cómo se puede pensar, en relación a los predicados, en qué sentido es la esencia de todo predicado, o como él dice mejor, en qué sentido es la «idea en aquel sentido elevado desde el que ella es la posibilidad de todo»<sup>63</sup>, o también como dice en el diálogo de 1794: la última idea de las ideas – bien entendido que aquí la filosofía negativa se ocupa exclusivamente de lo pensable.

Si se ocupa de lo pensable, piensa el pensamiento mismo. Dado que el pensamiento no es *eo ipso* translúcido, el pensamiento mismo tiene que buscar

60 Schelling *Reinrationale Philosophie*, SW XI, 292.

61 Schelling *Ewige Wahrheiten*, SW XI, 586.

62 Cfr., Schelling *Reinrationale Philosophie*, SW XI, 286.

63 Schelling *Ewige Wahrheiten*, SW XI, 586.

orientarse en el pensamiento, es decir, buscar los principios del pensamiento desde los que entender el pensamiento. Sólo ayuda buscar con el pensamiento e intentar, como Platón dice, elevarse de las hipótesis a los ἀνυπόθετον. El criterio de la hipótesis más elevada es, como enseña Aristóteles, que sea simple, por eso su lugar es el νοῦς, el pensar puro.

Hasta aquí Schelling ha mostrado que, como Kant había afirmado, tiene que ser proseguido el paso del ente a eso que el ente *es*, porque sólo de este modo puede ser pensado el ser universal existente como ser individual. El ser individual es por consiguiente pensado como determinación de la posibilidad del ser universal. «Así [...] pone Dios al mundo en relación con su esencia».<sup>64</sup>

A comienzos de la decimoséptima lección constata Schelling que el ser individual como determinación más elevada es pesada en relación a toda limitación; sin embargo debe –y este es el nuevo paso– ser pensado el ser general «libre y *para sí*»<sup>65</sup>. Ésta es la *meta* de toda la investigación. Para conseguir esto tiene que ser resuelta la conexión con las posibilidades. Esto sucede cuando las posibilidades no permanecen más como tales, sino que todas las posibilidades son pensadas como realizadas y «excluidas de esta manera del principio [de lo que el ente *es*]»<sup>66</sup>. Las posibilidades tienen, en tanto que son sólo posibilidades, su ser en el ser individual. Pero si se han realizado, tienen su ser en la realización, pero también un ser propio como posibilidades. Dado que está en el trasfondo del *Timeo*, se puede ejemplificar este pensamiento a través del caso del maestro de obra. En tanto que él tiene el plan de la obra en la cabeza, en el mismo lugar tiene su ser. Pero la casa fue construida, el plan realizado, y entonces el plan tiene su ser en la casa, pero al mismo tiempo como puro plan tiene su ser en el pensamiento. El ejemplo vale: porque el ser individual sólo puede ser pensado como para sí mismo, como «χωριστόν»<sup>67</sup>, de modo que las posibilidades, alias Potencias, pensadas como realizadas, ganan una ser para sí. «Sólo de esta manera, cuando las potencias son llevadas a su «autorrealización» [...], y según el modo en el que el ser absoluto las llevas a su inmediata realidad, es entonces Dios él mismo potencia, o dicho en lenguaje mítico: es fuerza demiúrgica [...]. El absoluto tiene que permanecer como absoluto fuera del juego conjunto de las potencias, el proceso de la realidad tiene que provenir de la fuerza de las potencias mismas en curso».<sup>68</sup> El demiurgo es en 1794 pensado como αἰτία, como el último momento necesario. Se trata ahora sin embargo de pensar un origen libre. Pensando así, Schelling pone de

64 Schelling *Reinrationale Philosophie*, SW XI, 293.

65 *Ibid.*, p. 386.

66 *Ibid.*, p. 386.

67 *Ibid.*, p. 488.

68 Franz, A. *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*, Würzburg/Amsterdam: Rodopi, 1992, p. 226 s.

relieve la idea trascendental a través de los cuatro γένη, o potencias. A las que pasamos ahora.

