



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## L'Ur-System: gènesi i desplegament (Schelling com a historiador de l'Absolut)

Luis Salvador Roures

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

**UNIVERSITAT DE BARCELONA**

**FACULTAT DE FILOSOFIA**

**DOCTORAT EEES: FILOSOFIA CONTEMPORÀNIA I ESTUDIS CLÀSSICS**

**L'UR-SYSTEM: GÈNESI I DESPLEGAMENT (SCHELLING COM A  
HISTORIADOR DE L'ABSOLUT)**

Doctorand:

LUIS SALVADOR ROURES

Director/Tutor

SALVI TURRÓ TOMÁS

# Índex

Introducció.....	3
Capítol 1. La importància de <i>Philosophie und Religion</i> en la nova constitució del <i>System</i> ....	22
a) Ubicació de <i>Philosophie und Religion</i> en el projecte d'interpretació.....	22
b) La represa del tema de l'Absolut.....	38
c) L' <i>Abfall</i> com a solució provisional al doble Absolut.....	47
d) Vers l'expressivitat del <i>System</i> .....	61
Capítol 2. Sistema i llibertat: l'explicació de l'existència real com a horitzó filosòfic.....	67
a) L'anhel primigeni que sent l'Absolut (com a U-etern) d'engendrar-se.....	82
b) La plasmació d'allò absolut en la finitud com a generadora de la possibilitat real i efectiva del mal.....	101
c) El desplegament de l'U originari i la realitat del mal en la naturalesa i la història..	106
Capítol 3. Les <i>Stuttgarter Privatvorlesungen</i> : anàlisi i projecció del sistema.....	122
a) La recerca del sistema real.....	123
b) El posicionament efectiu: home i creació.....	133
c) Desenvolupament de l' <i>explicatio Dei</i> .....	139
d) Síntesi sistemàtica i filosofia especial de la naturalesa.....	145
e) La perifèria (interna) de les lliçons de Stuttgart: organicitat i desplegament.....	158
Capítol 4. El llarg camí vers la filosofia positiva: de les <i>Weltalter</i> a Erlangen.....	167
a) Introducció a les <i>Weltalter</i> .....	167
b) El sistema històric de la revelació divina i el seu coneixement .....	173
c) Acció lliure i divinitat.....	198
d) Erlangen: <i>Geist</i> i <i>Weisheit</i> .....	212
Capítol 5. Empirisme filosòfic i <i>Prius</i> positiu: la clau metodològica.....	222
a) L'àmbit muniquès.....	225
b) La rellevància de la justificació del <i>Prius</i> .....	245
c) La <i>Darstellung des philosophischen Empirismus</i> .....	251
Capítol 6. La connexió de la mitologia: vers el triomf integrador de la filosofia històrica.....	280
a) Mitologia i articulació sistemàtica.....	283
b) Aclariment des processos implicats en el desenvolupament del sistema.....	287
c) Història de la consciència: l' <i>Ur-Mensch</i> i la seva relació amb l' <i>Ursystem</i> .....	298

Capítol 7. Revelació i filosofia: la presentació final.....	304
a) Replantejament de la filosofia negativa i problematització del trànsit a la filosofia positiva.....	319
b) Racionalitat i ésser venidor.....	342
c) El desvetllament de l'aprioricitat i el pas a l'empíric.....	354
d) De la filosofia racional pura a l'absoluta transcendència.....	359
e) Historicitat i revelació: l'horitzó de la religió filosòfica.....	366
f) Filosofia de la revelació i sistema.....	373
 Conclusions.....	 407
 Apèndix 1. L' <i>Ur-Mensch</i> i el desenvolupament real del mal.....	 416
a) El mal com a realitat positiva i la seva influència en el sistema.....	416
b) L' <i>Ur-Mensch</i> quant a eix vertebrador: la polèmica de l'antropocentrisme i les connexions materialistes.....	422
c) Satanalogia i restauració filosòfica del mal.....	429
 Apèndix 2. La sistemàtica de l'acte de llibertat originari i la consideració final del sistema....	442
Apèndix 3. Defensa de l'articulació sistemàtica schellingniana.....	463
Apendix 4. Esquema general.....	465
Bibliografia.....	466
Resum de la tesi doctoral.....	481

## Introducció

La filosofia de Schelling no és fàcilment classificable. El gir filosòfic que neix a partir de *Philosophie und Religion* exigirà que treballem amb una sistematització acusada d'extrema versatilitat. El vigor espiritual de la filosofia de Schelling roman fins la darrera època al costat d'una "voluntat de sistema", és a dir, una singular tenacitat en renovar constantment la seva arquitectònica sistemàtica. Entenem la producció schellingniana formant part d'un procés orgànic intern que vincula les seves obres, especialment les que hem considerat essencials pel desenvolupament de la tesi. Una millor comprensió de la darrera filosofia ens prevé de maximitzar les discontinuïtats entre els diferents textos. Ens adonarem que Schelling no és autor de moltes filosofies diferents. Ara bé, valorarem la pretesa unitat intrínseca de la seva filosofia i observarem quines conseqüències té. Emfatitzarem el significat que el terme *System* no designi directament o exclusivament unitat, ja que va més enllà del que representa aquesta. Denota, per sobre de tot, vertebració i requereix estabilitat exegetica. Això condiona l'obertura d'un interessant espai hermenèutic que aprofitarem. Intentarem, doncs, afavorir aquesta estabilitat amb la caracterització sistemàtica i operativa d'un *Ur-System*.

La tesi que presentem es centra en la darrera etapa de Schelling (en el marc de l'anomenada *Spätphilosophie* on es discuteix la relació entre filosofia positiva i negativa) on es pot observar una panoràmica general de l'autor, útil per discutir la pretesa unitat de la seva filosofia. Defensarem aquesta unitat que a la vegada mostra i es sosté en una sistemàtica interna que recorre la producció schellingniana. Fer aflorar aquesta sistematicitat és el nostre objectiu. Aleshores, per fer emergir aquesta sistemàtica és adequada la reflexió sobre una complementarietat entre filosofia positiva i negativa.<sup>1</sup> Aquest eixir està directament relacionat amb la introducció de tres plans interpretatius del sistema que anirem desplegant, els qual proporcionen un aclariment de la problemàtica inherent a l'especulació schellingniana.

Considerem que per defensar una complementarietat entre les dues filosofies és necessari retrocedir fins a *Philosophie und Religion* (1804) on podem localitzar germinalment el nucli de la nostra proposta. Aquest text breu i programàtic és clau per adonar-nos de l'itinerari que iniciarà Schelling davant la insuficiència de la filosofia de la identitat (que ha exposat negativament la identitat originària i la seva autodiferenciació). En aquesta negativitat no es pot presentar filosòficament el mateix fer-se de l'Absolut que requerirà l'exposició de la filosofia positiva. La defensa de la complementarietat enllaça i desplega el pas clau que opera a *Philosophie und Religion*, a saber: l'Absolut escapa a la determinació conceptual, ja que és vida. Si l'Absolut, Déu, l'Esperit perfecte, és vida, és organicitat, vol dir que el fer-se de l'Absolut no és res més que el seu desplegament en el temps, i parlar de temps és parlar d'historicitat. Així, la tesi central *Deu es revela com a vida en la història* ressegueix tota la dinàmica filosòfica schellingniana que exposarem. Ara bé, en quins elements de la història? En els fenòmens on la consciència experimenta el diví. Aquest gir històric necessita l'estatut d'una ciència positiva que observarem com s'introdueix progressivament en el corpus schellingnià. La filosofia històrica ha de fer veure com la història és la successió de la consciència religiosa en el propi fer-se de Déu (és teogonia), i aquesta consciència s'expressa en principi en el mites

---

<sup>1</sup> Observarem en el transcurs de la nostra investigació com aquesta reflexió comportarà al final dues tesis localitzades en el mateix Schelling, una moderada: la filosofia negativa porta quan és correctament desplegada a una filosofia positiva, i una tesi radical: la filosofia negativa és en realitat positiva.

que adoptaran un caràcter de validesa inèdit fins aleshores. Mostrarem com aquestes tesis comencen a funcionar d'una manera progressiva, essent la primera característica el fet que en el fenomen religiós es mostra intuïtivament l'esdevenir de Déu, primer com a religió natural i després com a religió revelada. Una segona característica d'aquest desplegament del diví la localitzarem en l'àmbit dels cultes místics (que és on apareix en el corpus schellingnià el terme *Ursystem*) que impliquen la introducció en la divinitat d'una humana conscienciació, d'un Déu fent-se home. En altres paraules, la projecció de la divinitat ja no estarà sols en la naturalesa sinó en l'esperit, obrint-se realment la dimensió de la revelació, i a la vegada iniciant una teodramàtica que exigirà tant de la ciència positiva com de la negativa, essent el resultat final de tot el projecte schellingnià una religió filosòfica que aplegaria *empeiria* i concepte, forma externa i forma interna, complementades, és a dir, la superació de l'escissió entre naturalesa i esperit. Aquesta religió futura s'ha d'entendre com a projecte de la raó al costat de la integració d'allò abismal, i també, en un altre pla, una incorporació del ritual i la forma externa compenetrada amb la forma interna o filosòfica. En altres paraules: una restitució d'una antiga manera d'observar el món compaginada amb una projecció de futur que preconitza l'edat de l'esperit.

Una aproximació genètica a la "dualitat" filosòfica positiu-negatiu no comportarà l'abandonament de la filosofia negativa, sinó l'adquisició d'una perspectiva bifront. Ens trobem davant dues tradicions: la racionalista que edifica la totalitat en el moviment discursiu del saber i una tradició escrutadora de l'origen on s'inclou la pura potència d'existir com a referent de la voluntat.<sup>2</sup> La seva complementarietat suposa admetre una filosofia capaç de reconèixer un Déu vivent i a la vegada una reconversió de l'ordre racional, és a dir, un replantejament de la filosofia negativa, que haurà d'actuar com a restitució erudita de la intuïció primitiva, no posant el començament real sinó sols la seva idea. En canvi, la positiva partirà del Déu abans de la idea, d'un *Prius* absolut. La seva tasca rau en elevar la riquesa de la revelació cristiana a expressió filosòfica. En aquest context, Schelling no ens està parlant d'una suposada essència especulativa del cristianisme, sinó d'una renovació d'allò racional dins el cristianisme. Dit d'una altra manera: la filosofia negativa haurà de descobrir la implicació de la raó en el procés monoteista. En canvi, la culminació de la ciència positiva serà entendre el procés immanent de l'experiència religiosa com a procés històric del pensar. La filosofia positiva podrà començar sense la negativa, emparant-se en un acte de fe, decisió que suposa l'accés a un *kairos* (com a temps necessari per a que la voluntat de Déu es compleixi) que el pensament pot aïllar a través d'un empirisme superior o filosòfic, assolint un posicionament existencial que també enllaçaria filosofia positiva i negativa.

La nostra tesi sintetitza les dues perspectives generades per la *Forschung* schellingniana, a saber: una *première renaissance* (segons expressió de Maesschalck) que abastaria la primera dècada dels anys 50 del segle XX. Etapa marcada per la controvèrsia Fuhrmans-Schulz, la qual suposaria el veritable origen d'aquest renaixement. La posició de Fuhrmans accentua la

---

<sup>2</sup> Aquestes tradicions que presentem no poden ser circumscrites plenament en la distinció de Kuno Fischer (1824-1907), convertida en tòpic escolar, entre racionalisme i empirisme. Som conscients que la contribució de Fischer, d'herència hegeliana, a la història de la filosofia va més enllà d'aquest tòpic. No obstant això, el seu ús per categoritzar els filòsofs produeix rigideses contraproductives. La distinció esmentada, en el cas de Schelling, com a mínim és qüestionable, ja que no és capaç de representar de manera precisa la seva metodologia.

ruptura entre filosofia negativa i positiva, i acaba privilegiant la filosofia positiva, en una mena de teisme còsmic, o sigui, entén la *Spätphilosophie* com a *Offenbarungphilosophie*. Segons Fuhrmans la història de la revelació seria una obra d'alliberament on Déu celebra en la seva alteritat la joia de la seva intimitat existencial. Així, la filosofia positiva serà presentada al costat de la concepció d'un món on pot manifestar-se el rastre continuat d'un Déu viu, d'una personalitat. Per altra banda, Schulz, privilegia la filosofia negativa, minimitzant la divisió. L'*Spätphilosophie* representaria la culminació de l'idealisme alemany, o sigui, Schulz defensa la consumació de l'idealisme alemany en l'últim Schelling. Per a l'autor, el darrer Schelling lluny d'apartar-se de l'idealisme insisteix en el problema de l'automediació de la raó. Per centrar aquesta etapa hem utilitzat els textos: Fuhrmans, H., *Schellings Letzte Philosophie. Die negative und Positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin, 1940; Schulz, W., *Die Vollendung des Deutschen Idealismus, in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, 1955. Aquest autors no defensarien la complementarietat de filosofies, sinó la dependència d'una respecte de l'altra, la negativa en el cas de Fuhrmans, i la positiva en Schulz, per tant, la postura de Fuhrmans acabaria en una historicitat característica, i la de Schulz en un racionalisme en sentit fort. Schulz interpreta la filosofia positiva com a continuació de la filosofia negativa, i per tant, s'oposa als plantejaments genuïns de Schelling. Però, hem de continuar pensant en quin sentit es pot sostenir legítimament que l'últim Schelling elabori una crítica de la metafísica que assenyali a la vegada una realització i possible superació de l'idealisme absolut. Aquesta és la qüestió directriu de Schulz, que considerem no té resposta adequada en postures extremes. Un segon renaixement es produeix a través dels textos de Tilliette, evitant les interpretacions radicals. La perspectiva de Tilliette es situa com a terme mig entre Fuhrmans i Schulz, fonamentant una mena de tercera via. El jesuïta desenvolupa un posicionament d'estabilitat exegètica davant el qual la producció de Schelling és considerada polimòrfica. Amb tot, la divisió (en dues) de la filosofia com a senya del sistema schellingnià no exclouria la preservació d'una unitat superior, és a dir: *una filosofia en dues* no posaria en perill la comprensió unitària. En un altre enfocament podríem argumentar que en el moment que es presenta la possibilitat que hi hagi dues maneres d'entendre la totalitat, comença veritablement la *Spätphilosophie*. La nostra tesi es centra en aquesta exploració. Tilliette destacarà que un dels mèrits del llibre de Schulz consisteix en insistir en la continuïtat del projecte filosòfic schellingnià. Aquesta continuïtat justifica els renaixements que hem presentat. L'obra magna de Tilliette *Schelling, Une Philosophie en devenir*, Paris, 1970, condiona aquesta segona etapa.

Una tesi de compilació hauria de demostrar que s'ha revisat gran part de la literatura existent sobre Schelling interrelacionant els diversos punts de vista.<sup>3</sup>Tanmateix, tota aquesta literatura

---

<sup>3</sup> A banda d'aquestes etapes, hem considerat oportú i necessari incloure autors com Peetz, W. Marx, Jacobs, Marquet, Brito, Vetö, Maesschalck, Duque, Lorenzo, Villacañas, Serrano, Pérez-Borbujo, i Roux que enriqueixen la nostra tesi amb aspectes que es corresponen a línies interpretatives i connexions que volem posar en primer pla, constatant que la interpretació de la suposada complementarietat és suficientment compartida. Altres autors, que també hem tractat i han complementat la nostra tesi en un altre sentit, com Jankélévitch, Balthasar, Habermas, Hemmerle, Sandkühler, Lauth, Pascal David, Leyte, Žižek i Carrasco quedarien en una altra esfera que obriria problemàtiques diferents, totes elles interessants, però que en part algunes escapen del plantejament que ens hem proposat. Per exemple, Habermas seria essencial en una tesi monogràfica sobre les *Weltalter* de caire materialista, Sandkühler en relació a la filosofia política i la *Naturphilosophie* (que incideix en la posició històrica de Schelling,

des del 1970 és deutora de l'obra de Tilliette, i és usual i comprensible fer-la servir com a guia. Establerts els autors de referència acadèmica (Fuhrmans, Schulz i Tilliette) hem de considerar un autor amb suficient entitat com Martin Heidegger<sup>4</sup> que d'alguna manera escapa del plantejament de les dues renaixences, perquè es anterior i, a més, les transita. Tanmateix no serà un autor de referència en aquesta tesi (malgrat el tinguem present). Establirem, sense ànim reduccionista, per tant, a partir dels dos centres fonamentals de renaixença l'articulació dels altres autors o intèrprets de Schelling que despleguen, en tot cas, conseqüències implícites de l'argumentació clàssica i a la vegada itineraris nous. Ara be, ultra això cal constatar que molts estudiosos del filòsof han magnificat la dimensió del *Freiheitsschrift*, en detriment, per exemple, del programa presentat a *Philosophie und Religion*. Nosaltres hem volgut capgirar aquesta situació per ressaltar que certs aspectes sistemàtics i programàtics que utilitzarem quan el sistema estigui consolidat ja estan operant a l'ombra l'any 1804. A més, cal indicar que en tot mínim estat de la qüestió el volum de tesis de l'anomenat primer Schelling supera amb escreix les del darrer, cosa que desequilibra una interpretació global i justa del filòsof, car d'alguna manera s'emfatitza el tall, i sols es considera com a "encertada" la filosofia del jove Schelling. Nosaltres ho volem revertir, sense menysvalorar les primeres produccions del filòsof. En tot cas, la filosofia del darrer Schelling no és quelcom extravagant o irracional, sinó una nova (i diferent) oportunitat per a la raó.<sup>5</sup>

Tilliette qualifica Schelling de geni de l'assimilació, però d'aquí no se segueix que no tingui projecte propi. Schelling seria el "constructor" de sistemes, mestre de la permeabilitat i de la combinatòria, a més, el procedir de Schelling no romandria instal·lat en el temple ideològic de l'època, cosa que el fa encara més interessant des d'una perspectiva contemporània. Amb tot, el Schelling de Tilliette és polivalent però, en certa manera, fragmentat. Tanmateix, al voltant d'aquesta polivalència hom pot observar les diferències entre un projecte unitari (car

---

delimitada sota aspectes polítics, socioeconòmics i ideològics de l'època), Leyte i Pascal David en una aproximació heideggeriana, Carrasco per mostrar en profunditat la problemàtica del mal, i Lauth en relació a la crítica de Fichte (on, si més no, es posaria de relleu novament la importància de *Philosophie und Religion*).

<sup>4</sup> Tenim present la importància dels cursos de Heidegger sobre Schelling, però es circumscriuen en una interpretació supeditada a la seva historització de l'ésser, que per la seva peculiaritat conformaria una altra tesi o una nova direcció de la nostra. Val a dir que podrien perfectament conformar una renaixença d'alguna manera especial. Per altra banda, el text de Jankélévitch de 1933, *l'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, previ a les lliçons heideggerianes, podria també ser considerat focus d'una pre-renaixença, però la seva tesi s'allunya de la perspectiva de sistema i de l'òptica de la unitat. També en aquests anys von Balthasar obrirà un altre focus d'irradiació "schellingniana" des del posicionament teològic, on trobem interactuant H. De Lubac, Tillich, W. Kasper, Rahner, Barth, posicionament que, si més no, escapa de la nostra tesi, malgrat hàgim tematitzat freqüentment les seves postures i estudiat els seus arguments. En resum, l'estil i mètode de Balthasar no seria ni sistemàtic-conceptual ni històric, sinó més be fenomenològic: intenta construir amb estructura de *Weltanschauung* històrica un edifici que té un significat extra-històric, operant des d'un cristocentrisme característic. En aquests autors (a excepció de Heidegger) Schelling no estaria en primer pla, però sí influent de fons. El cas de Heidegger és especial i el debatrem en el capítol dedicat al *Freiheitsschrift*.

<sup>5</sup> Això ho accentua el recent text d'Alexandra Roux *Schelling l'avenir de la raison. Rationalisme et empirisme dans sa dernière philosophie*, Paris, 2016.



reclamaria una profunda unitat de pensament) i la realització efectiva de les obres (on podríem posicionar aquella presumpte fragmentarietat), constatant, per a la nostra tesi, els canvis finals en relació a la complementarietat entre filosofies. La tendència historiogràfica a presentar dos períodes de la filosofia de Schelling (el “primer” Schelling i el “segon” Schelling) ha condicionat excessivament la seva comprensió i la posterior recepció. Tematitzar aquesta problemàtica exigeix estudiar sistemàticament l’articulació de les obres, palesant contrarietats i problemes interns, sense que això minimitzi un ordre intern i dinàmic, que Tilliette va batejar com a filosofia *en devenir*.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> En la bibliografia que es desprèn després del focus que irradia la gran obra de Tilliette, ens hem decantat vers autors que aporten una valoració sistemàtica àmplia, operant en una visió de síntesi, més que un apropament temàtic. Aquestes síntesis no exclouen el fet que puguin ser introduïdes des d’un enfocament que apunti vers l’itinerari i les derivades d’un concepte determinat, com efectua l’obra de Marc Maesschalck *Philosophie et Révélation dans l’itinéraire de Schelling*, Paris-Leuven, 1989, o la síntesi d’Emilio Brito en relació al concepte de Creació, *La création selon Schelling*, Leuven, 1987. En aquest sentit també destacaríem el remarcable i influent estudi de Miklos Vetö, *Le fondement selon Schelling*, Paris, 2002. No hem localitzat síntesis que incloguin el darrer moment de Schelling des d’un punt de vista que ressalti el *System* a part de les referides, malgrat no focalitzin pròpiament la sistemàtica inherent a un Schelling complet o globalment unitari. En llengua castellana sobresurten com a obres de síntesi el text de Fernando Pérez-Borbujo Schelling, *El sistema de la libertad*, Barcelona, 2004, i el de Felix Duque *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, 1998, de caràcter enciclopèdic que funciona perfectament com a manual per a l’època; també com a manual són útils els dos volums de Jose Luis Villacañas *La filosofía del Idealismo alemán*, Madrid, 2001. A més, com a estudis monogràfics sobre el mal que desgranen importants aspectes del *Freiheitsschrift*, cal consultar el textos d’Ana Carrasco, *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling*, Madrid, 2013, i Luis Fernando Cardona, *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Bogotá, 2002; de la mateixa manera considerem lectures imprescindibles en llengua castellana el textos d’Arturo Leyte *Las épocas de Schelling*, Madrid, 1998, encara que s’aparti de la nostra interpretació, i el de Manuel F. Lorenzo, *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling*, Oviedo, 1989, que interpreta la filosofia de Schelling des d’un materialisme crític, que en principi pretendria escapar del retret fichtià de dogmatisme, constatant que en la mateixa *Spätphilosophie* hi ha aspectes a favor d’aquest materialisme. Com a text complementari que hem consultat en relació a una tematització preliminar de l’Absolut és important l’obra de Vicente Serrano, *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*, Madrid, 2008. En llengua catalana volem assenyalar la recent publicació del text de Schelling *Clara, o sobre la vinculació de la natura amb el món dels esperits*, Martorell, 2013, amb una extensa introducció, i la traducció de Francesc Perenya i Marta Nebot del text *Sistema de l’idealisme transcendental*, Barcelona, 2003, que hem consultat mal que escapi del nostre acotament cronològic. En relació al període mitjà, com a estudi monogràfic sobre el concepte schellingnià de racionalitat destaquem l’obra de Siegbert Peetz *Die Freiheit im Wissen*, Frankfurt am Main, 1995. De la mateixa manera, com a estudi monogràfic commemoratiu sobre el *Freiheitsschrift* presentem el volum de Peetz, Elm, Hrsg, *Freiheit und Bildung, Schellings Freiheitsschrift 1809-2009*, München, 2012. Així mateix, ubicat en la temàtica que inaugura el text de 1809, és indispensable l’obra de Jean-François Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, 1975, un estudi però que no arriba a les últimes conseqüències que desplegarien una ciència positiva. Com a obres de varis autors cal assenyalar *Una mirada a la filosofía de Schelling* (1996) editat per Leyte, al voltant de la relació entre procés natural i procés històric, i el col·loqui organitzat a la Sorbonne que reuní els principals representants dels estudis schellingnians en llengua francesa (Tilliette, Marquet, Courtine, Maesschalck, Vetö) i que es centra en el darrer Schelling, *Le dernier Schelling, Raison et positivité*, Paris, 1994. També en francès, sota la direcció de Jean-François Courtine, hem tingut present el volum de *Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie*,

Hem cercat una perspectiva original sintético-sistemàtica, és a dir, treballar sobre un tema precís però general per controlar el material. Per altra banda, el problema principal d'una tesi monogràfica en el darrer Schelling s'enfrontaria amb grans intuïcions al costat d'una evident aridesa expositiva, un binomi inestable que hauria de conviure amb la poca consideració posterior de l'època tractada, en part "rescatada" pels seus fills dels esborranys molts d'ells destinats a ser destruïts. En canvi, el problema d'una tesi històrico-teòrica com la que presentem rau en veure's desbordat per una especulació (incitada pel mateix text de Schelling) sense assentament històrico-textual decisiu, en una situació procliu com la que presenta la mateixa *Spätphilosophie*. De tota manera, la tesi històrica compaginada amb fonaments teòrics és adient i proporciona una perspectiva de conjunt, si més no, necessària, i permet a la vegada anar introduint millor les interpretacions de la *Forschung*. En referència a la metodologia de l'ús històric i biogràfic hem introduït aspectes destacats sempre en funció d'un problema teòric en qüestió. Això no treu que en una aproximació com la nostra, s'hagi de tenir clara tota la mecànica expositiva de les lliçons i cursos introductoris de la darrera filosofia. Tot això comporta dubtes, i barallar-se amb una aridesa del discurs que el fa poc atractiu, i dóna una certa sensació de provisionalitat permanent. A grans trets, podríem dir que tematitzarem la pugna entre l'artifici conceptual de la filosofia negativa i la vertadera filosofia viva i real. Tanmateix, Schelling vol trobar-hi una solució, i descarta per inoperant l'opció polèmica, o sigui l'enfrontament entre filosofies. Aquesta relació, a la vegada perfila la problemàtica de la realitat o idealitat del començament de l'especulació filosòfica.

La pregunta sobre un possible "sistema originari" presideix la nostra tesi, sistema que es beneficiaria de la complementarietat entre filosofies. En relació a l'aclariment dels termes *System*, *Ursystem* i *Ur-System*, treballarem en tres plans o nivells d'interpretació que remeten a les accepcions o significats diferenciats del compartit terme polisèmic en qüestió (*System*).

---

*Schelling*, Paris, 2010, com a exponent actual de la recerca internacional, sempre estimulada per la *Internationale Schelling-Gesellschaft*. Localitzarem en la publicació autors "clàssics" com Schulz, Tilliette, Marquet, Vetö, Pareyson al costat d'altres que han agafat el relleu en la investigació com per exemple Maeschalck, Hühn, Cattin, Vaysse, o Strummiello. En llengua alemanya com a obra conjunta hem consultat el recull de la col·lecció *Neue Wege der Forschung Philosophie*, monogràfic sobre Schelling editat per Reinhard Hiltcher i Stefan Klinger que també detalla l'actual estat de la qüestió recollint diferents treballs, sobresortint de cara als nostres interessos el text de Christian Danz *Die Christologie Schellings im Zusammenhang der werksgeschichtlichen Entwicklung seiner Philosophie*, i el de Gotthard Günther *Schelling und das Ende des Idealismus*. Danz en situa de ple en la *Spätphilosophie*, investigant la cristologia de Schelling en relació a la historització i desenvolupament de la filosofia de la revelació, temàtica que explora el llibre III de la filosofia (especial) de la revelació. Així, constatarem que el propòsit de la *Philosophie der Offenbarung* és entendre el cristianisme connectat a una història universal, o sigui, es cerca integrar la religió en la filosofia, identificada aquesta amb una raó històrica on el cristianisme és una intuïció històrica de l'univers que sols es deixa concebre des del punt de vista històric. Aleshores aquesta obra representa el triomf de la filosofia històrica, i Schelling pot ser considerat, a favor de la nostra tesi, un veritable historiador de l'Absolut. També cal destacar en aquest recopilatori a Claudia Bickmann amb el text *Schellings Begriff des Absoluten im Früh und im Spätwerk* pel seu ampli recorregut cronològic i textual i, en clau heideggeriana a Lore Hühn *Die Unvordenklichkeit des Anfangs. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Heidegger*. Com a estudi comparatiu entre Fichte i Schelling i que situa la problemàtica entre *PhR* i la *Zwiter Vortrag der Wissenschaftslehre* (les dues de 1804), consultar en aquest mateix recull el text de Günter Zöllner *Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein*.

*System* fa referència a la mateixa exposició de la filosofia de Schelling en les seves obres. És el pla 1, textual o bibliogràfic (en termes kantians representaria la mateixa arquitectònica; podríem també anomenar-lo, doncs, pla arquitectònic). En un pla més profund, en principi “extra-textual”, ubiquem *Ursystem*. Aquest terme remet al suposat sistema primigeni de la humanitat com a conjunt d’idees no contaminades per la degeneració de la religió, on filosofia i religió formaven un tot. És el pla 2, generador i a la vegada objectiu de la recerca schellingniana (és també el pla de l’esperit que es confronta a una arquitectònica formal). El nivell 3, *Ur-System*, representarà segons el nostre posicionament la interpretació del pla 1 en funció de 2. És, doncs, el pla 3, un nivell hermenèutic-epistèmic que supervisa el desenvolupament del *System*<sup>7</sup>. En altres paraules: 3 és regla hermenèutica de 2, i 2 condició de possibilitat de 1. (representa així mateix el pla de la reflexió sobre l’esperit). Observarem com aquest tres plans configuren un esquema interpretatiu aplicable en l’estudi de la *Spätphilosophie*, esquema que tindrà dos pre-esquemes que preparen el seu assentament.

