

DARLE FORMA A LA ODISEA DE LA VIDA: Entre el sistema y el diálogo en Schelling

SHAPING LIFE ODYSSEY: Between the System and the Dialogue in Schelling

Lina Andrea Gil-Sánchez*

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Fecha de recepción: 10 de enero de 2016

Concepto de evaluación: 19 de marzo de 2016

Fecha de aprobación: 22 de mayo de 2016

Resumen

Se explora aquí una manera distinta de asumir la pretensión fundamental de Schelling en su famoso texto de 1809, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. A partir del recorrido de estas investigaciones se descubre la forma del diálogo como un estilo más

adecuado a la realización de un sistema que dé cuenta de la totalidad de lo real. Mediante esta transformación se ve que Schelling reconoce que las cuestiones vitales, como la libertad, el mal, la muerte y el sufrimiento humano precisan de un análisis más propio, natural y cercano que el propuesto por los modelos sistemáticos. Estos asuntos no responden a las exigencias de un sistema, pero

* Filósofa de la Universidad Javeriana de Bogotá y candidata al título de magister en filosofía en la misma universidad. lunathefreak@gmail.com

Esta investigación es una continuación de mi trabajo de pregrado en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana sobre Schelling titulado: *El sistema schellingiano de la libertad como ejercicio de autocomprensión y límite del discurso racional de la libertad humana*, que presenté en el año 2014.

son los más importantes en la odisea de nuestra vida. Se muestra en el artículo por qué Schelling asume la forma del diálogo como el estilo más apropiado al quehacer de la filosofía solo al final de su tratado de 1809, en un claro ejercicio de autocomprensión e introspección de su recorrido por la investigación de la esencia de la libertad.

Palabras clave: Schelling. Libertad. Mal. Sufrimiento humano. Muerte. Diálogo.

Abstract

This paper explores a different way to assume the basic purpose of Schelling in his famous book of 1809, *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom, and the objects related*. Starting from the analysis of this research, is discovered that the dialogue is a most suitable style to fulfill a system that takes into account the whole of reality. By this transformation Schelling recognizes that the vital issues such as freedom, evil, death and human suffering, require a more proper, natural and close analysis than the one proposed by systematic models.

These notions don't necessarily respond to the requirements of a system, but they are the most important in the odyssey of our life. We show here why Schelling assumes only in the end of his treatise of 1809, in a clear exercise of self-understanding and introspection of his path by the freedom essence research, the dialogic form as the most proper style of the philosophy's daily doing.

Keywords: Schelling. Freedom. Evil. Human Suffering. Death. Dialogue.

Me propongo mostrar aquí en qué consiste la metamorfosis radical ocurrida en el texto de Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, de 1809 (1989), con el fin de señalar que esta transformación no se reduce únicamente al fracaso de la pretensión de construir un sistema de la libertad. A partir de una nueva clave de lectura, veremos cómo este cambio origina una nueva aproximación a los asuntos humanos por medio de un estilo más natural al sistemático, como lo es el diálogo. Con el fin de alcanzar este objetivo, me adentro primero en la manera como Schelling entiende en sus primeras obras el cometido fundamental del idealismo, a saber, la construcción de un sistema del saber absoluto. A continuación, me detengo en un aspecto que considero ha sido pasado por alto en el estudio del texto de 1809, incluso en los estudios inspirados en Heidegger; este aspecto es la intención dialógica con la que se asume la investigación sobre la esencia de la libertad humana. Teniendo en cuenta esta intención me aparto de la habitual exégesis

heideggeriana de este texto. Finalmente, expongo de forma breve el contenido del tratado de 1809, explicando en qué consiste el viraje fundamental que he querido aquí marcar, para así mostrar cómo este cambio está ya presente en una obra inmediatamente posterior, a saber, el diálogo *Clara o sobre la conexión de la naturaleza con el mundo de los espíritus*, publicado en 1810 (2015).

1. EL INICIO DE UN ÁRIDO CAMINO

Todo intento clásico de asumir las tareas de la metafísica se transformó con el surgimiento de la filosofía de Kant, que puso el telón de fondo de toda metafísica futura, al señalar los límites de la razón humana; pero Kant dejó abierta también la posibilidad de un proyecto de gran alcance, para el que la *Crítica de la razón pura* no era más que una simple propedéutica (Kant, 2009, p. 45); dicho proyecto tiene el nombre de «filosofía trascendental» (Kant, p. 45) y pretende presentar, de manera completa y unificada, tanto el conocimiento analítico como el sintético *a priori*. Esta promesa de una filosofía futura, junto al planteamiento de la *Arquitectónica*, donde se expone la pretensión de la razón de unidad y sistematicidad, son señales interpretadas por los filósofos del idealismo para asumir una tarea pendiente de construir un saber de la totalidad de forma sistemática.

La recepción del proyecto en mención sufrió en manos de Schelling una especie de transformación crucial, que culmina de manera fundamental en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1989). Con el fin de percibir dicha transformación, es preciso mencionar brevemente qué sucede con este proyecto en los escritos previos a esta obra de 1809. Esta primera etapa del pensamiento schellingniano constituye lo que podríamos llamar un intento por pasar de la formulación de un proyecto a la realización efectiva del sistema; intención que parecía clara en el texto de 1800. De este modo, al considerar el método de la exposición del *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling afirma:

Se acepta como hipótesis que en nuestro saber hay un sistema, es decir, hay un todo que se sustenta a sí mismo y concuerda consigo mismo [...] Por tanto, sólo habiendo admitido que nuestro saber es un todo originario cuyo esbozo debe ser el sistema de la filosofía, se pregunta de nuevo provisionalmente por las condiciones de semejante sistema. Puesto que todo verdadero sistema [...] ha de tener en sí

mismo el fundamento de su consistencia, el principio de un sistema del saber tiene que encontrarse dentro del saber mismo si hay un sistema tal (2005, p. 162).

Así, Schelling se sumerge en el análisis de una filosofía de la identidad, que integra la filosofía de la naturaleza¹ con la filosofía trascendental y busca así establecer una total indiferencia entre ambas, superando el idealismo subjetivo de Fichte.

No obstante, a partir de las reflexiones hechas en el texto de 1804, titulado *Filosofía y religión* (1984), los cimientos del edificio de la filosofía de la identidad empiezan a tambalearse. En este contexto, Schelling establece en el texto de 1804 una serie de dificultades que no son desarrolladas de forma consistente, pues se trata no solamente del problema de la derivación de lo finito a partir de lo infinito, sino del problema de la libertad. Si los entes finitos se derivan de manera necesaria del absoluto, no existiría entonces lugar para la libertad humana finita. En últimas, en adelante tendrá entonces que buscar una filosofía que pueda dar cuenta tanto del nacimiento de la libertad humana como del surgimiento de la naturaleza sin sacrificar, empero, ninguna de estas dos dimensiones. Teniendo en cuenta este proceso de transformación de la forma general de la filosofía, queremos sostener ahora que la pretensión inicial de construir un sistema de la totalidad de lo real se transforma a partir de un ejercicio de autocomprensión de los límites propios de la forma filosófica del discurso. De este modo, y en contraste con el método estricto y científico de presentación del sistema de la identidad, Schelling reconoce que la meditación de la vida exige otro modo de hacer filosofía más personal, a saber, el diálogo².