## II.2. POTENCIAS PENSADAS COMO VOLUNTAD

Cuando Schelling habla del ideal, lo muestra inmediatamente y explícitamente como el ser universal. A esto nos dedicaremos en primer lugar, y después se verá cómo Schelling piensa libre del ente eso que *es* el ente.

### II.2.1. DEL QUÉ AL QUE

Como Kant, Schelling extrae de los muchos predicados del conocimiento «originarias, [...] respecto de la naturaleza del ente mismo, [esto es, del ser universal], diferencias correspondientes a ella misma». <sup>69</sup> Los predicados son empleados para determinar algo determinable. Schelling designa a este algo como sujeto determinable, usando un término tomado del significado de «subjectum (υποκείμενον, υποτιθέν)». <sup>70</sup> Como pura posibilidad, como puro poder, el sujeto no es ni ser ni no-ser; es μή ον. <sup>71</sup> La coloca frente a lo determinado como segunda potencia. Schelling la nombra objeto; la predicación hace algo un objeto para nosotros. Dado que la segunda potencia deja ahí algo para nosotros, ella es un ser fuera de sí mientras que la primera es un ser *dentro* de sí. Ambas potencias no están en sí, sino que son «sólo momentos del ente». <sup>72</sup> Ningún demiurgo determina ahora, como en 1794, una materia pre-existente.

Tampoco la tercera es concebida ya, como en 1794, como «una mezcla de ambas y en cierto modo lo rejuntable (*concretus*)», <sup>73</sup> sino «como lo uno y lo otro» <sup>74</sup> donde no se contraponen el ser *en* sí de la primera y el ser fuera de sí de la segunda potencia, sino que son elevadas a la tercera potencia, es decir, entendida también como potencia pero como «ser-junto-a-sí [...] que se pone a sí mismo con sus propias fuerzas». <sup>75</sup> Con ella es «creada toda posibilidad» <sup>76</sup>, o de otro modo: no se piensa nada real, sino lo que puede ser real. Schelling pensó el ser con estas tres potencias conjuntamente, es decir no como la «mera figura o la idea de ente» <sup>77</sup>. Dado que hasta aquí no hay nada real, concluye

69 Schelling *Reinrationale Philosophie*, SW XI, 288.

70 *Ibid.*, p. 319.

71 Cfr., *Ibid.*, p. 280.

72 *Ibid.*, p. 289.

73 *Ibid.*, p. 290.

74 *Ibid.*, p. 289.

75 *Ibid.*, p. 290.

76 *Ibid.*, p. 290.

77 *Ibid.*, p. 291.

Schelling: la «idea misma pide [...] una, de la que sea diga que ella es causa del ser (αἴτιον του εἶναι) y en este sentido la sola realidad [...] un ser individual, –que sin embargo es determinado por la idea, pero realmente independiente de ésta [...], de ella comenta Kant que sin embargo no puede ser alcanzada».<sup>78</sup> Aquí aparecen los cuatro γένοϋς de Platón, las αἰτίαι; sin embargo ha cambiado su función, que era imputada a los conceptos. Estos no son entendidos ya como categorías, sino como potencias o principios, o sea, y como aclara el concepto de αἰτία, como principio del ser; y dado que estamos en la filosofía negativa, como pensamiento del ser.

El asunto radica en que lo que el ente *es*, es pensado como principio. La αἰτία de las posibilidades, las tres potencias que pueden acabar en una realidad. Luego son tres potencias fundadas en su causa, son el atributo<sup>79</sup> de Dios. Todo depende de cómo sea pensada la causa, si es necesaria o no, si, como se cita, Dios es entendido como poder demiúrgico o no.

### II.2.2. EL SER INDIVIDUAL EN SÍ MISMO

La meta del razonamiento es que Dios, lo que *es* el ente, se piensa como independiente respecto de las tres potencias primeras. Como se dijo hace un momento, a partir de la decimoséptima lección las potencias fueron pensadas en su realización.