Acceptades aquestes prerrogatives, podríem presentar les relacions dels termes en una formulació sintètica: *Ur-System* → {*System* ↔ *Ursystem*}. En aquest particular context interpretatiu haurem d’anar aclarint el concepte d’*Ur-System*, acotant el seu sentit intern que el diferenciaria d’una mera exposició ordenada de conceptes, evitant la seva confusió amb el *System*. El nivell 3 no serà quelcom exposat deductivament, sinó una clau hermenèutica i epistèmica que permet desenvolupar una exposició filosòfica orgànica i completa com a unió de la dimensió material i espiritual, possibilitada per una correcta acció metodològica de la filosofia positiva. La relació entre el nivell 2 i el 3 pot esdevenir la més confosa. Amb tot, cal tenir present que 2 representa el “material” originari o primigeni des del qual 3 pot treballar. En el pla 2 estem en el domini de l’estructura ontològica de la realitat. Defensarem que l’*Ursystem* manifesta el nervi del sistema filosòfic schellingnià. Tilliette considera l’*Ursystem* de la humanitat com el conjunt d’idees dins els mites antics, definició breu que ens dóna certes claus. Així, exposaria una sistemàtica subjacent a les *Weltalter*, ajustant els elements més antics, i també tindria un caràcter articulador intern del seu projecte com a proposta de futur. Amb aquesta traducció mítica del pensament que manifesta un desenvolupament orgànic localitzem l’especificitat schellingniana que desplega el canvi de paradigma present a *Philosophie und Religion*, és a dir, el desplaçament vers el paradigma de la religió. L’ambició religiosa de Schelling definitivament ha pres cos. En realitat 3 és una elevació-extensió de 2. Però, hem de realitzar una operació més per poder observar tota la magnitud del projecte schellingnià, i això té a veure amb la inclusió i diferenciació, que proposem, del terme *Ur-System* dins el programa schellingnià, que es pot materialitzar en aquests termes: identificar *Ursystem* com a regla hermenèutica (*Ur-System*), és a dir, elevar *Ursystem* al pla 3, demanaria posicionar aquesta sistemàtica interna més enllà de les *Weltalter*, destacant la forma a través de la qual Schelling ha articulat el seu pensament en relació a una problemàtica que escapa de la filosofia negativa, però de la qual no en pot prescindir. En tot cas, la complementarietat defensada atorga sentit a la *Spätphilosophie*, i sense ella podria passar per un conjunt d’especulacions teològiques desfasades, i des d’una secularització radical contemporània ser vistes com inútilment filosòfiques. Ara bé, considerem que no és el cas.

---

<sup>7</sup> Entenem sempre *System* com a projecte cohesionat de Schelling, és a dir, les obres no serien un conjunt dispers d’especulacions sota la postura o el tòpic d’un Schelling jove aprofitable en detriment d’una maduresa delirant i reaccionària.

El terme *Ursystem* apareix dins l'àmbit de les *Weltalter*, que inclouria el *Denkmal*<sup>8</sup> i *Ueber die Gottheiten von Samothrake (Beylage zu den Weltalter)*<sup>9</sup>; en aquest sentit, *Ursystem* seria la sistemàtica interna inherent a les *Weltalter*, al *Denkmal* (com a pròleg) i a les *Gottheiten* (com a *Beylage*) que en el seu epíleg manifesta que el tractat és al mateix temps començament i trànsit a varis tractats més, essent la intenció conjunta treure a la llum l'autèntic sistema primigeni de la humanitat.<sup>10</sup> Les (seves) modulacions, que es produiran sobretot després de 1821, ens portaran a la filosofia positiva. És per això, seguint a Duque, que el període d'Erlangen representa un punt d'inflexió més important que l'efectuat en el *Freiheitsystem*, ja que sols estaríem plenament en condicions d'argumentar sobre un "sistema de la llibertat" després d'aquesta etapa. D'aquesta manera, defensarem que el pensament de Schelling haurà assolit la maduresa quan veritablement encari aquest projecte, encara que depengui d'una filosofia negativa en vies de complementació amb la positiva, i prepari un nou marc on la raó s'obri definitivament a l'existència. Així, tot el Schelling abans d'Erlangen es converteix en una mena de pròleg a la *Spätphilosophie* on el moments clau serien *Philosophie und Religion*, *Freiheitsschrift*, *Suttgarter Privatvorlesungen*, i les *Weltalter*. Per tant, malgrat els canvis i desplaçaments que pateix la filosofia de Schelling resseguirem aquests moments clau identificats en aquests textos com a modulacions d'una filosofia que es va desplegant i a la vegada desplaçant progressivament el seu centre d'interès vers la mitologia i la religió revelada. L'accés a aquest posicionament sistemàtic al costat d'una comprensió hermenèutica serà en principi la regla que volem reconstruir. Aquí ens adonarem que aquest treure a la llum la regla que presideix l'hermenèutica schellingniana com a moment vertebrador entre filosofia positiva i negativa, implica acceptar que hi ha un principi heurístic que recorre els textos, i que està al servei de l'articulació d'aquell sistema de la llibertat que reposiciona l'Absolut. Aquesta proposta té una forma d'expressió adequada en l'exposició d'un *Ur-System* que interpretaria les modulacions i els canvis que es van succeint. Per expressar i acotar la nostra tesi és útil que entenguem l'*Ur-System* com a nucli coordinador i connector del desplegament des de la gènesi sistemàtica fins la proposta final d'una religió filosòfica, nodrida des de la complementarietat entre filosofia positiva i negativa. La nostra serà una reconstrucció, tenint present que la "naturalesa" de l'*Ur-System* té dues vessants, a saber: una hermenèutico-sistemàtica i una altra ontològica. L'hermenèutica mostraria com s'articula la interpretació i es relacionaria amb una sistemàtica estreta de la connexió textual (mirant vers l'arquitectònica), i l'altra destacaria l'estructura ontologia de la realitat en el seu desplegament. Aquestes dues posicions quedaran emmarcades en un rigorós tractament epistemològic sense menystenir però l'altra vessant que ha de desplegar la realitat descrita, és a dir, el mateix desplegament del diví; en altres paraules: desplegar l'estructura intel·ligible de la manifestació divina en tota l'amplitud de les formes històriques. Dit d'una manera diferent: traduir en un llenguatge adaptat el saber dels orígens i la ciència de la llibertat divina. Així, si considerem també l'*Ur-System* com a regla hermenèutica de la vertebració entre filosofies, el situarem al servei de la complementarietat

---

<sup>8</sup> (SW, VIII, 19-136).

<sup>9</sup> (SW, VIII, 345-426).

<sup>10</sup> És a dir, l'*Ursystem*, d'acord amb el desenvolupament científic i via historicitat, o sigui: „(...) das eigentliche Ursystem der Menschheit, nach wissenschaftlicher Entwicklung, wo möglich auf geschichtlichen Weg, aus langer Verdunkelung ans Licht zu bringen.“ (SW, VIII, 423). També el qualifica de *ganzen System* (SW, VIII, 370). Aquest seria a grans trets l'esbós del projecte schellingnà.

defensada, perquè en realitat sorgeix (encara com a *Ursystem*) en un moment de transició quan la filosofia de les *Weltalter* fa de pont entre el repte programàtic de *Philosophie und Religion* (que ha estat desplegat no però completat) i la *Spätphilosophie* com a presentació final del *System*, és a dir, l'articulació que integra mitologia i revelació, i la constitució de les ciències a disposar: la filosofia negativa com a ciència primera, i la positiva com a segona o suprema en el sentit de volguda en els orígens. D'aquesta manera, la ciència primera tindrà a Déu com a (*als*) principi, però no per (*zum*) principi. La filosofia negativa serà presentada al final com a filosofia purament racional, i la positiva com empírico-racional, l'empirisme filosòfic que exposarem en profunditat.

La nostre tesi no pretén desacreditar les tesis clàssiques que integren les anomenades "renaixences" (Fuhrmans-Schulz-Tilliette) sinó integrar els seus aspectes útils sense caure en mer eclecticisme ni en apologètica. No considerem, com hem assenyalat, adequades les postures extremes, però tant Fuhrmans com Schulz son imprescindibles per comprendre la problemàtica que enceta Schelling més enllà del tòpic. És indiscutible que estem davant una historicitat de l'Absolut i del desplegament de la vida divina, però sense una conceptualització racional restarien com a meres intuïcions cegues. En altres paraules: sense defensar el paper de la raó en el sistema, es podria criticar que Schelling confon imaginació reproductiva amb una esquematització que té validesa, és a dir: confondre imaginació poètica amb esquemes transcendents. Tot això portaria a la presentació d'un Schelling irracionalista i afectat, però no ho veiem així, i tampoc és encertat considerar inadequada la forma en que la religió pot expressar la totalitat, car quan aquesta està en condicions d'expressar-la vol dir que s'ha apropiat d'un element filosòfic que les religions positives en general no han o no poden incorporar, en altres paraules: sense l'element filosòfic no podríem superar la dualitat entre religió natural i revelada i aspirar a una religió de l'esperit o religió filosòfica, com a projecte final. Veurem que aquesta religió sols té sentit si acceptem una filosofia uni-total, una filosofia absoluta, veritable objectiu de Schelling.

Hem procedit dividint la tesi en set capítols i quatre apèndixs. La inclusió i estudi d'un text o dos de Schelling en cada capítol serveix per acotar sintèticament les modulacions produïdes des de *Philosophie und Religion* fins l'assoliment de la maduració final del sistema. En el capítol 1. *La importància de Philosophie und Religion en la nova constitució del System*, que actua com a inici del desplegament. Aquest conformaria, doncs, el nucli de la proposta a desplegar. Aquest és un opuscle programàtic clau per a l'itinerari a seguir, el qual mostra la insuficiència de la filosofia de la identitat (encara en un llenguatge propi de la *Identitätslehre*). Podem afirmar que el context d'aquest opuscle condicionarà les obres posteriors, i amb això destaquem la seva importància, en certa manera, insuficientment destacada per molts autors. Observarem en el text la base d'una nova comprensió de la filosofia de Schelling, expressada en un nou enfocament de les problemàtiques entre el Jo i l'Absolut, a més de localitzar unes noves bases on edificar una concepció del mal sorgida del mateix fonament del subjecte de la història. El text també pretén mostrar la necessitat de desplegar les forces vives internes de tot procés religiós, una tasca filosòfica que l'*Ur-System* interpretarà posteriorment quan la problemàtica anterior sigui consolidada. En el detall, *Philosophie und Religion* intenta explicar l'origen del finit a partir de l'Absolut o, en altres termes: explicar la relació del finit amb la divinitat. Per comprendre l'ésser finit *extra Deum* es planteja un trànsit discontinu (o salt) del món ideal al món concret on necessitem ara una separació de l'Absolut, posant un dualisme intern en ell, que ha de ser comprès com a procés d'autodiferenciació. No hi haurà participació

real de les coses en l'Absolut, car estem parlant de dues realitats. Tanmateix, la representació de l'Absolut no deixarà de ser real, car a través de la forma l'Absolut esdevindrà objectiu en una rèplica que no és una mera imatge ideal. L'Absolut copsat a través de la forma consistirà en la contemplació de si mateix dins la realitat, mitjançant una autoobjectivació. En aquest text hem d'assenyar les bases per poder defensar que l'*Ur-System* remeti a una actualització del pensar l'Absolut des d'una filosofia veritablement absoluta, apareixent quan el sistema estigui preparat per acceptar l'obertura a una "antropogonia", per tant, a explorar el pes decisiu de l'ànima dins el sistema, posicionament que ja estableix *Philosophie und Religion*.

Observarem en el text que entre l'infinit i el finit hi ha discontinuïtat perquè l'origen de les coses finites és un "trençar-se" de l'Absolut (una caiguda) que no pot ser redreçat mitjançant la *sola fides*. *Philosophie und Religion* posa de manifest la necessitat de poder investigar una gènesi que ens hauria de fer veure la història com a mode d'observar la infinitud de la idea en la creació, com a reconciliació davant la "de-generació" d'allò absolut. Així, l'*Ur-System*, connectant amb la saviesa dels antics misteris (tema que es desplegarà a *les divinitats de Samotràcia*), representarà aprehendre, amb la màxima claredat intuïtiva, la forma que adopta la filosofia en la seva relació amb Déu, com a derivada reconciliació entre filosofia i religió, o inici d'una exposició de la religió filosòfica futura. Es desprèn de la lectura del text que no podem contraposar el Déu de la religió (futura) a l'Absolut de la filosofia, perquè són el mateix. En definitiva, estem davant d'un text fonamental des d'on partir per anar consolidant l'aspecte nuclear del drama intradiví, que comporta unes tensions còsmiques i metafísiques que tindran la seva presentació adequada en un sistema de la llibertat. Estem, doncs, en una relectura de la filosofia de la identitat que reformula el seu cor, és a dir, la *Naturphilosophie*, des de la perspectiva incipient del drama de la llibertat, drama intradiví que determina l'economia de la revelació divina. En altres paraules: passarem d'un discurs sobre el món que mostra la divinitat (*aisthesis*) a un discurs sobre l'Absolut que ofereix el món (dramàtica) on inclourem l'*Ur-Mensch* com a moment privilegiat del procés.

En el capítol 2. *Sistema i llibertat: l'explicació de l'existència real com a horitzó filosòfic* es prepara la presentació d'un sistema que faci de la llibertat quelcom real amb totes les seves conseqüències. Aquest horitzó exigeix que la filosofia hagi de donar comptes de l'esdevenir en la història i explicar el mal. En segon lloc mostrarem com es va enriquint el concepte de filosofia presentat programàticament a *Philosophie und Religion*. En aquest espai es cercarà la consolidació d'un sistema filosòfic unitari, no merament monista, on ara es perfila una nova doctrina del finit. Si l'opuscle de 1804 era un text programàtic, el *Freiheitsschrift* és un text de transició vers la *Spätphilosophie*, que exhibeix radicalment les conseqüències filosòfiques del moviment d'aquell l'anhel primigeni (*Ursprüngliche Sehnsucht*) de l'Absolut en la seva exteriorització. El *System* es desplega, doncs, a causa de la lluita entre existència (allò expansiu) i fonament (allò contractiu). L'arquitectònica interna del text del 1809 es sosté en aquesta distinció, per fer veure com actua l'Absolut, és a dir, Déu entès com allò únic que té en si mateix el fonament de la seva existència atès que res és exterior a Ell o previ. Schelling converteix el fonament en Déu en quelcom real i efectiu de manera que es pugui establir la diferència cabdal entre Déu i natura. Les coses finites tindran un altre tipus de fonament, o sigui, en allò en Déu que no és ell mateix, car res pot existir fora de Déu. La dinàmica de l'altre Absolut es substituïda per una interioritat que es pot confrontar en si mateixa. Schelling ha introduït un moviment intern on abans no existia realment. La finitud tindrà el seu fonament en la *Natur-in-Gott* que remet a l'anhel originari i el justifica. Aquí tenim la base conceptual per

edificar la posterioritat del discurs schellingià. Des d'aquí apareixen els conceptes que fan singular el *Freiheitsschrift*: *Ungrund*, *Urgrund* *Abgrund*, que explicarem profusament. Aleshores podrem delimitar una possible metafísica del mal on es tematitzi la llibertat, argumentació que en relació a l'*Ur-System* ens fa veure que la foscor perviurà com a herència en la criatura, però no hi haurà un triomf final del mal, encara que allò sorgit de la separació del fonament diví cap a l'existència sigui una construcció interna de Déu. L'explicació d'aquesta construcció que apareixerà de ple en l'àmbit de les *Weltalter* és la primera tasca d'aquell sistema originari de la humanitat que es veurà executada en el filosofar sobre el mites i la religió revelada. En altres paraules: el programa es reduirà a la presentació d'una història de l'Absolut.

La principal característica del *Freiheitsschrift* respecte les obres anteriors, radica en que ja tenim en joc tres camps discursius: la doctrina de l'Absolut (base d'una filosofia absoluta), una certa teosofia antropomòrfico-mística i el discurs post idealista de la contingència i la finitud que corresponen a tres fases de desplegament que mostra el capítol, entre les quals descobrirem una línia heurística. El sistema és la mateixa vida de la divinitat, el seu desplegament en el temps, que implicarà la comprensió de les coses en Déu i la compatibilitat entre llibertat i exposició filosòfica que pensa l'enteniment diví creador. Desenvoluparem una sistemàtica aparellada amb el pensar la llibertat com a capacitat pel bé i el mal, on aquest es mostrarà indispensable per a la revelació, car condiciona el desplegament i el fa avançar. Això ens porta a establir que en el Déu previ a la creació *Grund* i *Existenz* estan en eterna indiferència, quan emergeix l'*Ur-Mensch* altera aquesta eternitat dels dos principis i des d'aquí s'explica la diferència, o sigui, de l'estat d'indiferència primigènia es passa a una unitat diferenciada, i aquí localitzem la llibertat humana; aquesta radica en acceptar o rebutjar l'ordre harmònic de les potències. Aquesta elecció es la determinació principal de l'essència de l'home. L'antropologia despresa del *Freiheitsschrift* és encara en realitat una teonomia com a pas previ a parlar d'una antropogonia, que haurà d'arribar sota l'àmbit de la cristologia o una antropologia cristo-cèntrica.

El Capítol 3. *Les Suttgarter Privatvorlesungen: anàlisi i projecció del sistema*. En aquestes lliçons hi ha una exposició més clara de la filosofia de Schelling que en els textos anteriors i representen un observatori privilegiat que enllaça el *Freiheitsschrift* i les *Weltalter*, un instrument dialèctic amb una peculiar àlgebra de les potències. Aquí trobarem ja els temes que interessin a la *Spätphilosophie* en procés de maduració. Les lliçons fan veure que aquella filosofia de la Identitat es fonamentava en realitat sobre un element dramàtic. La proposta del text és altament filosòfica, on la *Potenzenlehre* hi juga un paper clau. Tanmateix, accentuarem que és un escrit de transició que actua com a element preparatori a la llarga gestació de les *Weltalter*, i palesa un gir "antropogònic" en una forma expositiva genètica i intensa. Ens adonarem que el sistema perseguit com a *Weltsystem* no és una construcció de l'enteniment humà; ha de ser cercat en l'enteniment diví sobre la base prèvia d'una compatibilitat entre llibertat i sistema. Ara el *System* requerirà una hermenèutica que enllaci les modulacions, i un mètode de desenvolupament i progressió que necessita a la vegada un principi orgànic que mostri la seva reproducció en cada part del tot, en cada aspecte de la modulació. El sistema en aquesta fase exhibeix el seu caràcter de recerca constant vers l'adequada exposició de la vida divina, i d'aquesta manera s'apropa màximament a la idea que tenim d'*Ur-System*, que conjuga esdeveniment i procediment, procés i mètode, o sigui, un apropament constant al sistema preexistent que es manifesta en el món com a exteriorització de la divinitat. Mostrarem com les lliçons reestructuren el pensament de Schelling en una adequació més

aconseguida vers allò que realment esdevé, destacant el paper de l'*Ur-Mensch* com a possibilitat d'obertura a la transcendència, essent esperit finit dins la naturalesa. El text també fa veure com allò que ha desfermat afecta la configuració interna de Déu, car ha col·locat la contradicció en el seu interior. Aquí apareix l'àmbit de la restauració, una vegada haguem comprès tot l'entramat ontològic que ha erigit aquesta contradicció. Ara bé, parlarem de restauració en una revelació com a impuls de la (seva) pròpia essència divina. En altres paraules: Déu busca una *Selbsterhebung* i l'home ho aprofita. La redempció que propicia la restauració dels regnes (material/espiritual) no és sols de l'home sinó del mateix fons diví. La revelació equivaldrà, doncs, a l'exposició de l'acompliment d'una decisió primigènia que no estava en el temps i en fer-se temps s'ha fet intel·ligible.

El Capítol 4 *El llarg camí vers la filosofia positiva: de les Weltalter a Erlangen*. Considerem que l'objectiu general de les *Weltalter*, - i en aquest sentit la tercera versió (1815) és la més aconseguida - rau en plantejar la possibilitat de restituir en un llenguatge específic (en una forma filosòfica narrativa) la ciència de la llibertat divina. L'*Ur-System* se'ns presentarà quan apliquem aquesta forma a l'exposició filosòfica schellingniana com a instrument d'elevació vers la Uni-Totalitat. Les *Weltalter* mostren la utilitat de la dialèctica en aquesta empresa. Maesschalck compara l'*UrSystem* amb la vida divina. En aquest sentit, si l'entendem com a regla que presideix totes les modulacions del sistema (és a dir com a *Ur-System*) i que guia l'aproximació hermenèutica a la mateixa *Ur-Wesen* l'entendrem ja com a *Ur-lebendiges*. Les *Weltalter* són un assaig d'expressió conceptual del drama de la llibertat divina, una expressió que cerca un llenguatge immemorial a través d'una historicitat transmesa. Des de la comprensió que faciliten aquests textos podem interpretar el *Freiheitsschrift* en la línia del pensar que ha integrat el drama diví de la revelació. En aquesta integració descobrirem, a la vegada, un objectiu propi de les *Suttgarter Privatvorlesungen*: qüestionar el sistema de la identitat a partir del drama de la llibertat divina. La revelació serà un procés d'alliberament. Déu s'ha d'alliberar d'aquella foscor que les *Weltalter* han investigat. Quan interpretem plegades les tensions que han aportat els tres textos (*Freiheitsschrift*, *Suttgarter Privatvorlesungen*, i *Weltalter*), descobrim plenament la importància d'un acte absolut de llibertat, acte voluntari, entès com a contracció divina. Aquestes tensions estan integrades en la idea d'un realisme espiritual, l'activitat racional del qual s'ha de conjugar amb el domini de la creença. La teodramàtica de les *Weltalter* representa el moment de màxima tensió que es contraposa al moment de la *Identitätlehre*. Una contraposició que és en realitat una expansió. El sistema de la identitat cercaria (integrant aquella *beata necessitas boni*) un moviment sobre una tensió en repòs que ara s'ha transformat en un repòs en tensió, una calma tensa sobre un fons turmentat. Lluny queda aquell fons amansit de la *Identitätlehre*. Aquest fons és l'etern passat, la potència en Déu, el caràcter que domina la seva llibertat, o sigui: posseeix aquest fons-natura (establiment filosòfic d'una natura en Déu que sosté la idea d'un Déu venidor i una potència en Déu, és a dir: la tensió entre un Déu que es fa i un Déu que és) on s'efectua la seva llibertat. Admetre aquesta tensió representa orientar el pensament vers la filosofia positiva.

La versió III posa el concepte de Déu i la descoberta gradual de la seva essència com a inici del desenvolupament narratiu. Veurem com construeix la idea total de Déu i la problemàtica en relació als principis com a pas previ abans de tematitzar el moment de l'acte de la decisió divina a favor de la creació que inaugura la història. La historització de l'Absolut implicarà per tant, el temps de la generació de la història de la revelació. Ressaltarem la temàtica positiva d'una història superior capaç d'integrar les diferents mitologies, els misteris, i les teofanies



bíbliques. Ara aquesta història superior o interna remetrà com a història de l'Absolut, a l'anàlisi d'un sistema dels temps, una reestructuració del *Weltsystem* de les *Suttgarter Privatvorlesungen*. Pérez-Borbujo (també Manfred Schröter) defensa que en conjunt les *Weltalter* són l'obra mestre de Schelling. Per assolir la perspectiva d'aquesta història de l'Absolut cal entendre bé els conceptes implicats. La seva exposició és una tasca complexa. Ara el sistema és històric, sistema com a lleis de desplegament d'un ésser viu, i la filosofia agafarà un caràcter intuïtiu d'una filosofia de la voluntat que mostra la màxima distància respecte una científicitat que en el fons haurem de recuperar. La procesualitat que Schelling col·locarà ens farà veure com una naturalesa pren consciència d'ella mateixa, una naturalesa finita i una *Natur-in-Gott*. Tematitzarem en profunditat aquests processos.

El capítol inclou l'etapa d'Erlangen com a preàmbul de les exposicions de la filosofia positiva i la presentació final del sistema en relació a la filosofia de la mitologia i la filosofia de la revelació. Aquesta etapa presenta els fonaments d'una història de la consciència que mostra el desplegament de la llibertat absoluta a través dels moments successius del finit en una actualització de l'antropologia de les *Suttgarter Privatvorlesungen* i del pou (sense fons) antropogònic de les *Weltalter*, essent possible si s'estableixen les bases de l'adveniment d'un saber plenament lliure. Això exigeix, com veurem, una interiorització de la ciència que introdueix tres conceptes clau: èxtasi, docta ignorància, i saviesa ancestral com a saber de la creació. Ara es el moment de sistematitzar l'adveniment de la llibertat o el regne de l'esperit en el finit. Aquest adveniment, assenyalat ja com a saviesa ancestral és la cercada *Mittwissenschaft der Schöpfung*. En concret argumentarem com les *Erlangen Vorträge* estableixen ponts estructurals i de significació entre consciència reflexiva finita i llibertat eterna, i ens posicionarem davant la necessitat d'establir una veritable reflexió sobre l'Inici. Serà a partir d'aquesta reflexió, que treballarà al costat d'una intuïció primitiva de la llibertat absoluta, quan entrem en la *Spätphilosophie*. Mostrarem com en aquest procedir la consciència es desprèn de si per meditar l'esdevenir positiu de la llibertat eterna i retrobar la via de *Weisheit* que ens apropa a la interioritat del diví. La interpretació que proposem passa per copsar el principi que unifica, a fi de fer néixer la llibertat dins la coexistència de sistemes. Això ens portarà a parlar dels sistemes filosòfics que Schelling coneixia, retrobant la definició de *System* com a unitat de la unitat i de l'oposició, definició ja inclosa a les *Weltalter* i que ara es compaginarà amb un punt de vista més elevat (que la mera pugna entre materialisme/intel·lectualisme, o empirisme/racionalisme) vers la recerca de la unitat viva del saber, que exigirà el lliure moviment de l'U a través d'allò múltiple. Aquesta recerca passa per tematitzar els sistemes que s'hi oposen i elevar-se des de cadascun d'ells sense sotmetre el resultat al mecanisme d'una proposició suprema. En aquest moviment un únic subjecte transita el grau de l'elevació progressiva (del saber) mostrant el lligam íntim entre tots els graus. El primer principi de la filosofia ens apareix doncs inassolible per la seva mobilitat. Això implica una conversió espiritual del pensar, l'efecte de la regeneració provocada per l'apropament a un acte radical de llibertat. Les *Erlangen Vorträge* impliquen el reconeixement d'una llibertat sobirana, un reconeixement que ja existia en la darrera versió de les *Weltalter*, però, centrada en el moviment teogònic no mostrava la conversió del pensar que ara localitzem. L'esperit-adveniment passa d'una orientació negativa a una positiva, es converteix a la positivitat radical d'allò originari com a pur poder d'incloure's en cada grau-figura de l'exposició. Des d'aquesta posició interpretarem les relacions entre Esperit perfecte i esperit finit, o sigui: l'Absolut es reconeixerà en l'home en la mesura que aquest pugui reconèixer

aquest autoconeixement de l'Absolut en ell. L'etapa d'Erlangen és clau per desenvolupar el concepte d'enteniment diví. Així, la filosofia ha de ser l'aspiració permanent a una saviesa ancestral amagada en la naturalesa i que constitueix la pròpia essència de l'home. La següent etapa de München desenvoluparà sistemàticament el proposat a Erlangen, és a dir, l'explicació de la saviesa ancestral, aquella que està en contacte amb l'enteniment diví. En aquest desenvolupament anirà adquirint rellevància la relació entre filosofia negativa i positiva fins assolir una centralitat final evident.

El capítol 5. *Empirisme i Prius positiu: la clau metodològica*, el dividirem en tres blocs temàtics, a saber: l'àmbit munitic, la justificació del Prius i la *Darstellung des Philosophischen Empirismus* (1836).<sup>11</sup> Llegirem el *System der Weltalter. Münchener Vorlesung* (1827-1828) i veurem el paper (com a programa de la filosofia positiva) de la "Gran introducció de München" sota la perspectiva de la centralitat del monoteisme, emfatitzant el bloc de la *Darstellung* de 1836. Aquí l'home serà el vincle de la unitat de Déu, en altres paraules: l'existència de Déu serà en l'home. Això voldrà dir que l'home "crístic" és el possibilitador de la comprensió d'un món en Déu, l'agent de la visibilitat de Déu. La novetat de la *Darstellung* serà la presentació d'una teoria dels principis o potències, prolongada en una teoria de les causes que serà detallada en el curs sobre el monoteisme. La perspectiva (*Ansicht*) que ofereix és definitiva per aclarir l'encaix entre filosofia negativa i positiva. En tot cas, aquí serà el moment d'argumentar sobre la importància del concepte d'empirisme filosòfic o superior.

