

este libro es un anclaje también fundamental del pensamiento de Kusch: el peronismo.

Finalmente, en "Educación y geocultura o el desafío de estar-siendo. Una mirada sobre la crisis educativa moderna desde la filosofía de Rodolfo Kusch" (pp. 124-142), Pablo Cifelli enfatiza el rasgo pionero y eminentemente actual del concepto de geocultura de Kusch como puntapié para enfocar la crisis del sistema educativo moderno desde problemáticas linderas como la interculturalidad, el reconocimiento de la alteridad y el paso del disciplinamiento al control. La base del pensamiento de Kusch en todas sus etapas es, como dice Cifelli, el concepto de *estar*, una dimensión metafísica, lingüística y existencial que queda marginada epocal y espacialmente por el progreso de la civilización occidental, y que recupera originariamente la ubicuidad y el carácter de instalación. Así, el *estar* conecta con la universalidad propia, con el suelo o sostén, con el juego existencial del acierto fundante, y con el pensamiento simbólico como puente entre lo absoluto y el sujeto deconstituido. La fórmula kuschiana del *estar-siendo* resignifica el sentido de la fagocitación o americanización. Pero el asunto reside en cómo se conjuga este entramado conceptual con la cuestión educativa.

Dado que la pluralidad de culturas abre la dimensión ética del reconocimiento, y dado que la cultura supone gestación, acción y creación, el campo cultural-educativo –que carece de objetividad y de método prefijable– brilla por la insistencia en el intento de lograr arraigo y gravidez en el tejido entre instituciones y fondo simbólico cultural:

"algo así como una decisión que apuesta a un *proyecto* y pone en juego lo común, un tipo de *nosotros*" (p. 138). Claramente esta delimitación entre lo propio y lo ajeno no está exenta de tensión. De todos modos, de ella resulta la gesta de un horizonte cultural

dinámico que alimenta la reactualización del acervo, y su connotación paradójica entre desgarramiento y enlace, esto es, la habitualidad sagrada donde el fundamento está, pero –en palabras de Kusch– "resbala entre las manos" (p. 140). Cifelli concluye que esta alusión de Kusch a la educación permite trazar una reformulación de las prácticas educativas en términos interculturales, donde lo universal no se erige unilateralmente sino de manera relativa y situada, donde la comunicación presupone la voluntad de valorar y reconocer positivamente la pluralidad y la no-prevalencia de mundos culturales, y donde además la alteridad se torna constitutiva del sí-mismo. La educación condensa estas cuestiones en el contexto de lo público, "un lugar (siempre relativo) a partir del cual un «*nosotros*» interculturalmente concebido legitima los discursos que constituyen subjetividad, *desde* y *en* la misma práctica educativa" (p. 141).

Precisamente esta mirada que conjuga la geocultura kuschiana *junto con* y *dentro de* las instituciones nos remite tanto al diálogo abierto con Freire como a las consideraciones iniciales sobre la Universidad. Si de lo que se trata es de ver las instituciones no como un macizo colonial ni como un dato fatalista e irremisiblemente occidentalizante, sino como una mixtura cargada de tensiones y de pliegues, como un espacio realmente fagocitable, como una exhortación a la transformación recuperando nuestra significatividad y nuestro suelo, entonces el legado de Kusch abre un *estar-haciendo*, un resistir y a la vez un reconfigurar lo hegemónico desde nuestra geocultura, y este libro sin dudas contribuye a ese llamado.

## Absoluto, naturaleza y antropología: el periplo de las lecciones de Schelling

MARIANO GAUDIO  
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)



Reseña de Schelling, F. W. J., *Preleções privadas de Stuttgart*, traducción, introducción y notas de Luis Felipe Garcia, San Pablo, Editora Clandestina, 2020, 165 pp.

Recibida el 02 de febrero de 2021 –  
Aceptada el 30 de abril de 2021

### 1.

Las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810) (*Stuttgarter Privatvorlesungen*) se sitúan en la madurez del pensamiento de Schelling o, como señala el traductor Luis Felipe Garcia (pp. 22-23), en la etapa media, para distinguirla de la fase inicial (que incluye la filosofía trascendental, la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la identidad) y de la fase final (la filosofía positiva). Las coordenadas son esquemáticas y simplificadoras. Ciertamente en la literatura especializada sobre Schelling encontraremos una variedad muy amplia de periodizaciones y distinciones de etapas que aquí dejamos de lado. Más allá de este asunto sí podemos decir, en primer lugar, que las *Lecciones* se sitúan justo entre las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809) y *Las edades del mundo* (1811 ss.), dos textos fundamentales en la madurez de la obra de Schelling y, en segundo lugar, que exponen el sistema y sus partes de manera sucinta y accesible (aunque sin renunciar totalmente al estilo a veces aforístico, y en general revelador y condensado), por cuanto esporádicamente el autor ofrece ejemplos y metáforas. Mientras que en las *Investigaciones* Schelling encara la relevancia y radicalidad del mal y en *Las edades* problematiza especialmente la cuestión del tiempo y del sistema, lo peculiar de las *Lecciones* reside –de acuerdo con el traductor (p. 28)– en que el centro de la escena lo ocupa la antropología y desde ella se connota la articulación entre identidad y diferencia en términos tanto de creación como de destino.