Las potencias, en particular la primera, el *subiectum*, son pensadas como posibilidad o poder, pero es un «querer reposado»,<sup>80</sup> un querer que no quiere. Cuando la potencia se transforma en realidad, llega a ser entonces, en este paso, «un querer»,<sup>81</sup> como «todo el mundo experimenta en sí mismo cuando se pasa del no-querer al querer»,<sup>82</sup> y con la referencia puesta en la proposición «el ser originario es querer», dice Schelling que querer no es sencillamente el inicio, sino también el contenido *de la primera*, el ser producido.<sup>83</sup> Cuando el querer es su propio contenido, entonces quiere querer; pero no puede, porque no puede proponerse nada. Es así «un querer carente de voluntariedad [...] igual que el infinito pitagórico y platónico (ὑπειρον)».<sup>84</sup> Para llegar al querer se necesita un entorpecimiento; hay que pensar por ello en la segunda potencia igualmente como causa. La segunda potencia como voluntad y, aunque pensada como entorpecedora, tampoco tiene ningún límite en sí, es un querer que, sin embargo,

78 *Ibid.*, p. 292.

79 Cfr., *Ibid.*, p. 318.

80 *Ibid.*, p. 388.

81 *Ibid.*, p. 388.

82 *Ibid.*, p. 388.

83 *Ibid.*, p. 388.

84 *Ibid.*, p. 388.



empuja hacia atrás al primer querer hacia el punto cero. Ambas voluntades se levantan sobre un «doble sentido de [...] los términos».<sup>85</sup> La segunda voluntad es entendida como lo *πέρας*, tal y como Schelling aclara con la referencia al *Filebo*, «el núcleo de sabiduría platónica».<sup>86</sup> Esta segunda voluntad trae orden, medida y número. Por ello la primera potencia que es contada sólo tiene una diferencia cuantitativa<sup>87</sup>, mientras que la segunda, por el contrario, «produce [...] el reino de las cualidades»<sup>88</sup> como se vio en el *Timeo 1794*.

Schelling piensa la tercera potencia también como causa, pero *expressis verbis* de otro modo a Platón, o sea no como «mutua oposición».<sup>89</sup> Schelling determina la primera causa como «sustancia» [como antes se dijo, el sujeto subyacente], la segunda como «*ratio determinans*», como «pura causa»<sup>90</sup>. Sobre ambas se piensa «que sustancia y causa, lo determinable y, al mismo tiempo, lo determinado, *es la sustancia en sí determinada*», y ahora más claramente que antes, «el libre poder ser [...] para hacer de *aquellas voluntades* [...] el verdadero *deber ser*».<sup>91</sup> La tercera causa, «la eterna, circunspecta y permanente en sí, [...] sólo puede actuar como *causa final*».<sup>92</sup>

Aquí está el cambio más considerable que se puede observar respecto de 1794. En los primeros textos se piensa *κοινόν*, no como mixtura de cosas, sino como lo que aloja *ἄπειρον* y *πέρας*, dos categorías distintas a través de las cuales pueden ser pensados los diferentes momentos constitutivos del *κοινόν*. Pero en la filosofía tardía será pensado como *τέλος*, es decir, como resultado de un acto. Un *τέλος* o meta no puede ser pensado sin *peras* o límite. Una meta es algo determinado. Por eso se puede alcanzar la meta, como permite decir nuestro lenguaje. A lo *τέλος* pertenece lo *πέρας* como determinación conceptual, pero no como límite del querer; porque lo que se quiere libremente sólo puede ser una cosa: libertad, o como yo digo, en la liberación se encuentra la libertad. El desarrollo del pensamiento de Schelling va aquí de lo simple a lo complejo; en este sentido se vería un desarrollo genético inverso. *Ἄπειρον* y *πέρας* son sólo pensados desde el *τέλος*. ¿Por qué debe darse una determinación lógica? Esta no puede ser pensada en una filosofía de la libertad.