¹ Schelling indica que Fichte consideró la naturaleza únicamente como el límite, meramente como oposición al sujeto y nada más que eso, sin precisar que era necesaria una deducción más amplia (LM. 91/161, 187). Schelling se enfrenta entonces a esta concepción de la naturaleza meramente como un obstáculo para el Yo (No-Yo) y se esfuerza en devolverle a la naturaleza su fuerza vital y creadora. De esta forma, «la naturaleza sólo es la dimensión objetiva de una identidad originaria que tiene su lado subjetivo en todas las manifestaciones del espíritu» (Giner, 2004, p. 20).

² Es importante mencionar en este punto la cercanía de Schelling con la forma dialógica de escritura. En 1802, Schelling publica sus dos diálogos: el primero, titulado *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, y el segundo, que aparece en el *Kritisches Journal*, titulado *Sobre el sistema de la identidad absoluta y su relación con el más reciente dualismo: Un diálogo entre el autor y un amigo*. En 1810 Schelling escribe el diálogo *Clara*, que comienza la distancia con sus anteriores concepciones neoplatónicas y, sobretodo, se diferencia por su estilo del diálogo de 1802; ahora estamos ante un estilo de profunda introspección.

2. UN ASUNTO PASADO POR ALTO EN LA LECTURA DEL TEXTO DE 1809

En principio, podemos entender el ejercicio realizado en las *Investigaciones* como un ensayo, es decir, un experimento que busca reconciliar las demandas del sistema con las demandas de la libertad. No se trata entonces de un mero tratado en el que las cuestiones fundamentales pretenden resolverse de una vez por todas, apelando al rigor y a la estructura de un proceder sistemático. En las «palabras preliminares» al texto de 1809, Schelling anuncia que este será una continuación de los temas expuestos en *Filosofía y religión*, de 1804 (1989, p. 105); es decir, las *Investigaciones* se presentan con el fin de profundizar en nociones fundamentales como la libertad y la necesidad, o el bien y el mal y su lugar en el sistema, sin ser todavía una exposición completa de este. Esto es, el tratado de 1809, identificado habitualmente con el desarrollo de un sistema de la libertad, es realmente un texto polémico no solo en su forma, sino, ante todo, en su intención³.

Quiero aquí concebir las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* como un texto aclaratorio que tiene como tarea enmendar una serie de conceptos que dificultan nuestra comprensión de la esencia de la libertad humana, antes que ofrecer un sistema plenamente acabado de ella. Una vez alcanzada dicha tarea, se requiere también reorientar la comprensión que tenemos de la forma que debe tener la exposición filosófica de los asuntos en cuestión. Bajo dicho propósito, será posible afirmar que este ensayo de 1809 le plantea desafíos a la pretensión de construir un sistema del saber absoluto, los cuales hacen que dicha pretensión y el proyecto mismo sufran una metamorfosis radical.

Ahora bien, en su estudio interpretativo sobre el texto de 1809 de Schelling, Heidegger⁴ no se detiene en las observaciones hechas por aquel en las palabras

³ Propiamente, quien aborda de forma exhaustiva la formulación del «sistema de la libertad» es Fernando Borbujo; en su investigación doctoral, titulada *Schelling, el sistema de la libertad*, el esfuerzo de Borbujo consistirá, en últimas, en «dar razón de la dialéctica existente entre las ideas de sistema y libertad» (Borbujo, 2004, p. 32), concluyendo de este modo que por sistema de la libertad se ha de entender «la configuración del pensamiento que la libertad se da a sí misma en el conocimiento de sí [...] En el fondo, afirma Borbujo, la especulación misma sobre la libertad descubre que el inicio de su interrogar sobre la esencia de la libertad es la libertad misma.

⁴ El pensamiento de Schelling tuvo gran influencia en la filosofía de Heidegger, quien estudió de manera profunda la filosofía del Idealismo alemán con el fin de superar sus

preliminares a su obra, en las que se indica con claridad el propósito de estas investigaciones, tampoco examina la nota 409 a pie de la página de la edición alemana, en la que el propio Schelling señala que «la marcha que ha adoptado en el presente tratado, en el que, aunque falte la forma externa del diálogo, al menos todo aparece a modo dialógico, es la que mantendrá en el futuro» (1989, p. 289). El estudio de Heidegger comienza, más bien, con la exégesis de la primera sección del texto, que va desde la página 336 a la 357 de la edición en alemán.

Para Heidegger, como veremos más adelante, un sistema filosófico se basa en la pregunta por el ser; pregunta que en el texto en cuestión de 1809 asume la forma de una metafísica del mal⁵ que posibilita, a su vez, el sistema de la libertad (Heidegger, 1996, p. 127). Por esta razón, Heidegger asume como eje interpretativo la idea según la cual dicho tratado y los trabajos posteriores a él son un intento por exponer el sistema de la libertad en una obra estructurada (Heidegger, 1996, p. 26). Esta decisión heideggeriana pasa por alto un elemento fundamental del trabajo de Schelling que quiero aquí destacar, un pensamiento en devenir que adopta la forma del diálogo⁶.

limitaciones, que consistían en haber olvidado la pregunta por el ser. Así pues, su estudio de las obras de Schelling comienza tempranamente, en el año 1929, con las lecciones del semestre de verano acerca del Idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel. Después vino el seminario del semestre de verano de 1936, titulado "Schelling y la libertad humana". Finalmente, en el semestre de verano de 1941, Heidegger imparte unas lecciones sobre la metafísica de Occidente. Para más información se puede consultar el comentario bibliográfico hecho por Jacinto Rivera en la revista *Pensamiento*, 2014, 70, pp. 197-204.

⁵ Sobre la interpretación de este problema, hecha por Heidegger como una "metafísica del mal": Leask, I. "Schelling and Onto-theology" en: *New Blackfriars*, Vol. 81, No. 952, June 2000, pp. 273-285., Hühn, L., Cardona, F. (2013), *Mal y sufrimiento humano*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

⁶ En su reconocida exposición biográfica sobre Schelling, Xavier Tilliet recoge las ideas fundamentales de las interpretaciones tradicionales del pensamiento de Schelling, que pretenden encontrar un hilo conductor entre los periodos y los problemas de su filosofía. Tilliet propone reconocer a la persona viva detrás del pensamiento. Así nos invita a asumir el trabajo de Schelling en referencia a las "estaciones de su espíritu", es decir, como un conjunto de cruzadas inacabadas que constituyen la aventura de su pensamiento y que se desarrollan según los movimientos de su espíritu (Tilliet, 1980, p. 363). Para este profesor francés, "la filosofía schellingniana se ofrece ineludiblemente al intérprete como una filosofía en devenir" (Tilliet, 1980, p. 364). Así, los periodos del pensamiento schellingniano no se suceden unos a otros, como en una línea del tiempo, sino que "obedecen al impulso de una duración melódica" (Tilliet, 1980, p. 366).