La edición portuguesa que reseñamos aquí, *Preleções privadas de Stuttgart*, contiene un importante estudio introductorio, las tres partes de la obra y un léxico técnico. El traductor, Luis Felipe Garcia, es un reconoci-

do y prestigioso investigador especializado en el idealismo alemán y en Fichte (publicó *La philosophie comme Wissenschaftslehre*, G. Olms, 2018), actualmente radicado en Múnich. En esta ocasión realiza un trabajo pulcro, preciso y atinado, en el que quizás se puedan debatir ciertas decisiones de traducción, pero muchas de ellas se aclaran y explicitan en notas al pie.

En la "Introducción histórico-sistemática" (pp. 7-44) García comienza con un escueto apuntalamiento de la revalorización de Schelling en la filosofía contemporánea (en el curso del siglo XX), prosigue con la explicitación de una serie de consideraciones sobre las *Lecciones*, reconstruye el contexto y la evolución del pensamiento de Schelling en ese momento de su producción y, finalmente, desmenuza los contenidos temáticos de la obra. A nuestro entender, hubiera sido conveniente incluir el índice y un panorama de la literatura especializada. Pero, más allá de esto, la introducción permite reunir ciertos elementos conceptuales que luego serán necesarios en la lectura del texto, repone el contorno de esos elementos y se asoma al asunto sin develarlo por completo, es decir, reúne aparato crítico y allanamiento ameno.

En cuanto al contorno de las *Lecciones*, lo primero que llama la atención (y que se enciende como aparición en el desenvolvimiento temático del texto) es el repentino fallecimiento de Caroline en 1809, la inmensa figura en las sombras del romanticismo, por entonces esposa de Schelling. El impacto profundo de este hecho conlleva incluso un notable deterioro en la salud del filósofo, en virtud de lo cual los hermanos lo convencen a trasladarse a Stuttgart, donde el Alto Consejero de Justicia lo invita a retomar la actividad con un ciclo de conferencias sobre su propia filosofía para un selecto grupo de la élite de la ciudad. Las

conferencias se desarrollan no sin ciertas interrupciones. No obstante, como señala García, en ellas Schelling trata "temas que serán centrales" en el tramo 1809-1821 y, sobre todo, no se restringe a exponer una sola parte del sistema, sino que proporciona "una visión de la totalidad de los ámbitos" (p. 11), incluso más amplia, completa e influyente para su evolución posterior, que la exposición de 1804 (*Sistema de la filosofía entera, y de la filosofía de la naturaleza en particular*). En base a las notas que Schelling mismo preparó para las conferencias, cotejadas y corregidas con otras anotaciones, el hijo de Schelling publica las *Lecciones* póstumamente en 1860.

Con estos datos nos dirigimos ahora al contenido mismo de las *Lecciones* de Schelling, dedicando el siguiente apartado a la primera y a la segunda parte de la obra, y el ulterior a la reconstrucción y análisis de aquello que surgiría como mayor novedad en ella, esto es, la presentación de una antropología filosófica.

## 2.

Las *Lecciones* se abren con un tópico muy propio del idealismo: "¿En qué medida es posible un sistema en general?" (p. 41), y con un estilo también muy propio de Schelling: ese sistema, el sistema del mundo, ya existe hace mucho tiempo, incluso antes de que el hombre se propusiese hacerlo, porque subsiste en el entendimiento divino. La tarea de la filosofía es encontrarlo. Ahora bien, en cuanto sistema del mundo, debe tener un primer principio en sí y por sí, que se reproduzca en cada parte del todo, que no excluya absolutamente nada y que ofrezca un método o progreso. Tal principio fue expuesto de diferentes maneras, dice Schelling: como principio de identidad, concebido estrictamente como unidad or-

gánica de todas las cosas; como identidad absoluta entre lo real y lo ideal, donde los diferentes (por ejemplo, B y C) son esencialmente idénticos (= A) y al mismo tiempo distintos, pues lo real y lo ideal no son lo primero, sino que "ambos son apenas formas subordinadas de la verdadera esencia *originaria*" (p. 45); o directamente como Absoluto o Dios. La filosofía –prosigue– vive y se mueve en Dios; no como sucede en el dogmatismo (aquí menciona al clásico leibniziano-wolffiano y añade a Kant) que trae a Dios después de todo lo demás, ni como en la teología, que lo considera una suerte de objeto particular y, además, abstracto: "la filosofía considera a Dios como el más alto fundamento de explicación de todas las cosas" (p. 46).