El tema no sería ahora pensar el final como lo no-debido. Dado que esto llevaría más tiempo del debido, entiendo que es pertinente limitar la tarea.

85 *Ibid.*, p. 389.

86 *Ibid.*, p. 393.

87 Cfr., *Ibid.*, p. 398.

88 *Ibid.*, p. 399.

89 *Ibid.*, p. 394.

90 *Ibid.*, p. 395.

91 *Ibid.*, p. 395.

92 *Ibid.*, p. 390.

Así como el *Timeo 1794*, también la *filosofía racional pura* trata la formación del mundo, y en ambos las causas son las causas de un proceso; ellas aclaran «*las cosas*, y un mundo de cosas»<sup>93</sup> cuya unidad se aclara a su vez gracias a una cuarta causa. Dado que Dios es «causa absoluta, es decir [...] causa de causas»<sup>94</sup> puede no ser la causa buscada. Las tres causas desarrolladas hasta aquí proceden de la unidad del ente y aclaran la diferencia y separación de las cosas. Esta unidad se piensa como cuarta causa. Ella permanecería separada de éstas. Schelling denomina a la cuarta causa alma, o también alma del mundo, e incluso alma individual. Este alma es «acto [...], pero no es para sí, sino para lo otro, es decir *para ser causa del ser*».<sup>95</sup> Y con ello tenemos las cuatro causas reconstruidas: *causa materialis, formalis, finalis y efficiens*.

Del espíritu no es necesario avanzar nada aquí; pues él permanece fuera de estas cuatro causas, es «*su propio acto*, causa de sí mismo [...] aquel puro *sí mismo* puesto, agarrándose a Fichte, como el saber de sí».<sup>96</sup>

Schelling ha pensado eso que el ente *es*, desde un querer pensar libre el ente, y por ello el ente no es ya sólo pura posibilidad, sino posibilidad real. Por una parte se realiza la posibilidad misma, por otra es eso que el ente *es*, la causa de las causas.

El ideal trascendental es pensado así como la mutua pertenencia del ente y de eso que el ente *es*. Esto que el ente *es*, es sin embargo puro *ser*, puro *ser individual*, «lo más individual, [...] que puede seguir a la nada universal».<sup>97</sup> Si esto es así, puede ser que el ente que *es*, sea en este sentido la consecuencia de la necesidad del «ser-uno a partir del pensar y el ser», cuyo sentido es tener que ser «lo que siempre *es* también en relación al *concepto*», es decir, «al *concepto de todos los conceptos*, a la *idea*».<sup>98</sup> Schelling trae aquí la «más alta oposición [...] el último límite [...] *del que no se puede escapar*».<sup>99</sup> Lo que por antonomasia es individual no puede ser por su propia naturaleza nada universal, pero sí tener un ser en sí; «no querido, sino *en consideración a su propio y casual ser*» o «sobvenido, un *συμβεβηκός* [...], necesario [...], pero que aún no está en el ser [...], mientras [...] permanece *libre*».<sup>100</sup>

En este límite se muestra una independencia relativa del ente; por eso el ente *es* necesario, pero no esencial. El *qué* es pura posibilidad, no pertenece esencialmente al *que*, pero al mismo tiempo no puede ser sin un *que*. Como

93 *Ibid.*, p. 399.

94 *Ibid.*, p. 400.

95 *Ibid.*, p. 402.

96 *Ibid.*, p. 420.

97 Schelling *Ewige Wahrheiten*, SW XI, 587.

98 *Ibid.*, p. 587.

99 *Ibid.*, p. 587.

100 *Ibid.*, p. 589.

posibilidad es sin embargo algo propio distinto del *que*. Lo que es posibilidad, tiene que ser finalmente transformado en realidad. Lo finito se funda en la posibilidad y tiene él mismo, el ente, una independencia relativa.