El capítol 6. *El posicionament de la Mitologia: vers el triomf de la filosofia històrica*. Entenem la història (mítica) com a successió intempestiva de la consciència religiosa en el propi fer-se de Déu (teogonia). El pla conceptual i sistemàtic que seguirem en la presentació de la part final de la tesi exclou la presentació empírica de les diferents mitologies. Resseguir l'exposició empírica dels mites (llibre II de la *Philosophie der Mythologie*) s'allunyaria del nostre plantejament. No obstant això, un apropament empíric al fet mitològic serviria per interpretar radicalment l'experiència religiosa i posar al descobert la hipòtesi històrica d'un origen comú de tot saber i de tota religió on actua un principi d'equivalència essencial de totes les religions, cosa que en part desplegarem en notes. Els continguts que volem destacar els localitzarem a les lliçons sobre el monoteisme (llibre I de la *Philosophie der Mythologie*) i les introduccions a la filosofia de la mitologia, per adquirir una sistemàtica que faciliti "escoltar" la veu originària del mite, com a sorgir primordial d'una pre-apercepció de la consciència. A més, una filosofia sistemàtica sobre la mitologia haurà de desvetllar la historicitat de la matèria purament mítica, arrelada a una teoria teosòfica de la temporalitat interna de Déu; això mateix, sintetitzat en altres paraules: la història dels déus és *res gestae* de l'ens real. Els mites seran tractats com a instàncies objectives, i en aquesta orientació exposarem els processos implicats. Així, la mitologia, com a veritable teogonia, representarà la història dels déus, el contingut últim de la qual rau en explicitar l'esdevenir efectiu del Déu en la consciència. Els mites, lluny de mostrar (sols) aspectes irracionals i desproporcionats, activarien el procedir filosòfic. Conformen, per tant, un fenomen objectiu de la consciència. D'aquesta manera, la mitologia pot ser interpretada com una fenomenologia de la consciència religiosa. En conseqüència, la mitologia

---

<sup>11</sup> Hem de posar de manifest la complicada estructuració dels textos que estudiarem, que com veurem representen una estructura "externa" al pensament de Schelling, o sigui, una ordenació extrínseca que no segueix estrictament l'ordre cronològic.

ha estat un procés transformador del món dels homes, un procés divinitzant que es tanca quan comprenen que una història de la consciència religiosa ens ha de portar a una filosofia de la llibertat. I pel que fa a l'assoliment d'una filosofia absoluta, exposarem que la mitologia repeteix com a imatge en l'home la construcció de l'Absolut en la naturalesa. El procés teogònic tindrà una significació còsmica en paral·lel al procés natural. Aquest és el punt de connexió que assenyala directament a l'*Ur-Mensch*, aquell home primigeni que era com Déu. En aquest sentit la modulació final de l'hermenèutica presentada en la tesi seria una clara activació filosòfica a favor de reconèixer com s'ha mostrat l'Esperit i com s'assoleix definitivament el repte programàtic de *Philosophie und Religion*. L'*Ur-System*, en el seu objectiu últim, ha de facilitar que la filosofia activi l'inconcebible i l'incomprensible com a realitat absoluta, per a veure (en una recerca hipotètico-inductiva) les traces intel·ligibles de la revelació com a següent i definitiu pas programàtic.

El capítol 7. *Revelació i filosofia: la presentació final*. El pla final del sistema hauria d'integrar la religió filosòfica, però abans s'ha d'aclarir l'estatut de la filosofia negativa. La mitologia no ha estat interpretada sols com allò negatiu de la religió revelada, sinó com la vertadera religió en germen, o sigui, un preludi dramàtic vers la positivitat de la religió revelada. En conseqüència, el monoteisme constituirà una pressuposició històrica de la mitologia. La línia que s'inaugura (i que recull, a la vegada, tot el treball posterior) en la tematització conjunta entre mitologia i revelació és la clau definitiva per edificar un sistema de la llibertat. Veurem com a nota definitiva dels textos schellingnians el fet que estiguin immersos en un joc de tensions que poden ser interpretades com a directrius dialèctiques però que, en tot cas, destaquen una direcció compartida: poder pensar una religió lliure. El pensar d'aquesta forma la religió està supeditat a l'assoliment previ d'una explicació sistemàtica de la naturalesa de Déu (on observarem si Schelling aconsegueix aportar una definició científica d'allò que hi està operant) que recull els resultats de la potenciació progressiva que ha possibilitat la configuració de la divinitat com a Esperit lliure, o sigui, com a estructura òntica d'un ésser que és lliure fins i tot de la seva naturalesa, un ésser que posa les seves potències en una projecció per a un ésser futur. La filosofia de la revelació és el marc teòric per assolir el coneixement de la llibertat que és per a nosaltres pura revelació del poder de l'Esperit diví. Debatrem ara no el coneixement de la naturalesa espiritual de Déu (que haurem anat assolint en la proposta textual com a desplegament del coneixement de la vida intradivina) sinó el conèixer la mateixa voluntat divina, allò més personal i intern de la divinitat on es desvetlla el futur del món, i per tant, la possibilitat d'una religió filosòfica.

Aquest és el capítol més extens de la tesi, on interactuen plenament desenvolupats els elements programàtics de *Philosophie und Religion* que ara constitueixen la presentació final del *System*. Aquest elements estarien sintetitzats i integrats en el següent itinerari: la necessitat d'un canvi de paradigma ocasionat per la penetració de la filosofia en la religió ha originat un desplegament que incorpora unes modulacions en el *System* que han de ser seguides i observades consecutivament i en conjunt si es vol disposar d'un Schelling unitari i complet. Aquest posicionament ha obert l'horitzó de la religió filosòfica, que ha comportat el desplegament de la divinitat com a història de l'Absolut en dos plans (consciència i cosmos) que remetent a dos processos, els quals estan al servei d'aquell horitzó. La revelació és sols una part del pla. Dit d'una manera diferent: sense mite no hi hauria revelació. Això queda evidenciat en la nostra tesi connectiva. Observarem també com la filosofia de la revelació implicarà el desenvolupament d'una vertebració en la consciència de la superació de l'error

natural i l'assoliment d'una reflexió que reclama una historització del sistema i que ofereix la possibilitat d'aplicar la nostra proposta d'*Ur-System* al textos schellingnians.

En el seu plantejament final, si volem reconstruir l'*Ursystem*, necessitem remuntar-nos filosòficament a l'origen, o sigui, entendre l'acte de llibertat que suposa situar-nos davant la perspectiva de l'origen, i això suposa una concepció diferent de l'essència de la filosofia. La filosofia de la revelació ha de servir no per vehicular dogmàticament les senyes d'una religió revelada, sinó per intentar donar raó de la naturalesa que ha anat transitant històricament en la manifestació de Déu com a Esperit originari, i veure també com això es pot estructurar en la posició que sosté l'*Ur-System*. La revelació és la relació personal entre Déu i home, essent conscients que la forma d'actuar de la divinitat, la voluntat i la decisió divina, està radicalment allunyada de la forma de pensar i actuar de l'home. La comprensió de la revelació implica una *metanoia* que es situa plenament en el pla de l'*Ur-System*. En aquest sentit, defensarem la filosofia de la revelació com a part de la filosofia positiva que necessita encarrilar correctament la filosofia negativa, ja que la revelació comparteix àmbit amb els objectes de la filosofia positiva. Ens adonarem que la connexió entre els objectes de la revelació i la sistematicitat que hem anat desenvolupant obrirà l'aplicació final de l'*Ur-System*, és a dir, l'apropament dels elements de la revelació a la ciència lliurement produïda. Des d'aquesta relació, el pla hermenèutic de l'*Ur-System* condiona els altres plans, o sigui, l'arquitectònic i el pla de l'estructuració ontològica de la realitat. Queda plenament justificat que la revelació sigui objecte (*Gegenstand*) de la filosofia; argumentarem que amb l'*Ur-System* podrem entendre millor el contingut de la revelació com a procés lliure. Aquesta operació està implícita en el text schellingnià. La nostra tesi pretén treure a la llum aquestes estructures, aclarir-les. Per tant, l'*Ur-System* ajudarà a estructurar la manifestació d'una voluntat divina absolutament lliure. Aquesta estructuració palesa l'accés filosòfic vers la manifestació divina, que comportarà l'inici del desplegament d'una religió filosòfica. En aquesta aplicació final destacarem la tasca preeminent de l'*Ur-System*, a saber: interpretar filosòficament l'acte de la revelació, procediment que representa la culminació de la filosofia de Schelling.

L'estructuració dels capítols intenta ressaltar que per expressar la nostra tesi és útil plantejar un *Ur-System*. Encara que considerem els textos escollits prioritaris en aquesta empresa, la prioritat no exclou la contrastació puntual amb altres textos del filòsof. En definitiva, la destinació final de la tesi rau en mostrar com (podem) pensar l'Absolut i com descobrim les seves petges, el seu relat, en la realitat històrica. Així, la conjunció entre mitologia i revelació, i la complementarietat entre filosofia negativa i positiva hi ajuda. El replantejament final de la filosofia negativa, la seva ubicació en el *System* no s'ha d'interpretar com si Schelling "recaigués" en ella, car això posaria de manifest una inherent separació de les dues, sinó a favor de la consolidació d'una filosofia absoluta com a única filosofia digne d'apropar-se a Déu. El desplegament dels capítols constatarà que la complementarietat que defensem és la postura original de Schelling. L'*Ur-System* estructurarà el relat des de la perspectiva de la unitat, o sigui, estructura l'*Ursystem* i el fa comprensible. El relat és un desplegament d'una gènesi continuada, d'una realitat processual, efecte d'una voluntat absoluta. La mateixa complexitat d'aquesta realitat exclou, per a la seva comprensió, la mera imposició de les lleis de la pura reflexió en relació a la construcció d'una totalitat omnicomprensiva. La filosofia positiva sorgeix en el si d'aquesta problemàtica, i ha de donar una explicació de la realitat, efecte d'una decisió lliure. Aquesta filosofia de la voluntat agafa el testimoni íntim de la

consciència com a *religiöse Bewußtseyn*. D'aquesta manera, el positiu designarà l'emanació d'una voluntat, d'un acte (l'acte de la revelació). El negatiu assenyala l'absència d'aquest acte.

La interpretació final del sistema ens ha de fer veure també com l'*Ur-System* configura una relació absoluta entre raó i límit, superant la mediació (infinít/finit) i assentant un *System* obert, que observat com a *Ursystem* es mostraria com la manifestació històrica de la voluntat absoluta, posant la raó dins la mateixa historicitat, i dimensionant el moment regenerador del pensar, la gènesi que manifesta l'*Ur-System*. Si entenem aquell sistema obert com a sistema històric, la mateixa historització del *System* propícia la comprensió d'un *Ursystem*. Així els tres plans interpretatius convergeixen en la presentació d'un sistema històric que palesa la doble faceta de l'*Ur-System* com a interpretació de la gènesi i com a desenvolupament de l'acció de la voluntat absoluta. Aquesta és, doncs, la tasca de l'*Ur-System* entesa com a interpretació (via hermenèutica) i estructuració (via epistèmica), des d'una filosofia absoluta, de la manifestació històrica de la voluntat divina que es desprèn de la comprensió d'aquell acte de revelació.

El model interpretatiu que hem utilitzat (actuant a ple rendiment des d'Erlangen) respon a aquest paràmetre: l'àmbit del *System* tendeix vers una nova concepció com a ciència viva que necessitarà de la (re)-formulació de l'*Ursystem* com a ciència històrica. Aquesta conjunció serà interpretada des d'una incursió científica en la dimensió de l'empirisme filosòfic, que respon a l'*Ur-System*, el qual interpretarà des de l'acceptació d'un Subjecte absolut. I, d'on ve això? Per respondre hem d'atendre al subjecte del *System*. El subjecte del *System* serà la llibertat absoluta, o en altres paraules, la pura voluntat. L'*Ur-System* prepara el com podem apropar-nos-hi. I quin és el mètode? L'empirisme filosòfic. No serà un apropament directe, sinó a través de formes derivades, és a dir: en la transformació de l'objecte en subjecte (via epistèmica); en la nostra aprehensió de la realitat (via ontològica). En la confluència d'aquestes dues vies resideix la possibilitat d'un autoconeixement de la llibertat absoluta. I perquè és convenient sistematitzar-ho? Per canalitzar filosòficament l'anhel de l'aprehensió de la consciència absoluta com a ressort que assenyala la gènesi i per desplegar el lliure pensar que pot albirar l'horitzó del Subjecte absolut utilitzant una metodologia descriptiva, no deductiva (aquí tenim, doncs, perfilats gènesi i desplegament). En conseqüència, l'*Ur-System* interpretarà, o sigui, treballarà des d'un no-saber que ens ha de portar al reconeixement del Subjecte Absolut, la forma lluminosa que adopta el *Prius*, lliure de les formes aberrants que desprenia l'*Abgrund*. L'*Ur-System* descriu l'itinerari que abandona aquest abisme acceptant la de-formació del no-saber, i s'aplicarà, en definitiva, en una ciència de la realitat a posteriori, descrivint com s'estructuren realment les formes de l'ésser.

Hem adjuntat quatre apèndixs (els dos primers amplien temàtica, els altres són merament informatius). L'apèndix 1 *L'Ur-Mensch i el desenvolupament real del mal*, desenvolupa aspectes complementaris de la tesi, en concret tematitza les implicacions de la teologia de l'home-Déu (l'home-síntesi) i les seves derivacions bíbliques, al costat del problema del mal i el materialisme. L'apèndix 2 *La sistemàtica de l'acte de llibertat originari i la consideració final del sistema*, pretén reforçar el nucli temàtic *Erlangen Vorträge-System der Weltalter* que es projectarà en la filosofia de la mitologia i la filosofia de la revelació. Aquesta projecció implica la comprovació de les hipòtesis del període de les *Weltalter* com a part del desvetllament de l'*Ursystem*, un intent de "falsar" les seves pròpies hipòtesis en el domini de la religió natural i la religió revelada. Aquesta sistemàtica està enfocada vers l'exposició de la realitat de l'*Ursystem* vinculat ara directament a una filosofia de la voluntat, és a dir, a un *Freiheitsystem*.

Veurem com allò que es preluïava a Erlangen i ha estat preparat a München respon en realitat a la possibilitat d'establir una ciència de l'Ens suprem sols possible sota la intel·lecció d'un acte de llibertat que obre l'accés a una nova regió de l'ésser. Pensar el *Prius/Anfang* comporta l'acceptació d'aquest acte. Subratllarem les implicacions de la relació entre l'Absolut, com a principi viu, i el *System*, en la mesura que és organisme, cercant la seva reformulació a la llum de la nova concepció de l'Absolut, que ha recollit el pensar l'origen de la naturalesa en Deu (de la versió III de les *Weltalter*) i l'ha projectat vers un empirisme històric per establir que una nova concepció del *System* com a ciència viva demana una formulació de l'*Ursystem* com a ciència històrica. Considerem que tot això (nova concepció del *System* i formulació de l'*Ursystem*) pot ser interpretat més clarament des de l'*Ur-System* en una incursió científica en la dimensió d'un empirisme filosòfic.

En relació als aspectes formals de l'exposició de la tesi expliquem com hem citat, l'ús d'abreviatures en relació a les obres de Schelling, i breument com s'estructura la bibliografia. Per reforçar la fluïdesa de la redacció i facilitar la lectura hem inclòs les cites a notes a peu de pàgina, sempre en l'idioma original. A més, en relació a les fonts, per no perdre la unitat lingüística, posem la traducció catalana en el cos de la redacció en els casos que considerem adequats i sempre l'original alemany en nota. Les notes inclouen el ventall idiomàtic respectiu de la bibliografia secundària i complementària que no hem traduït.

Criteria i usos que hem utilitzat en les notes a peu de pàgina: a) per indicar l'origen de la cita (procedència bibliogràfica); b) per ampliar un tema que apareix en el text o tema derivat; c) per introduir cites de reforç de la bibliografia crítica i complementària; d) per destacar referències bibliogràfiques. Les interpolacions en les cites apareixen en claudàtors. Hem dividit la bibliografia en tres seccions: 1. Fonts, fonts bíbliques i epistolars; 2. Bibliografia crítica: Inclou les obres directament relacionades amb Schelling: estudis, articles, biografies; 3. Bibliografia complementària. Literatura secundària: manuals, i altres disciplines (teologia, estudis bíblics, mitologia, història).

Hem usat les següents abreviatures:

DPhE: Darstellung des philosophischen Empirismus.

DrPh: Darstellung der reinrationalen Philosophie.

EPh: Einleitung in die Philosophie, manuscrit Bekker.

EV: Erlangen Vorträge.

FS: Freiheitsschrift.

GnPh: Zur Geschichte der neueren Philosophie.

H: Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung, WS 1832/33 und SS 1833, manuscrit Hermes.

Mth: Der Monotheismus (llibre primer de la Filosofia de la mitologia).

PhM: Philosophie der Mythologie.

PhO: Philosophie der Offenbarung.

PhR: Philosophie und Religion.

SP: Stuttgarter Privatvorlesungen.

L: System der Weltalter 1827/28, manuscrit Lassaulx.

WA: *Weltalter*.

WL: Wissenschaftslehre (Fichte)

## Capítol 1. La importància de *Philosophie und Religion* en la nova constitució del *System*

### a) Ubicació de *Philosophie und Religion* en el projecte d'interpretació: gestació i programa

*Philosophie und Religion* [PhR] és un text programàtic clau per coordinar l'estudi de la nova direcció de la filosofia de Schelling. Considerem que estableix una útil relació estructural entre les operacions efectuades amb el concepte d'Absolut i el futur programa filosòfic d'un sistema de la llibertat. Aquest vincle donarà pas a una nova tematització del mal i de la llibertat com a metafísica de la facticitat.<sup>12</sup> Tot això acompanyat d'un nou intent (que es perllongarà en el temps) d'aclarir especulativament l'origen del món històric finit des de l'Absolut. En aquest trajecte, en principi, haurem d'estudiar i destacar la teoria de l'*Abfall* observant les seves derivacions. A la vegada, la teorització de la caiguda comportarà el replantejament incisiu de la pregunta radical sobre l'origen del mal dins l'àmbit d'una teoria de la llibertat.<sup>13</sup> A PhR està operant, com mostrarem, un canvi de paradigma, i és un text clau per iniciar qualsevol apropament a la *Spätphilosophie*.

Abans d'entrar en l'exposició dels elements programàtics de *PhR* establirem un primer esquema<sup>14</sup> tripartit, encara sota influència fichtiana, on col·locar les nostres accepcions del terme *System*. El primer "estrat" el conformaria la dimensió del subjecte de l'*Absolutheit*, l'enteniment com a *Bild*, o sigui l'arquitectònica del *System*. En el segon localitzaríem la forma de l'Absolut, l'univers com a rèplica, el *Gegenbild*. Aquest seria pròpiament el (primitiu) context de l'*Ursystem*. El tercer estrat representaria la dimensió eterna, el "camp" de la llibertat, la indiferència i el difícil encaix de la raó, o sigui, el model *Ur-Bild* a desenvolupar sistemàticament on aplicarem l'*Ur-System*. La tasca d'aquest, per tant, serà relacionar el model en la mesura que s'identifica amb un sistema racional i que l'identifica (tendencialment) amb l'Absolut. En altres paraules: la mateixa empresa de la *Spätphilosophie* des de la perspectiva de

---

<sup>12</sup> Marc Maeschalck destaca la filosofia com a renaixement dins el tot, però no compartim la idea d'identificar el mal amb el món de l'absurd. No podem posar al mateix nivell món de l'absurd i *Nicht-Seyende*, o en expressió francesa el *non-sens*. Amb tot: « Reconnaître ce non-sens, cette absurdité du Mal est ni plus ni moins le salut de l'homme. C'est pourquoi la philosophie est notre « renaissance dans le Tout » (SW, VI, 552); elle donne à l'homme l'idée adéquate de son essence, de la nécessité divine qui agit en lui. » MAESSCHALCK, M., *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Lovain-Le-Nueve, ed. De l'Institut Superior de Philosophie, XXIV, 1989, p. 97.

<sup>13</sup> Altres aspectes problemàtics que aborda el text els tocarem de passada, com pot ser la relació entre fe i saber. En aquesta problemàtica es tractaria, en tot cas d'estudiar l'encaix de la *Glaubens und Gefühlsphilosophie* amb el *System*, problema que reapareixerà en la polèmica amb Jacobi (1812). Per a una perspectiva acurada i suficient del tema consulteu: *Texte & Commentaires, Schelling. Une autre querelle de l'athéisme. Schelling répond à Jacobi*. Introduit, traduit et annoté par P. Cerutti, Paris, Vrin, 2012. Aquesta edició inclou la traducció francesa del *Denkmal* (Monument sur les choses divines) i el text de Victor Cousin *Sur les choses divines* (1811) i els textos de Friedrich Schlegel *Sur le Woldemar* (1796) i *Sur Jacobi* (1822).

<sup>14</sup> Desenvoluparem dos esquemes previs (o pre-esquemes) que actuen com a antecedents del esquema que hem destacat a la introducció i que conforma el nucli característic de la tesi. El primer pre-esquema el situem en l'àmbit que va de *PhR* fins el *FS*. El segon comença a actuar des del *FS* fins les *WA*. A partir d'aquí ja es consolida pròpiament l'esquema definitiu que proposem. Observar l'evolució d'aquests esquemes pot ajudar a comprendre el desplegament que està efectuant la filosofia de Schelling.



L'*Ur-System* serà provocar una asymptota entre el model de la raó i l'Absolut en tant que imitació pel mitjà d'una intuïció intel·lectual. Veurem les transformacions o afinacions d'aquest esquema que la progressiva historització modificarà fins a presentar-se el punt d'inflexió de l'*Urssystem* com a referent de la mateixa història de l'Absolut. En aquest sentit Schelling és un historiador de l'Absolut. En aquest capítol presentarem la naixent influència d'un disseny-destí de l'univers i de la seva història que per a nosaltres representa la reconciliació-dissolució en l'Absolut, mercès una continua aproximació a la divinitat on descobrirem l'ànima com a lloc d'inserció, l'element projectiu, i que sistemàticament conformarà el desenvolupament del sistema, o sigui, de la filosofia que germinalment Schelling està albirant a *PhR* a la *Spätphilosophie*. El paper de la religió serà sentir aquesta aproximació, i el de la filosofia mirar de comprendre les forces vives internes de tot procés religiós. En conseqüència el nou paradigma serà religiós, més enllà de qualsevol paradigma estètic o estetitzant, o científic. Concretament esdevindrà un paradigma histórico-religiós.

Vistes aquestes consideracions preliminars i esquemàtiques, a l'inici de la tesi (per reforçar l'assentament d'aquest nou paradigma) cal tematitzar en profunditat l'Absolut i la derivació del finit a partir del seu moviment intern. *PhR* presentarà una incipient investigació sobre la naturalesa de l'Absolut i sobre el seu moviment intern que permetrà una teorització ontocòsmològica del seu procés d'autodiferenciació. Aquesta argumentació, com mostrarem, actuarà de base. Des d'aquí, en plena tematització del *das andere Absolute*, es derivarà la pregunta per l'origen del finit a partir d'aquest Absolut. La nova perspectiva que enceta *PhR* rau en mostrar com tot el finit és finit a conseqüència de la caiguda. Un altre tema derivat exposaria la insuficiència del coneixement subjectiu. La idea de l'Absolut des d'un coneixement subjectiu no correspon a l'ésser de Déu en el sentit de la filosofia que s'està gestant, que inclou el món en Déu. Cercarem, doncs, la unitat Déu-món. Ara bé, a l'Absolut li correspon un coneixement immediat i absolut a través del qual sols l'ànima és operativa, o sigui, sols l'ànima pot conèixer l'Absolut en si. Aquest mode de coneixement serà, com veurem, la qüestionada *intellektuelle Anschauung*. Presentarem una determinació interna de l'Absolut com a unitat intuïtiva del real i l'ideal. Solament per aquesta determinació es podrà deduir la realitat de la llibertat i en conseqüència la possibilitat del mal. Haurem de comprendre aquest dualisme intern de l'Absolut sols com un procés d'autodiferenciació. En aquest procés sorgeix l'altre Absolut com a *Urbild*. Es tracta d'un procés d'auto-objectivació interna que s'exterioritza en el naixement de la llibertat en la finitud. Aquí tenim el fonament ontocòsmològic de la possibilitat del mal en el món, just en aquest procés. Val a dir, com a generalització, que *PhR* està donant les primeres passes efectives vers la superació del sistema filosòfic que posava com a punt de partida la identitat absoluta, o sigui, la unitat sense diferències entre subjecte i objecte.<sup>15</sup> L'escrit de 1804, en tot cas, ens oferirà una fonamentació ontològica de l'autodiferenciació de l'Absolut.

---

<sup>15</sup> En les *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), per exemple, Schelling donava una solució en certa manera provisional al problema de com el pol d'allò condicionat no acaba tancant l'accés a l'absolut. Dogmatisme i criticisme, subjecte i objecte, queden igualats o anivellats en allò teòric. En allò pràctic continua la primacia de la filosofia transcendental. Schelling haurà de trobar una (nova) noció sense sortir del jo quant a punt de partida de la filosofia. El *Geist* apareixerà com a principi explicatiu d'allò absolut en la subjectivitat, tan vàlid per explicar subjecte i objecte com a vehicle d'allò absolut. Segons Vicente Serrano: "La filosofía transcendental entonces aparece como uno de los dos

El procés d'autodiferenciació-divisió s'ha de completar amb el procés d'autointuïció i autoobjectivació de l'Absolut. Un intent de superació de la dualitat subjecte/objecte ja es podia localitzar, en certa manera, a la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801).<sup>16</sup> En aquest escrit, publicat a *Neue Zeitschrift für speculative Physik* (Nova revista per a física especulativa), Schelling, segons Tilliette, es separa obertament de l'idealisme subjectiu de Fichte, i a més, desenvolupa la idea que tot allò existent forma part d'un procés que enfronta forces atractives i expansives. Així, el tot de la filosofia es conformaria per dos pols (els quals podrien ser imatge d'aquelles forces) que manifesten dues filosofies que no considerariem oposades i que, en tot cas, estan destinades a poder investigar el primer principi de la filosofia, o sigui, allò incondicionat. Ara, aquestes dues tendències o posicionaments filosòfics els identifiquem *grosso modo* amb la filosofia transcendental, és a dir, la vessant "subjecte", en un principi del cantó del jo fichtià<sup>17</sup>, i la filosofia de la naturalesa que representa la vessant

---

posibles modos de explicació de lo finito mediante el *Geist*: aquella en la que la explicació parte de lo subjectivo." SERRANO, V., *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, p. 213. En contrapartida la *Naturphilosophie* serà aquella *Wissenschaft* que partirà d'allò objectiu per a l'explicació del mateix problema: *das Unbedingte*. En definitiva, les *Briefe* tenen com a finalitat aclarir la controvèrsia dels sistemes, insuficientment plantejada al *Vom Ich*; ambdós escrits, segons Tilliette, seran indissociables. Així: "La divergence la plus frappante par rapport à *Vom Ich* est l'éclipse de Moi absolu, remplacé par l'Absolu tout court." TILLIETTE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir, I. Le système vivant 1794-1821*, 2<sup>a</sup>ed., París, Vrin, p. 89. (s'ha de tenir present, respectant la cronologia, que les *Briefe* són posteriors al *Vom Ich*. Schelling acaba aquest escrit el 29 de març del 1795 i tot seguit, probablement al mateix temps que la dissertació teològica, inicia la redacció de les *Briefe* que acabarà a finals d'any).

<sup>16</sup> L'exposició sistemàtica de la *Darstellung*, escrita al mateix temps que Hegel escrivia el *Differenzschrift*, està amarada del *mos geometricus* spinozista. El punt de partida de la *Darstellung* serà el mateix que el del *System des transzendentalen Idealismus [STI]* (1800): allò originari serà el principi d'identitat que permet fundar una relació "reconstruïble" entre el subjecte i la realitat. Segons Alois Wieshuber (de la Schelling-kommission) el projecte de sistema que s'inicia a la *Darstellung* serà reprès en el context del primer i únic volum dels seus escrits filosòfics publicats on apareix el *FS* que representarà per primera vegada la part ideal del sistema, i hem d'afegir, en relació a la problemàtica de la "reconstrucció" del *System* que: "teniendo en cuenta el hecho de que Schelling, según sus propias afirmaciones acerca de un sistema que se ha conocido en la historia de la filosofía bajo el nombre de *sistema de la identidad*, sólo publicó fragmentos, que presentan diferentes formas de exposición, no es nada fácil reconstruir con exactitud la construcción (*Aufbau*) de este sistema. A eso hay que añadirle que (...) el sistema se desarrolla *con* y *en* sus exposiciones: se trata, por decirlo así, de un "work in progress." WIESHUBER, Alois, "Del Sistema de la Libertad al diagrama de poder" a *El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo alemán y romanticismo*, Madrid, Editorial Dykinson, 2013, p. 52. Queda implícitament exposat i d'alguna manera justificat el procediment de treball que seguirem: resseguir el desplegament del sistema a través dels textos que considerem cabdals en relació a la seva exposició.