Por esta razón, Heidegger pasa por alto la indicación de Schelling sobre el cambio radical de estilo e intención central que anima el texto de 1809, que para nosotros marca un verdadero punto de inflexión en el pensamiento schellingniano⁷. Se debe señalar que este punto de inflexión ya está esbozado en el mismo texto de 1809, a saber, en la nota 36 a pie de página, que muestra su inconformidad con que se considere su proyecto como semejante a uno de esos sistemas de razón que están en boga en su época y que normalmente se identifican como formas veladas de panteísmo. Esta indicación tiene gran importancia para la comprensión de los asuntos aquí abordados, en su relación con el conjunto de la existencia humana.

En este sentido, el tratado de 1809 tiene como resultado, para mí, alcanzar una transformación de la manera como la filosofía ha abordado la relación entre mal y libertad. El análisis de Schelling no pretende, entonces, ser la exposición de un sistema de razón que pueda ser erigido como el sistema mismo de toda filosofía. Además, sostengo que el verdadero problema no consiste en reconocer un supuesto fracaso en la presentación de dicho sistema, fracaso que consistiría, según Heidegger, en la imposibilidad de sostener la unidad entre fundamento y existencia en un sistema que está anclado en el proceder del entendimiento, que busca por todas partes entablar distinciones categoriales (Heidegger, 1996, p. 198). Para mí, otra es la cuestión. Se trata de reconocer, más bien, que se produce aquí un viraje, a partir del texto de 1809, en el rumbo con que antes Schelling asumía el deseo de realizar un sistema de la identidad. Hay algo que siempre quiebra dicho anhelo, a saber, la vida en su facticidad más extrema, que frente a la brutalidad del mal y el dolor de la muerte no encuentra palabras

⁷ Existen grandes discusiones sobre cómo se organizan las obras y los periodos de la vida de Schelling. Retomaremos aquí la división propuesta por Leyte, que divide el pensamiento de Schelling en siete etapas. Nos interesa la quinta etapa, que supone la crisis de la filosofía de la identidad, que comienza con la publicación del escrito de 1804, titulado *Filosofía y religión*. En esta etapa se encuentra el escrito de la libertad, de 1809, y el diálogo *Clara*, y constituye un punto de inflexión en el pensamiento de Schelling, además de un cambio no solo conceptual, sino también literario e incluso de intención, como lo mostraremos más adelante. Teniendo en cuenta estos cambios, la sexta etapa supone un cambio hacia la filosofía de la revelación y la mitología, el cual se hace patente en *Las edades del mundo* a partir de 1813. En esta obra cambian tanto los recursos literarios como conceptuales, pues aquí abundan las alegorías. La séptima etapa, que va desde 1841, se caracteriza por mostrar el ser como existencia y no una construcción lógica. De esta forma, Schelling se opone a las construcciones conceptuales *a priori* que pretenden dar cuenta del ser independientemente de su existencia efectiva (Leyte, 1989, p. 17).

adecuadas. En este sentido, el tratado de 1809, más que ser un proyecto que naufraga por sus dificultades teóricas intrínsecas, es un proyecto que señala una exigencia por pensar lo vivo en todas sus contradicciones.

3. EL PRESUNTO SISTEMA DE LA LIBERTAD Y SU TRÁGICO NAUFRAGIO

De acuerdo con el plan de trabajo expuesto en el numeral anterior, empiezo por señalar las características esenciales de la estructura del texto de Heidegger; esto con el fin de hacer notar de qué forma nos apartamos de la idea principal que guía la exégesis hecha por Heidegger.

Heidegger establece como premisa central que la libertad es una determinación fundamental del hombre y, por lo tanto, es una determinación fundamental del Ser en general; de esta forma, toda pregunta por la libertad remite entonces a la pregunta por la esencia del Ser en general (Heidegger, 1996, p. 11). Por esta razón, las *Investigaciones* de Schelling apuntarían a preguntar por la totalidad del ser a partir de la investigación acerca de la esencia de la libertad.

Así pues, la primera sección de la exégesis de Heidegger comienza señalando que su análisis deja de lado las «palabras preliminares» y se remite directamente al examen de la introducción del tratado. A partir de la lectura de los primeros pasajes de las *Investigaciones*, Heidegger identifica los propósitos de estas, y asume que sus tareas son: 1) deslindar el concepto correcto de libertad y 2) insertar dicho concepto en la conexión cerrada del «todo de una concepción científica del mundo» (Heidegger, 1996, p. 18). En este sentido, la depuración preliminar del concepto de libertad es tan solo un paso intermedio y meramente propedéutico.

Para Heidegger, la cuestión fundamental radica en comprender qué entiende Schelling por «concepción científica del mundo»; según él, para el idealismo alemán, ciencia significa un saber que conoce los últimos y primeros fundamentos, y, de acuerdo con este saber, «expone lo esencial de lo sabible en general en una conexión esencial fundada» (Heidegger, 1996, p. 20). Así pues, bajo el uso de esta expresión se esconde entonces la intención principal de las *Investigaciones* y de toda la filosofía del idealismo alemán, esto es, la construcción de un sistema claramente articulado.

El siguiente paso de Heidegger es considerar el pasaje en el cual Schelling señala que la tarea de dar con el concepto correcto de la libertad es fundamental, puesto que la libertad no se encuentra contenida en el sistema como una cosa entre muchas otras, sino que debe ser uno de sus puntos centrales (Schelling, 1989, p. 111). La libertad es, entonces, «el centro del todo del Ser» (Heidegger, 1996, p. 25)⁸. Así, pues, si la libertad se erige como determinación fundamental del Ser, la concepción científica del mundo, dentro de la cual ha de ser determinado el concepto de libertad, no tiene otra meta más que la libertad misma. De allí que el sistema mismo sea el sistema de la libertad (Heidegger, 1996, p. 26).

Por esta razón, Heidegger afirma que tanto la obra de 1809 como los trabajos siguientes de Schelling tienen como objetivo fundamental construir el sistema de la libertad. Recordemos que mi posición es distinta, pues quiero mostrar que la tarea de las *Investigaciones* no es la construcción de un sistema, sino que se trata de un ejercicio dialógico que señala una transformación en el modo mismo de hacer filosofía del pensador de Leonberg; transformación que Heidegger pasa por alto, al centrar su mirada únicamente en la noción de la filosofía como un sistema perfectamente articulado a la luz de un principio supremo, a saber, la libertad.

Heidegger asume la dificultad propuesta por Schelling, según la cual sistema y libertad parecen ser incompatibles. Schelling propone dos maneras de hacerle frente a esta dificultad; la primera es clarificar qué se entiende por sistema, y de esta manera reconocer si este es o no incompatible con la libertad; en segundo lugar, parece que debemos suponer que existe una versión del sistema que sea compatible con la libertad, al menos en el entendimiento divino, puesto que todo sistema que excluye la libertad es realmente contradictorio (Schelling, 1989, p. 113).