Las posibilidades se realizan en eso que el ente *es*, y que es la causa de las causas. Causa de las causas quiere decir eso *que* sale de sí. Esto es posible porque no tiene el *que* del ser, sino que lo es. Lo que tiene su ser, puede al mismo tiempo perderlo y está en una continua preocupación acerca de su ser. Sólo puede ser un *que* lo que se desprende de todo querer propio sin cuidado de sí; puesto que está «seguro y cierto de su ser *a priori*».<sup>101</sup> Carente de cuidado sale hacia fuera, pero esto también quiere decir que ama lo querido, quiere quererlo. Se aplica así a lo infinito y lo querido, lo debido y lo amado.

El acto de salida de eso que el ente *es*, lo aclara Schelling como recepción del ente, es un *συμβεβηκός*, «para pasar de su *no* estar puesto él mismo a un estar puesto en un ser querido»<sup>102</sup> Dios se decide «respecto de algo *fuera* de sí, *praeter se* [...], por algo que sólo sería real a través de este proceso, y que incluso ve aquella posibilidad *inmediata* a través de él transformándose en la potencia descrita». Dado que aquí no se trata ya más del discurso de la pura realidad pensada, estamos en el paso a la filosofía positiva que piensa la historia de Dios consigo mismo y con nosotros. Pero este no es el tema que nos ocupa.

### III. CONCLUSIÓN

Señoras y señores, Schelling persigue el pensamiento de la libertad hasta en su último origen en Dios. Parece que hace con esto una metafísica que conduce más allá de nosotros. No obstante, para Schelling el espíritu es su propio acto, como hemos escuchado, y por ello tan originario como Dios mismo. Por eso en nuestra reflexión hemos observado lo que en última instancia nosotros mismos somos, debemos y queremos ser. No se ve en un primer vistazo, y Schelling lo sabe cuando escribe: estas «aclaraciones [...] aparentan estar lejos de todo lo que ocupa a los espíritus, pero sin embargo tiene una relación muy cercana con el presente».<sup>103</sup> Ve esta relación en el hecho de que eso que es *qué* predomina sobre todo *que*; en el hecho de que lo universal prevalece sobre el individuo, o en un lenguaje más actual, en que la creciente objetivación degrada a los hombres a funciones. Por mencionar el caso más próximo, en nuestra institución estamos viviendo cómo los controles objetivantes de rendimiento han de garantizar una producción evaluable a cargo de trabajadores, y no de personas.

101 Schelling *Philosophie der Offenbarung*, SW XIV, 352.

102 Schelling *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, SW XIV, 351.

103 Schelling *Ewige Wahrheiten*, SW XI, 589.

Si no se entiende que el verdadero final es la libertad, se desembocará en procesos infinitos. Pero la libertad no está en ellos, sino en el final. A la afirmación de este final se ha dirigido esta reflexión, y de este modo a su τέλος, y con ello también a su πέρας. Dicho brevemente, y esperemos que bien: a su final.

W. G. JACOBS es editor de la edición histórico-crítica de las obras de Schelling de la edición de la Academia Bávara de las Ciencias. Co-fundador y presidente hasta 1998 de la sociedad internacional de Schelling (*Internationalen Schelling-Gesellschaft*). Socio de honor de la sociedad alemana para la filosofía (*der Deutschen Gesellschaft für Philosophie*). Presidente de la sociedad alemano-polaca para la filosofía (*Deutsch-Polnischen Gesellschaft für Philosophie*). Galardonado en 2004 con la *Goldenen Medaille Universitas Wratislawiensis merentibus*. Es catedrático en la Ludwig-Maximilians-Universität München donde actualmente sigue impartiendo docencia a sus 75 años. Algunos de sus libros son considerados hitos ineludibles para los estudiosos del pensamiento de Schelling, como por ejemplo, *Zwischen Revolution und Orthodoxie?*, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings* o *Schelling lesen*.

*Dirección:*

Bayerische Akademie der Wissenschaften. Kommission zur Herausgabe der Schriften von Schelling. Alfons-Goppel-Str. 11. 80539 München

*Dirección electrónica:*

Schelling.Kommission@lrz.badw-muenchen.de