<sup>17</sup> En el text *Vom ich als Princip der Philosophie* observem com el jo schellingnià remet a una instància prereflexiva que no pot identificar-se a la lleugera amb el jo fichtià. Aquell jo serà expressió de la llibertat. La llibertat com a Principi de la filosofia, i el jo, final de la mateixa, sols com allò expressat i conformador. Aquella instància prereflexiva ens aboca directament a allò incondicionat, allò absolut, anterior per definició a subjecte i objecte. Així, en la llibertat trobarà allò absolut la seva expressió en l'àmbit de la finitud. La filosofia transcendental indicaria l'inici de tot filosofar, però l'horitzó serà allò absolut, un accés a un jo que obre aquest mateix horitzó. Se'ns revela l'aporia del com captar l'infinit en la finitud, atès que partim d'un jo condicionat. Si acceptem la tesi que d'allò infinit a allò finit no hi ha

“objecte”, on ja no coincidiria amb el no-jo fichtià. La línia transcendental desembocava en el *STI*. La línia de la naturalesa està dispersa en una sèrie de textos com a paròdica imatge d’una naturalesa que és esperit exterioritzat. Així, com a resultat d’aquest argumentari, podem anticipar que l’esperit de la naturalesa s’adequarà a la història de l’esperit del jo finit. Hem convertit, en aquest procedir, la naturalesa en intel·ligència, l’idealisme en realisme. Però aquella suposada complementarietat en el pla teòric condicionarà una variabilitat de les respectives ciències que ni la filosofia de la naturalesa com a física especulativa ni la filosofia transcendental podran subsistir després del filtre de la *Identitätslehre*.<sup>18</sup> Resseguint el mateix procés podem afirmar que la *Selbstbewusstsein* es decantarà de l’acte constitutiu del jo i l’idealisme s’aplicarà a la filosofia pràctica. La filosofia teòrica s’unirà al realisme. Però, en aquest aparent embolic la filosofia de la naturalesa s’haurà pre-constituït com a filosofia absoluta. La *Naturphilosophie*, doncs, posarà en pràctica l’abstracció d’aquell qui intueix en la intuïció intel·lectual que havia estat ressort de la subjectivitat, però en aquesta actualització s’haurà transformat. La volguda i aparentment “innocent” complementarietat motivarà canvis que deixaran anar el joc indefinit de les oposicions i dels contraris que al final seran anul·lats en el reflex de l’absolut. Això havia de constituir un lloc de trànsit, que és la manera com podem definir el *sistema de la identitat*, una designació que podem reemplaçar per *doctrina de la Unitotalitat* ressaltant el seu caràcter de plena filosofia absoluta. Aquesta doctrina està ja present, de forma latent, a *PhR*, en cas contrari no podríem entendre, per exemple, com cada cosa és a la vegada la idea diàfana. No podríem, estenent la justificació, en definitiva, copsar la connexió del *Hen kai Pan*. Això ho expressarà la figura de la *Ineinsbildung* (*esemplasia*) d’allò ideal i d’allò real que es recolza en un coneixement absolut, una visió que “veu” tot en tot.

La *Naturphilosophie*<sup>19</sup> havia esdevingut un saber independent de la filosofia transcendental.<sup>20</sup> Fichte entendre el projecte de la filosofia de la Naturalesa schellingniana com una desviació.

---

trànsit, l’única via veritablement fonamental serà la contrària, la que pot investigar allò infinit o incondicionat a partir del jo. Aquest és àmbit previ a *PhR*.

<sup>18</sup> Segons Maeschalck: «Dans l’histoire des idées, la philosophie de l’Identité opère un renversement. Une philosophie marquée par l’eschatologie transcendante ne peut envisager Dieu qu’à titre de cause finale. La philosophie de l’Identité est, au contraire, expression de l’autodifférenciation de l’essence divine, procès d’autorévélation dont Dieu est le principe total, la cause efficiente.» *Op.cit.* p. 125. En aquest context es desenvoluparan els dos principals problemes de l’idealisme (schellingnià): el problema de la comunicació de l’ésser i el de la *Schopfung*, i en relació amb aquesta problemàtica, hem de tenir present que: « Le schème de l’identité est à ce sujet insuffisant. Il est nécessaire, pour saisir plus profondément l’information divine, de dépasser le cadre trop formel et figé (éternitaire) de l’identité pour introduire une dramatique divine. Le drame intradivin reste étranger à l’identité. Pourtant l’acte même de révélation suppose une tension intérieure à la divinité, une vie divine, un Amour, qui provoque l’abaissement de Dieu, dont la philosophie de l’Identité contemple la forme. » *Loc. cit.* p.125. Presenten doncs la reconeguda insuficiència de la filosofia de la identitat respecte al desplegament que iniciarem. S’haurà de construir una filosofia on es pugui tematitzar la reconciliació entre Déu i món, un “nou teisme” (còsmic) segons expressió de H. Fuhrmans. Vegeu: Fuhrmans, H., *Schellings Philosophie der Weltalter, Schellings Philosophie in den Jahren 1806 – 1821, zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf, Verlag L. Schawann, 1954, p. 186-188.

<sup>19</sup> Hem d’aclarir que la *Naturphilosophie* representa pròpiament la “tercera fase” del període on Schelling investiga i intenta tematitzar la filosofia de la naturalesa. El període en qüestió abastaria des del 1797 fins el 1806. La primera fase seria *grasso modo* una filosofia de les ciències de la Naturalesa. La

Segons Serrano la clau d'aquesta filosofia està en el seu caràcter independent<sup>21</sup>, punt de separació entre Fichte i Schelling, que manifesta ja una concepció diferenciada del primer principi que denota una posició interna i inevitable del mateix pensament schellingnià. L'arrel del problema es concentrarà en l'explicació de la finitud a partir del principi absolut. A més, afirmant i reivindicant l'existència d'una naturalesa, objecte (ara) de la filosofia, en la seva vitalitat i operativitat orgànica, no es proposa en cap cas un sistema dual. Entre les dues formes de filosofia exposades localitza Schelling un principi absolut que les precedeix (i aquest és el factor que pot distorsionar la pretesa complementarietat) com a condició de possibilitat, i que estarà manifestat en una identitat absoluta, prèvia a qualsevol diferència. Aleshores subjecte i objecte seran formes de manifestació d'allò mateix, o del que pot ser el mateix. Aquesta representa la centralitat nuclear de la *Identitätlehre* que tracta de pensar una unitat original que serà condició de possibilitat de tota pluralitat.<sup>22</sup> Tanmateix *PhR*, per contra, com veurem tot seguit, ja no és pròpiament del tot filosofia de la identitat, per tant, no ens sentirem còmodes si hi acudim amb una idea premeditada d'allò absolut com a identitat de tots els oposats. En els anys previs a *PhR*, en el creixent domini de la *Identitätlehre*, la naturalesa, que havia estat concebuda en si mateixa com un jo que es desenvolupava

---

segona respondria a una física especulativa, una mena de spinozisme físic juxtaposat a la filosofia transcendental. La tercera fase ja formaria part del nou *System* desenvolupat. Aquí, en aquest nou context, la *Naturphilosophie* no podrà encara ser tractada al marge de la *Identitätlehre*, de la mateixa manera que la filosofia transcendental no podia ser considerada al marge de l'idealisme transcendental. Segons Maeschalck: «La philosophie de la Nature est le coeur vivant de la philosophie de l'Identité. Le drame de la liberté est appréhendé, à partir de ce cadre, comme une puissance supérieure de l'unité primitive, une surdétermination – le complètement idéal – de la manifestation réelle de Dieu. L'univers apparaît ainsi plus comme l'ouvre naturelle de l'autodifférenciation divine que comme une oeuvre de liberté.» *Op. Cit.* p. 131.

<sup>20</sup> Ens diu Serrano: “Esta independencia de la filosofía de la naturaleza, además de restar valor a la filosofía transcendental y modificar la concepción de la Doctrina de la ciencia de Fichte, suponía a la vez, y por ello mismo, una concepción distinta del idealismo distinta de la fichtiana.” *Op.cit.* p. 210. Aquesta independència té a veure amb un moviment intern dins la naturalesa que partint de la foscor ancestral finalitzarà amb l'àmbit del *Geist*. La mateixa *Identitätlehre* guiada per una intuïció contemplativa especial connecta les seves construccions especulatives amb la dimensió d'un Déu sofrent, que portarà la significació del “ressucitar” l'esperit lliure, acte que marca l'inici d'una nova tensió vers la fi dels temps.

<sup>21</sup> L'expressió d'aquest caràcter independent ja la podem localitzar en el pròleg del *STI* (SW, I/3,332) i en l'escrit del 1799 „Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft” on se'ns diu que “Die Naturphilosophie als das Entgegengesetzte der Transzendentalphilosophie ist von der letzteren hauptsächlich dadurch geschieden, daß sie die Natur (nicht zwar insofern sie Produkt, aber insofern sie prpduktiv zugleich und Produkt ist) als das Selbständige setzt, daher sie am kürzesten als die Spinozismus der Physik bezeichnet werden kann.” (SW, I/3,273).

<sup>22</sup> Ana Carrasco afirma que la *Darstellung* desenvolupa el concepte d'identitat absoluta i explica el pas des d'aquesta a la diferència i a la pluralitat, és a dir, des d'allò infinit (allò U) a allò finit (allò múltiple) tema que constituiria en opinió de Vicente Serrano en el seu *Absoluto y conciencia* (2008), la qüestió schellingniana per excel·lència. Vegeu: CARRASCO, A., *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling*, Madrid, Plaza y Valdes, 2013, p. 45

gradualment en el seu propi desplegament en el temps, es descobria ara de quin mode era dimensió objectiva d'una identitat originària que tenia el seu vessant subjectiu en les manifestacions del *Geist*. Aquí tenim la concepció de l'Absolut com a identitat originària que manifesta a la vegada un *Indifferenzpunkt*, on encara no s'ha distingit allò subjectiu i allò objectiu, i que permetrà concebre el procés de la història com la tendència vers aquella unitat, en dues perspectives paral·leles i complementàries: la de la naturalesa com a regne d'allò objectiu sobre allò subjectiu, i la de la pròpia història com a regne d'allò subjectiu per sobre d'allò objectiu. Cercarem a més (pre-anunciant una crítica a la filosofia negativa), dins el context de *PhR*, una posició filosòfica que ja no pot completar l'expressió de la identitat de l'Absolut sota les tres formes lògiques<sup>23</sup> que propicien, en el fons, la confusió de la presentació negativa de l'Absolut amb l'Absolut mateix. Aquest, per tant, no serà cognoscible mitjançant una argumentació merament lògica, ni tampoc desvetllable per mitjà de la fe.

Schelling, en els anys previs a *PhR* havia presentat allò absolut com identitat de la identitat i la diferència que denotava ja la preocupació, explotada obertament en el text de 1804, de com allò infinit pot estar mediat per (i en) la finitud. En contraposició, Hegel havia desenvolupat en l'escrit *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* la identitat com a identitat de la identitat i de la no identitat.

Analitzant en profunditat les aportacions de *PhR* es pot observar en quin sentit continuen les tesis que hem exposat i com condicionen les posteriors obres de Schelling. Considerem el text de 1804 d'una importància cabdal per entendre el sistema filosòfic schellingnià, malgrat el mateix autor ens digui en el *Freiheitsschrift* [FS]<sup>24</sup> que *PhR* fou un escrit malentès a causa de certs defectes de presentació. Tanmateix, considerem que en l'opuscle del 1804 es localitzen les bases, en certa manera ocultes (ja que no son fàcils de discernir), d'una comprensió més plàstica del sistema,<sup>25</sup> ja que s'introdueixen certs elements estranys i argumentacions peculiars

---

<sup>23</sup> Aquestes formes de la reflexió estan exposades en text de *PhR* en el capítol dedicat a la idea d'allò absolut. Al respecte ens diu Felix Duque: "son las formas posibles del silogismo, las cuales fueron desveladas ya por Kant como sede de las ilusiones de la metafísica al ser transformadas subrepticamente en exposiciones de las tres hipóstasis o ideas de la razón: Alma, Mundo y Dios." DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 291. Arturo Leyte, considera, en un altre punt de vista, que dins l'herència kantiana, que constitueix pels idealistes la referència i el resum de tot el sentit de tradició, tres són el temes que defineixen els dominis de l'exercici de la filosofia, presentats per Kant en la dialèctica transcendental de la primera crítica com idees de la raó pura. Aquest temes (Déu, món, ànima) constitueixen l'última presentació temàtica d'aquella complexa triplicitat que recorre tota la filosofia. Vegeu, LEYTE, A., *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998.

<sup>24</sup> Vegeu: (SW, I/7,334).

<sup>25</sup> Fernando Pérez-Borbujo i Illana Giner ens diuen en l'estudi preliminar a l'edició castellana del *Vom Ich als Princip der Philosophie* que el sistema schellingnià desenvolupat entre el 1803 i el 1809, on la gran preocupació seria la integració de les seves sistematitzacions al voltant de l'art i la naturalesa en un sistema superior (que Pérez-Borbujo ha caracteritzat com a "sistema de la llibertat"), es forja no un sistema rígid deductiu sinó una concatenació d'idees, forjades en l'esdevenir d'un pensar que no serà lineal ni totalment ordenat de l'inici a la fi (evidenciat en l'ordenació textual i temàtica de *PhR*) però que respecta un nucli conceptual i una arquitectura interna, en la qual els conceptes estan definits, destacats i concatenats, conformant una nova forma de pensament filosòfic, que posteriorment es tornarà

si ho confrontem tot plegat amb l'exposició filosòfica de publicacions anteriors. Una de les claus a considerar rau en la nova relació entre l'Absolut i el Jo i la problemàtica que se'n deriva. En aquest sentit és necessari adonar-nos de la significació d'una filosofia que eleva a principi l'*Abfall* i el seu correlat del pecat original.<sup>26</sup> Aquesta significació posarà de manifest un itinerari filosòfic a seguir que descobreix el fonament de l'existència a partir de l'*Abgrund*, un fonament el fons del qual és inassolible pel Jo, però que en la seva discontinuïtat, com a fons sense fons, oposarà resistència a la força expansiva de l'univers a través d'una altra força en sentit contrari. Aquell fonament que ha generat l'abisme insondable en la mateixa realitat haurà de ser tematitzat des de l'imperi de la realitat, únic veritablement positiu.

*PhR* assenta també les bases per edificar una concepció del mal no com a privació del bé associada a la matèria, ni com una forma de mancança o corrupció. La força del mal sorgirà del mateix fonament del subjecte de la història. La relació entre aquest subjecte i el mal possibilita la irrupció de variacions profundes en el sistema, dit d'una altra manera: aquesta relació dinàmica condicionarà la seva mateixa presentació i en conseqüència es desplegarà a causa de la lluita entre l'existència i el fonament que posa de manifest la confrontació entre força expansiva i força contràctil. El fonament de la finitud no residirà en allò absolut, sinó en la finitud mateixa. Això condiona la necessitat de filosofar sobre el no-res de la ipseïtat com a principi del món. El text de 1804 perseguirà aquest principi en una direcció determinada i assenyalada pel mateix Schelling: aquella que s'estén en la naturalesa. Ho farà en una sistematicitat peculiar. No seguirà un ordre estricte ni una exposició completa. Aquesta insuficiència formal condemnarà el mateix opuscle a un cert segon pla respecte a les dues obres que considerariem de primer pla, o sigui el *Bruno* i sobretot el *FS*. Alguns autors inclouen les tres obres en la mateixa etapa. Per exemple, Pérez-Borbujo i Giner col·loquen *PhR* en el període que anomenen com "el sistema de la libertad" en una justificada presentació per etapes del pensament schellingnià. Aquest període tindria el seus prolegòmens en el diàleg *Bruno* (1802), escrit en plena etapa de la filosofia de la identitat, però que conté ja germinalment una crítica a aquesta filosofia i apunta a la necessitat de reformular la idea del fonament, o de la identitat com a Absolut. No obstant això, el veritable escull d'aquests prolegòmens, com també ho consideren els autors referits, és la qüestió de l'*Abfall*, és a dir, com s'explica el naixement o l'origen d'allò finit a partir de l'Absolut, i això és tractat considerablement a *PhR*.

La conceptualització més rellevant de *PhR* la localitzem en el capítol on es tematitza la gènesi de les coses a partir de l'Absolut i la necessitat del desenvolupament d'una metafísica de la naturalesa. Aquí trobarem la plena singularitat de l'escrit. S'examinen les idees que serveixen de nexes entre l'Absolut i les coses en procés de formació, i es replanteja la realitat de les idees. L'ideal serà real. Em aquest plantejament el *mundus intelligibilis* es constitueix com a dualitat

---

hegemònic a Europa. Vegeu: F.W.J. Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber Humano*, Madrid, Trotta, 2004, Estudi Preliminar, p. 10-12

<sup>26</sup> Com veurem aquesta situació que es desplegarà en la filosofia de la revelació condicionarà el naixement d'allò que Schelling anomenarà *aussergöttliche Seyn und Welt*, representant la gènesi de la possibilitat i la realitat efectiva del pecat. Serà necessari un món *aussergöttlich* perquè es mostri la llibertat davant el *Schrankenloses Seyn*. Per altra banda, a través del pecat original entès com a acte primordial *Ur-Tat* el món és posat fora de Déu.

d'un segon Absolut. Amb això es pretén estructurar la relació entre Déu i les idees. Aquestes, en el seu *Für-sich-selbst-Seinkönnen*, existeixen en el mateix interior de l'Absolut, però representen sols allò real simple. Les idees també estan vinculades a la puresa originària del primer Absolut, i en aquest sentit són quelcom purament ideal. El problema ara és aquest: com plantejar el trànsit del món ideal, o sigui de l'ésser real (o tot el que fora de Déu –*praeter Deum* – té realitat en allò absolut) al món concret i finit, o sigui, a l'ésser extradiví (*extra Deum*). Per resoldre aquesta problemàtica necessitem, si més no, una separació de l'Absolut, posant un dualisme intern en ell. Ara bé, aquest dualisme intern sols ha de ser comprès com a procés d'autodiferenciació. La tematització que incideix en la complementarietat del sistema, l'hauré de cercar en la doctrina de l'*Abfall*. No ens servirà la suposada *Emanationslehre*, ni el dualisme maniqueu. Schelling rebutja el trànsit continu entre infinit i finit. La doctrina que converteix Déu en l'autor del món fenomènic com a cosmogonia de mínims també és rebutjada. Tampoc la cosmogonia platònica del Timeu ens servirà. Deduir el finit de l'Absolut al costat del rebuig d'un transit constant, aquests són els paràmetres obligats.

La caiguda schellingniana no és la del neoplatonisme plotinià ni l'exposada en el Fedó. L'origen del món sensible serà pensat com un trencament d'allò absolut a través d'un salt. Així, el fonament de les coses finites no està basat en una participació de la realitat en l'Absolut, sinó en el distanciament, en una caiguda des de l'Absolut. Les coses sensibles no tindran la mateixa realitat que l'Absolut. A més, la realitat ve donada per l'Absolut, fora d'ell, la cosa no és res. En altres paraules: no existeix una relació positiva de les coses fenomèniques amb Déu. L'Absolut no serà el fonament del finit, perquè no hi ha trànsit continu. L'Absolut és el fonament de les idees, que a la vegada produeix noves idees, com la de l'Absolut mateix. Aquesta és l'exposició de la singularitat de l'escrit. Si exanimen aquella realitat, allò més simple en ella serà l'essència. La forma com a saber condicionarà allò real a una determinació per allò ideal, que en definitiva podrà assegurar el pas de l'essència al real, és a dir: per la forma l'ideal esdevindrà objectiu dins allò real. L'essència serà l'en-si de l'Absolut. L'eterna transformació de la idealitat pura en realitat s'acomplirà quant a autorepresentació de l'Absolut. Així, consegüentment, si recapitem l'argumentació anterior hem de constatar que les representacions absolutes no deixen de ser reals. A través de la forma l'Absolut esdevindrà objectiu en una mena de rèplica, que es conforma com un altre Absolut, i que no és una simple imatge ideal. L'acte productiu del primer Absolut, d'aquell l'Absolut "informat", o sigui, l'Absolut copsat a través de la forma, consisteix sols en la pròpia contemplació de si mateix dins la realitat, mitjançant una autoobjectivació. Ens trobarem també amb un altre acte de produir que ens remet a l'objectivació del real dins les formes particulars. Tenim, aparentment, per tant, dos actes productius com dues tendències: una sorgint de l'Absolut mateix i l'altra considerant-lo com a *telos*. En realitat aquests dos actes són el mateix acte, un acte que pot ser invertit, i unificat per l'activitat del pensament. D'aquesta manera l'Absolut crearà tot el que pensi. Equiparem, doncs, la creació a una actualització del propi pensar de l'Absolut. Per altra banda, aquest serà el nivell de la "Uni-totalitat", on tot és U, i U és tot.

Vista i entesa aquesta relació i el nivell conceptual adient, caldrà investigar les relacions entre l'autoobjectivació de l'Absolut i la posició de la naturalesa finita, veritable escull del text, on podem localitzar les crítiques a doctrines que han tendit a establir continuïtats o emanacions entre allò Absolut i la naturalesa finita. Hom podria pensar, en aquest sentit, l'Absolut com "degradat" en allò finit. En tot cas hi hauria una gradació, però segons la perspectiva schellingniana aquest vessament de la divinitat en allò finit no significa una disminució de la

seva potència: el finit no procedeix de l'infinit per un empetitiment, ans al contrari, descobrirem plenament el no-res del món fenomènic. L'univers fenomènic és un mer no-ésser.<sup>27</sup> No podem simplement "refractar" allò absolut d'aquell no-res. En cas contrari cauríem en un realisme groller. Aquesta negativa es sosté en la distinció entre l'acte de l'Absolut on es "desplaça" i que nosaltres contemplem com una mena de refracció, i un acte de la pura imatge que és "capturada" en aquell desplaçament. La rèplica haurà produït una efectivitat sensible i condicionada. La producció condicionada del finit (essent la ipseïtat el seu principi universal; ipseïtat com a punt de màxim distanciament d'allò diví i a la vegada moment de retorn a l'absolut) per la necessitat d'una causa, demanarà la tematització d'una idea determinada a la mateixa producció d'allò finit. Aquesta idea implicarà i posarà de relleu el nexa entre els dos Absoluts i la realitat fenomènica. Podem argumentar que l'ànima serà el lloc d'inserció de l'Absolut i reflex de la productivitat. L'ànima serà objectivada en el simulacre, tot plegat una relació indirecta entre l'Absolut i el món fenomènic. L'ànima intuirà, en totes les coses, una expressió del principi de la ipseïtat<sup>28</sup> i, en coneixement de la seva caiguda, aspirarà a ser un altre Absolut en la mateixa caiguda i, per tant, a produir allò absolut, dit d'una altra manera: produir com a real allò que era ideal en ella. Per tant, l'ànima com a productora de coses finites ha de ser confrontada amb el jo finit. Així, l'ànima, com a productora de la finitud des de la multiplicitat, no com a idea, vol expressar en cada imatge d'aquesta multiplicitat, la idea completa (que inclou la perspectiva per la qual és en si i la que és en allò absolut), possibilitant a la vegada una imatge més perfecta de si mateixa que enllaci tots els nivells de les idees. En conseqüència, Schelling ens indica que es produirà una aspiració a realitzar el tot com una expressió perfecta del veritable univers, prenent cada una de les determinacions d'allò produït per cada una de les idees. Això determina una gradació, que porta implícita una potenciació, i una expressió jerarquitzada de la realitat. En aquesta relació la caiguda correspondrà al mateix acte constitutiu del Jo. Aquest és un punt important d'articulació del sistema. El Jo serà el

---

<sup>27</sup> L'argumentació de Schelling conjuga aquests paràmetres: „Das erscheinende Universum ist Nicht dadurch abhängig, daß es einen Anfang in der Zeit hat, es ist vielmehr der Natur oder dem Begriff nach abhängig, und hat wahrhaft weder angefangen noch auch nicht angefangen, weil es ein bloßes Nichtseyn ist, das Nichtseyn aber ebensowenig geworden als nicht geworden seyn kann.“ (SW, I/6, 44)

<sup>28</sup> En les coses (com a imatges aparents de les idees) el moviment centrífug és la seva ipseïtat. En la caiguda de la unitat originària en la finitud (com a món conformat), la unitat apareixerà com a raó. La forma es podrà predicar com a saber originari i la identificarem amb el logos com a raó originària. Des de l'àmbit d'allò produït ja serà raó caiguda, o enteniment (*nous*). De la mateixa manera que aquella unitat originària té implícitament totes les idees en el seu si, com a enteniment produirà les coses conforme a aquelles idees. Schelling ens dirà que raó i ipseïtat són una i la mateixa cosa en el seu caràcter absolut, per això pot dir que es reconstrueix en el món caigut el poder originari de les idees. Aquest és el màxim destí: la reconciliació com a redissolució de l'univers en allò absolut. Una condició alliberadora i dissolutiva, una expiació. Ara bé, es produeix, si mes no, en aquest plantejament propi de *PhR* una aporia de la finitud que sols una nova determinació del mal podrà superar, és a dir, una nova metafísica que desplegui una teoria positiva del mal. Aquesta teorització haurà de seguir tres posicionaments previs a *FS*: la contemplació de les coses separades de Déu, la generació d'idees inadequades, i l'expansió de la determinació ontològica del no-ésser-en-Déu originari en l'home (home que voldrà ser quelcom per a si mateix i des de si mateix sense relacionar-se amb Déu). Amb aquesta determinació abandonem *PhR*, o sigui, la perspectiva onto-cosmològica de la teoria de la divisió de l'Absolut obrint el camí a la consideració metafísica del mal que invertirà els principis ontològics constitutius de l'ésser humà.



terme intermediari entre l'Absolut i el món caigut. Ara bé, com es retrobarà l'Absolut dins el Jo? En una idea, on l'existència mateixa implica la negació d'allò que és Absolut, i d'aquesta manera el Jo s'erigirà com a principi general de la finitud. L'ànima, en la dinàmica de l'*Abfall*, s'esforça en "predisposar-se" en relació amb l'Absolut. Es produeix per tant una *imitatio Dei*: una singular imitació, una còpia de les idees i de les seves gradacions. En aquesta nova constitució-construcció l'ànima edifica el sistema del món (*Weltsystem*) amb la darrera disposició a elevar-se fins a la mateixa identitat, sense que pugui deslliurar-se de la necessitat que regeix la *natura naturata*; és a dir: per trobar la unitat ideal haurà d'alliberar-se de si mateixa.

L'ànima portarà implícitament la doble unitat de la idea com a indicador del seu origen ancestral en allò absolut i en ella mateixa condicionada per la caiguda. En allò Absolut no existeix aquesta doble unitat. En l'acte productiu, el model de la unitat esdevé substancial i transita des de l'ideal al real. En aquesta nova situació propiciada pel trànsit apareix el temps com a diferència entre l'ànima i l'ésser efectiu. Aquest és l'àmbit de la llibertat i l'exercici d'aquesta produeix el salt (*Sprung*) de la naturalesa a la història, ara ja no des d'un trànsit sinó des de la pura ruptura (*Abbrechen*) interpretada (míticament) com a *Abfall*. La condició de possibilitat d'aquesta ruptura que ha romàs en els seus primers textos sense explicació haurà de ser tematitzada a partir de 1804 en estreta vinculació amb els anteriors treballs de la *Naturphilosophie*, és a dir, el saber a través del qual es desplega i pot expressar-se la mateixa naturalesa, en tot cas l'expressió d'una força originària i obscura que assoleix consciència de si en l'home. *PhR* s'erigeix, per tant, com el punt de partida d'una nova situació.<sup>29</sup> Aquesta anàlisi de les condicions de possibilitat de la caiguda ens remetrà a l'anàlisi de les condicions de possibilitat del mateix mal que caracteritzarà i condicionarà la filosofia de Schelling en una mena d'ombrívola odissea de la consciència, on el mal no podrà ser eradicat. La història (*Geschichte*) on la consciència s'haurà de desplegar posa en evidència la irrupció del mal com a element estructural; fins i tot s'erigeix, com alguns autors han defensat, en motor del *System*.<sup>30</sup>

Schelling deixa clar en la introducció de *PhR* que els continguts tractats en el text de 1804 havien de ser inserits en una sèrie de diàlegs, prioritzant la forma dialògica per sobre el tractat i l'exposició sistemàtica.<sup>31</sup> L'escrit de 1804 és una publicació potser precipitada, en resposta a

---

<sup>29</sup> Hem de tenir present aquesta impossibilitat de trànsit des de l'Absolut. O sigui, *PhR* serà l'escrit on es reconeix que entre allò Absolut i la consciència no hi ha trànsit o connexió continuada. (Aquesta idea és expressada per Serrano, vegeu: *Op.cit.* p. 22). De fet, més que "reconèixer", podríem afirmar que, en definitiva, sols manté el vell axioma on s'afirmava que no hi ha trànsit d'allò infinit a allò finit. En canvi, sí que existeix una transició des d'allò finit a allò infinit. Aquesta transició és el mode pràctic d'aproximació a l'Absolut que ja va subministrar, en el fons, un criteri d'elecció entre els sistemes a l'època de les *Briefe* on es posava de manifest la insuficiència del vessant teòric com a mediació entre el dogmatisme i el criticisme. La *KrV* de Kant més la *WL* de Fichte, si en principi poden oferir un canònic teòric vàlid per a tots els sistemes no poden resoldre la pugna entre ells.

<sup>30</sup> Aquesta idea de Carrasco de l'entronització del mal com a motor del Sistema schellingnià la trobem en la seva obra *La limpidéz del mal* i, per què podem erigir el mal com a motor del System? Perquè sols a través d'ell pot explicar-se el desplegament i desenvolupament d'allò que pot ser denominat el "subjecte de la història" en la filosofia idealista: l'absolut. Vegeu: *Op.cit.* p.25

<sup>31</sup> Segons Wieshuber, Schelling posarà a prova un altre mètode d'exposició amb la forma del diàleg que es caracteritza per tenir com a objectiu el desplegament a través d'un procés viu de generació

una obra d'Eschenmayer.<sup>32</sup> Aquesta situació agreuja, sobretot en referència a la forma expositiva, el fet que l'opuscle en qüestió restés condicionat per una finalitat aliena al contingut mateix que es pretenia desenvolupar originàriament en forma dialògica. Concretament, aquesta obra neix de les notes que el filòsof tenia destinades a la redacció d'un segon diàleg que continuava una suposada trilogia iniciada amb el *Bruno*.<sup>33</sup>

---

(*Erzeugung*) dels seus propis objectes, els quals han de poder sorgir (*hervortreten*) a mesura que es desenvolupa el diàleg. Schelling reutilitzarà els materials que havien de ser exposats en forma dialògica en l'opuscle de 1804. Vegeu: *Op.cit.* p. 52.