Desde luego, si la filosofía para perfilar el sistema tiene que encontrar el primer principio y éste obviamente no puede ser demostrado, entonces el problema sería cómo habrá de mostrarlo. Lo interesante de este desafío poskantiano que Fichte pone en el centro de sus dilucidaciones reside en que Schelling revierte lo que podría parecer un punto débil o una línea de fuga para desarmar toda la madeja en una instancia fortificadora: que sea indemostrable significa a la vez que todas las demostraciones son posibles o, dicho de otra manera, que los problemas tienen diferentes soluciones. Esta habilidad schellinguiana permite conjugar con muñeca la unicidad del sistema con sus múltiples expresiones históricas, es decir, permite reunir la filosofía como búsqueda de la verdad con la historia de la filosofía como diferentes propuestas de esa verdad una. De ahí que "toda la filosofía es también apenas la manifestación, esto es, la evidenciación continua de Dios" (p. 47).

De todos modos, sea como fuere que se exprese el primer principio del sistema, la filosofía tiene que mostrar cómo se desenvuelve. Por ejemplo, si parte de lo

real e ideal como idénticos en la esencia originaria, no sólo tiene que mostrar su carácter *en sí*, sino también y fundamentalmente su *fuera de sí*. La revelación sólo puede darse a través de su opuesto, es decir, la identidad se manifiesta y sale de sí en la diferencia. A nuestro entender, este momento de la diferencia resulta clave, tanto para esta obra como para analizar la evolución del pensamiento de Schelling y, por extensión, del idealismo en general (el "No" del segundo principio de Fichte en 1794): precisamente aquí Schelling se distancia de la caracterización de la diferencia como *Aufhebung* (la supresión en sentido fichteano o la superación que conserva en sentido hegeliano) y propone la duplicación (*Doubling*), acentuación o acrecentamiento (*Steigerung*) de la unidad originaria. Para graficarlo, Schelling recurre a la conciencia: la conciencia se basa en la escisión de los principios implícitos; así, al ser referida a algo, sale de sí misma. Pero sale de sí sin perder nada y sin perderse en la diferencia, porque es a la vez unidad y duplicación. Lo mismo sucede con Dios: en la identidad A = A se distinguen el A-objeto, el A-sujeto y el A-identidad de ambos. Por ende, A = A deviene A = B. Sin embargo, a Schelling no se le escapa que el recurso a la conciencia no se homologa con Dios, pues en la conciencia está ya separado lo que antes (siempre en sentido ontológico) estaba unido, mientras que en Dios los principios están inextricablemente vinculados y por ende contrapuestos a cualquier escisión disolvente.

Se observa aquí otra característica del proceder schellinguiano: cada paso contiene un dramatismo abismal, porque el filósofo problematiza tan radicalmente que en cada momento parece encontrarse ante una disyuntiva de todo o nada, es decir, a punto de desmoronarse; y justo allí, en el instante

de máxima debilidad, brota la fuerza del contramovimiento insurgente. Dice en este punto: "Si la esencia originaria en A y en B es nuevamente el todo, entonces A y B pueden ser diferenciados sin que el vínculo absoluto de los principios sea suprimido" (p. 50).

A continuación, Schelling parte de la esencia originaria, muestra el desenvolvimiento de las unidades y la necesidad de que la diferencia sea puesta como efectiva, con lo cual distingue entre el *ser* y la *posición de ser* y, como el primero también es posición, lo denomina posición de la posición o posición de segunda potencia. La primera potencia es A = B (lo real, donde B no puede ser por sí), la segunda es A<sup>2</sup> (lo ideal, donde A no puede ser por sí); ambas potencias conforman una unidad absoluta como posición conjunta (A<sup>3</sup>). La primera potencia (lo real, la naturaleza) precede y es inferior (aunque se trata de una prioridad ideal o lógica) respecto de la segunda potencia. A partir de este momento especulativo, Schelling desprende de la esencia originaria el concatenamiento y la coherencia de las potencias, el comienzo del tiempo que se condice con el retiro de Dios, su volverse a sí mismo. En la "Observación" (pp. 55 ss.) de esta primera parte de las *Lecciones* sostiene que, dado que se trata de una auto-restricción, esta contracción divina no significa carencia o privación, sino la forma más elevada de perfección y su proceso de explicitación, o la creación misma, supone condescendencia. Ese acto de restricción no es constreñido, sino voluntario, aunque la libertad aquí coincide con la necesidad absoluta.

En la segunda parte de las *Lecciones* Schelling comienza impugnando el punto de vista que establece un concepto de Dios como algo fijo, subsistente e inmutable, tan alto que pierde vitalidad, cuando en verdad Dios es un ser efectivo que se

hace a sí mismo y, al igual que toda conciencia, proviene de la inconsciencia, de la plenitud infinita que contiene lo homogéneo y lo heterogéneo, así como la total indiferenciación de las potencias. Tanto en Dios como en el hombre, la claridad de la conciencia se vislumbra desde la oscuridad de la inconsciencia, precisamente a partir de la escisión y oposición que implican el progresivo despliegue de las potencias. Tal despliegue supone conjuntamente un proceso de repulsión y de atracción: Dios busca, por así decir, quitarse de encima la materia y avanzar paulatinamente hacia la clarificación, y, a la vez, traerla para sí, elevarla y transformarla. La creación divina culmina "cuando la conciencia es creada y despertada desde las profundidades de la materia, esto es, en los hombres" (p. 67).