En su interpretación, Heidegger hace énfasis en esta segunda manera de enfrentar la dificultad entre libertad y sistema. Según Heidegger, donde hay ente, tiene que haber ensamble y ensamblamiento. Así pues, en la medida en que se comprende al Ser en general, aludimos necesariamente a la idea de sistema (Heidegger, 1996, p. 60). De este modo, si el sistema no puede ser

⁸ Recordemos que para Heidegger el sistema es el ensamble del ser y la totalidad del saber del ensamble. Se trata, entonces, del saber acerca del Ser, acerca del ente en total en medio del cual se encuentra el hombre.

negado, porque pertenece a la esencia del ente mismo, ha de estar entonces presente en el fundamento de todo ser, en Dios (Heidegger, 1996, p. 60). De allí que Heidegger plantee que toda filosofía es entonces ontoteología (Heidegger, 1996, p. 62).

En la última sección de la segunda parte, que corresponde a la exégesis de la introducción, Heidegger retoma el concepto real de la libertad expuesto por Schelling como una capacidad para el bien y para el mal. Con esto señala que la pregunta por la esencia de la libertad humana se transforma en la pregunta por la realidad y posibilidad del mal. De esta forma, según Heidegger, la introducción de la cuestión de la realidad del mal señala la exigencia de pensar de manera más originaria el fundamento de determinación del sistema, la esencia del ser en general, a fin de que se construya a continuación el sistema de la libertad (Heidegger, 1996, p. 119).

El argumento central de Heidegger lo podemos condensar de la siguiente manera: todo sistema tiene como fundamento la pregunta fundamental por el ser. Ahora bien, Schelling reconoce la libertad como la determinación esencial del ser, la cual se define como una «capacidad para el bien y para el mal» (1989, p. 151). La pregunta por la libertad humana es la pregunta por el sistema, por el ensamble del ente en total. El problema de un sistema de la libertad radicaría, entonces, en la inclusión del mal dentro del sistema y dentro de la creación misma. De este modo, la posibilidad interna del mal solo puede ser esclarecida si se responde a la cuestión sobre qué es lo propio de la determinación de un ser que subsiste por sí mismo (Heidegger, 1996, p. 130).

Para Heidegger, la clarificación del origen de dicha posibilidad hace manifiesta la esencia de la libertad humana y remite al centro más íntimo de la cuestión, pues al considerar el mal en referencia al absoluto, el análisis apunta hacia la totalidad del ser (Heidegger, 1996, p. 193). Teniendo a la vista este encadenamiento argumentativo, Heidegger señala que podemos entender «la investigación principal como una metafísica del mal con finalidad metafísica. Este añadido quiere decir que la pregunta por la esencia y realidad del mal [es] la base para preguntar por el ser en general; ella [establece] la base en tanto fuerza a poner el basamento anterior a mayor profundidad» (Heidegger, 1996, p. 135).

Hasta este punto Heidegger parece seguir el curso de la argumentación schellingniana, retomando la distinción entre fundamento y existencia; sin

embargo, nos recuerda su definición de sistema como la unidad del ensamble del ser que se sabe a sí misma, esto con el fin de hacer notar que, según esta definición, la distinción propuesta en la ensambladura ontológica sería determinante para la adecuada comprensión del problema del mal. Con el fin de atender esta cuestión, Heidegger retoma una afirmación de Schelling, a saber: «en el entendimiento divino hay un sistema, pero Dios mismo no es ningún sistema, sino una vida» (1989, p. 263). Según Heidegger, con esta afirmación se asigna la noción de sistema únicamente a un momento de la ensambladura ontológica: la existencia (Heidegger, 1996, p. 196). Además, en este punto Schelling asumiría que existe una unidad más alta que el sistema, y le asigna el nombre de «vida».

Teniendo en cuenta lo anterior, Heidegger sostiene que, si el sistema reside solo en el entendimiento, el fundamento y su fuerza quedan entonces excluidos del sistema, y en referencia a la totalidad del ente, el sistema ya no es sistema (Heidegger, 1996, p. 196). El fracaso de Schelling se sustentaría, de este modo, en la incompatibilidad cada vez más notoria entre los dos momentos de la ensambladura ontológica: fundamento y existencia. Según Heidegger, la ensambladura ontológica entendida de esta forma hace imposible el ensamble ontológico como sistema. De acuerdo con esto, Schelling se limita a creer que la unidad del ente en total se salva siempre y cuando se conciba de manera correcta la unidad del Absoluto. Dicha unidad del Absoluto se hace manifiesta con la introducción de la noción poco clara del infundamento. Heidegger realiza un examen bastante breve de esta noción del infundamento y afirma que se limita a señalar la unidad originante del absoluto; sin embargo, debemos preguntarnos si esta noción del infundamento no sugiere algo más en la reflexión schellingniana.

Así pues, el fracaso en la pretensión sistemática que asumimos según la interpretación de Heidegger se sustenta, en últimas, en la incompatibilidad e insostenibilidad lógica de los términos que componen la ensambladura ontológica. De este modo, si seguimos la interpretación propuesta por Heidegger, llegamos fácilmente a la siguiente conclusión: el tratado de 1809 equivale al sistema de la libertad, que se fundamenta en una metafísica del mal y, en cuanto tal, naufraga al no conseguir su propósito fundamental, que es la construcción de un sistema que reúna en un todo el ensamble del ser y, por consiguiente, su correspondiente unidad.

Así, mediante este breve análisis de la interpretación de Heidegger quise señalar, al menos, tres puntos fundamentales. En primer lugar, Heidegger deja de lado el análisis de las palabras preliminares, en donde Schelling anota el carácter aclaratorio del texto de 1809 y señala, a la vez, su intento por responder cuestiones que habían quedado pendientes en el texto de 1804; si bien Schelling señala en esta sección que su exposición será sistemática, reconoce que este texto no pretende ser la exposición de una vez por todas de un sistema filosófico; frente a esta lectura de Heidegger, asumo que el tratado tiene principalmente la función de depurar conceptos. En segundo lugar, y como consecuencia del primer punto, Heidegger comienza su exégesis con la introducción del tratado de la libertad, lo que le permite asumir como clave de lectura el hecho de que el propósito de esta obra de 1809 y de los textos siguientes de Schelling sería construir un sistema de la libertad; al asumir la lectura del tratado en clave sistemática, Heidegger asume además que dicho sistema está construido a partir de una metafísica del mal, que resulta insatisfactoria para construir un sistema, pues se fundamenta en la ensambladura ontológica cuya inconsistencia lógica se hace patente. En tercer lugar, Heidegger omite en sus exégesis la interpretación de la nota 36 a pie de página.

Al asumir esta nueva clave de lectura, el ensayo de la libertad puede ser reinterpretado no solo en su forma, sino también en su contenido, implicando así que el diálogo sería el ejercicio filosófico más apropiado a la dificultad que supone hablar de la libertad humana. Así pues, prueba de dicha dificultad es la insuficiencia del discurso de rigor sistemático, insuficiencia que se hace patente cuando examinamos con detenimiento qué significa la introducción del concepto de fundamento, y lo vemos ya no como el estandarte bajo el cual se ve cómo naufraga el sistema, sino más bien como la indicación de un cambio radical en el modo de hacer filosofía.

4. LA FLUIDEZ DEL RÍO DE LA VIDA SE RESISTE A TRANSITAR EL CAMINO DEL SISTEMA

De esta forma, y teniendo en cuenta la clave de lectura propuesta anteriormente, tomando en cuenta las *palabras preliminares*, propongo organizar el texto de 1809 en tres secciones que muestran la forma como se realiza esta depuración conceptual y señalan la comprensión dialógica que lo anima.