<sup>32</sup> El metge i filòsof (i ocultista) Karl Adolf von Eschenmayer (1768-1852) fou deixeble de Jacobi i de Paulus, l'enemic jurat de Schelling. Eschenmayer ocupà la càtedra de filosofia en el seminari de Tübingen de 1802 fins a 1836. Fou conegut pels seus intents d'aprofundir en les ciències naturals des d'una perspectiva filosòfica kantiana. *Philosophie und Religion*, per tant, és la resposta a *Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie*. A partir de novembre de 1803 Schelling estava actiu acadèmicament a Würzburg. Paulus, el gran enemic, arriba a dir que el mètode d'ensenyament de Schelling té el pitjor influx que es pugui pensar sobre els estudiants, en especial sobre els metges. Tanmateix Schelling es trobarà voltat d'adeptes, alguns pròxims a la medicina, com el fisiòleg i professor de medicina I. Döllinger (1770-1839); el cirurgià Ph. Walther (1781-1849) - un dels metges més prestigiosos d'Alemanya - ; el metge i filòsof K.A. Windischmann (1775-1839) – metge de capçalera del príncep Karl Theodor Dalberg - va escriure *Versuch über die Medizin nebst einer Abhandlung über die sogenannte Heilkraft der Natur* (1797), *Grundzüge zu einer Darstellung des Begriffs der Physik* (1803), i *Ideen zur Physik* (1805) a més de ser traductor del Timeu; L. Oken (1779-1851); P.I.V. Troxler (1780-1866) destacat filòsof de la Naturalesa i autoproclamat el millor deixeble de Schelling, publica *Grundlage der Nosologie und Therapie* (1803), *Versuche in der organischen Physik* (1804), *Grundriss einer Theorie der Medizin* (1805), *Über das Leben und sein Problem* (1807), *Elemente der Biosophie* (1807); destaquem també els qui seran amics de Schelling de per vida, H.Steffens i G. H. Schubert (1780-1860), segons Fuhrmans un dels filòsofs de la Naturalesa més llegits; G.M. Klein (1776-1820) teòleg catòlic autor de *Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des Alls* (1805) i defensor de Schelling en la posterior polèmica amb Jacobi. Aquest és molt a grans trets el context i l'ambient intel·lectual (deixant de banda de moment tot allò relacionat directament amb Fichte i Hegel) que hem de tenir en compte en pensar i tractar *Philosophie und Religion*. És a dir: científics joves amb coneixements de física, química, geologia, medicina i teologia que volien accedir a la filosofia per mostrar i donar rellevància de la interconnexió de tots els àmbits de la realitat, en les seves respectives ciències, i la immanència de Déu en la totalitat de la naturalesa. Representen una nova visió jove i genial que altrament trobarà detractors. Per a veure alguns antecedents d'aquesta problemàtica: RÜHLE, Volker., *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, Madrid, Akal, 1997.

<sup>33</sup> Podem suposar que el filòsof ja tenia pensada una esmena al posicionament filosòfic del Bruno. Serà deixat enrere el principi del *Bruno*, pel qual existia una identitat absoluta entre el principi i la causa de l'univers i aquest mateix univers entès com a efecte, un esgotament absolut de la causa infinita en el seu efecte infinit. Segons José Luis Villacañas: "Bruno implicaba un radical abandono del principio de la trascendencia y una eliminación de la categoría de potencia." VILLACAÑAS, J.L., *La filosofía del Idealismo alemán. Vol I, del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Madrid, Síntesis, 2001, p. 260. En aquest sentit Schelling (apartat a Würzburg de la influència i empara de Goethe) havia de mesurar el seu panteisme. En conseqüència, agafant les paraules de Villacañas, "Schelling empezó a diferenciar entre Dios y el mundo, entre el ser y la existencia, y comenzó a cuestionar que la relación entre Dios y el mundo fuera tan externa como la de causa y efecto. Los abismos entre Dios y el mundo aumentaron y el papel mediador del logos, como idea del universo en Dios se hizo más necesario." *Ibid.* 260-261

Hem presentat sumàriament els continguts presents a *PhR* i algunes derivacions que seran posteriorment desplegades en el *System*. Vista aquesta problemàtica, ara veurem com els continguts interactuen entre si, circumscrits a un dels problemes derivats del text de 1804, és a dir: la suposada inconnexió o degradada relació entre la religió i la filosofia.<sup>34</sup> En aquesta problemàtica també es podria tematitzar la qüestió de les prioritats, és a dir, la prioritat de la religió per sobre de la filosofia, en realitat una preponderància del dogma modern religiós que manlevà aquella antiga autoritat compartida entre filosofia i religió, quan compartien, doncs, un santuari (*Heiligtum*) en comú, amb un tipus de religió separada de la mera *Volksglaube*. El text, no ho oblidem, presenta una defensa de la filosofia com a clau de volta de la religió. Però, quina religió? Schelling, en definitiva, voldrà recuperar una vella noció de religió, capaç de desplegar universalment les forces vives internes de tot procés religiós. Aquesta idea de religió estarà relacionada amb un concepte determinant de saviesa, condicionat a la vegada per l'establiment del pretès fonament de la finitud, del món fenomènic, en la noció de caiguda, en una trajectòria que va d'allò metafísic a allò gnoseològic. Schelling recrimina el fet que la religió, com volia Jacobi, partís del fet finit de la fe, en definitiva d'una experiència variable i condicionada, incapaç de ser identificada d'una forma universal. En conseqüència, entre Déu i el món hi ha un abisme que no pot superar el *salto mortale* de Jacobi, ja que entre allò absolut i allò finit no hi ha continuïtat, ja que l'origen de les coses finites, sensibles, és un "trencar-se" de l'Absolut, una caiguda des d'allò absolut, un trencament que no pot ser redreçat a través de la fe, des d'aquell *salto mortale*. L'*Abfall* no podrà ser resolt per la fe. El *salto mortale* es mostra inoperant ja que el fonament de la caiguda en principi, i per mostrar sols aquesta inoperància, l'hem de localitzar en allò Absolut (afirmació que com veurem ha de ser matisada, destacant en quin sentit es pot localitzar aquest fonament), i així, el món de les coses sensibles, com a realitat caiguda que havia sorgit d'allò Absolut, no tindrà en si aquell fonament ni la potència necessària. Sols Déu té aquest poder per sobre de la finitud ja que sols des d'allò Absolut es pot restablir l'acte de la caiguda, és a dir, sols Déu pot restaurar la caiguda i refer la identitat. L'home en aquest cas és impotent. La (seva) filosofia en realitat haurà de provar que els fenòmens no son. En aquest sentit l'origen del món sensible serà conceptualitzat sols com una ruptura (*Abbrechen*) respecte d'allò Absolut.

En la introducció del text, Schelling també es mou dins la voluntat de recuperació d'una concepció de la filosofia com a elevació, ja que tant la religió com la filosofia han estat "degradades." L'escrit de 1804 és una apologia a la veritable filosofia. Reivindica els seus objectius propis i originals, manlevats pel dogmatisme de la religió i la no filosofia de la fe, i a la vegada, com veurem, estableix una reconstitució de la religió capaç d'aliar-se amb la filosofia. Analitzem, doncs, com ho planteja la introducció. La nova filosofia haurà de superar l'idealisme panteitzant de la *Identitätslehre*, en la direcció, segons Eusebi Colomer<sup>35</sup>, de la

---

<sup>34</sup> Així, aclarint un dels motius que impulsaren a Schelling a la redacció de *PhR*: "En realidad el libro de Eschenmayer era un intento más de mediar entre Schelling y Jacobi. Aspiraba a mostrar el camino desde la filosofía a una teología capaz de ofrecer una idea de Dios como realidad a la que prestarle adoración." *Ibid* .p. 261. Però, en aquesta línia de pensament la fe està per sobre de les idees, i la religió per sobre de la filosofia. La no-filosofia significa la teologia en el sentit de fonament de la religió i la fe se'ns mostrarà com l'acte final de l'especulació. Aquest és el moment filosòfic de denúncia de *PhR*.

<sup>35</sup> Colomer ens aporta una visió clàssica de la història de la filosofia alemanya, i en concret de l'idealisme com a moviment especulatiu ascendent que s'inicia en la reelaboració fichtiana de l'herència kantiana,

primacia de l'ésser sobre el pensar.<sup>36</sup> Fuhrmans defineix aquesta superació com un canvi de concepció, un gir que aniria des de la concepció romàntico-panteitzant fins a un teisme especulatiu.<sup>37</sup>

Els plantejaments conceptuals de la introducció en certa manera ja estan evidenciant la necessitat d'investigar una gènesi que ens hauria de fer veure la història com a mode d'observar la infinitud de la idea en la creació, com a reconciliació davant la "de-generació" d'allò absolut. És a dir: connectant amb la saviesa dels antics misteris (tema que es desplegarà posteriorment a *Über die Gottheiten von Samothrake*, i que es conjuntarà amb la dimensió de l'*Ursystem*) aprehendre la forma que adopta la filosofia en la seva relació amb Déu, com a derivada reconciliació entre filosofia i religió. Aquesta seria una solució "projectada" a bona part de la problemàtica de l'escrit. *PhR* representa el primer símptoma ja d'allunyament, no de mera crítica o revisió, de la seva anterior filosofia i la primera prova a superar del sistema que s'havia construït. Aquest havia de donar comptes al fet d'existir, a la llibertat, a l'esdevenir de la història i en definitiva havia de radicalment poder explicar el mal. Eschenmayer havia donat un toc d'avís i recordava que mitjançant la identitat absoluta no podem explicar ni la consciència que Déu té de si mateix, ni l'existència dels éssers finits. L'Absolut schellingnià per a Eschenmayer no és el Déu de la religió. Per tant, per sobre d'aquest Absolut racional hi hem de col·locar el Déu de la fe. Schelling s'oposarà a Eschenmayer, en aquests termes: contraposar el Déu de la religió a l'absolut de la filosofia equival a duplicar la divinitat i a la vegada pretendre posar per sobre de l'absolut una instància superior, la qual cosa no és possible. Ara bé, per poder entendre la densitat conceptual de l'obra de Schelling necessitem en primer lloc situar la seva idea de divinitat i la seva relació amb allò absolut, almenys aquella que està operant a *PhR*. "Gott" per a Schelling representa la unió del principi ideal amb el fonament, degut a la *Selbstheit*<sup>38</sup> o *Personlichkeit* divina que constitueix en el seu relacionar-se

---

que transita a través de Schelling i culmina en l'idealisme absolut hegelian. Aquesta visió ha estat sostinguda des de finals del XIX, inicis del XX, per exemple, per aquests autors: KRÖNER, Richard., *Von Kant Bis Hegel*, 2 vols, Tübingen, 1921-1942, on Schelling és presentat com un precursor o preparador de Hegel; FISCHER, Kuno, *Geschichte der neuen Philosophie*, Heidelberg, 1872, Vol 6; von HARTMANN, Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1923; COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol 2, Barcelona, 1986-1990; BALTHASAR, Hans Urs von, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1947. En una línia oposada localitzem a Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus*, 1955. Per a Schulz, Schelling fa filosofia després de Hegel, i dona respostes a la perspectiva hegeliana que tendeix a monopolitzar l'idealisme. Lluny d'apartar-se de l'idealisme l'últim Schelling radicalitzarà els seus problemes. En particular la posició de la raó en la seva auto-mediació absoluta.

<sup>36</sup> Vegeu: Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, II: el idealismo: Fichte, Schelling, Hegel*, 2ª Edición revisada y aumentada, Barcelona Herder, Barcelona, 1995, p. 111.

<sup>37</sup> Vegeu: l'obra de Fuhrmans *Schellings letzte Philosophie*. S'equiparà en aquesta obra la filosofia positiva a un teisme especulatiu: „positive Philosophie ist spekulativer Theismus, ist die Philosophie vom lebendigen Gott und seinen wirklichkeitsgestaltenden Taten.“ Fuhrmans, H., *Schellings letzte Philosophie*, Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag, 1940, p. 272.

<sup>38</sup> Quan Schelling parla de la *Selbstheit* ho fa per exposar la pròpia dimensió històrica de l'absolut. La història (*Geschichte* - la historicitat de la qual remet a l'existència) de l'absolut consisteix, ens diu Carrasco, en el procés pel qual l'absolut es narra a si mateix i en fer-ho s'esdevé a si mateix al mateix

el *Geist*, per la unió amb el principi ideal. Com a desenvolupament d'aquesta conceptualització "Gott" esdevindrà l'*absolute Identität*<sup>39</sup> dels dos principis (real-ideal). La finalitat de la filosofia serà no ocupar-se de les coses finites com a merament llençades en el món, una fenomenologia (de la finitud), sinó explicar el seu origen etern i les seves relacions amb Déu.<sup>40</sup> Aquest és, podríem dir, un objectiu implícit a l'opuscle de 1804, però a la vegada localitzarem la problemàtica del propi coneixement de l'absolut. S'haurà de poder determinar l'estatut de coneixement d'allò absolut. El coneixement de l'absolut ha de ser un coneixement que ens indiqui certerament que allò absolut no pot ser conegut en la mesura que s'implica en el procés el propi autoconeixement de l'Absolut. Aquest procés és la transformació de la idealitat absoluta en realitat, o sigui a través de la producció de les idees eternes "degradades" en l'ésser finit, en la finitud, en les coses. Les idees constituïran l'auto-objectivació de l'absolut, el seu etern esdevenir. Aquesta doctrina ja la podem localitzar sota una empremta més plotiniana a *Bruno*. No obstant això, en aquesta primerenca temptativa d'elaborar un possible "altre absolut", la realitat del món ideal és encara idealitat. *PhR* pretén donar resposta a aquest problema. Aquella teoria de les idees exposada a *Bruno* no explicava l'existència del món, ja que aquest sols està present en elles idealment. L'existència real ha de poder ser explicada. El 1804 ja no és possible una solució neoplatònica. Això modificarà el propi sistema de Schelling. De l'Absolut no pot sorgir res que no sigui tant absolut com ell mateix. Dit d'una altra manera: allò finit no pot venir d'allò infinit per disminució. Per això Schelling plantejarà a *PhR* aquest possible trànsit de la infinitud a la finitud com una ruptura o separació de l'Absolut. Aquesta separació ha de ser explicada mitjançant el concepte de caiguda, posant en l'Absolut una realitat independent, tant eterna com ell. Allò que ha separat l'*Abfall* és la realitat del món de les idees que esdevindrà un altre Absolut, allò altre de l'Absolut.

L'origen de la caiguda i a la vegada l'element possibilitant és la llibertat. Explicarem tot aquest procés amb els arguments que dona Schelling. La dinàmica mateixa que la llibertat imprimeix en els éssers, el seu vèrtex condicionador, activant aquella *Selbsheit* que condicionarà un àmbit d'egoisme en l'anhel expansiu propi, no podrà desactivar el vestigi del món ideal perdut. Aquest és el drama que incorpora la llibertat. El Jo de l'home personificarà l'àmbit d'aquest egoisme expansiu. L'home primigeni com a ésser més proper i més allunyat de Déu tenia dues alternatives: superar aquest egoisme i activar la reconciliació entre realitat i idealitat o no superar l'egoisme i caure de l'Absolut. El fonament originari de la moralitat està en aquesta

---

temps que queda constituït per allò altre de si. És, doncs, la *Selbstheit* la que el fa ésser allò que és, però no perquè consisteixi en un nucli estàtic o inalterable, sinó perquè és el fil conductor d'un procés dinàmic de canvi. La *Selbstheit* serà en definitiva allò que fa que tant Déu com l'home siguin en si mateixos, allò que els fa ésser ells mateixos. Vegeu: CARRASCO, A., *Infierno horizontal. Sobre la destrucción del yo*, Madrid, Plaza y Valdes, 2012, p. 13

<sup>39</sup> Absoluta identitat entesa com allò que no és objecte ni subjecte, ni ambdues coses a la vegada, sinó la *Undifferenz* d'allò objectiu i d'allò subjectiu. Mercès a aquest concepte d'indiferència Schelling vol expressar l'absència de diferències quantitatives entre la idealitat i l'objectivitat en la identitat absoluta.

<sup>40</sup> En tot cas també estariem desplegant una dialèctica amb la pretensió de clarificar l'exposició de l'origen de les coses i les seves relacions amb Déu. Aquesta segona consideració recull el perill de perdre's en el material empíric, en un doble sentit: pel que fa a continguts desplecats en la historicitat, i en referència a les mateixes i variables obres de Schelling.

dicotomia. La moral no serà una obediència a una llei moral sinó l'intent de l'assoliment d'aquest acte primitiu (*Ur-Tat*) i poder decantar l'alternativa vers la infinitud. És a dir, reconvertir la caiguda, trencar la dinàmica de ruptura i assolir l'eternitat. Aquesta és la història que hem d'explicar. L'*Ur-System* interpretarà aquest acte de separació i de reconciliació, un acte lliure. L'explicació d'aquesta epopeia, on l'*Ur-System* seria la seva presentació sistemàtica, necessitarà una faceta expressiva que tematitzi el fet que amb la caiguda de l'home comença l'esdeveniment teogònic que equival a un retornar a Déu. La filosofia també ha de narrar aquesta epopeia, o sigui, la filosofia entesa ara com a explicació d'una teofania i l'univers com una revelació de Déu. Investigarem també com opera Schelling en aquest vessant. Des de jove Schelling és conscient que els més antics documents de tots els pobles comencen amb una mitologia que vol explicar allò primigeni i el fet original del món, i la posterior gradació, la consegüent plasmació en un relat, en la història. El fet original significaria el naixement de la història, però en el mateix acte de narrar-se, aquesta història amaga les llavors d'un àmbit proto-històric anterior, una època abans de les èpoques. Aquesta representa la via de la filosofia de la mitologia en plena extensió i magnitud, és a dir, un univers empíric sotmès a les transformacions que comporta el procés. En aquest sentit l'evidència que totes les civilitzacions han tingut, en el seu desplegar-se espiritualment, una tradició que constitueix una "re-ligio" des de la dimensió de la fe, en el procés doctrinari i des de l'activitat, és una de les bases d'aquesta filosofia expressiva que narra més que dedueix, però que no deixa de ser sistemàtica. No obstant això, ja l'escrit de 1804 mostrarà el difícil equilibri entre la dimensió de la fe i la reflexió formal. En la primera dimensió, que aparellada a la filosofia pot engendrar quelcom que ja no és filosofia, ens endinsem en una espiritualitat que merament assenyala l'aparició de Déu en l'ànima, però que no ens diu res d'aquest Déu, sols que l'ànima n'és receptora. En la reflexió formal, busquem la comprensió d'allò infinit, en aquest cas Déu, en un principi finit: la consciència (*Bewusstsein*). La consciència havia condicionat la forma en què allò etern arriba a si mateix, o dit d'una altra manera: en la consciència es donava la unitat d'allò real-finit i d'allò ideal-infinit. Però això es veurà modificat per la influència del moviment romàntic que exigirà el trànsit de la consciència a l'Absolut. En definitiva, i a la vegada ampliant ja certa temàtica, defensem que la *Identitätslehre* comença a entrar en una nova fase a partir de 1804. L'absolut serà la gran preocupació de Schelling. Serrano ens diu que l'Absolut és l'obsessió de Schelling des del seu primer pensament fins a la seva obra tardana.<sup>41</sup> L'Absolut serà per tant, en general, el fil conductor de la filosofia de Schelling. La nostra tesi que investiga l'encaix de les tres accepcions de "sistema" (*System*, *Ursystem* i *Ur-System*) es circumscriu, en part, en el desplegament que fa la conceptualització d'allò absolut tenint present que durant tot el trajecte ens enfrontarem amb el problema de l'Absolut i la consciència, és a dir, la problemàtica entre allò inefable i incondicionat i la subjectivitat. Allò absolut ha estat equiparat a la identitat expressada com a indiferència entre subjecte i objecte.

Entre el 1802 i el 1804 podem entreveure el capvespre del sistema de la identitat, el qual ja estava indicant, de fons, que en tota modernitat hi ha una escissió, que havia suposat a la vegada una identitat originària de naturalesa i subjectivitat, i que haurem de tornar a re-definir o re-col·locar sense privilegiar la filosofia del Jo ni fer de la naturalesa una construcció moral

---

<sup>41</sup> *Op. cit.* p. 21.

del subjecte.<sup>42</sup> Si sobrevalorem aquesta última perspectiva, la construcció acaba essent una mera acció moral de domini<sup>43</sup> sobre la finitud, sobre la naturalesa, que queda desposseïda de la progressiva ascensió vers l'esperit. A més, si s'exerceix la valoració de la subjectivitat com a quelcom oposat a la naturalesa sorgeix una dimensió tràgica i afectada en l'acció humana. Aleshores la dimensió moral ha de cedir davant l'impuls d'una nova "teologia" estètica. La filosofia de la naturalesa, establerta com a mitjà teòric i de desplegament en les altres ciències, està suplint l'acció moral per renovar la possible reconciliació, donant pas a l'àmbit mitològic com a contemplació esteticant de la naturalesa.

La postura de Schelling en l'escrit de 1804 ha recollit la trajectòria de la reconstrucció de la unitat amb la naturalesa com a organisme<sup>44</sup> i una primerenca estructuració de la història on la reconciliació amb la naturalesa significarà la nit de la modernitat. Representar-nos quelcom com un organisme implica que s'ha considerat com un tot, una totalitat on no hi podem manllevar res. Els objectes de la totalitat pertanyen a la totalitat, perquè son totalitat. L'organisme des de la Unitotalitat reposa en si mateix. Aquest organisme ens parlarà més comprensiblement quan la naturalesa sigui pensada menys reflexivament. Si podem posar en suspensió a la pròpia reflexió podem projectar la categoria d'organisme sobre la realitat. La naturalesa té la seva pròpia vida interna que la investigació filosòfica ha de treure a la llum, potser en aquest sentit podem admetre la sentència que la matèria sigui allò més fosc a investigar. La presentació d'aquest organisme (per a Schelling *Organismus* és allò que té dins de si el principi d'organització, és per tant una *Natur* concentrada) des de la Unitotalitat implica la concepció de la naturalesa convertida en realitat espiritual.

Aquest és el bagatge conceptual que Schelling té en ment quan es planteja l'opuscle de 1804. Aquesta situació que encetarà una nova comprensió del *System* necessita tematitzar el concepte d'absolut en profunditat.

---

<sup>42</sup> La pregunta per aquella identitat originària ha tingut diverses perspectives. El suposat encaix entre absolut i consciència entra en crisi a partir de *PhR*. Fins ara ens havia satisfet la pregunta de com pensar l'absolut en l'àmbit de la consciència. Però a partir de 1804 ha de quedar molt clar de què parlem quan parlem d'allò absolut. Formulats d'una altra manera: com podem pensar allò inexpressable?

<sup>43</sup> Villacañas ens ho explica en aquest sentit: "La acción moral de dominio debía dar paso a la intuición estética, donde sujeto y naturaleza se funden en uno, donde se produce el *Hen Kai Pan* y donde, ya alejados de toda acción moral, reconocemos que de nuevo el reino de Dios ha descendido a la tierra. Lo curioso del caso es que en el Sistema de 1800 esto ya estaba dicho, lo mismo que en el escrito sobre la introducción a la filosofía de la naturaleza, o en *El Alma de mundo* de 1797-8. No era algo radicalmente nuevo en 1802. Lo que era nuevo en esta época era la lejanía de Fichte, la fortaleza que el propio Schelling obtiene de Carolina Schlegel, y el apoyo del viejo amigo de Tübingen." Villacañas, J.L., *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994, p. 151.

<sup>44</sup> Diu Villacañas: "la noción de organismo no puede conformarse a partir de mecanismo, ni mediante la proyección de las leyes de la causalidad o de fuerza: sólo podemos representarnos sobre ella el mismo concepto de espíritu. Estamos entonces ante el hermanamiento supremo entre la subjetividad y la objetividad y, por eso mismo, ante la condición suprema de la reconciliación del hombre con la naturaleza." *Ibid.* p.189-190

## b) La represa del tema de l'Absolut

Allò absolut<sup>45</sup> no pot estar en general sotmès a cap forma. Vol dir això que sigui incognoscible? Com ens ho representarem? Fent una molt breu presentació del que s'acostuma a presentar com a caracterització d'allò absolut, en primer lloc cal dir que la idea d'absolut exclou tota limitació, no d'una manera contingent sinó segons la seva naturalesa. No podem col·locar una entitat sobrenatural (Déu) per sobre de l'Absolut. En segon lloc allò absolut no pot ser diferent d'allò absolut, no hi ha, per tant, dues eternitats, ni dues naturaleses. En tercer lloc, s'ha de tematitzar el concepte d'incondicionalitat. Hem de considerar preliminarment que, en efecte, la forma pot ser segons conceptes, una conseqüència de l'allò que l'Absolut és, de la seva essència, en definitiva, de l'*Ur-Wesen*.

La forma pot ser una revelació de l'*Ur-Wesen*, ens remet directament al conèixer. La forma és el λόγος joaní i plotinià. És la mediació entre allò absolutament ideal (Déu), que no pot ser sotmès negativament a la lògica, i allò absolutament real, que representa el món quant a *natura naturans*. A través d'aquesta mediació la forma agafa consciència de si; la forma es fa saber de si, quan queda aclarida la consciència com l'acte de fer-se càrrec d'allò altre de si. Aquest fer-se càrrec defineix l'autoconsciència en el sentit que el saber pren consciència de si, i és vist com la veritat de si mateix.<sup>46</sup> L'autoconsciència fa que allò real pugui ser expressable com a essència ideal. Però, com podem explicar aquella "de-generació" de l'Absolut com a expressió del seu allò altre de si, que acabarà essent presentada com a creació? Seguim, per tant, en el domini de la *natura naturans*, tanmateix la veritable problemàtica és la *natura naturata*. Hi podem donar resposta des d'una concepció platonitzant? Schelling afirma que "l'autoconèixer-se independentment d'allò absolutament ideal és una eterna transformació de la Idealitat pura en Realitat: sols en aquest sentit considerarem, en allò que segueix, aquella autorepresentació d'allò absolut."<sup>47</sup> En aquesta autorepresentació l'Absolut no pot dividir-se. Inclús en relació a la forma, allò absolutament ideal ha de romandre en la seva pura idealitat. Allò absolut s'objectiva mitjançant la forma, no en una mera imatge ideal, sinó en un reflex que és, al mateix temps, en si un altre veritable absolut. En el caràcter absolut del *logos*, per

---

<sup>45</sup> "Absolut" és com el nom indica: *Ab-solutum* (que correspon al sentit del grec χόριστος = separat/distint). Absolut ho hem d'associar a deslligat, alliberat; en termes schellingians *das Absolute* està directament relacionat amb els adjectius *los*, *ledig* i *frei*. L'absolut és o representa les significacions de solt, lliure i desimbolt, de tot allò que pugui ser pensat fora d'ell. A més l'Absolut no pot presentar-se com a objecte del nostre saber (objecte per oposició al subjecte, oposició que assenyalaria el seu deixar de ser absolut). En el "das Absolute" les diferències estan neutralitzades. En les *Fernere Darstellung* de 1802, per exemple, s'establirà que l'essència de l'absolut no és pas una nit on totes les diferències es desdibuixen. L'Absolut és el veritable espai gravitatori del coneixement. La filosofia pot esdevenir una incitació a arriscar-se planant pel lliure oceà de l'Absolut.

<sup>46</sup> La *Selbstbewusstsein* és una acció lliure mitjançant la qual ens adonem del mateix acte de pensar, una acció a través de la qual pensem el nostre pensament, una acció que no implica les representacions concretes expressades en els judicis, però d'alguna manera ja hi estan presents. L'autoconsciència manté la unitat de la consciència enmig de les diverses representacions.

<sup>47</sup> „Das selbständige sich-selbst-Erkennen des schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität: in diesem und keinem andern Sinne werden wir nun in der Folge von jener Selbstrepräsentation des Absoluten handeln.“ (SW, I/6, 34)



tant, sorgeixen les idees, que no conformen una diferència real. Cada idea és un univers per a si, i totes són com una única idea, de la mateixa manera que cada determinació del temps que s'ha vist implicat en l'acte de la creació és un passat present i futur a la vegada. Explicarem tot seguit aquest procés en relació a la problemàtica de l'Absolut extensament.

Si el problema ha de ser la *natura naturata*, quant a productes concrets que sorgeixen de la naturalesa creadora, hem de conceptualitzar aquesta problemàtica. Hem intentat sortir del cercle d'allò infinit, de la *natura naturans*, la força originant de la naturalesa, sols per comprendre que la matèria<sup>48</sup> és allò més difícil d'explicar. No ens hem de moure a partir de 1804 en i des d'aquell filosofar que busca l'essència en la forma. Schelling cercarà una filosofia que tematitzi una naturalesa oposant-se cada vegada més a aquell conceptualitzar des d'una *Unnatur*. La importància de la naturalesa està molt present a *PhR*.