En última instancia, la consideración schellinguiana de Dios como ser efectivo, que en virtud de su propia oposición, se revela y manifiesta desde el fondo oscuro de lo inconsciente hasta el hombre, abre un múltiple de trazos que convergen en un mismo atravesamiento: lo vital. Por eso, para Schelling, si Dios se encerrara en su simplicidad y sin oposición, no habría vida ni crecimiento; pero, si Dios es un ser vivo, entonces abraza desde la materia más básica hasta las formas más complejas. Y, como señalamos, este abrazo está tensionado por la repulsión y la atracción; se mueve entre, por un lado, el principio de mismidad (*Selbstheit*) o egoísmo y, por otro, el principio del amor. Desde estos dos principios como primera (egoísmo) y segunda potencia (amor), Schelling explica el desenvolvimiento de Dios a través de la naturaleza.

De alguna manera, mientras que en las elucidaciones anteriores sobre la esencia originaria Schelling parece apoyarse en sus *Investigaciones*, en el desarrollo de lo

inconsciente a lo consciente el referente sería su propia filosofía de la naturaleza, en este caso –como en otras exposiciones análogas– antecedida por una reconstrucción general de la física moderna, con alusiones a Descartes, Spinoza, Leibniz, el hilozoísmo de Bruno y Kepler, hasta el materialismo francés y su polo opuesto, el idealismo de Kant y Fichte. Ciertamente, prosigue Schelling, Kant admite muchas lecturas y la línea de interpretación de Fichte aniquila todo lo exterior a nosotros, esto es, consagra un Yo subjetivo que asesta un "golpe mortal a la naturaleza" (p. 85), o mejor, sólo pretende hacerlo, porque paradójicamente predica la no-subsistencia junto con la restitución de la naturaleza. El legado de este desarrollo consiste en volver sobre la oposición fundamental y captarla como identidad de la unidad y de la oposición para así comenzar la nueva filosofía.

A la visión general e histórica de la física moderna le sigue una mirada más específica y sistemática que abarca toda la naturaleza como un continuum, como el reino de las cosas corpóreas, hasta enfrentarse a su opuesto, el reino espiritual. La penetración entre lo espiritual y lo corporal explica la naturaleza orgánica, que es la primera potencia y que incluye plantas y animales. En el extremo se encuentra el hombre, la segunda potencia, como extraído de su propia naturaleza. El periplo de la filosofía de la naturaleza de Schelling contempla un abanico muy amplio de subtemas: desde la gravedad y los cuatro elementos (aunque considera que hay un quinto), hasta los procesos dinámicos (magnetismo, electricidad, quimismo, etc.). Desemboca, como cierre de la segunda parte de las *Lecciones*, en la cuestión antropológica: el espíritu surge de la naturaleza como lo que es de lo que no es, y en el caso del hombre esto se cristaliza en "su

*naturaleza*", "el espíritu finito" (p. 106). La disciplina encargada de explicar esta posición es la antropología. Solamente en el hombre ocurre la reconfiguración de la naturaleza como relación entre lo subjetivo y lo objetivo, o lo cognoscente y lo conocido. Solamente en el hombre se da a la vez un proceder de y un despertar frente a la naturaleza, una escisión y un dar cuenta de la totalidad. De ahí el acierto del dicho antiguo (de Demócrito) según el cual es un "mundo en miniatura, un microcosmos" (p. 107).

### 3.

En la tercera parte de las *Lecciones* (pp. 107-157), hay una multiplicidad de temas y, si se ha de buscar un hilo conductor que los reúna, podríamos decir –en consonancia con el traductor–, que se trata de la cuestión antropológica vista desde distintas perspectivas y llevada hasta sus últimas consecuencias; lo que habilita toda una variedad de subtemas como la libertad, el mal, el Estado, la Iglesia, los niveles del espíritu, la muerte, el mundo del espíritu y hasta la veta escatológica.

En efecto, lo primero que problematiza Schelling es la articulación entre Dios como el único ser verdaderamente libre y el hombre como un ser con libertad propia. La raíz de la libertad humana reside en la elevación de lo que no es a lo que es y en ella lo divino juega el mismo papel que el sol respecto de la flor: atrae, incita, pero no ejecuta la acción. El aspecto clave en la demostración de la libertad humana reside, según Schelling, no en la independencia respecto de la naturaleza, sino en la independencia respecto de Dios: así, el hombre se encuentra entre dos polos (la naturaleza, lo que no es, y Dios, lo que es absoluto) y mantiene su condición de libre (su raíz independien-

te) frente a ambos, precisamente porque contiene una parte natural contrapuesta a la divina y a la inversa.