La primera sección del texto expone la dificultad inicial, que radica en la conocida incompatibilidad entre el sistema y la libertad. El punto de partida de Schelling es aquí el sentimiento del hecho real de la libertad que cada uno de nosotros experimenta; dicha experiencia nos exige ir más allá en la investigación y pasar de este sentimiento a la formulación de su concepto real; en otras palabras, solo es posible acceder al concepto correcto de la libertad, teniendo en cuenta su posición central dentro de un sistema de la totalidad⁹. La intención inicial de Schelling es, pues, saber si es compatible el sistema con la libertad (1989, p. 111). Como se ve, la cuestión radica, entonces, en que la tradición filosófica ha entendido el panteísmo como único sistema de la razón, y el panteísmo parece conducir inevitablemente al fatalismo¹⁰. Específicamente, si el espinosismo era el único sistema posible, no había lugar aquí para la libertad y, no obstante, cada uno de nosotros la experimenta como una posibilidad de nuestro ser. A partir de esta situación, Schelling se propone realizar una clarificación conceptual de aquello que se entiende por panteísmo y, por consiguiente, por sistema. Inicialmente, se asume como panteísmo¹¹ aquella «doctrina de la inmanencia de las cosas en Dios»; sin embargo, el problema radica aquí en la manera como se entiende dicha inmanencia. El cometido de Schelling es, entonces, sostener que un sistema que afirme la inmanencia de las cosas en Dios, bajo determinadas aclaraciones, puede a su vez afirmar la libertad, la vida, la individualidad e, igualmente, el bien y el mal. A partir de este concepto clarificado de identidad podemos ver que la supresión de la libertad por la necesidad en el panteísmo es solo aparente. Para entender esta formulación, Schelling recurre a la distinción entre lo que es fundamento y la existencia, es decir, se puede reconocer que los

⁹ En relación con esto, es pertinente tener en cuenta qué significa «sistema». Sistema significa una concepción acerca de la totalidad de lo real. Para Schelling, el sistema ha de ser un sistema de lo vivo, en donde se articule cada una de sus partes de manera armoniosa. Por esta razón, el sistema debe ser como una obra de arte que se articula de manera orgánica y no deductiva.

¹⁰ En general, Jacobi y todos los partidarios que le siguieron en la filosofía del sentimiento, establecieron que un sistema que se despliega desde la pura razón solo puede ser espinosismo, ya que el espinosismo tiene la *forma* misma de la razón al afirmar la necesidad absoluta y el encadenamiento causal, excluyendo la libertad y desembocando en el fatalismo.

¹¹ Las tres versiones o formulaciones del panteísmo a las que Schelling se enfrenta son las siguientes. La primera versión define el panteísmo como la doctrina de la inmanencia de las cosas en Dios (1989, p. 117). La segunda versión del panteísmo afirma la «total identificación de Dios con las cosas» (1989, p. 121); esta versión sostendría una fusión de la criatura con el creador. Por último, la tercera formulación es aquella que asume el panteísmo como la doctrina de la negación de la libertad.

seres que se derivan de Dios tienen existencia por sí mismos y, en tanto que Dios solo se revela en aquello que es semejante a él, estos seres están llenos de vida y actúan libremente (1989, p. 135). Así pues, no habría contradicción alguna al afirmar la inmanencia de las cosas en Dios y sostener al mismo tiempo la libertad como hecho real. De este modo, Schelling supera la falencia principal de Spinoza que consiste en afirmar que el mundo finito está determinado necesariamente por la esencia de Dios, con lo cual reduce la libertad humana a una mera ilusión¹². Entonces, el recurso de la depuración conceptual le permite a Schelling, a partir de una modificación de la noción lógica de identidad, salirle al paso a la presunta incompatibilidad entre sistema y libertad, reformulando, de esta manera, el fundamento ontológico del panteísmo y dando espacio con ello al dominio de la libertad, para superar así la acusación ingenua de ser un proyecto fatalista.

La segunda sección que propongo para comprender la división del texto de 1809 consiste en el análisis de fundamento y existencia como constitución ontológica de todo ser, para explicar así de qué forma sucede la creación; esto nos permite ahora asumir la posibilidad de un sistema que sostenga la inmanencia de todo lo existente en Dios y que, a la vez, le dé primacía a la libertad y no a la necesidad. Con el fin de alcanzar dicha intención, Schelling reconoce que es preciso no solo saber qué se entiende por sistema, sino también por libertad. En oposición a su concepto formal, Schelling formula el concepto real de libertad como «una capacidad para el bien y para el mal» (1989, p. 151), el cual es la puerta de entrada a un problema fundamental, que consiste en mostrar la realidad y posibilidad del mal y la justificación de Dios frente a él.

Ahora bien, fundamento y existencia deben entenderse como fuerzas que interactúan entre sí y se encuentran en tensión y profunda unidad en Dios. El fundamento es aquello que está en Dios, pero no es Dios mismo, sino algo distinto de Él, que es, sin embargo, inseparable de Él. Dios se reconoce como siendo a la vez existencia y fundamento, esto es, como la suprema unidad. La

¹² En el escolio de la proposición XXXV, Spinoza resume su posición con respecto al problema de la libertad: «Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de «libertad» se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o a asco» (1980, p. 102).

existencia va liberando gradualmente todo aquello que se encontraba en un principio contenido en el fundamento. Esto produce la escisión progresiva de las fuerzas que en un inicio se encontraban estrechamente unidas, donde los principios ontológicos de todo ser, fundamento y existencia, se van separando en cada uno hasta ser completamente distinguibles, como ocurre solo en el hombre¹³.

De acuerdo con lo anterior, vemos que en Dios el vínculo entre los principios es inseparable; pero en el hombre, dichos principios operan de manera particular, puesto que se reúnen en él de manera distinguible las dos fuerzas de la creación. Por esta razón, por un lado, el hombre no es más que voluntad particular que se expresa en la mismidad o la persistencia en permanecer en sí mismo; por otro lado, en cuanto esta voluntad se eleva a la luz del entendimiento, el hombre es, empero, espíritu. Así, mientras que la voluntad particular permanezca en unidad y subordinada con la voluntad universal, este vínculo de fuerzas se mantendrá también en equilibrio de acuerdo con el orden divino o aspirando a él. Tenemos entonces la posibilidad de hacer que nuestra mismidad se erija por

¹³ Félix Duque hace referencia al problema del mal y su realidad efectiva en su artículo *La vuelta del demonio y el sueño de la razón*. Su reflexión sobre dicho problema toma como referencia el famoso cuadro de Goya que tiene la siguiente inscripción: «El sueño de la razón produce monstruos». De esta forma, Duque explica el conocido problema según el cual el mal es imputable únicamente a los hombres, y el bien sería entonces un asunto solo de un hombre ideal, tal como Cristo, lo cual tendría como consecuencia conducir a los hombres a la completa desesperación. Según el filósofo, la respuesta del romanticismo ante esta dificultad es un intento por restablecer la dignidad del hombre singular. Dicha respuesta pasa necesariamente por lo que Duque llama «la vuelta del demonio» como la figura que vendrá a enfrentarse al monstruo de la razón. En este contexto aparece el filósofo de la época Franz von Baader, para quien la naturaleza no cumple el papel de instigadora ni es culpable del pecado. En este sentido, es la naturaleza misma la que resulta infectada por el mal moral, y solo un espíritu puro que prescinde de su naturaleza animal puede ser absolutamente malo (Duque, 1993, p. 49). Este concepto, según el cual el mal constituye un trastorno positivo de las fuerzas que constituyen al hombre, el cual, según Baader, se asemeja a la enfermedad, es recuperado por Schelling en el tratado de 1809.

encima de la voluntad universal, y en esta posibilidad radica justamente el mal real¹⁴, que se considera como una inversión de los principios¹⁵.

existencia. De esta forma, la noción del infundamento resulta ser un recurso fundamental para explicar el surgimiento y desarrollo de la naturaleza y la humanidad, razón por la cual el infundamento posibilita la libertad humana y, con ello, la realidad del mal.