Des d'una concepció gnòstica, que s'ha apartat de la primera línia reflexiva a partir del diàleg *Bruno*, Déu no hauria creat el món del no-res, sinó que hauria creat del *κόσμος νεοτός* una naturalesa finita (un no-res), una *ἀκοσμία* que ha de ser re-ordenada per l'intel·lecte divinitzant. No obstant això, aquesta explicació tampoc ha resolt el problema. En part, per això Schelling manté que la matèria és allò més fosc a investigar. Sols quan s'ha "amansit" esdevé en la seva fluctuació com a *κόσμος*. La matèria necessita una nova explicació racional, és per això que la veritable preocupació de Schelling durant molt temps serà la presentació d'una nova filosofia de la naturalesa. Si connectem aquesta necessitat d'un sistema de la naturalesa amb la caracterització de la idea d'allò absolut que tematitza *PhR* ens surten les reflexions que segueixen. En primer lloc i com a punt de partida, no podem caure en l'explicació d'un univers des de principis oposats. Aquesta naturalesa no pot ser allò oposat a Déu, com tampoc aquella *ύλη* es pot entendre com a realitat separada de la *χωρα* platònica. El reflex (*Gegenbild*) d'allò absolut és independent d'aquest. I aquest reflex independent de l'absolut és, en termes schellingnians, la forma absoluta, és a dir: el *λόγος*. En el Logos i gràcies a ell es reflecteix Déu com allò primer intuït. Aquest caràcter de *speculum* sorgeix per acció de la llibertat, ja que Déu no té cap necessitat de logos, però aquest com a forma absoluta sí que té una relació de necessitat amb Ell. La forma absoluta de l'essència ha de ser determinada, decidida a ésser, i disposada a fer ésser.<sup>49</sup> En aquest acte l'Absolut és reflectit com a llibertat que vol ser sols allò

---

<sup>48</sup> La matèria és el lloc on es relacionen les forces originàries; forces repulsives i atractives que representen a la matèria mateixa en la seva articulació. En aquesta articulació es manifesta una polaritat, que s'expressa com a unitat en la duplicitat i duplicitat en la unitat, i constitueix una estructura universal present en les potències ascendents de la naturalesa. Aquests nivells ascendents són delimitadors d'aquella polaritat originària. Les potències com a nivells ascendents articulen l'univers.

<sup>49</sup> Si agafem per exemple la noció trinitària de Fill, observarem que aquest, com a Déu encarnat ha estat sempre, una volguda i decidida encarnació. Ara bé, l'encarnació està més enllà de la contingència d'una decisió, perquè no es tria res. L'encarnació ha estat sempre decidida. Déu no pot prendre una decisió en l'encarnació perquè ha estat i estarà més enllà dels temps. La perspectiva de la decisió divina i de tots els seus actes estan en la dimensió del temps premundà, és a dir, la dimensió immemorial, que les *Weltalter* haurien d'haver desplegat teòricament; desplegament que sols s'aconseguiria d'haver presentat aquell *Ursystem* que donaria ple sentit a la recerca. El Fill no és un ésser en el temps. En aquest fer-se real el *logos* ideal, les idees compreses en ell adquireixen realitat. Podem establir que la creació del món a través del *logos*, ja que per ell tot ha vingut a l'existència i res no ha vingut sense ell (Joan 1,3), és un fet etern, quelcom que no ha succeït en el temps. El qui és el *logos* té a veure amb la

que essencialment ja és. La forma absoluta, el *logos*, el Fill, és pel seu origen coetern amb l'*Urwesen* absolutament ideal, totalment desplegada en tot el que comporta l'expressió das *Höchste*, i a la vegada pel fet d'estar determinada per allò ideal (que l'està generant) absolutament real. La forma absoluta, per tant és allò altre de l'absolut (més endavant es concretarà com a *das andere Absolute*). La forma per la seva gènesi en allò etern és absoluta llibertat. La forma en la mesura que és determinable és absoluta necessitat. Des de la perspectiva de l'absolut aquestes dues consideracions no poden anar separades, no poden confrontar-se, essencialment no té sentit. Sols si ho tematitzem des de la posició del *logos* com l'altre absolut en podem parlar. En el reflex, en allò altre de l'absolut o en l'altre absolut, podem separar aquelles consideracions, i per extensió ho aplicarem a les idees. Aquestes emanen de la forma absoluta, i aquesta quant a lliure està de fet separada de la necessitat.

Sobre allò absolut no hi pot haver res superior.<sup>50</sup> L'Absolut no pot ser limitat per res, i la idea que en tenim també ha d'excloure tota limitació. Per avançar en l'argumentació, cal fer-nos aquesta pregunta: es desprèn de la idea d'absolut que la representació d'allò reconegut com absolut sigui al mateix temps Déu? Schelling ens avisa, en certa manera, dels perills que amaga la pregunta. Aquesta representació, en tot cas, produirà un coneixement condicionat. Però, no és possible un coneixement condicionat d'allò incondicionat. Hem d'admetre aquesta proposició. Aquí entra en joc la característica de la incondicionalitat. Tota representació acompanyarà una descripció factible en oposició a allò no absolut. Ens representariem per tant, si no tinguéssim present aquella proposició, allò contrari de l'Absolut, i es posaria de manifest en tot cas la precarietat de les descripcions efectuades via conceptual per delimitar allò incondicional. Haurem de trobar quelcom que pugui portar l'Absolut mateix en la seva essencialitat davant de l'ànima<sup>51</sup>. Se'ns prefigura per tant, el reconeixement d'allò absolut com allò que adequa el concepte a l'ésser. La realitat, l'ésser, no és deduïble des del pensar sense pagar en conseqüència un dèficit necessari: afegirem al concepte quelcom no determinat per el mateix, en el nostre cas, l'ésser. El resultat: subjecció en l'àmbit condicionat. Allò que estarem descrivint serà allò no absolut que posarà de manifest una situació en que allò general no és capaç de determinar el particular. Quelcom estrany sobrepasarà la mateixa particularitat, i per tant serà inductor d'una relació irracional (*ein irrationales Verhältnis*). Aquesta lògica és aplicable a tots els conceptes de la reflexió. En definitiva tenim tres característiques que s'han de conjugar quan tematitzem l'àmbit d'allò absolut, sempre agrupades, a saber: il·limitació, indiferenciació, i incondicionalitat. Tanmateix *Das Unbedingte* designa amb més precisió que les altres característiques l'especificitat de l'Absolut schellingnià a 1804, fins al punt que pot operar com un altre nom de l'Absolut.

---

realitat creada. Les idees tenen una dimensió absoluta. La discriminació entre univers de les idees i món sensible és la discriminació entre l'ésser i el no-res. Aquest univers, residència de la filosofia, objecte de l'anàmnesi, representa la unitat original, la regió de la veritable teogonia transcendental, on segons Tilliette: «les idees produisent de l'absolu, engendrent des Idees.» *Op. cit.* p. 490.

<sup>50</sup> „Daß es über dem Absoluten nichts Höheres geben könne.“ (SW, I/6,21).

<sup>51</sup> Ànima (anterior a tota especulació) com a "lloc" d'inserció amb l'Absolut, on Déu seria la seva asímptota especial.

La passió filosòfica pot arribar a ser confosa amb la recerca de l'incondicionat en el saber humà. Un hiatus separa sempre l'incondicionat del condicionat, com l'infinit del finit. Kant ja havia fet valer en l'examen de la prova cosmològica de l'existència de Déu l'exigència pròpia de la raó d'un incondicionat, però privant a la raó la possibilitat d'aprehendre l'Absolut en tant que objecte. Una altra via explorarà en principi l'idealisme (Fichte, Schelling): la possibilitat d'un Absolut subjectiu, on el Jo és en si mateix, en la seva autoposició, veritable incondicionat. L'incondicionat no es pot formular amb un "ell és", sinó com el Déu de l'èxode, per un "Jo sóc", o Jo=Jo, identitat essencial, que lluny de dependre d'un principi d'identitat, el fonamenta. L'autoposició del Jo absolut no depèn de res exterior a ell, esdevindria condicionat si depengués per exemple de qualsevol principi exterior a ell. Tanmateix l'idealisme schellingnià pot ser interpretat com l'acte de naixement de l'alliberació total del Jo absolut de l'empara de tota regla lògica. Per causa de la tematització conjunta de les tres característiques és important veure-hi les relacions implícites.

En aquesta línia argumental, si quelcom es presenta com a infinit s'han de suprimir els límits. La suposada contradicció entre límit suprimit i no suprimit és superada per una ampliació infinita del límit (dins la mateixa lògica, per exemple, de la "mortalitat perpetuada"). L'activitat infinita i la limitació originen una activitat ideal i real. Ara bé, hi ha esdeveniment en l'activitat ideal? De quin tipus? És en aquest sentit que l'*Ursystem* també és una naturalesa. L'exclusió de les limitacions es fa segons una naturalesa. Si col·loquem Déu per sobre de l'Absolut, estaria aquell per sobre d'allò etern i absolut, seria quelcom diferent. Déu i Absolut no poden oposar-se, ni complementar-se, ampliant ara la informació que hem donat prèviament. La relació entre Déu i absolut va més enllà de la seva identificació. La pregunta clau és formulada a continuació per Schelling: Què pot ser allò que depèn de la idea d'allò absolut en aquella representació que el reconeix com a absolut, però al mateix temps com a Déu?<sup>52</sup> Schelling no respon directament. Senzillament ens avisa que no és possible un coneixement condicionat d'allò incondicionat. Hem de tenir present que d'allò absolut sols en podem tenir una immediatesa, si més no una intuïció. L'experiència real d'allò absolut seria en tot cas anihilant, seria l'experiència d'aquell espai buit, ara però sense que l'ànima hi pogués projectar quelcom, és a dir una resistència, i per tant una diferència insondable, contraproductiu i malaltissa, destructora. Si pretenem arribar a la idea d'allò absolut des d'un coneixement filosòficament condicionat en realitat ens hi oposarem, estarem descrivint la subjectivitat incondicionada. Aquesta oposició genera en principi la necessitat del dualisme, de la separació de la naturalesa i de les idees. La descripció negativa posa davant l'ànima allò no-absolut. Aquest ha de ser reconegut com allò on no és pertinent relacionar la dimensió conceptual i la realitat. La realitat no es dedueix des del pensar.

Schelling, davant la problemàtica que estem presentant, dona una primera aproximació: no podem tematitzar allò absolut des de la perspectiva d'allò subjectiu ni objectiu, ni des de la seva síntesi. Allò absolut era per a Schelling la identitat absoluta d'ambdós sols com a negació d'aquella oposició. No hi havia buscat una síntesi. Tampoc, evidentment, ens podem quedar satisfets en la descripció negativa d'allò absolut com a identitat de tots els oposats, de totes les oposicions. Representaria donar encara un pas més enrere. Schelling ja està reclamant

---

<sup>52</sup> „Was mag es also seyn, das der Idee des Absoluten in derjenigen Vorstellung anhängt, welche es zwar als absolut, aber doch nicht zugleich als Gott anerkennt?“ (SW, I/6,21).

quelcom que no es sosté en l'enfocament merament negatiu, sinó quelcom que afecta a la pròpia naturalesa de l'Absolut. El filòsof vol superar la negativitat de la descripció, perquè aquesta no pot mostrar, davant l'ànima, allò absolut en la seva essencialitat. I recordem que l'essència de l'ànima té una relació immediata amb l'Absolut. De res ens serveix la il·lusió de la possessió d'un coneixement condicionat de l'Absolut. A més, aquest no es pot posar per la identificació o la in-diferenciació. No podem en definitiva identificar l'Absolut.

A partir de la idea d'allò absolut no podem negar les diferències existents en el *Nichtabsolute*. Si volem accedir a aquesta idea des de positivitat ho podem fer mantenint la contraposició de la reflexió tenint en consideració la variabilitat diferencial del món fenomènic, tot considerant l'Absolut com el producte de la reunificació de les contraposicions i la variabilitat. Però, l'Absolut no és cap producte. D'aquesta manera no posem l'Absolut en si mateix, ni per si mateix. L'Absolut no és tampoc la mescla d'*ideal/subjectiu* i *real/objectiu*, per fer desaparèixer la contraposició en última instància. Schelling ho deixa clar, però ara assentant la base que ha de posar en qüestió realment el possible accés a la comprensió negativo-reflexiva de l'absolut: no hi ha per a nosaltres cap "subjectiu" ni "objectiu", i allò absolut és, com hem dit, per a nosaltres la identitat absoluta d'ambdós sols com a negació d'aquella oposició.<sup>53</sup> Malgrat això, en altres autors, la posició negativo-reflexiva voldrà imposar-se intentant aportar la comprensibilitat des de la síntesis d'allò real i allò ideal. En l'estudi del Schelling madur, en tot cas, no podem seguir pensant l'Absolut des de la seva negativa descripció com a identitat de tots els oposats. Aquesta descripció (*Beschreibung*), ja segons el Schelling de 1804, és insuficient. El mateix text de *PhR* avala aquesta afirmació. El problema rau, creiem, en seguir pensant la filosofia schellingniana des d'aquella identitat autoproduïda, i acabar presentant un Schelling fragmentat i inconnexe. La *Identitätslehre* serà repensada des de la *Potenzenlehre* i es mostrarà sols com una part del sistema.

Per evidenciar la deficiència de la negativitat, a continuació exposem les tres formes predicatives completes en què pot expressar-se l'Absolut. residents en la reflexió i expressades sota les tres formes del raonament, i que sols el coneixement intuït des de la immediatesa, és a dir, aquell coneixement que té la qualitat de ser aprofundidament intuïtiu (*unmittelbare anschauende Erkenntnis*) pot sobrepassar el concepte. La primera<sup>54</sup> forma de posar l'Absolut (*Der Absolutheit*) és la categòrica (*Kategorische*). Estem en l'àmbit de la determinació merament formal. Aquesta primera forma es pot expressar en la reflexió d'una manera merament negativa per un *weder-noch*. Des d'aquí no podem extreure i sobreposar cap coneixement positiu. En aquest sentit, sols la *produktive Anschauung* pot atorgar quelcom sobreposable (positiu) a aquest *weder-noch*. Seguint en el domini de la reflexió, l'altra forma

---

<sup>53</sup> „es gibt für uns kein Subjectives und kein Objectives, und das Absolute ist uns nur als die Negation jener Gegensätze die absolute Identität beider.“ (SW, I/6,22).

<sup>54</sup> En referència a aquesta primera accepció diu Tilliette: «L'identité prédiquée de l'Absolu peut être déterminée négativement comme un Weder...Noch des contraires issus de la réflexion. Cette définition négative a pour but d'éliminer la conception de l'Absolu comme synthèse, composition, produit (par frottement, dit ironiquement Schelling). Elle laisse un vide que l'intuition doit remplir, elle est purement formelle.» *Op.cit.* p. 485.

de manifestació d'allò absolut<sup>55</sup> (ja com a *das Absoluten*) és la hipotètica. L'Absolut se'ns presenta aquí com l'essència de subjecte i objecte en el seu encontre, tot suposant la presència d'ambdós. Expressant-ho en un condicional: si hi ha un subjecte i un objecte, aleshores allò absolut és l'essència d'ambdós. No separem aquesta essència des de dos originals opositors, que per diferència podria donar la il·lusió de ser-ne dues, o tenir aquesta essència en una mena de duplicitat. Tanmateix observem que la identitat sols és predicada d'aquesta essència. En aquesta predicació no podem defensar ni un objecte ni un subjecte, no estem en l'àmbit categòric. Aquesta identitat no és ni allò vinculant ni allò vinculat. La identitat no és merament un concepte de relació. Tampoc aquesta identitat necessita ser distingida de l'anomenada identitat absoluta sols predicada d'allò absolut com a *das Höchste*, ja que no fem la presentació separada de subjectivitat i objectivitat com a opositors vinculats. I, per què tot aquest correlat de negacions? Perquè segons Schelling: "la identitat que era merament negativa en la primera forma, i que determinava allò absolut d'una manera merament formal, serà positiva en aquesta hipotètica, i determina a aquell qualitativament."<sup>56</sup> Aquesta identitat nuament negativa en la primera forma ha d'esdevenir ara positiva. L'Absolut quedarà determinat qualitativament. Aquesta determinació, però, ha de tenir relació amb la reflexió. Elevarem el subjecte en l'afirmació de l'objecte, i viceversa.

La tercera<sup>57</sup> forma, la que més participa de la naturalesa d'allò etern, en què la reflexió pot expressar allò absolut (aquí *Das Absolute*)<sup>58</sup> és la disjuntiva. Diu Schelling: "allò absolut és sols U, però aquest no pot (d'una manera completament igual) ser considerat ja completament com a ideal, ja completament com a real: aquesta tercera forma sorgeix aleshores des de la vinculació de les dues primeres."<sup>59</sup> És important retenir que aquesta tercera forma sorgeix des de la vinculació de les altres.<sup>60</sup> Schelling recapitula i mostra una possible solució presentant

---

<sup>55</sup> Aquí presentat com a „Die andere Form der Erscheinung des Absoluten in der Reflexion“ (SW,I/6,23). Observem que utilitza el genitiu "des". Ens trobem per tant en la determinació positiva, qualitativa. Diu Tilliette: «défini l'absolue identité comme l'en-soi, l'essence ou la substance commune, égale, des contraires» *Loc.cit* p. 485.

<sup>56</sup> „Die Identität, welche in der ersten Form eine bloß negative war und das Absolute nur formell bestimmte, wird demnach in dieser, der hypothetischen, positiv, und bestimmt jenes qualitativ.“ (SW,I/6,24).

<sup>57</sup> Ens explica Tilliette: «la troisième détermination, qui relie les deux autres, est la disjonction. Elle consiste à dire que l'Un, l'Absolu, n'est pas la liaison, le mélange, la simultanéité des contraires, mais leur immédiate "identité interne" – de sorte qu'il soit l'un en étant l'autre, et inversement.» *Op.cit.* p.485.

<sup>58</sup> Recordem les tres variacions que ha utilitzat Schelling: *Der Absolutheit* en la presentació categòrica formal, *Des Absoluten* (genitiu) en la presentació hipotètica, i *Das Absolut* en la disjuntiva.

<sup>59</sup> „Es (l'Absolut) ist nur Eines, aber dieses Eine kann auf völlig gleiche Weise jetzt ganz ideal, jetzt ganz als real betrachtet werden: diese Form entspringt aus der Verbindung der beiden ersten.“ (SW, I/6,24).

<sup>60</sup> Per com ho assenyala Tilliette (tenint present que: "ni l'un ni l'autre, et l'un et l'autre; l'essence des deux. En un mot, il est en soi par soi, l'aséité.") una possible línia de reflexió la podríem trobar tot relacionant aquest concepte amb la conceptualització de *l'asistasia* (antic concepte "mèdic" que remet a l'absència de sistema com l'estat inicial de la raó humana, és a dir la manca de cohesió interna o ein Nichtzusammenbestehendes). Ens trobaríem, si donem per vàlida aquesta línia de reflexió, per tant,

aquests arguments: aquell U i el mateix pot ser considerat, no al mateix temps sinó de la mateixa manera, ara com allò U, ara com allò altre, i per això, sense ser en si ni allò U ni allò altre (segons la primera forma) i al mateix temps l'essència comuna, la identitat d'ambdós (segons la segona forma) en tant que en la seva independència d'ambdós pot considerar-se de la mateixa manera, ja sigui sota aquest o sota aquell atribut.<sup>61</sup> Observem la subtilitat de les possibles relacions entre les formes.<sup>62</sup> Ara bé, hem de ser conscients que aquestes han estat les formes dominants d'expressar allò absolut, i que aquest procedir ens portarà a una radicalització del concepte, a una científicitat que en tot cas promourà una identitat sols aprehesa des dels conceptes de la reflexió. Però, per què s'ha examinat en el text de 1804 aquesta formalitat? És sols una crítica al posicionament de la filosofia merament negativa o en realitat vol indirectament defensar aquella vella intuïció intel·lectual immediata que escapa a la mera lògica? Ha de quedar clar que aquesta intuïció intel·lectual (defensada a *PhR*) si bé havia estat aprehensió immediata del Jo en l'acte d'auto-plantejament, s'havia anat decantant vers la pura visió o contemplació del món suprasensible en una línia platònica i spinozista (Spinoza "filtrat" via Jacobi). La immunitat contemplativa desplaçarà l'activitat del jo autàrquic, i de la immunitat contemplativa es passarà fàcilment a la gnosi teològica. Sobrevalorar el Jo absolut va representar la relativització de la intuïció intel·lectual. La sobrevaloració d'aquesta intuïció (a *PhR* es deixa clara la seva importància) implica la dissolució del Jo finit. La mediació entre aquest dos excessos irreconciliables precipitarà un nou sistema. Hem de tenir present que l'abstracció del Jo havia proposat el model eminent de la intuïció estètica que exhibia la intuïció intel·lectual objectivada. En realitat, aquest model ha propiciat un nou àmbit on la negativitat de les propostes transcendents no seran efectives.

Recapitularem la presentada classificació aplicada a l'Absolut: sota la forma categòrica, aquest no és ni un terme ni un altre, en definitiva no s'aporta cap coneixement. Sota la forma hipotètica l'Absolut és l'ésser comú. Vol dir això que hi ha transitorietat ontològica entre objecte i subjecte? Hi ha comunicació? Podem establir la identitat immediata entre allò real i allò ideal? El primer pas vers la *Wissenschaft* (que ha promogut l'idealisme) és el reconeixement que allò ideal absolut és també en si mateix allò real absolut, sense que hi hagi

---

davant l'alternativa entre sistema, quant a connexió orgànica de tot allò viu, i *asistasia*, accentuant la possible absència d'un desenvolupament articulat i orgànic de la Raó. L'*asistasia* ens connecta amb la inconsistència d'un saber que no ha estat integrat en si mateix en un sistema. La tercera lliçó d'Erlangen de 1820-21 enuncia com a primera pressuposició de la recerca del sistema que el saber humà en el seu origen no comprèn o posseeix un sistema, és un *asustaton*, quelcom fins i tot contradictori. Pascal David traductor i editor francès de les *Weltalter* ha treballat aquest concepte d'*asistasia*. Vegeu David, P., *F. W. J. von Schelling, les âges du monde. Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813 édités par Manfred Schröter*, Paris, PUF., 1992.

<sup>61</sup> „Denn jenes Eine und selbe, das, nicht zugleich, sondern auf gleiche Weise, jetzt als das eine, jetzt als das andere betrachtet werden kann, ist eben deswegen an sich weder das eine noch das andere (nach der ersten Form), und doch zugleich das gemeinschaftliche Wesen, die Identität beider (nach der zweiten Form) indem es, in seiner Unabhängigkeit von beiden, dennoch gleicher Weise jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet werden kann.”(SW,I/6,24).

<sup>62</sup> Avançant en certa manera una possible sentència ens diu Tilliette que «Les formes, les idées, dans lesquelles l'Absolu s'objective, n'impliquent pas de différences réelles, mais uniquement la possibilité des différences.» *Op. cit.* p. 486.

una integració d'allò ideal en allò real.<sup>63</sup> Schelling ens està apropant vers la polèmica de la pretesa i explorada identitat entre pensar i ésser com a expressió de l'Absolut. Què vol dir en realitat donar una descripció de l'Absolut? Quin sentit té l'ontologia aplicada a l'Absolut? No ens serà més propedèutic, més adequat a aquella immediatesa de la intuïció el moure'ns en i des del sentit d'una l'ontologia de l'acció que pugui "frenar" les definicions de l'Absolut que no poden anar, en certa manera, més enllà de Spinoza? Queda clar que totes les formes possibles d'expressar l'Absolut són sols formes de la seva manifestació en la reflexió (estariem si més no, en l'estrat 1 de l'esquema primitiu). Això les equipara i les familiaritza. Schelling en el fons ens està conduint vers aquesta tesi: l'essència de l'Absolut és tan immediatament real com ideal. No la podem conèixer per explicacions. L'Absolut no s'explica. Hem de desplegar l'àmbit de la intuïció, ja que aquell no és compost, no és un agregat de res, ni en res. És la màxima simplicitat, i allò màximament simple sols pot ésser intuït. Aquesta intuïció serà donada en l'ànima, en cada ànima posseïdora d'una validesa general. Aquesta individualitat és una revelació universalment vàlida. Eschenmayer ho justificaria per la fe. Schelling ho justificarà a favor de la positivització de la filosofia, i pretén anar més enllà d'aquesta categorització. Aquesta forma (estrat 2 de l'esquema) on l'ànima actua com l'ull i l'Absolut com la llum, representa la pròpia visió. No hi ha una visió general de les ànimes, ja que la llum no és presentada en l'ànima com un ensenyament, com una doctrina, sinó per la manifestació del que és pròpiament llum en l'ànima, allò etern, i que per tant ja no és susceptible d'individualitat o generalitat. L'Absolut quant a ésser de Déu consistent en la idealitat absoluta a conèixer sols immediatament (no des de la lògica negativa), que essent idealitat absoluta és absoluta realitat, aquest Absolut, doncs, si l'agafem des de la seva essència i la confrontem amb l'essència de l'ànima, ens adonarem que aquesta consisteix en que és U amb Déu, és a dir que ànima i Déu són absolutament reals i que des del nostre coneixement no han de ser essències diferenciades. Si deixem el domini de les essències s'imposarà el predomini asimptòtic entre Déu i ànima.

La filosofia s'hauria de preocupar d'aquestes essències indiferenciades. Si es mou essencialment en la diferenciació la formalitat categorial recuperarà el no-res de la reflexió. Eschenmayer, per exemple, s'està movent en aquestes diferenciacions. Separar-nos d'aquestes diferenciacions equival a allunyar-nos de la contingència, ja que allò originari és absolutament indiferent al món fenomènic. Sols és "pensable" una fenomenologia de l'esperit des de la diferència, la via negativa precedeix aquell coneixement indiferent. Aquesta fenomenologia acabarà mostrant la nul·litat de les contraposicions finites, s'eleva a la diferenciació portant l'ànima indirectament a la intuïció d'allò infinit. Què ens hi pot portar directament? La religió, una fenomenologia de la religió? Una fenomenologia de l'esperit des de la indiferència és una filosofia de la llibertat, i això ja està apuntat, d'alguna manera, a *PhR*, però no encara en aquests termes que assenyalarien el *FS* com a resposta a l'escrit de Hegel que implícitament estem referenciant. Ara bé, aquesta pretesa individualitat de l'ànima, quin

---

<sup>63</sup> Ens diu Tilliette: «La pure « absoluté », l'idéalité simple, a pour forme coéternelle sa réalité, comme une « conséquence calme et tranquille », sans sortir de soi-même, sans se diviser (i ara ens indicarà un punt clau de la controvèrsia amb Eschenmayer). La méprise d'Eschenmayer est de statuer dans l'(acte d') autoconnaissance de l'Absolu une différenciation, une scission, une sortie de soi. Mais l'Identité ne sort pas d'elle-même, ne transite pas de l'essence à la forme, elle ne se communique pas, ne se propage pas, (...), elle ne se divise ni se fractionne." *Loc. cit.*

lloc ha d'ocupar en la nova construcció del *System*? Segons Schelling en els sistemes dogmàtics, àdhuc en el criticisme i també en la *Wissenschaftslehre*, s'ha separat idealitat de realitat, i per tant no podem tenir un coneixement immediat de l'Absolut; hom ho veu clarament quan l'*An-sich* ha esdevingut un mer producte de l'ànima, per tant noümen (*ein bloßes Noumen*), i ha deixat de ser *An-sich*. Sota la influència d'aquest coneixement mediat, l'Absolut es converteix en una eina per filosofar, una eina, però, des de la qual s'ha edificat el filosofar mateix, és a dir: la filosofia s'ha edificat des de la nostra idea de l'Absolut que ha prescindit en l'art de la construcció del vincle amb la immediatesa.<sup>64</sup> S'ha deixat de banda la claredat i la mera evidència en benefici de les eines de la reflexió que hem exposat. El coneixement que podem tenir d'allò absolut i la mateixa essència de Déu ha de participar d'aquella evidència buscada, ja que allò pròpiament evident és clar per si mateix, i sols és conegut dins allò que recull aquell impuls interior per captar la idea d'una evidència superior (*höheren Evidenz*) que un cop abandonada per la tradició filosòfica, va ser despullada de la capacitat d'associar claredat i evidència amb la pròpia dimensió de l'Absolut. Així s'ha substituït claredat per reflexió i evidència per lògica. Però no ens hem d'enganyar, aquesta evidència sols pot ser abordada insuficientment pel llenguatge humà. Aquesta evidència elevada que sols resideix en la idea d'allò absolut sols l'hem coneguda quan ens hem apropat a la ideació, i moltes vegades hem experimentat la insuficiència de la incomprensió pel progressiu abandonament de la immediatesa, per això hem necessitat el recurs a la fe, al pressentiment, al sentiment, recursos que s'han de limitar a la mera individualitat. L'individu cau pres de la incommensurabilitat d'allò que el sobrepassa, i així quan s'esdevingui l'entronització de la subjectivitat s'acabarà suprimint la mateixa essència de l'evidència. Tota aquesta reflexió sobre l'Absolut deixa si més no un buit que s'ha d'omplir.

Examinarem ara el nucli de l'aportació de *PhR* al tema de l'Absolut. Com hem vist la forma categòrica de posar l'Absolut es limita a expressar una doble negació: l'Absolut no és ni el subjecte ni l'objecte. La hipotètica ens diu que si existeix per un costat el subjecte i per l'altre l'objecte, l'Absolut és aleshores l'essència en la qual ambós conflueixen. La disjuntiva, finalment ressalta que l'Absolut pot ser indiferentment considerat com allò completament real o allò completament ideal. Ara bé, i anant vers el nucli de la qüestió, l'Absolut caurà per a nosaltres en un determinat aspecte. L'Absolut es pot entendre aquí, en la tercera forma, més que en les altres, com una mera projecció de la consciència. La deriva d'aquesta argumentació demana la justificació del fet que l'Absolut no pugui ser conegut per arguments lògics ni per pressentiments fideistes. L'argumentació que ha presentat Schelling en el segon capítol de *PhR* introduint les tres formes de tematitzar el concepte d'Absolut remet a la deducció de les tres idees de la Raó. Ho expliquem. Partint d'una intuïció de la Identitat absoluta sorgeixen, com hem vist, en el mode com s'enllacen, les tres formes possibles del sil·logisme, a saber: la categòrica, la hipotètica i la disjuntiva. De la forma categòrica sorgirà la idea d'ànima, que es relaciona directament amb la de *logos* i la de forma absoluta. Amb relació a la forma hipotètica (si hi ha subjecte aleshores hi ha d'haver objecte) formulem la idea de Món. I de la forma disjuntiva, que remet a una concatenació recíproca en Unitat i que atorga infinitud en el subjecte i l'objecte sorgeix la idea de Déu. Tanmateix, el nucli de l'aportació sobre l'objecte màxim de tota filosofia no recau en allò que hem dit fins ara, sinó en la operativitat de certs

---

<sup>64</sup> „Alles Philosophiren beginnt und begonnen hat esrt mit der lebendig gewordenen Idee des Absoluten.“ (SW, I/6, 20).



conceptes ubicats més enllà de la filosofia negativa, i que es poden determinar des de diversos àmbits. Analtzarem ara aquests conceptes que evidencien la singularitat de *PhR*.