En este esquema de reciprocidad vertical, la activación del ser humano frente a la divinidad significa también la activación de la naturaleza frente al mundo espiritual. Cada nivel tiene su vida propia, su activarse desde sí mismo; pero, a la vez, cada nivel se articula con los otros y supone una gradación o mixtura entre lo que es y lo que no es. En este sentido, la naturaleza está apenas en su primer período de vida, en la antesala de la vida suprema y el hombre, en cuanto espíritu, es puesto en ella como un nuevo comienzo o principio para entresacar lo más oscuro y lo más claro, el mal y el bien.

Schelling describe este proceso como una sumersión o hundimiento (*Zurücksinken*) del hombre en la naturaleza y lo muestra de la siguiente manera: el ser humano no está solo, sino entre muchos, en una pluralidad o multiplicidad; con la introducción de los seres humanos, la naturaleza pierde su unidad, la busca y no la encuentra; del mismo modo, también la humanidad pierde su unidad, la busca y no la encuentra. En este momento de desgarramiento, de dispersión y de multiplicidad sin enlace, no cabe apelar a Dios, porque la libertad propia equivale justamente a la separación del ser absoluto: "Dios ya no puede ser más su unidad; por tanto, ellos [los hombres] tienen que buscar una unidad de la naturaleza que, aunque no pueda ser una verdadera unidad para seres libres, es, no obstante, un lazo temporal y efímero" (pp. 113-114). Tal unidad natural-artificial, al modo de una segunda naturaleza que sustenta la unidad humana, es el Estado. "El Estado es, por eso, para decirlo sin rodeos, una consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad. Como el hombre no puede

tener a Dios como su unidad, entonces él se tiene que someter a una unidad física" (p. 114).

La concepción schellinguiana del Estado se asemeja a la de Fichte: en la medida en que se trata de una unidad natural y artificial, contiene una contradicción o carácter bifronte, dado que apela a medios físicos (hasta cierto punto está condenado a ese anclaje) y, simultáneamente, a medios espirituales, que, sin embargo, no puede imponer. Si el Estado está organizado con cierta racionalidad, sostiene Schelling, lo último es mucho más importante que lo primero. Pero la eficacia de la acción estatal se da directamente en lo exterior e indirectamente en lo interior, y de ahí que el tipo de unidad que logra consumir es más bien precaria y temporal.

Precisamente tal organicidad malograda sirve a los ojos de Schelling para configurar las últimas dos décadas de filosofía del derecho, en parcial sintonía con lo esbozado en las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*: desde la Revolución Francesa y desde los conceptos kantianos, los filósofos-juristas se han esforzado por compatibilizar la unidad social con la libertad individual; pero esto es imposible –sentencia Schelling ahora de modo pesimista–, porque o bien esa fuerza necesaria para fundar la unidad se retira del (o no se entrega al) Estado, o bien se consagra el despotismo; y de inmediato señala que quienes buscaron fundar un Estado perfecto, como, por ejemplo, Fichte en *El Estado comercial cerrado*, cayeron en "el más odioso despotismo" (p. 115). Este tono pesimista y sombrío contrasta con el panorama de las *Lecciones*, donde Schelling sustentaba un Estado orgánico y donde Fichte no aparecía con esta connotación de negatividad tan afín a la tendenciosa y nociva versión que Hegel hace de la filosofía política fichte-

teana en el escrito sobre la *Diferencia*. Más allá de estas observaciones críticas, el pesimismo que decanta en Schelling implica el ocaso de la cuestión política junto con el advenimiento de una veta escatológica que examinamos luego.

La organicidad precaria y temporal del Estado proviene de su búsqueda incesante e incapacidad para realizar una unidad verdaderamente orgánica. Tales intentos frustrados atraviesan un proceso natural: florecen, maduran, envejecen y caducan. Ya en Platón se presentan las coordenadas de un Estado racional o perfecto y en su seno anida la contradicción fundamental: presuponer el cielo en la tierra. De todos modos, se pueda o no realizar la Idea de Estado, surge de nuevo una complicación –prosigue Schelling–, esto es, la colisión entre Estados, el síntoma más claro de la unidad malograda y de la inminencia de la guerra. Si a este panorama sombrío se le añaden los vicios que se siguen del mismo Estado (la pobreza y el mal en las grandes masas), se completa el cuadro de una humanidad sumergida en la lucha física por su existencia.

Del hundimiento al resurgimiento (*Wiedererhebung*): la degradación consiste en que se quiere reconstituir el vínculo perdido (el abismo entre la segunda potencia y A = B) en base al poder exterior. Con el hombre actual –sentencia Schelling– no se puede gestar el resurgimiento: es necesaria una nueva revelación. En su sentido más alto, revelación significa que lo divino se finitiza a sí mismo, se hace humano (como Cristo), y mediante la vida espiritual se restituye la potestad humana para mediar entre Dios y la naturaleza. De ahí que, frente al Estado como ensayo infructuoso de unidad exterior, se halla otra institución fundada en la revelación y que busca la unidad interior: la Iglesia. Pero la Iglesia cometió tempra-

mente un error clave: dejar que el Estado se introduzca en ella y la insufla de poder exterior, de modo que "cuando la Iglesia comenzó a perseguir a los infieles, ella ya había perdido su verdadera idea" (p. 119).