Podríamos decir, entonces, que con la introducción de la noción del infundamento las tareas iniciales de las *Investigaciones* parecen resueltas. Como se indicó al inicio del presente trabajo, las *Investigaciones* tuvieron como eje central la depuración conceptual, para así alcanzar la renovación del panteísmo como idea de sistema con sus pertinentes aclaraciones, un nuevo concepto de Dios, del mal real y de la libertad.

En este breve recorrido he querido mostrar que el cometido fundamental de Schelling en su filosofía previa al tratado de 1809, a saber, la construcción de un sistema que tuviese como eje a la libertad, se transforma conforme se desarrollan las *Investigaciones*, ya que la depuración conceptual hecha por el autor exige una transformación en la concepción del sistema y de la filosofía

¹⁴ Teniendo esto en cuenta, podemos afirmar que el mal surge cuando el hombre se toma a sí mismo como absoluto y aspira a tener la totalidad solo para sí mismo. «De aquí que el hombre en la periferia quiere ser el principio dominante, que en el centro sólo puede ser en la identidad con la voluntad universal, destruyendo así su naturaleza como principio al servicio de la totalidad» (Cardona, 2000, p. 366). Por esta razón, el mal consiste en una inversión de los principios.

¹⁵ En relación con la idea del mal como una posibilidad fundamental de nuestro ser y, en últimas, como la puesta en escena del drama que es la libertad humana, el filósofo Rüdiger Safranski realiza un estudio sugerente en su libro «El mal o el drama de la libertad». Safranski hace aquí énfasis en la necesidad de pensar el mal como una realidad efectiva, prescindiendo de todas las formas mediante las cuales hemos enmascarado la potencia de este. Pensar con seriedad el problema del mal implica, entonces, asumir el drama interno de la libertad, drama que consiste precisamente en reconocer que el hombre no es un ser determinado de una vez por todas y, por esta razón, sus posibilidades terminan por producir un desgarrar. En este contexto, Safranski anota: «No hace falta recurrir al diablo para entender el mal. El mal pertenece al drama de la libertad humana. Es el precio de la libertad [...]» (2000, p. 13). Safranski quiere destacar la dinámica de la libertad que opera en un devenir de fuerzas y cuya puesta en escena siempre resulta ser definitiva. De allí la necesidad de confrontar al mal desde una nueva perspectiva, la cual, se sugiere en el presente trabajo, implica abandonar el modelo sistemático para darle paso a las paradojas de toda existencia puestas en forma de diálogo.

misma. Al hacer de la libertad el centro del sistema, Schelling pone de manifiesto que este sistema solo puede ser sistema de lo vivo; no obstante, parece que al tratar de comprender lo vivo en un sistema siempre hay algo que escapa a nuestras categorías conceptuales y a nuestra comprensión y, por lo tanto, allí se señala el límite de nuestro discurso sistemático acerca de la esencia de la libertad humana; esto se hace patente, justamente, al introducir la noción de infundamento; por esta razón, tenemos que pensar este paso argumentativo a partir de un salto. Con esto, Schelling revela un problema fundamental de toda filosofía, a saber: la pretensión de reunir a la libertad humana y a Dios dentro de un sistema se consigue solo a partir de un *Sprung*; así, Schelling parece señalar que en el centro de la pretensión de un sistema de la totalidad hay una especie de abismo. En términos schellingnianos, la libertad es definida como pura vitalidad, y parece resistirse a ser concebible en términos de sistema, según las exigencias de la *arquitectónica transcendental*.

En la tercera sección, Schelling expone el supremo punto de las *Investigaciones sobre la esencia de libertad*, que consiste en la justificación de la distinción ontológica entre fundamento y existencia. Dicha distinción se prueba como fundamental, porque tiene su base en el infundamento (*Urgrund*), una instancia previa a toda distinción y predicado, que constituye la suprema unidad, que es realmente la indiferencia. Sin duda, esta introducción de la noción böhmiense del infundamento produce un viraje fundamental en la reflexión del pensamiento schellingniano, cuyo principal logro es señalar por qué ciertas nociones cargadas de una profunda vitalidad, tales como la libertad, exigen una transformación en la reflexión filosófica.

El reto que Schelling asume aquí es mostrar cuál es la utilidad de la distinción ontológica entre fundamento y existencia, sin que tengamos que orientarnos hacia el dualismo o hacia la pura identidad abstracta. Para ello, el filósofo de Leonberg introduce la noción de infundamento como algo anterior a fundamento y existencia, que precede a todas las oposiciones y que en este sentido no es un dualismo y no es una identidad, sino más bien indiferencia (*Indifferenz*). Además, el infundamento carece de todo predicado. El infundamento produce la división para que haya vida y para que el amor cobije toda la

En *Clara* podemos encontrar una novedad que consiste en una aproximación filosófica que resulta ser mucho más cercana al sentir humano común. Así pues, sin prescindir del rigor argumentativo propio de cualquier pensador, Schelling

logra, mediante la forma dialógica, inducir el pensamiento en las cuestiones más propias y tormentosas de la existencia humana de manera mucho más próxima al lector, al explorar vivencias e inquietudes propias a cualquier ser humano que habita en el teatro del mundo. Veamos en qué consiste esta novedad.

Para comenzar, quiero destacar algunas consideraciones de vital importancia que sirven al propósito del presente trabajo. El inicio del diálogo *Clara, o sobre la conexión de la naturaleza con el mundo de los espíritus* se sitúa en medio de una festividad llamada el «Día de los difuntos», a la que acuden tres amigos: el pastor, el doctor y Clara. El diálogo se centra en Clara, que se muestra triste, nostálgica y claramente afligida debido a la muerte de su esposo, Albert. El pastor decide intervenir en las reflexiones iniciales de Clara para preguntar si acaso la muerte no es el final de la vida, sino que más bien esta vida está incompleta y se encuentra en conexión con el mundo de los espíritus (Schelling, 2015, p. 75); esta observación abre paso a las cuestiones fundamentales del presente diálogo, a saber, la conexión entre el mundo natural y el mundo de los espíritus. Estamos frente a un tratado que busca dilucidar el paso de la vida actual a lo que nos espera después de la muerte, una de las inquietudes fundamentales de cualquier ser humano. No puedo dejar de mencionar que este diálogo surge de una inquietud personal fundamental del pensador de Leonberg al batallar con el duelo por la muerte de su esposa Caroline; dicha batalla se ve expresada, precisamente, en la forma dialógica que presenta *Clara*, pues se adapta a la tormenta que se desencadena en el pensar del filósofo tras dicho suceso y que concuerda con la manera como la exposición del tema va cambiando en pos de las necesidades individuales de los interlocutores¹⁶.