### c) L'*Abfall* com a solució provisional al doble Absolut

l'efecte dràstic de la caiguda és el naixement del món empíric lligat a la finitud. La realitat finita, o sigui caiguda, no té en si mateixa la possibilitat completa del seu ésser, la té solament fora de si, és per tant una realitat condicionada. L'ànima com a motor del coneixement finit de la consciència podrà observar les coses del món fenomènic sota l'emparedament de la diferència, i es produirà així una negació del diví. En comparació amb l'Absolut tot l'àmbit explorat és una *Nicht-Realität*. L'ànima no podrà conèixer el model diví en tota la seva *Herlichkeit*, sinó sols en la forma ombrívola de la matèria. L'ànima adoptarà la gravetat de la caiguda de les idees. Coneixerà les coses finites, però, com mostrarem, el món fenomènic serà la runa de l'àmbit absolut o diví.

L'ànima entendre les coses finites fora de la identitat absoluta dins les categories del pensament sotmès a l'espai-temps. Això comportarà el fet que en el coneixement humà el món fenomènic sols tindrà una relació indirecta amb l'Absolut. L'ésser de les coses finites haurà de ser explicat a través de l'*Abfall*. Aquella *Möglichkeitsgrund des Abfalls* haurà de ser examinada des de la *Selbstheit* de la idea. L'Absolut mateix i l'*Ur-idee* estaran al marge, o sigui, no es veuran afectats per aquesta situació. La caiguda des de la perspectiva de l'Absolut serà quelcom extraessencial. Hem d'observar la caiguda com un acte etern de la llibertat. La caiguda, com veurem, no pot ser explicada, escapa a la consciència empírica sotmesa a la llei de la causalitat.

La tematització de l'*Abfall*<sup>65</sup> demana explorar la preocupació essencial de *PhR* que avança en paral·lel amb la nova represa del tema de l'absolut. El problema que sorgeix (i que ja hem anat en certa manera avançant) és pensar com és possible en general una caiguda de l'ésser veritablement real des de l'Absolut, o sigui, haurem de posar l'explicació al límit per observar

---

<sup>65</sup> *PhR* no ha de ser considerada l'obra on irromp dramàticament el concepte de caiguda, sinó el text on, seguint a Tilliette, opera la seva assimilació filosòfica. La caiguda en tot cas és una noció descriptiva. No localitzarem una solució a la problemàtica de la caiguda i la irrupció del mal en el text de 1804. El tema queda fixat però no solucionat, ja que ens manca el desenvolupament posterior. A *PhR*, des del seu canvi de perspectiva, s'ha identificat el problema, i és descrit com *Abfall*. En definitiva, queda oberta la possibilitat de desplegament d'un *Ursystem*. No hem d'oblidar que Schelling ha interpretat des de molt jove el mite de la caiguda (de fet des de l'època del *Magisterschrift* de 1792) com una categoria filosòfica, un *Philosophem*, que conceptualitza la irrupció de la raó en l'estat d'innocència natural de l'home (pre)històric. En la *Identitätslehre*, en canvi, la caiguda és tematitzada segons la perspectiva que ha obert el concepte fichtià de *Tathandlung*, o sigui, com un acte que ha originat aquell voler ser per a si mateix. Al costat d'aquest posicionament hem de destacar i tenir present l'afirmació de *PhR* que anticipa bona part del desplegament futur del sistema: „wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird.“ (SW, I/6, 63). D'aquesta manera es posa de manifest el caràcter dual del concepte d'*Abfall*, presentat en el pla de l'Absolut i en el pla històric: des de l'Absolut, la caiguda és deixoniment etern, i en la (teo)dramàtica històrica de manera positiva serà interpretat com aquella *Rückkehr* vers Déu. Finalment, el *FS* tematitzarà les condicions materials de possibilitat de l'*Abfall* d'acord amb la teoria de la llibertat, completant els nexes entre la determinació idealista de la llibertat i la conceptualització positiva del mal. Aquest és un dels ponts entre *PhR* i *FS*.

com l'ésser real a través del salt quedarà modificat. Per altra banda, el qüestionant de la possibilitat de la caiguda ens apropa al nucli de la teoria transcendental de la llibertat. Les categories modals de possibilitat, realitat i necessitat que foren desplegades en el *Bruno* de 1802, poden considerar-se claus per al desenvolupament de la teoria de la llibertat i del mal. Ara, Schelling obté de la teogonia transcendental la relació discursiva per explicar per què l'Absolut relaciona la seva còpia – la idea o segon Absolut—amb la seva pròpia essència.<sup>66</sup>

El jove Schelling havia desenvolupat una *Philosophia ascendens*, en canvi a *PhR* se'ns fa palès el camí contrari: des de l'infinit pot sorgir allò finit on hi ha mal. Aquest és el sentit de la necessitat de la represa. L'exploració, en tot cas, remet a l'origen de les coses finites des d'allò absolut i la seva relació amb Ell. Aquesta *Abkunft aus dem Absolutem* no pot ser una mera deducció de les coses a partir de l'Absolut, sinó una veritable caiguda, l'*Abfall*. Hem de dir que la doctrina de la caiguda podria ser rastrejada des del *Magisterschrit*, però ara hem desplaçat el mal vers una nova centralitat. El mal anirà assumint entitat ontològica. Una entitat que prepararà el camí vers la presentació metafísica del concepte de llibertat en el *FS*. Haurem de comprendre en aquesta línia que va de *PhR* a *FS* com es va gestant una teorització positiva del mal.

Schelling pretén explicar mitjançant principis filosòfics el que s'havia explicat sols a través dels mites o mitjançant disquisicions místico-teològiques. Les coses finites seran una mera reproducció negativa. A més, la còpia sols serà lliure quan romangui en l'auto-objectivació de l'Absolut i quan afirmi la identitat de la seva llibertat amb la necessitat divina. La llibertat separada de la necessitat divina esdevindrà el fonament que possibilitarà la llibertat finita i a la vegada, per la influència d'aquell *in-sich-selbst-Seyn* aïllat de l'Absolut podrà quedar immersa en la malvestat que provoca la necessitat finita i produir aparença de llibertat. D'aquesta manera la llibertat en la seva separació es converteix en no-res. Sols podrà produir no-res com a còpies. Això és aplicable a la còpia originària de l'Absolut i a totes les idees produïdes a partir d'ella. Aquestes idees no podran objectivar-se en la realitat existent sinó sols en una efectivitat finita i sensible.

La raó de la possibilitat de la caiguda la localitzem en la llibertat, una llibertat que, com hem vist, separada de la necessitat serà el no-res, és a dir, "la llibertat en la seva separació-adjuració de la necessitat és el veritable no-res, i per això sols pot produir la imatge de la seva

---

<sup>66</sup> „Dieses in-sich-selbst-Seyn (...) ist Freiheit, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wider austritt (...)“ (SW, I/6,39). A les *Briefe* de 1795 podem observar una primerenca interpretació de la fonamentació transcendental de la llibertat, fonamentació basada en certa manera en la interpretació jacobiana que Schelling va rebre de la filosofia de Spinoza com a desplegament de la proposició *a nihilo nihilo fit*. Vegeu (SW, I/3,75-85). Però el que ens interessa destacar és això: La còpia té la possibilitat de lligar-se a *Selbtheit* o separar-se de l'Absolut. L'ús de la llibertat queda obert. Aleshores aquell *Möglichkeitsgrund des Abfalls* no el trobarem en Déu, sinó en la llibertat i independència del segon absolut, i per tant en allò real intuït de l'Absolut primer. En conseqüència, el *Wirklichkeitsgrund* del mal estarà basat en un acte de la llibertat de l'individu. Això està fonamentat en la possibilitat d'afirmació de la còpia en contra del model originari. Aquest posicionament pretén en el fons allunyar la tesi de Déu com a possible autor del mal. La relació original-còpia fonamenta la doctrina del mal que estem explorant.

pròpia nul·litat, és a dir la cosa sensible i efectiva.”<sup>67</sup> La llibertat serà posada en allò real per la formació d’allò absolutament ideal, o sigui, en la forma i per (i en) l’Absolut. Aquí veiem aquell fonament de la possibilitat de la caiguda, resident en la llibertat. Tanmateix el fonament de la caiguda en realitat no resideix en allò absolut, sinó en allò real, en allò intuït, considerat lliure i independent (l’Absolut com allò màximament real, lliure i independent és també allò màximament fonamentador).<sup>68</sup> Però, per completar aquestes maneres de desgranar la fonamentació schellingniana s’ha de destacar que el fonament de l’efectivitat de la caiguda resideix en allò que ha caigut, que precisament per això produeix per si mateix el no-res de les coses sensibles. Així, malgrat el fonament del món empíric sigui o hagi de ser l’Absolut (dit en termes kantians: malgrat la condició de possibilitat del món empíric sigui la llibertat absoluta), el fonament de la realitat efectiva de la caiguda no està en l’Absolut. Així, el fonament no es pot deduir de l’Absolut. Dialècticament podríem deduir d’una possible definició sempre negativa de l’Absolut el món ideal, aquell que no és no-res. L’explicació de la caiguda que s’aparella i s’arrela amb el concepte de creació (*Schöpfung*), demana entendre com la forma absoluta es desprèn del seu origen, l’Absolut, i es projecta com a *Wissen* en el món finit, sensible, que és el seu propi reflex (estrat 2 de l’esquema). Aquest despreniment és l’acte original de llibertat del *logos* mateix, una divina llibertat que sols pot voler arribar a ser (*werden*) existencialment allò que sempre ha estat essencialment des de la perspectiva de l’eternitat. Aquest acte, d’alguna manera modificat, està present també en les coses. La llibertat implícita en aquest acte tindrà, com veurem, dues perspectives o direccions: una llibertat de l’Absolut i una llibertat respecte a l’Absolut.<sup>69</sup> Si no existís aquesta doble

---

<sup>67</sup> „Die Freiheit in ihrer lossagung von der Nothwendigkeit ist das wahre Nichts, und kann eben deßhalb auch nichts als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit , d. h. die sinnlichen und wirklichen Dinge, produciren.“ (SW, I/6, 40).

<sup>68</sup> Explicat amb altres paraules: la condició de possibilitat de la caiguda i del mal la localitzarem en l’acte de llibertat del segon Absolut i en la forma d’una mera aparença d’allò ideal absolut en el real, o sigui en allò real mateix que és intuït. En paraules de Schelling, sintetitzant tot el procés: „Der Grund des Abfalls, und insofern auch dieses Producirens, liegt nun nicht im Absoluten, er liegt lediglich im Realen, Angeschauten selbst, welches ganz als ein Selbständiges, Freies zu betrachten ist. Der Grund Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit und, inwiefern diese durch die Einbildung des absolut-idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form, und dadurch in dem Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst, welches eben daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt.“ (SW, I/6, 40).

<sup>69</sup> Per explicar en profunditat la caiguda i la creació, tan íntimament relacionats que Duque fins i tot les identifica (vegeu: *Op.cit.* p.294), necessitem d’un acte de llibertat del *logos*, més enllà del seu origen (aquell foc devorador, aquella ipseïtat tancada) i llençat a les coses que són el seu propi reflex, per adonar-nos que les coses mateixes participen d’aquest acte de llibertat que té dues perspectives, a saber: *libertas ex*, que implica una llibertat negativa que és un alliberament respecte de l’Absolut, i una llibertat que té el seu fonament ideal en l’absolut, o sigui una llibertat pròpia de l’absolut. No obstant això, no hi ha en realitat dos tipus de llibertat, sinó una bidireccionalitat que es tradueix en la doctrina de l’*Offenbarung* com a rebel·lió de l’ens i reconciliació d’aquest amb l’origen. Rebel·lió i reconciliació re-unificades. En aquest sentit la redempció no deixa de ser un retorn de les coses a l’origen que equival a un retorn espiritual de Déu a través de les coses. En aquesta accepció ni les coses ni Déu són ja el que són ni com són. La seva entitat ha estat desplegada. D’aquesta manera Duque pot afirmar que la *libertas ex Deo* és ja des del seu origen etern una circular *libertas ad Deum*. Duque ha fet la distinció entre el significat de la llibertat separada de la necessitat (l’*Abfall*) i el de la necessitat reunificada amb i per la

direccionalitat no hi podria haver res que fos realment efectiu. Schelling parla del no-res de les coses sensibles, com a producte de la llibertat del despreniment. Les coses sensibles no han produït el no-res. Adquireixen aquest "condicionant" per acció de la llibertat. Necessitem ara quelcom realment efectiu, per això es parla de fonament de la realitat efectiva, i si allò realment efectiu per efecte del fonament és el no-ésser de l'Absolut, aleshores aquest no ha pogut produir res en absolut. El no-res, que és més simple (sense plec, ja que no hi ha res a pensar i tot pensar implica un re-plegament que demana un factor d'oposició, de plec ) i fàcil que el quelcom, el fet que hi hagi quelcom (i no més aviat res) és la llibertat, però, separada (i anterior) de la necessitat, és a dir la pura indiferència o l'*Ungrund*. L'explicació d'aquesta llibertat és també simple: és perquè és. En canvi la cosa ja no és tan simple. La cosa sensible és realitat mesclada amb no realitat, on la realitat prové d'allò absolut. Per tant, la cosa sensible és una combinació. Podríem dir que el no-res de les coses sensibles, producte del fonament de la possibilitat de la caiguda, és un condicionant que necessita una realitat que desplegui allò veritablement real, que és allò absolut. Schelling ens explica el complex procés de la cosa;<sup>70</sup> aquesta entesa com a producció serà una realitat que separada de la idealitat no estarà determinada immediatament per si mateixa, és a dir, serà una efectivitat que no té al mateix temps en si mateixa la possibilitat completa del seu ésser, sinó fora de si, i per tant una efectivitat sensible i condicionada. La cosa sols pot entendre's com a producte si allò productor és la idea, que està condicionada a produir-la, i que pot intuir-se en ella en l'ànima. S'ha produït per tant una objectivació. Allò objectivat és una imatge que no pot ser efectiva en si, sinó sols en relació amb l'ànima, i sols, també, pel condicionament de la caiguda. Els termes que utilitza Schelling són: "sols en la mesura que la imatge (*Bild*) ha caigut del seu arquetip (*Urbild*)."<sup>71</sup> Aquest procedir també pot ser entès com una auto-objectivació d'allò absolt (*Selbstobjektivierung des Absoluten*) en la forma. Aleshores el reflex (*Gegenbild*) pot ser en si mateix i pot allunyar-se de l'*Urbild* en la mesura que el món fenomènic tingui una relació indirecta amb l'Absolut. Aquesta relació indirecta s'estableix com a única. Així, en referència a aquesta relació Schelling matisa que l'origen de la cosa finita no remet immediatament a allò infinit, sinó que serà comprès a través d'una sèrie infinita de causes i efectes. Aquesta peculiaritat fa que no es pugui establir llei positiva, sinó sols una proposició merament negativa, a saber: res finit pot sorgir i reduir-se immediatament a allò absolut. D'aquesta manera, formulades així les coses, aconseguim el que buscàvem: el fonament de l'ésser de les coses finites s'expressa com una ruptura absoluta (*ein absolutes Abbrechen*) d'allò infinit. Tenim, per tant, ubicada la problemàtica de la cosa. El Jo i el món sensible no deixen, però, de representar un no-ésser, una aparença (*Schein*), en definitiva el simulacre de les idees.<sup>72</sup> Aquesta argumentació que hem presentat serveix per aclarir la problemàtica de

---

llibertat (on es mostra la creació com autorevelació de Déu plasmada en una història sagrada). Aquella reunificació té implícita una *revelatio sub contrario* per possibilitar el retorn de les creatures al seu origen creador.

<sup>70</sup> Vegeu: (SW, I/6, 40-41).

<sup>71</sup> „sofern, sie von ihrem Urbild abgefallen ist." (SW, I/6 41)

<sup>72</sup> Com ens explica Tilliette: «Le Moi et le monde sensible qui est son séjour, sa prison, sont un non-être, un Schein, le simulacre des Idées. Mais cette ombre de l'ombre, ce reflet de reflet, n'en est pas moins une trace et sillage de l'Idée. En quelques lignes, Schelling indique comment l'Abfall peut servir de repère au système de la philosophie.» *Op.cit.* p. 489.

l'obertura vers el finit del món ideal. Ara hem d'analitzar els aspectes de la caiguda relacionats amb la finitud.

En aquesta tesi el pes conceptual el posarem en la comprensió d'un sistema històric com a possibilitat de reconciliació de la caiguda de la Idea. Però no haurem de perdre de vista que aquesta historicitat ha tingut la seva gènesi dins una pura mobilitat interna de l'Absolut. El cristianisme farà comprensible aquesta historicitat fins a elevar-se com a religió de la historicitat. La història ha de ser entesa utilitzant el cristianisme com a principi d'intel·ligibilitat com la reconciliació progressiva del món amb Déu. En aquest sentit la creació és inseparable de la perspectiva d'un *Dieu en devenir*, expressió que manifesta el sentit implícit en el terme eckhartià *Entwerden*. Això últim es circumscriu en la vessant expressiva del *System* on la creació haurà de ser presentada com una maniobra interna de Déu que implica una dramaturgia de l'Absolut.

La caiguda és en part una constant platonitzant dins la filosofia de Schelling, o sigui, evidencia el context platònic<sup>73</sup> que mai estarà absent de l'horitzó intel·lectual del filòsof. Schelling ens diu que la caiguda és eterna, de fet ho és tant com l'Absolut mateix: "aquesta caiguda és tant eterna (fora de tot temps) com allò absolut mateix i com el món de les idees."<sup>74</sup> El caràcter ideal de la caiguda, la seva idealitat, ha generat un altre Absolut com allò real. Aquest altre Absolut com idea originària té dos aspectes: un a través del qual resideix en si mateix, o és en si mateix, i l'altre pel qual resideix *en l'en si*. Explicarem més endavant aquest dos aspectes en relació al mal. Tornant a l'argument, d'aquesta manera se li atorga a la idea originària una doble vida: una en-si, relegada a la finitud i a l'aparença, i l'altra, en allò absolut, com a vida veritable. Vol dir això que la realitat és mera aparença? Schelling ho exposa amb claredat: l'univers sensible no és identificable merament amb l'*Abfall*. El seu fonament no resideix ni en allò absolut ni en la idea en si mateixa, sinó sols en la idea considerada des de la seva ipseïtat. Allò caigut, en definitiva, queda com un accident de la totalitat, i el seu destí és perdre's en el no-res. Com es pot tematitzar aquesta pèrdua? Una possible resposta ens la dona Schelling: "La caiguda no pot tampoc arribar a ser explicada ja que és absoluta, i arriba des de l'Absolut malgrat la seva conseqüència i la fatalitat que porta en si sigui allò no absolut."<sup>75</sup> Així, aquella independència que havien argumentat a favor de la finitud se'ns revela enverinada. La independència que l'altre Absolut rep del "primer" Absolut sols condiona la possibilitat de l'ésser real. No pot anar més enllà. S'estableix per tant un límit. En aquest límit es replega el càstig o la degradació de la contaminació amb allò finit. L'anhel de sobrepassar aquest límit està connectat amb el mal, cosa que encara no estableix *PhR* però que avancem amb aquests

---

<sup>73</sup> Ens diu Tilliette: « L'idée de la chute était d'ailleurs implicite, en filigrane, dans les écrits précédents, et surtout dans Bruno: car le monde phénoménal, empirique, est un monde «renversé», le dieu qui assume la condition naturelle est un dieu souffrant, qui pâtit la finitude et la temporalité. » *Op. cit.* p. 487. Aquesta és una idea cabdal per centrar el concepte d'*Abfall*.

<sup>74</sup> „Dieser Abfall ist übringens so ewig (auser aller Zeit) als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt.“ (SW, I/6, 41)

<sup>75</sup> „Der Abfall kann auch nicht (was man so nennt) erklärt werden, denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit, obgleich seine Folge und das nothwendige Verhängniß, das er mit sich führt, die Nicht-Absolutheit ist.“ (SW, I/6,42).

arguments que es connecten amb el desenvolupament teòric que acabem de fer. La recerca sobre l'origen del mal com a derivació de la caiguda condicionarà radicalment el *System*. En una derivació expressiva es condicionarà la tematització de la decadència i el pecat com a enllaços essencials a la comprensió de la caiguda. Aquesta com veurem, és coextensiva a l'*Absolutheit*. El seu apropament filosòfic residirà en el doble aspecte de l'Absolut real; en efecte, l'Absolut és *An-sich* i dins l'*An-sich*. Aquest doble aspecte té ara aquesta traducció: un sentit veritable dins l'Absolut i una via condemnada si aquest sentit el separem de l'Absolut i el decanem vers la finitud. Aquesta falsa via promou la coronació del món fenomènic, que és per a l'ànima el vestigi fosc i ruïnós del món sobrenatural. D'aquesta manera la caiguda (també) és la coronació dels poders de l'abisme sobre els de l'esperit. En conseqüència, la noció de caiguda ens remet a la pregunta per l'estatut de l'ésser finit confrontat amb l'origen del mal. La finitud queda imbricada amb el problema del mal. Tanmateix, el mal haurà de ser pensat, com veurem, com a part integrant de la substància divina. Queden aclarides i contestades, en part, les dues preguntes que hem presentat abans. Aquesta seria una argumentació de fons que desplega consideracions annexes que desplegem a continuació.

El concepte d'*Abfall* ha de ser abordat des de tots els seus aspectes annexos. Un d'aquest aspectes essencials radica en poder explicar-lo en relació a la llibertat o d'una manera més complexa com a producció dels éssers finits dins l'esfera de la llibertat. Com hem vist, aquesta està "posada" en allò real. Si volem explicar la finitud necessitem un acte de llibertat del *logos*. Tematitzar la finitud possibilita la buscada redempció com a senyal que el *logos* etern s'ha bolcat a les coses, identificades des d'aquest moment com el seu propi reflex. L'explicació de la finitud hauria d'implicar un alliberament de l'Absolut, que a la vegada representa un alliberament de si mateix, d'aquell tancament ancestral improductiu. Podem afirmar, doncs, que en la magnitud còsmica de la caiguda, l'Absolut s'allibera pròpiament de si mateix. Ara bé, no hem d'oblidar que *PhR* és d'entrada, així ho considerem, una revisió de la recurrent impossibilitat teòrica de fonamentar la transició d'allò infinit a allò finit. Schelling havia convertit aquesta problemàtica en fonament d'una aspiració pràctica d'allò finit a allò infinit. En aquesta inversió és palesa la peculiaritat de la filosofia *ascendens*: l'ànima ha caigut des de l'arquetip i vol retornar-hi. Duque ens avisa que la caiguda és coeterna a l'Absolut i al món ideal, però des d'un racionalisme més o menys hegelian no s'entén el que hem estat dient. No podem oposar l'ésser i el no-res dràsticament. Trobaríem en realitat a l'escrit de 1804 dues filosofies juxtaposades. I el que hem de ressaltar és aquella realitat mixta que és la resultant de provocar tensió en la indiferència. En aquesta realitat mixta sols tenim el rerefons de l'anàmnesi per intuir la unitat original indiferenciada, la regió de la veritable teogonia transcendental segons Tilliette on les idees produïdes en el Tot engendren més idees degradants. Lligant aquesta perspectiva amb el tema de la finitud ens diu Tilliette que l'axioma que domina el pensament de Schelling des dels inicis manté ara tot el seu vigor: *de l'infini au fini pas de passage*, és a dir, de l'Absolut al real no hi ha transició contínua. Però, i ara explicita Tilliette la seva tesi: si no hi ha transició contínua, la sola explicació de la finitud és la ruptura completa, la caiguda, que destina el no-res a la finitud. Així, l'*Ursprung* del mal i d'allò finit és un salt (*Sprung*) que exigeix una solució radical i platònica, essent les altres inacceptables. Aquesta solució ofereix la clau d'una qüestió deixada en suspens i amagada en els escrits

anteriors, però que Schelling no ha oblidat.<sup>76</sup> Aquesta és la clau interpretativa que ens ofereix Tilliette en la relació *Abfall*-finitud. Vet aquí, ara, un tercer paràmetre identificatiu de la caiguda, que ja havíem apuntat parcialment, al nostre entendre d'una rellevància interpretativa més original: L'*Abfall* és un filosofema condicionat per l'estètica romàntica, d'on Schelling extreu la seva font *vénérable*.<sup>77</sup>

La preponderància dels efectes de la caiguda en filosofia ens portaran a un allunyament de la *Identitätlehre*. L'*Abfall* és com s'ha posat de manifest inexplicable en aquest filosofar. En aquest sentit, com argumenta Tilliette, *PhR* és una obra a la defensiva. L'origen de la finitud no es pot sostreure del problema de l'irracional. Una explicació de la caiguda com a situació "intervàlica", com a mer abisme entre l'infinit i el finit és clarament insuficient. L'àmbit de la finitud al complet és una anomalia separada dramàticament de l'Absolut. El pla de la revelació com a restauració d'una consciència que ha necessitat un cicle històric per desvetllar-se es mostra íntimament lligada a la caiguda. El món fenomènic és món caigut. Això expressa la radical fragilitat de la condició finita. El món fenomènic és per a l'ànima la runa de l'Absolut. En contra de tot panteisme ingenu podem afirmar schellingniamment la irrealitat absoluta del sensible. La caiguda és eterna i universal. Ara bé, què vol dir realment aquesta afirmació? En primer lloc, ens està indicant la impossibilitat de salvar la distància vertiginosa entre l'Absolut i el món caigut. En segon lloc, la condició d'allò caigut és intrínseca a la mundanitat.

Observem dues accepcions dins la doctrina de l'*Abfall* que tenen traduccions que amplien i extralimiten en part la presentació filosòfica de *PhR*, a saber, com a catàstrofe còsmica entesa com a esdeveniment intemporal que denota la precipitació de les ànimes i la consideració del cos material com a presidi de les mateixes. Aquesta és una doctrina platònica amarada de dualisme. L'altra accepció tematitza el fet culpable de la llibertat i es situa tant en el pla angèlic com en l'humà. Podríem dir que singularitza el fet de la finitud com a contradicció de la forma i de l'essència i possibilita la complementarietat de la caiguda en termes de culpa i càstig. Aquestes dues accepcions prefiguren dues tradicions, la tradició platònica i la cristiana, que Schelling ha incorporat subtilment en el sistema en el moment de redactar *PhR*. Aquestes tradicions no són contradictòries, sinó complementàries. Schelling està immers en les dues tradicions. Aquesta immersió en el terreny teològic-religiós propiciarà una peculiar *Weltanschauung* que dominarà les aparicions i rectificacions del *System*, i que haurà de ser observada en l'època de Würzburg, per exemple, des d'una peculiar interpretació del Timeu.

---

<sup>76</sup> En paraules de Tilliette: « Mais l'axiome qui domine la pensée de Schelling depuis les commencements garde toute sa vigueur: de l'infinit au fini pas de passage, de l'Absolu au réel pas de transition continue. S'il n'y a pas de transition continue, la seule explication de la finitude est la rupture complète, la chute, qui voue au néant le fini, le réel pur. L'origine (Ursprung) du mal et du fini est un saut (Sprung) Solution radicale, celle de Platon, mais toute autre est inacceptable. Elle donne la clef d'une question laissée en suspens et même occultée dans les écrits antérieurs, bien que Schelling ne l'ait oubliée. » *Op.cit.* p. 490.

<sup>77</sup> Tilliette afirma que « La chute est un philosopheme, dont Schelling indique la source vénérable. Il n'est pas emprunté à la théologie, malgré l'emploi incident du terme *péché originel*. Il arrive à schelling, par exemple dans la philosophie esthétique, de s'en servir dans un sens moins fort. » *Loc. cit.* En tot cas, una matisació que ens servirà, més endavant, per considerar les tesis de Balthasar en relació a la significació cristiana de la caiguda.