La historia moderna, definida como el advenimiento del cristianismo en Europa, se compone de esos dos ensayos fallidos de unidad: la Iglesia y el Estado. Ambos fracasan en cuanto pretenden realizar una mera unidad externa. En efecto, la tiranía se acrecienta en la medida en que considera prescindible la unidad interior. Ésta es la unidad profunda, que sólo resulta alcanzable por el camino religioso y que tiene que volver prescindible o suprimir al Estado en lo referido al poder ciego y mecánico, para convertirlo en inteligencia. No se trata –prosigue Schelling– de que la Iglesia domine al Estado, "sino [de] que el Estado mismo desarrolle en sí el principio religioso y que la suprema alianza de todos los pueblos repose en el suelo de las convicciones religiosas devenidas universales" (p. 120). En este punto (imposible no pensarlo en paralelo con Fichte, cuya apuesta a la realización de unidad más profunda parte de la cultura y desemboca en la educación) Schelling suspende su ilación para dedicarse a otro tema, los niveles del espíritu. Queda entonces por dilucidar cómo ha de llevarse a cabo la unificación profunda y el desarrollo del camino religioso.

En el espíritu humano (o espíritu en sentido amplio) hay tres potencias o lados: la orientación al mundo real (ánimo), la orientación al mundo ideal (espíritu en sentido estricto) y la mediación entre ambos (alma). Cada una de estas tres potencias reproduce en sí a las otras, de modo que tenemos tres potencias con tres niveles cada una. (1.1) El ánimo, que es el espíritu en su momento más oscuro y profundo en relación con la naturaleza, se desenvuelve como nostalgia

(*Sehnsucht*) y más radicalmente como melancolía. (1.2) A su vez el ánimo incluye el ansia (*Sucht*) de ser, el deseo y, finalmente, (1.3) el sentimiento. (2) El espíritu en sentido estricto se condice con lo personal, lo que recoge el ansia / deseo y lo vuelve consciente, y esto es la voluntad, lo más íntimo del espíritu. Pero la voluntad tiene dos lados, la propia y real, y la universal e ideal. La primera constituye el egoísmo (2.1) y la segunda, el entendimiento (2.2). La voluntad propia sin entendimiento es ciega y, podríamos decir, la última sin la primera es vacía. La mediación (2.3) se da con la voluntad verdadera. Sin embargo, la voluntad verdadera aún no alcanza a develar la libertad.

Antes de analizar la tercera potencia (el alma), Schelling ofrece un *excursus* sobre el espíritu y la libertad, donde resuenan los argumentos laberínticos de las *Investigaciones*: la dolencia, el error, el pecado, el mal, etc., no son signos de falta de espíritu, no denotan privación, sino a lo sumo desvío. Este desvío resulta clave para que la libertad no se soslaye en una suerte de línea intelectualista, dado que la libertad sólo es tal si incluye la posibilidad de elegir efectivamente entre el bien y el mal. Así, el mal no significa negación del bien, ni proviene del cuerpo o la carne, sino que significa una desarmonía, pero positiva, porque espiritualiza, busca suprimir el fundamento de toda la creación, lo natural. En su pureza, el mal conlleva un cierto grado de elevación, lo cual, no obstante, muestra que el espíritu no puede ser lo más elevado.

Lo más elevado es el alma (3), “lo verdaderamente divino en el hombre” (p. 127), lo impersonal, lo que permite superar al espíritu y su anclaje en el ánimo. Dado que el alma conecta con Dios, la interrupción del vínculo puede generar dolencia de ánimo o, en caso de involucrar al entendimiento,

estupidez o locura (*Wahnsinn*). Como al pasar Schelling reivindica la locura: por un lado, la coloca a la base del entendimiento y, por otro, dice que si está regida por el alma se vuelve divina, genera entusiasmo y actividad efectiva (*Wirksamkeit*). Pero el asunto es que el alma funciona como reguladora del espíritu o de la voluntad, y ésta decide si se eleva y dirige hacia el bien o si se inclina hacia lo bajo, el mal. Aunque el alma no tiene gradaciones, agrega Schelling, se relaciona con lo subordinado de distintas maneras: (3.1) como arte y poesía, lo real de las potencias anteriores; (3.2) como filosofía, al relacionarse con lo ideal de las potencias, el sentimiento y el entendimiento (cuya distinción con la razón aparece aquí bastante matizada por un halo de continuidad y complementación); (3.3) como virtud o moral, en referencia a la voluntad y el deseo: “Deja al alma actuar en ti, o actúa absolutamente como un hombre santo –éste es, según mi opinión, el principio más elevado donde se encuentra lo verdadero de los diferentes sistemas morales” (p. 135).