La siguiente intervención es la del clérigo, cuya posición consiste en negar toda conexión entre el mundo natural y el mundo de los espíritus. Clara y el pastor

¹⁶ Este suceso de gran repercusión en la vida de Schelling nos permite evocar lo expresado en el prólogo de *La ciencia Jovial*, de Nietzsche. Relatando lo mucho que ha contribuido a su espíritu la experiencia de la enfermedad, Nietzsche reconoce el carácter especial de los filósofos y la potencia de su pensar encarnado: «Nosotros no somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación de registro, con las vísceras congeladas –continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor [...] conciencia, destino, fatalidad. Vivir –eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no podemos actuar de otra manera [...] Sólo el gran dolor, aquel largo y lento dolor que se toma su tiempo [...] nos obliga a los filósofos a ascender hasta nuestra profundidad» (Nietzsche, 1990, p. 4).

tratarán de oponerse a esta posición. Según el clérigo, nuestro espíritu se encuentra completamente separado del mundo espiritual al estar unido con la existencia material, es decir, con nuestro cuerpo; por lo cual, solo nos quedan los conceptos de la razón y el entendimiento.

Ante este panorama desconsolador, Clara considera que la argumentación del clérigo no logra dar respuestas a las inquietudes que surgen de su sentir. La réplica de Clara parece ser una invitación a superar cierto tipo de filosofía basada en abstracciones áridas y conceptos vacíos y a acercarse más al sentimiento y las inquietudes espirituales. Clara afirma:

¿Qué tienen que ver con el anhelo ardiente las frías palabras y los conceptos meramente negadores? ¿Estamos satisfechos en esta vida con una mera existencia fría? [...] usted, no cree, [...] que en la amistad y en el amor haya algo que sea eterno según su propia naturaleza, y un lazo que Dios ha creado, que ni la muerte ni Dios mismo pueden destruir» (Schelling, 2015, p. 78).

Dada la espontaneidad del diálogo, las cuestiones que en él se tratan surgen de manera intuitiva más que por una exigencia de continuación argumentativa lógica, exigencia que corresponde más a un modo sistemático de proceder que no es suficiente para tratar las inquietudes fundamentales de un ser humano que siente la pérdida de un ser querido, y no solo eso, sino que dicho proceder sistemático resulta insuficiente para asumir nuestra tendencia metafísica fundamental a mirar a las alturas que terminan por abismarnos.

La forma en la que está escrito el diálogo *Clara* expresa la intención de Schelling de alcanzar un nuevo tipo de exposición filosófica que atienda a las vivencias e inquietudes propias del hombre común por medio de un lenguaje simple que no por ello carece de rigurosidad. *Clara* es la recopilación de un conjunto de conversaciones entre amigos que se alejan de la rigurosidad conceptual usual de la exposición filosófica y pretenden que el lector profundice en reflexiones de gran complejidad de manera natural de la mano de Clara. Clara representa al hombre común, no intelectual, que tiene inquietudes filosóficas propias de cualquier ser humano y que alcanza grandes niveles de reflexión por medio de la conversación y que busca consuelo, tranquilidad y sosiego de una forma más natural a la vida humana, como lo es el diálogo. Clara descubre, entonces, que no hay forma de que el conocimiento sobre la vida se presente de una manera tan abstracta que pase inadvertido y nos sea indiferente.

Así mismo, conviene estudiar las observaciones hechas por Clara en la sección denominada *Interludio*. Clara manifiesta su inconformidad ante la forma de escritura y exposición de cierto libro de filosofía que ha llegado a sus manos¹⁷ y señala que la exposición de los filósofos de su tiempo es oscura y antinatural, además de resultar insoportable (2015, p. 147). La protagonista afirma que los filósofos actuales han confundido la oscuridad con la profundidad; para ella, los asuntos más importantes de la vida humana deben ser los que se expongan de manera más clara y cercana. Conversando con Clara sobre esta dificultad, el pastor señala: «Nuestros filósofos normalmente entablan aburridas y largas discusiones con libros de por medio, lo que es casi como si dos hombres, uno en Europa y el otro en América, se pusieran a jugar ajedrez, haciendo difícilmente posible la emoción dramática» (2015, p. 149).

Así pues, la falta de viveza y fuerza de las exposiciones filosóficas de su época se expone con gran vehemencia, haciendo eco a las personalidades casi teatrales de los griegos. De este modo, la mayor falencia de las exposiciones filosóficas resulta ser la falta de drama y comedia, que son factores vitales cuando se trata de hablar de la vida humana. Por esta razón, Clara propone:

Siento vívidamente el beneficio que podría tener exponer las ideas filosóficas de esta manera para nuestra época, que con todo desea en gran medida la ciencia. Hay muchas quejas acerca del sinsentido que es impulsado por sistemas filosóficos y teorías; ¿este sinsentido no debe tener su fundamento ante todo en el uso de un lenguaje artificial? (2015, p. 151).

Estas observaciones, presentadas en el *Interludio* del diálogo, concuerdan con mi intención de mostrar el cambio radical en la forma de exposición que adopta Schelling a partir de 1809, al querer tratar sobre las cuestiones fundamentales de nuestra existencia, donde la libertad, el mal, la muerte y, en general, el sufrimiento tienen un lugar preponderante. Al rescatar la proximidad de la exposición dialógica se reconoce que la filosofía misma requiere recuperar esta cercanía fundamental que fue ampliamente desplegada por el divino Platón, es decir, requiere ser vivida por el pensador y por el lector, pues esta es la forma más propia, donde lo así dicho puede alcanzar efectividad histórica.

¹⁷ Cabe mencionar que dicho libro parece ser la *Fenomenología del espíritu*.

En la sección denominada *Primavera*, Schelling refuerza los recursos estéticos y metafóricos de su exposición, dotando al diálogo de una belleza poética que resulta incluso melódica y con la que el lector reconoce la transformación radical en la comprensión de la protagonista y sus interlocutores. De esta forma, el pastor relata:

La extensa planicie se había transformado en un mar de flores y fragancias; todo flotaba con brío y encanto renovados; era uno de esos momentos en los que, cogidos por la omnipotencia de la vida en la naturaleza, parecíamos gozar de una presencia eterna en la que ningún dolor nos podía herir (2015, p. 173).

Este estilo se hace también patente en las últimas palabras de Clara, las cuales aparecen en el inacabado diálogo, en las que, además, la protagonista sugiere que la manera de acceder al saber sobre las cuestiones fundamentales de la vida dista de una exposición lógica, más bien precisa, además, de la experiencia y el sentimiento, en últimas, de los movimientos enigmáticos y tormentosos del pensar encarnado de quien conoce (2015, p. 174).