Curiosamente aquí Schelling agrega una cuarta modalidad del alma (3.4): la religión. En este caso el alma ya está desprendida de toda relación particular y actúa de manera enteramente pura e incondicionada. La religión, entonces, se muestra como la raíz común del arte, de la filosofía y de la virtud. Pero no se trata de un saber, sino de la más elevada beatitud (*Seligkeit*) que conecta con el amor divino, el vínculo de la creación y la identidad entre lo que es y lo que no es.

Ahora bien, la religión condensa el punto más alto que el hombre puede alcanzar en esta vida, lo que no impide que Schelling prosiga justamente con la temática del destino, o de la vida después de la muerte, definida en términos filosóficos como pa-

saje del hombre de la primera a la segunda potencia. Este pasaje supone la escisión de dos principios que, siendo inconciliables absolutamente, no obstante, se combinan y mezclan: “Así como en la naturaleza hay una mixtura (*Mischung*) entre bien y mal, hay también una mixtura semejante entre aquello que el hombre y la naturaleza tienen en común” (p. 139). Por este motivo el hombre no puede manifestarse completamente en esta vida tal como es, sino que se separa en él lo exterior y aparente de lo interior y lo que es. Luego, alcanzar el verdadero ser, liberarse de la relación con el no-ser, pasar a la segunda potencia, dejar esta vida, son distintas formas en que Schelling refiere a la muerte y abre camino hacia el mundo de los espíritus.

Pero este pasaje no implica la anulación del mundo físico, ni la separación del espíritu respecto del cuerpo, sino que implica más precisamente la superación de aquello que contradice al espíritu, que tensiona entre el bien y el mal. Esta dualidad se resuelve en una unidad que no es ni meramente física ni meramente espiritual, y esto que subsiste de manera inmortal y contiene, no una negación, sino una “esencialización” de lo físico (p. 141), es lo demoníaco. En lenguaje popular, aclara Schelling, cuando se dice que un espíritu aparece ante un ser humano, se refiere con esto a lo demoníaco, que es lo más efectivo que un ser puede alcanzar y es mucho más efectivo que lo que se pueda hacer en esta vida. Lo demoníaco también tiene que ver con la singularidad y por eso agrega Schelling que el pasaje a la segunda potencia no conlleva una equiparación con lo divino, con el ser y el bien absolutos, sino un pasaje a la propia segunda potencia que participa o tiene parte de la divinidad.

De este modo se entretete paulatinamente una filosofía del mundo de los espíritus. En

simetría vertical con la filosofía de la naturaleza, en Dios también encontramos –dice Schelling– el ánimo, esto es, el material del mundo de los espíritus en toda su pureza, y así como el hombre obtiene de la naturaleza el material de su ánimo, así los espíritus puros (el más elevado de ellos es el Diablo) lo obtienen de Dios. Ahora bien, lo superior se relaciona con lo inferior: el hombre se sitúa como la criatura más elevada del mundo natural y como intermediario y ligazón entre el mundo de los espíritus y la naturaleza. En ambos hay un sistema de objetos, porque la “naturaleza y el mundo de los espíritus no son en general más distintos que –para usar un ejemplo un poco grosero [...]– el mundo de la escultura y el mundo de la poesía” (pp. 148-149). El hombre viene a interrumpir la vinculación inmediata entre naturaleza y mundo de los espíritus, pero no la disuelve ni la escinde por completo, sino que la mixtura. Cada individuo y cada cosa particular mantienen en su lado bueno una relación con el mundo de los espíritus; por tanto, hay que tener mucho cuidado en el trato con la naturaleza y con los otros seres humanos.

La lógica de la caída y degradación en Schelling no adquieren una connotación negativa, sino el reverso inmediato, el de la recomposición. La simetría vertical le permite entrelazar desgarramiento y reconciliación, porque se separan los elementos, se dispersan, se tensionan, se nutren de lo natural. Por eso mismo, tienen como contracara el reunirse. Llevando el plano onto-teológico en cruce con el devenir y con lo histórico, estas elucubraciones sobre el mundo de los espíritus, las criaturas, el lugar del hombre, etc., desembocan necesariamente en los trazos de la escatología. Ésta constituye el reverso necesario del proceso de desenvolvimiento. Si el mundo de los espíritus y la naturaleza tienen que

reconciliarse, y si la vida verdaderamente eterna tiene que manifestarse, surgen ciertos períodos en el proceso de reunificación verdadera: el presente, en el que todas las potencias están subordinadas a lo real; luego, la vida de los espíritus, donde las potencias se someten a lo ideal; y, finalmente, un tercer momento de subordinación a la identidad absoluta.

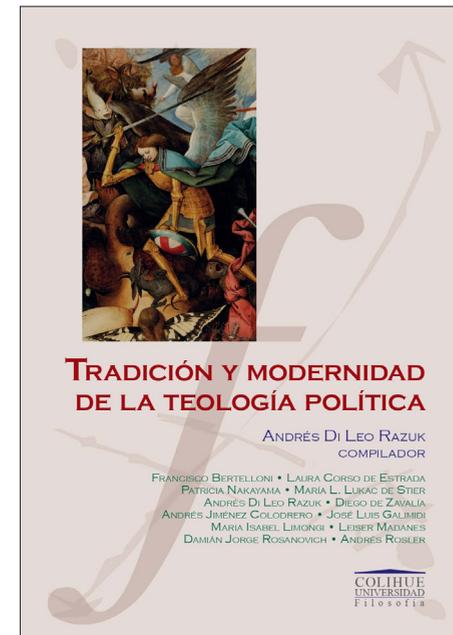
Aunque el hombre empuja más que la naturaleza hacia la crisis absoluta, cuando ésta se suscite, en ambos será el momento del juicio final, en el que se dará una purificación de la naturaleza y del ser humano, donde se destacará la repulsión y expulsión del mal al infierno y, por ende, su completa independencia respecto de Dios. En esta espiritualización se producirá la resurrección de los muertos, la efectivización del mundo de los espíritus y de Dios: "El propósito más elevado de la creación es ahora realizado", pues Dios es totalmente efectivo, visible y corporal; "lo más bajo alcanzó lo más elevado" (y coinciden principio y fin, lo implícito y lo explícito); se ha revelado "el misterio de la humanidad" (p. 155).

La osadía teosófica de Schelling incluye el esbozo de un último mojón, el tercer período que completa el periplo trazado y que se inicia con el reino del Dios encarnado, prosigue con el reino del espíritu y finaliza con el reino en que todo es confiado al Padre. En esta ultimísima instancia se disuelven el pecado y el infierno, y se consuma perfectamente la realización y completa encarnación de Dios, en la cual "lo infinito se torna enteramente finito sin prejuicio de su infinitud" y "así Dios es realmente todo en todo, el panteísmo verdadero" (p. 157). Esta veta escatológica, como contracara necesaria del desenvolvimiento de Dios, recoge toda una serie de motivos religiosos, propone una perspectiva histórica y una problematización temporal de lo onto-

lógico; y resolvería lo que en el plano de la finitud quedaba como unidad frágil y temporal. Sin este esquema argumental donde lo descriptivo se confunde con lo prescriptivo y lo necesario atraviesa lo universal y lo particular, lo más alto y lo más bajo, el pasado y el porvenir, etc., ¿acaso podría Schelling sustentar el mismo proceso de manifestación desde la fundación hasta sus resultados, o tendría que volver sobre sus pasos y revisar lo establecido? ¿Qué sucede entonces con la diferencia, la multiplicidad, la recuperación de la naturaleza, la tensión en los dualismos? ¿No significaría este último paso también una disolución de la filosofía y de todos los ámbitos en una suerte de pan-monismo indistinto? Más allá de estos interrogantes inquietos, una reinterpretación actual de esta decantación escatológica de Schelling no puede no sopesar su densidad simbólica, especulativa e incluso poética.

## La modernidad teológica

GONZALO IGLESIAS  
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Di Leo Razuk, Andrés (compilador), *Tradición y modernidad de la teología política*, Buenos Aires, Ediciones Colihue 2020, 205 pp.

Recibida el 20 de agosto de 2021 –  
Aceptada el 1º de septiembre de 2021

La filosofía moderna, en todos los ámbitos donde desplegó su actividad, tuvo, como señala Andrés Di Leo Razuk en el prólogo al libro que reseñamos, una pretensión adánica: era necesario empezar desde cero, desechar siglos previos de pensamientos como vanas quimeras o juegos mentales que poco habrían aportado al progreso del hombre. La modernidad se caracteriza, pues, por la conciencia de haber iniciado una ruptura con el pensamiento precedente y por la certeza de que las categorías que habían motorizado la ciencia y la filosofía debían ser completamente abandonadas. No de otro modo habría ocurrido en el pensamiento político. La pretensión de fundamentar las estructuras políticas bajo principios racionales abstractos, ajenos a cuestiones de índole cultural e histórica recorre, como un hilo de Ariadna, a todos los autores de este período.

La teología, como un espacio para la fundamentación filosófica de la política, habría sido, por estas mismas razones, casi completamente olvidada o, como mucho, cuando se abordara, sería solo por cuestiones argumentativas o necesidades retóricas de convencimiento de un público que, por aquellos tiempos, aún permanecía bajo el yugo de la religión. Si Hobbes, por caso, dedicó dos libros del *Leviatán* a cuestiones teológicas, no habría sido por un interés específico en el tema, sino porque ese ámbito constituía un terreno de disputa para la política. Ámbito que, en nuestras actuales sociedades liberales, con la clara demarcación entre Estado e Iglesia, ya no resulta importante para la política. Así, la teología habría devenido para la política, primero, en una carcasa vacía que podría servir para rellenar los espacios que el vocabulario de la naciente política no era capaz de llenar. Segundo, en un lugar de disputa meramente retórico, dada la existencia de auditorios