3. CONCLUSIONES

He querido mostrar aquí la transformación que ocurre en el pensamiento de Schelling al asumir la tarea de construir un sistema racional de la totalidad de lo real; dicha transformación la podemos ver en las *Investigaciones filosóficas*, de 1809, cuya cuestión fundamental desemboca en una noción paradójica que muestra la dificultad de asumir asuntos vitales a partir de argumentaciones sistemáticas y conceptuales; de esta forma, se ostenta la imposibilidad del modelo sistemático de comprensión filosófica para captar ciertas nociones que hacen parte de la experiencia vital. Es decir, el recorrido por el tratado de 1809 ha permitido arribar a los senderos del diálogo, gracias a la advertencia del autor en la nota 36, permitiéndonos ver cómo desde el final de sus investigaciones Schelling se abre a explorar nuevas posibilidades de estilo filosófico. Un estilo que más que ser sistemático es ensayístico, es decir, uno que no pretende ser una exposición completa del sistema del saber, sino más bien un experimento, cuyo resultado termina mostrando no solo que la pretensión racional de abarcar el saber de la totalidad de lo real termina en un abismo, sino también la manera como los asuntos vitales, como la libertad, el mal, la muerte, el sufrimiento y Dios, desafían nuestra pretensión de construir un sistema único de la razón. Por

esta razón, he tomado distancia de la interpretación de Heidegger, según la cual el fracaso en la exposición del sistema de la libertad es producto de la incompatibilidad entre los momentos de interacción entre el fundamento y la existencia. Para mí, lo que aquí está en juego es más que una inconsistencia lógica en la argumentación; más bien, estamos ante un cambio en la manera como Schelling asume la naturaleza del quehacer filosófico y su estilo.

El alcance de este viraje lo podemos ver cuando se examina el diálogo *Clara o sobre el principio divino y natural de las cosas*, de 1810, obra que se presenta a la manera de un diálogo, atendiendo a las indicaciones de la nota 36 del texto de 1809, que he querido aquí examinar con detenimiento. Consideramos que esta nota ofrece una clave de lectura para comprender los decursos filosóficos de Schelling después de 1809. Desde aquí se busca superar las limitaciones de las exposiciones del Idealismo a través de un nuevo estilo para hacer filosofía que abarque temáticas más cercanas a las inquietudes del hombre común, como son el abismo de la libertad o la muerte. Es entonces un estilo concernido en sentido de Jankélévitch, una verdadera Odisea¹⁸.

Con la nota 36 de su tratado de 1809, Schelling *tal vez* estaba sugiriendo que los áridos sistemas filosóficos debían acercarse al pensar cotidiano. En este sentido, es sugerente este pasaje del diálogo *Clara*: «Me acuerdo de un dicho de Pascal, que decía que cuando alguien se encuentra con un contenido excelente, escrito de una forma natural y no forzada, se sale de sí mismo y se deleita, pues pensaba que leyendo tales libros se encontraría con un escritor en particular, pero se encontró con un ser humano» (2015, p. 148). Esta es la efectividad histórica que tiene el diálogo y que he indicado en líneas anteriores.

Mediante estas expresiones, Schelling se opuso radicalmente a toda forma de exposición cuyas construcciones lógicas y teóricas impidieran apreciar el carácter

¹⁸ Sobre el concepto de Odisea destacamos la tesis doctoral de Jankélévitch titulada «Sobre la odisea de la conciencia en la filosofía de Schelling». La expresión es usada por el filósofo francés para explicar la dinámica del devenir del Absoluto, que se autoconstituye por fases desde la inconsciencia a la conciencia. Dicha dinámica se constituye a partir de la lucha de fuerzas y da como resultado el «salir a la existencia» de todo lo creado. La noción de «odisea» estará presente a lo largo de la obra de Jankélévitch, principalmente para indicar la semelfacticidad y el carácter único de toda vida huma, que está en constante devenir. Por esta razón, quiero destacar que las investigaciones sobre la esencia de la libertad humana son realmente una manera de darle forma a la odisea de nuestra vida; esta forma es justamente el diálogo.

efectivo y encarnado de todo lo que constituye una vida en la que inevitablemente se sufre. Justamente, al reconocer la paradoja a la cual se aboca la *investigación sobre la esencia de la libertad humana* a partir de la irrupción del infundamento, Schelling señala también la necesidad de no atender más a construcciones lógico-sistemáticas que no pueden captar nuestros asuntos vitales. Así, Schelling enfatiza el carácter efectivo y real de toda existencia, pues siempre somos concernidos; razón por la cual señala que toda filosofía que pretenda abarcar los problemas humanos fundamentales debe esforzarse por captar dicho carácter vital en toda su potencia.

REFERENCIAS

- Borbujo, F. (2004). *Schelling el sistema de la libertad*. Barcelona, España: Herder.
- Cardona, F. (2000). La teoría Schellingniana de la inversión de los principios: un aporte a la teodicea. *Pensamiento, revista de investigación e información filosófica*, Madrid, 216, pp. 353-378.
- Duque, F. (1993). La vuelta del demonio y el sueño de la razón. En *Mal: irradiación y fascinación*, Colección a cargo de Félix Duque. Barcelona: Universidad de Murcia y ediciones del Serbal.
- Giner C. (2004). Estudio introductorio. En F. W. J. Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, traducción Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez. Madrid: Trotta, pp. 9-44.
- Heidegger, M. (1985). *Schelling y la libertad humana*, traducción de Alberto Rosales. Caracas: Monte Ávila.
- Jankelévitch, V. (1933). *L'Odysseïe de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. París: Alcan.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi. México D.F.: FCE.
- Leyte, A. (1989). Estudio introductorio. En F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con*

- ella relacionados*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Antrophos, Siglo del hombre, pp. 7-100.
- Rivera, J. (2014). La recepción de Schelling en Heidegger, comentario bibliográfico. *Pensamiento*, 70, pp. 197-204. Madrid.
- Safranski, R. (2000). *El mal o el drama de la libertad*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Tusquets.
- Schelling, F. W. J. (1984). Filosofía y religión. En J. Villacañas, *Schelling Antología*. Barcelona: Península.
- Schelling, F. W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Edición bilingüe, edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Antrophos.
- Schelling, F. W. J. (1993). *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*. ediciones Edinford, traducción de Luis Santiago Guervós, Grupo de Investigación sobre el Idealismo Alemán. España: Universidad de Málaga.
- Schelling, F. W. J. (2004). *Del Yo como principio de la filosofía*, traducción Illana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez. Madrid: Trotta.
- Schelling, F. W. J. (2005). *Sistema del idealismo trascendental*, traducción de Jacinto Rivera. Barcelona: Antrophos.
- Schelling, F. W. J. (2015). Clara, o sobre la conexión de la naturaleza con el mundo de los espíritus. En: *Clara, un diálogo sobre la muerte*. Edición, estudio preliminar y traducción de Natalia Uribe R. y Matías Tapia W. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis.
- Tilliet, X. (1980). Schelling. En Belaval, Y. (Comp.). *La filosofía alemana, de Leibniz a Hegel*. México: Siglo Veintiuno, pp. 357-