Considerem que Schelling agafa de la tradició platònica el mateix concepte d'*Abfall*, així com un cert pessimisme ontològic (que fàcilment pot ser "activat"), el no-res de la matèria. L'altra tradició ha estat filtrada per influència de Fichte: el Jo com a punt extrem de gradació successiva de la caiguda, i per tant fil de contacte i sentit que estableix la problemàtica de l'esdeveniment de la finitud. En definitiva, la nostra finitud és allò que fa el món finit. Així, la pura finitud és negativitat absoluta però deixa filtrar quelcom del món ideal. L'ànima caiguda pot entrellucar a través de la nit de l'absència la imatge original, es pot arribar a veure com a tal, i conservant aquest reflex es converteix en noumen. Aquest reflex des d'una raó exiliada de l'Absolut manifestarà una autarquia que permetrà la dominació de l'esquema cristià davant el platònic. El veritable tomb cristià es produeix, si més no, quan el filòsof relliga l'*Abfall* amb l'*Offenbarung*.<sup>78</sup> Des d'aquí, l'esquema de la reconciliació arribarà a enfosquir moltes determinacions de l'altra polaritat (la platònica), oblidant fins i tot les interpretacions del sistema que aquesta reconciliació és en realitat una dissolució dins l'Absolut, podríem dir, una "sobre-mort", no una vida eterna.<sup>79</sup>

Si considerem la finitud com a l'obra del Jo observarem que la idea "de-gradada" de la reconciliació ha estat possible per la irrupció de la llibertat. La finitud és aquella obra efímera juxtaposada al no-res, i és conseqüència de la caiguda. La finitud quant a obra equival a l'abolició de l'estat original i per tant el no-reconeixement de la infinitud i la pèrdua-oblit de l'*Ursystem* en la seva reducció en la inexistència del finit, i a la vegada l'obturació del trànsit de les formes en la finitud. Aquesta inflexió de les formes dins la temporalitat possibilita el tractament de la *natura naturata* com a tenebra, alteritat desconeguda i opaca, en definitiva, la destrucció del món diví, o sigui, la impossibilitat que la idea intueixi la divinitat i produeixi allò absolut en nosaltres. En aquesta situació el filòsof ha de constatar i defensar, persistent, l'eternitat de la caiguda, i remoure l'hiatus irremeiable entre l'infinit i el finit. Allò que ha exclòs la caiguda no és la transcendentalitat de les operacions de l'ànima, sinó la relació directa entre Déu i la idea. Schelling era conscient d'aquest atzucac. Ara bé, la perspectiva depurada d'una filosofia històrica<sup>80</sup> cristiana pot resoldre en part el problema. Tilliette ens diu

---

<sup>78</sup> Seguint la següent tesi de Villacañas podríem argumentar que la filosofia de la revelació equivaldrà a una subtil i profunda explicació filosòfica de la trinitat des del problema de la llibertat. Segons Villacañas la interpretació schellingniana del mite cristià de la caiguda és complexa ja que proposa a la vegada una teodicea unitària i sistemàtica de la història. Vegeu "Hombre originario y caída: la respuesta de Schelling al mito gnóstico" a *Una mirada a la filosofía de Schelling. Actas del Congreso internacional. Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling*, Universidade de Vigo, Santiago de Compostela, 1996. Ara bé, considerem que no podem centrar la filosofia de la revelació en l'exclusivitat de la interpretació trinitària.

<sup>79</sup> Com assenyala Jean-François Marquet: « l'animation du fini par l'infini sera donc assimilée à une descente de la vie dans la mort, à la pétrification d'une parole créatrice qui, peu à peu, s'éteint, se coagule et se fige en une chose. » MARQUET, J.F., *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Cerf, 2006. p. 282. L'art segons Marquet esdevindria un exemple expressiu d'aquesta tragèdia.

<sup>80</sup> Aquesta filosofia històrica és capital. Tilliette ho defensa d'aquesta manera: « L'Histoire est une épopée, composée dans l'esprit de Dieu ; ses deux parties principales sont : l'une, la sortie de l'humanité de son centre jusqu'à l'extrême éloignement, l'autre, le retour. (...) Le grand dessein de tout le phénomène universel s'exprime de la sorte dans l'Histoire. (i, ara, explica el procés) : Il fallait que les idées, les esprits, tombent de leur centre, que dans la Nature, sphère universelle de la chute, ils entrent



que Schelling ha trobat aquest gran camí, l'enllaç històric d'una tradició que sincronitza la redempció i la reconciliació i fa que el destí caigut de l'home esdevingui el mitjà de la revelació. En aquesta línia Schelling no pot ser més clar: "El gran disseny de l'Univers i de la seva història no és altre que la reconciliació i la re-dissolució completa amb allò absolut."<sup>81</sup>

Considerem que la caiguda és un dels temes principals, i fil conductor, que exhibeix la prioritat de solucionar la problemàtica encetada del doble Absolut. Ho argumentem resumidament, com a extracte del que hem exposat, en aquests termes: Les coses acabades són caiguda, decadència i deriva a partir de l'Absolut i el món sensible, i el Jo com a principi de la finitud és un no-ésser, un *Schein*, i com afirma Tilliette "le simulacre des Idées". De cara a allò que ens interessa, el jesuïta ens fa veure en el seu estudi sobre Schelling com la caiguda pot servir de fita per al sistema de la filosofia que vol superar la pretesa negativitat de la filosofia del Jo. Sembla, per tant, que es vulgui dividir la totalitat entre el reialme del no-res i el reialme de la realitat. Però això no és ben bé així. Perquè en realitat des de la perspectiva de l'Absolut no opera l'esmentada divisió. Si seguim plenament la tesi que manté una desconexió entre l'infinit i el finit, hauríem de constatar que en tot cas, com a mínim, aquesta relació ens remet aparentment al plantejament del diàleg *Bruno*, on partint d'allò etern (en la seva Unitotalitat, afegiríem), arribaríem a l'origen de la consciència real i de la separació-escissió. Schelling considera que s'haurà de partir d'allò etern, sense pressuposar res distint de la més alta idea, per assolir l'origen de la consciència real i de l'escissió que necessàriament comporta per a nosaltres.<sup>82</sup> Schelling intentarà aclarir de nou aquesta problemàtica.

Les qüestions que obren el capítol "Origen de les coses finites des de l'absolut i la seva relació amb ell", com mostra l'autor, tenen com a pressupòsit la *intellektuelle Anschauung*. Sense aquesta intuïció l'argumentació schellingniana en aquestes alçades de desplegament del sistema queda incompresa (Veurem més endavant com substituirà la preponderància de la intuïció pel concepte d'èxtasi). Desenvoluparem al costat de la caiguda la profunditat filosòfica de la noció de *Seele* i la seva influència en la represa de la temàtica de l'Absolut. Com que l'ànima, fonament de l'efectivitat, té la possibilitat d'establir-se en allò absolut o de separar-se'n és el fonament a la vegada del fenomen de la llibertat, mostrat en la relació de possibilitat i efectivitat, d'apropament i allunyament de l'Absolut que es tradueix, en nosaltres, en pura experiència interior. La forma d'accés al fenomen intern mitjançant la *intellektuelle Anschauung* és una manera d'accedir a allò que de finit té el món ideal i per tant plenament identificable per una naturalesa finita. La suposada impossibilitat teòrica d'explicar la transició d'allò infinit a allò finit serà convertida en aspiració pràctica d'allò finit vers allò infinit. La posició de l'ànima és cabdal. La seva centralitat, indubtable.

---

dans la singularité, pour qu'ensuite, en tant que singuliers, ils retournent à l'indifférence et, réconciliés avec elles, puissent être en elle sans le troubler. » *Op. cit.* p. 495.

<sup>81</sup> „Die große Absicht des Universum und seiner Geschichte ist seine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit.“ (SW, I/6,43)

<sup>82</sup> „daß ich von dem Standpunkt des Ewigen selbst aus, und ohne ausser der höchsten Idee etwas anderes vorauszusetzen, zu dem Ursprung des wirklichen Bewußtseyns (*Bewusstsein*) und der mit ihr zugleich gesetzten Absonderung und Trennung gelange.“ (SW, I/6,28).

En la tematització de l'Absolut, en no ser cognoscible mitjançant una argumentació merament lògica, ni tampoc desvetllable per la *sola fides*, haurem de recórrer a l'*intellektuelle Anschauung*.<sup>83</sup> Ara bé, podem recolzar-nos en la immediatesa de la intuïció intel·lectual sense menystenir el caràcter propi i sistemàtic de la filosofia absoluta? La resposta té a veure amb el tractament de la forma dins el sistema. Hem de tenir molt present que la filosofia que s'ocupa d'allò absolut, sempre es preguntarà per les relacions estructurals entre els diferents elements a tematitzar. Si partim de l'afirmació que allò absolut no pot estar sotmès a cap forma, vol dir això que serà filosòficament incognoscible? No obstant això, tenim la salvaguarda de la forma.<sup>84</sup> Ho expliquem. Aquesta pot ser segons aquesta filosofia absoluta una conseqüència d'allò que l'Absolut és, de la seva essència, i en termes schellingnians de l'*Ur-wesen*. La forma pot ser una revelació de l'*Ur-wesen*, i ens remet directament a l'acte de conèixer. La considerarem també com el *logos* joaní i plotinià, la mediació entre allò absolutament ideal, que no pot ser sotmès negativament a la lògica, i allò absolutament real que representa (*schémati*) el món quant a *natura naturans*. A través d'aquesta mediació la forma agafa consciència de si, arribarà a fer-se saber de si, quan quedi aclarida la consciència com l'acte de fer-se càrrec d'allò altre de si. Aquest fer-se càrrec defineix la *Selbstbewusstsein* com una acció lliure mitjançant la qual ens adonem del mateix acte de pensar, una acció a través de la qual pensem el nostre pensament, una acció que no implica les representacions concretes expressades en els judicis. L'autoconsciència manté la unitat de la consciència enmig de les

---

<sup>83</sup> Aquesta intuïció s'ha de distingir de la sensible perquè dirigeix i acompanya el jo, el condueix, i el "fa veure" i, de fet, el veu en la seva acció de posar-se lliurement a si mateix. Dit d'una altra manera: aquesta intuïció pot aprehendre l'ésser del jo com allò previ a tot pensar i representar. La intuïció intel·lectual, per tant, és la que produeix immediatament el seu objecte, i es pot considerar com l'òrgan indispensable del saber filosòfic, instrument *par excellence* de la filosofia absoluta. Tilliette ens reafirma aquesta tesi tot considerant la intuïció intel·lectual com la facultat d'allò incondicionat, d'allò originari. Vegeu: TILLIETTE, X., *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant a Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p. 176. En la *intellektuelle Anschauung* no hi pot haver diversitat ni pluralitat, cosa que negaria en principi el mateix caràcter de l'absolut on les contraposicions qualitatives aplicades externament no hi tenen sentit. Tanmateix, qualsevol expressió des d'aquesta *Anschauung* sols es podrà fer en el seu caràcter absolut pur; en efecte: a causa del caràcter unitotalitari de la intuïció, que no admet participació de determinacions ulteriors, allò conegut en i des d'ella expressarà quelcom que participa del que l'Absolut representa. El subjecte que expressi allò conegut en ella ho farà en el seu caràcter absolut pur; ho expressarà des de la perspectiva de l'Absolut. Per això ens ha interessat ressaltar aquesta intuïció, que es pot mostrar com a element de vinculació amb allò incondicionat. No hem de perdre de vista mai aquesta caracterització. Schelling ens diu, relacionant coneixement i intuïció intel·lectual, que aquest coneixement és l'únic primer, qualsevol altre és ja una conseqüència del primer i per això mateix distint d'ell, és a dir: „Diese Erkenntniß (Erkenntnis) ist die einzig erste, jede weitere ist schon eine Folge der ersten, und dadurch von ihr gesondert" (SW, I/6,29). La *Intellektuelle Anschauung* que continua essent un mera *conditio sine qua non* mentre no s'examini la seva estructura, representa una essència absolutament simple i el seu coneixement expressat és equiparable a l'absolut mateix, per tant, en si mateix sols ideal.

<sup>84</sup> Traduïda com a *Morfé*, i vista no com a mera *Bestimmung* (determinació, o allò vers el que s'està essencialment destinat) sinó com un modulador de l'esquema presentat, que seria, a la vegada, la disposició exterior de quelcom, el lloc liminar on es comuniquen i corresponen forma i exterioritat, entesa aquesta com a figura enfocada vers la disposició, *Beschaffenheit*, que té relació amb el mode d'existir i actuar.

diverses representacions i, en definitiva, fa que allò real, allò altre de si, pugui ser expressable com a essència ideal. Però, en sentit schellingnià, el que ens interessa és deixar clara l'argumentació aquella "de-generació" de l'Absolut quant a expressió del seu allò altre de si, que acabarà conformant la *Schöpfung*. Això ho hem perfilat com a re-presentació del capítol que analitzem. El problema continua essent la transmissió d'idealitat en la realitat. Schelling ens fa veure que l'autoconèixer-se independentment d'allò absolutament ideal és una eterna transformació de la Idealitat pura en Realitat: sols en aquest sentit considerarem en allò que segueix aquella autorepresentació d'allò absolut.<sup>85</sup> Aquest és el sentit que hem d'aplicar també al *das andere Absolute*. Hem de tenir present que en aquesta autorepresentació (l'Absolut) no pot dividir-se, no pot minvar ni créixer. La dita autorepresentació no li aporta res. Inclús en relació a la forma, allò absolutament ideal ha de romandre en la seva pura idealitat. Tanmateix, allò absolut s'objectiva mitjançant la forma, no en una mera imatge ideal, sinó en un reflex que és al mateix temps un altre absolut: el *Das andere Absolute*. Veiem com l'argumentació pivota en relació al concepte de forma. La forma condiona i aconduïx l'argumentació. Ara hem de derivar les idees. En el caràcter absolut del *logos* sorgeixen les idees, que no conformen, per tant, una diferència real. Cada idea és un univers en si, i totes són com una única idea, l'*Ureinheit* que hem exposat. En el fer-se real el *logos* ideal, les idees compreses en ell adquireixen realitat. Aquella *Selbstrepräsentation* és en realitat una representació eidètica que ha de palesar en primer lloc el caràcter absolut del *logos*, i en segon lloc el propòsit intern de sortir del cercle d'allò infinit per desenvolupar-se com a força originant de la naturalesa. Quina relació establím entre *logos* i matèria?<sup>86</sup> Ajustarem *Materie* al *primum existens*,<sup>87</sup> el primer existent com a unitat de les dues forces universals i elementals, a saber: la d'atracció (que remet a la contracció inicial característica de moviment de retorn sobre si, el plec) i la de repulsió (que representa l'expansió de l'exposició). Per tant, la matèria és el lloc on es relacionen aquestes forces originàries, repulsives i atractives, que la representen en la seva articulació i desplegament. En aquesta articulació es manifesta una polaritat dialèctica, que s'expressa com a unitat en la duplicitat i duplicitat en la unitat, constituint una estructura universal present en les potències articulatòries ascendents de la naturalesa. Aquests nivells ascendents són delimitadors de la polaritat originària.

L'origen (*Ursprung*) del mal i de la matèria, com hem vist, és un salt (*Sprung*), un abisme a-temporal que desenvoluparem en capítols posteriors de la tesi. En aquests moments ens és suficient delimitar la pregunta que ha encetat la reflexió sobre l'origen de les coses finites. Aquesta no és altra que la que també pot plantejar el fonament (*Grund*) de tot mal (*alles*

---

<sup>85</sup> „Das selbständige sich-selbst-Erkennen des Schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität: in diesem und keinem andern Sinne werden wir nun in der Folge von jener Selbstrepräsentation des Absoluten handeln.“ (SW, I/ 6,34)

<sup>86</sup> La matèria és la condició de possibilitat d'allò sensible, però en si mateixa no és sensible.

<sup>87</sup> *Primum existens* es relaciona amb el concepte *Stoff*. Que la matèria sigui equivalent al *primum existens* no significa la prioritjació d'una matèria primitiva com a residu d'una activitat ancestral. La matèria és el principi passiu, receptiu i precedeix al principi actiu i dinàmic. La matèria és la natura existent. Trobem dins la matèria una dialèctica entre la divisibilitat i la indivisibilitat on el principi sintetitzant és l'ànima del món, principi constitutiu de la matèria existent, on la síntesi originària és la qualitat.

*Uebels*). Hem de tenir present que Schelling arribarà a plantejar que l'èsser quant a fonament s'ha de distingir de l'èsser quant a existent. Però ara, centrant-nos en el fonament, hem de dir que el *Grund*<sup>88</sup> sorgeix amb la divisió de principis, i representa la voluntat sense enteniment, és per tant ànsia i desig d'enteniment, voluntat que pressent sense ser conscient. En el fonament transiten anhel i desig, i en les seves arrels, fons obscur i egoisme. La relació entre la caiguda i la llavor del mal innata en l'ànima ens condiciona la tematització d'aquell salt-esquerda. La caiguda està lligada a l'Absolut i continua essent inexplicable, i pot esdevenir eterna i a la vegada projectada a la finitud pura, ja que d'aquesta manera l'Absolut pot ésser el no-res, les coses, i a la vegada cada cosa és capaç d'ésser en allò absolut. Fins a quin punt aquesta cosa és ella mateixa unitat és el problema de la filosofia de la naturalesa. Però no hem de deixar de pensar que el fonament de la realitat reposa en la iniciativa de l'èsser independent, lliure. Ja hem vist de quina mena d'independència es tracta. Estem abandonant d'una manera gradual la filosofia de la identitat, i això es fa més evident encara quan es desplega l'argumentació de *PhR* al límit de les possibilitats històriques del text mateix. La inexplicabilitat de la caiguda condiciona a la vegada la del mal, el seu enfosquiment que irradia negativitat en la nostra existència, i la dificultat de remuntar-nos a l'origen. L'any 1804 la noció merament descriptiva d'*Abfall* és encara interval, abisme entre l'infinit i el finit, reflectit també en la relació Jo No-Jo. En aquest sentit la consciència humana finita és un estrip-laceració de l'Absolut.

Donada una essència absolutament simple (que explicitarem més endavant) i el seu coneixement expressat, com a coneixement primer, i per tant equiparable a l'Absolut, tenim un àmbit sols ideal des del qual treballar la forma. Disposarem d'una forma<sup>89</sup> eterna de coneixement, forma si més no sotmesa a l'absolut, a causa del seu caràcter coetern amb ell. Aquesta forma sotmesa a l'Absolut, ja que està precedida per ell segons el concepte, expressa en el fons que allò absolutament ideal, immediatament, sense sortir de la seva idealitat, és també real: un producte real com a conseqüència de la forma. Així, allò real (allò "format") és conseqüència de la forma i aquesta és conseqüència d'allò ideal, com a allò absolutament simple. Sobretot en aquest procés argumentador no hem de confondre allò ideal amb allò real. La forma es revelarà com a mediació entre els dos mons, una mediació "intra-mundana." O sigui, sintetitzant l'argument schellingnià, allò real serà conseqüència de la forma i aquesta serà conseqüència d'allò ideal, d'allò absolutament simple. L'ideal no es pot confondre amb el real, ja que aquest és el mateix segons l'essència però eternament un altre segons la determinació ideal, i tampoc és simple en el sentit en què ho és l'ideal, ja que allò ideal està presentat en allò real, malgrat que ambdós siguin una cosa en l'Absolut sense diferència alguna.<sup>90</sup> Resumint: el real és allò mateix segons l'essència i eternament un altre, allò altre,

---

<sup>88</sup> El *Grund*, com veurem en el següent capítol, no és la causa (*Ursache*) de l'existència ni el principi explicatiu de la matèria.

<sup>89</sup> Ens diu Duque: "la más alta de las posiciones a que puede llegar la autoconciencia es, como sabemos, la distinción entre "esencia" (el ser) y "forma" (el conocer). Ahora bien, es evidente que el Absoluto no puede estar sometido a forma alguna (lo cual es otro modo de decir que, en cuanto tal, el Absoluto es incognoscible." *Op.cit.* p. 292. Però sí que podem defensar la forma com a conseqüència ideal de l'essència. La forma es mostra com a revelació de l'essència.

<sup>90</sup> „(...) das Letztere ist zwar dasselbe dem Wesen nach, aber ewig ein anderes der Ideellen Bestimmung nach: es ist auch nicht einfach in dem Sinne, wie es das Ideale ist, denn es ist das Ideale dargestellt im Realen, obgleich beides in ihm eins, ohne alle Differenz, ist." (SW, I/6,30).

segons la determinació ideal. El real no pot ser simple, com si ho és allò ideal, ja que aquest està (re)-presentat en el real. Així, l'essència com a representació d'allò més simple no és allò productor o el fonament real de la forma. En la producció no hi ha successió o correlació. Es desenvolupa de cop. Ara bé, sí que des de la seqüència ideal una cosa succeeix a l'altra, però des de la intuïció intel·lectual no hi ha successió. En realitat tampoc hi ha succés, no ha succeït res. Aquesta *Anschauung* ens projecta vers allò que és, ens circumscriu en l'àmbit de l'ésser, per adonar-nos que una projecció inversa vers allò que no és ens condemna al nihilisme. Potser en aquest sentit Schelling arriba a dir que la veritat fonamental des d'on es sostenen les altres veritats a tenir en consideració és que no hi ha res real en si, sinó sols quelcom real determinat per allò ideal.<sup>91</sup> Aquesta afirmació és un cop de gràcia al dogmàtic realista. Allò ideal és allò absolutament primer. La forma de la determinació d'allò real per allò ideal és allò segon, i allò real mateix allò tercer.

L'essència absolutament simple l'anomenarem Déu o l'Absolut. Aquí tenim allò purament absolut. La forma també la podríem anomenar en relació a l'Absolut ja que el caràcter absolut en la seva significació originària és forma, i es refereix a una forma. En aquesta possible denominació formal podrien d'alguna manera convergir Schelling i Eschenmayer.<sup>92</sup> La forma podria ser el caràcter absolut. És per això que l'Absolut es pot manifestar en un llenguatge, però aquest llenguatge no serà l'Absolut (així podríem lapidàriament haver resumit el capítol dedicat a la idea de l'Absolut).

En el capítol que estem analitzant, centre neuràlgic de *PhR*, han estat localitzades, com hem demostrat, les veritables aportacions de l'escrit en la seva represa del tema de l'Absolut. Aquest centre interpretatiu depèn de quina consideració tinguem de la relació entre aquella essència absolutament simple i les coses finites. La lògica nua ens diu: l'Absolut es fa objecte, l'objecte es fa Absolut. És en realitat una lògica de compensacions que plana per sobre l'acció de la forma a través de la qual l'essencialitat d'allò absolut es reflexa i es conforma en l'objecte, que segons Schelling és també absolut en si mateix. L'Absolut es pot veure a si mateix en l'objecte i aquest queda compensat de realitat. O també ho podem expressar així: l'Absolut desitja veure's en allò altre de si. La seva propietat al costat de la seva essència demanarà que el Jo es faci Absolut. Dit d'una altra manera: l'Absolut atorga al seu reflex la independència del seu caràcter. Quin i com és aquest ésser que ha sorgit d'aquesta suposada transferència marcarà el recorregut posterior del filòsof. En la cita que segueix es situa la dimensió nuclear de *PhR*, i la relació conceptual que hi és presentada actuarà com a base de futures conceptualitzacions. Diu Schelling: "la propietat exclusiva d'allò absolut és que, al costat de la seva mateixa essència, també li és atorgat al seu reflex la independència. Aquest ésser en si, aquesta realitat pròpia i veritable d'allò primer intuït és la llibertat, i d'aquella

---

<sup>91</sup> „Die Grundwahrheit ist: das kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideale bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sein. So gewiß es aber das Erste ist, so gewiss ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte.“ (SW, I/6,40).

<sup>92</sup> En aquest sentit Déu sols podria ser descrit com allò obtingut des del sentiment. Estaríem per tant en la dimensió de la fe, encara que la forma de determinació d'allò real per allò ideal es presenti a l'ànima com a *Wissen*, i l'essència pugui ser presentada com l'*An-sich* de l'ànima, i que pugui ser una amb ella, intuït l'ànima l'essència mateixa en fer-ho sota la forma de l'eternitat. Però hem d'observar que aquest debat haurà de variar des de la filosofia de la llibertat.

primera independència del reflex flueix allò que apareix en el món sensible com a llibertat, que també és la última petja i al mateix temps l'espill de la divinitat intuïda en l'interior del món caigut.”<sup>93</sup>Tenim doncs el reflex (*Gegenbild*) com un Absolut, que no vol dir que en sigui una escissió. La dimensió de l'als (*als ein Absolutes*) ha de ser correctament interpretada. El reflex tindrà totes les propietats de l'Absolut, podríem dir d'una manera derivada, i com que pot ésser en si mateix podrà comprendre's en la seva autonomia per ser veritablement Absolut. Però, com hem vist, serà un altre Absolut, (*das andere Absolute*) sense perdre la relació absoluta que l'ha fonamentat. D'aquesta manera, l'Absolut es pot autoobjectivar. Aleshores, cal matisar que el reflex serà veritablement en si i Absolut, en aquesta autoobjectivació, sols en la forma que pot ser identificada des de la igualtat entre els Absoluts. Aquesta relació formal on els dos Absoluts es corresponen és necessària. I per això podem afirmar que el reflex serà absolutament lliure sols en l'absoluta necessitat. El reflex com a lliure, malgrat hagi d'estar separat de la necessitat, actuarà com si n'estigués vinculat, ja que la seva forma de ser lliure neix en la necessitat. Podríem dir: cau en el procés fosc de la matèria, o el procés fosc el predefineix. El reflex edificat com a Jo, com a purament finit, no deixa de ser la negació d'allò absolut. Quan aquest altre Absolut es separa de la necessitat i actua com allò primerament intuït, i s'equipara a aquell ésser en si que és la llibertat, en aquest acte el reflex independent o *logos* o forma absoluta s'apropia d'una llibertat que en la seva separació de la necessitat oferirà el producte de la seva pròpia nul·litat. Aquest producte és la cosa sensible, l'objecte. Aplicada aquesta lògica a la dimensió del Jo podem afirmar que quan el Jo s'ha fet objecte per acció de la llibertat en el seu acte de separar-se de la necessitat es configura el no-res. El resultat d'aquest procedir és una imatge d'aquella nul·litat. Duque ens suggeriria que estem en un difícil equilibri entre la idea fichtiana de la llibertat al costat de la del Jo absolut. Un equilibri però, que farà operatives aquestes idees. Podem dir que la llibertat (una llibertat, la divina, que sols pot voler arribar existencialment a ser allò que essencialment ja és) serà la clau de resolució de l'obertura vers allò finit del món ideal. Des d'aquesta perspectiva, seguint la tesi de Duque, la *Naturphilosophie* i la *Identitätstheorie* perden la primacia i es ressaltarà la vinculació que en realitat tenien les dues, és a dir la filosofia o sistema de la llibertat on la perspectiva de la comprensió d'allò infinit en un principi finit (la consciència) destacarà la seva impossibilitat. La descripció de l'Absolut com a identitat de tots els oposats no pot competir amb l'argumentació schellingniana que hem exposat anteriorment tot destacant el nucli on esclata l'escissió doctrinària. La *natura naturata*, entesa com una peculiar retracció de l'Absolut, implica el fet que les coses sensibles són el revers de l'Absolut i mostren el caràcter absolut d'allò finit o sigui la caracterització d'estar “separat”, lliure, de l'Absolut. Duque afirma que l'Absolut reflectit com a forma és ja *ipso facto* llibertat.<sup>94</sup>La *natura naturata* segons Tilliette no és solament reflex o refracció. És imatge i reverberació, símbol de *natura naturans*. La *Naturphilosophie* serà per metonímia la filosofia absoluta, però haurà de ser apartada en benefici d'un posterior plantejament i elaboració. El sistema tindrà un altre accés.

---

<sup>93</sup> „Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-seyn, diese Eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit, und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes schießt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder austritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist.“ (SW, I/6,39).

<sup>94</sup> Vegeu: Duque, *Op. cit.* p. 293.

La forma absoluta, el *logos*, serà el *das Andere Absolute* i la dimensió de la Unitotalitat que va de l'extaticitat de l'U a la *Herrlichkeit* del tot, l'organisme absolut o organisme de l'Absolut. Inversament tot organisme, tota cosa mateixa és una reverberació del món ideal. El reflex serà paràbola i al·legoria d'allò etern. L'Absolut replicat. La pura *natura naturans* continua essent intangible. No hi ha en realitat, com hem vist, transició contínua de l'Absolut al real, cap comunicació constant ni emanació. Davant aquest posicionament s'imposa la caiguda. El finit isolat és allò caigut. El fonament de la decadència o de la finitud es troba en allò caigut mateix. Un *Abfall* etern, intemporal, inexplicable com l'*Absolutheit*. L'egoisme o egoïtat serà el principi general de la finitud i de la dimensió de les coses sensibles, regne del no-res, d'on sols en podrà resultar una filosofia negativa. El Jo és no-res més enllà de la seva acció. Però encara Schelling no s'ha enfonsat del tot en la dimensió nocturna com més endavant farà. L'esquematisme religiós, un esquematisme mediat pels *Aphorismen*,<sup>95</sup> estarà operant fins que es tematitzi el món fenomènic com la ruïna del món absolut per a l'ànima. Aleshores aquest esquematisme variarà, més ben dit haurà variat davant la irrupció de la història i d'una filosofia més expressiva. El llenguatge religiós s'agregarà a la filosofia de Schelling, encara absent a *PhR*. La caiguda eterna i universal, en definitiva, posa en evidència la distància paradoxal entre el món absolut i el món caigut, dos estats d'un mateix univers. La filosofia ha de recollir des del mirall tèrbol de la consciència finita, els vestigis desfigurats d'aquell món absolut, de l'ideal. Per tant ens interessa recalcar dins una teorització implícita, el plantejament de la caiguda com esdeveniment intemporal còsmic on les ànimes son embolcallades i precipitades vers la presó material, o també com una catàstrofe angèlica i humana on apareix el fet de la culpabilitat en la llibertat. Tenim, per tant, tradició platònica i tradició cristiana conjugades. No les podem defugir.

#### **d) Vers l'expressivitat del System**

La noció d'*Abfall* que distingeix *PhR* enganxa a allò finit l'estigma de la decadència i el pecat. Hem recollit la idea de caiguda com a síntesi descriptiva de la forma absoluta i de la forma particular. Aquesta idea ens ha permès aprehendre amb claredat com la forma absoluta equival a la totalitat, a la pura indiferència, per significar, en la seva gradació, la presència de l'universal dins la unitat particular que a la vegada es troba universalitzada. La investigació sobre l'origen del finit hauria de tematitzar l'origen de la diferència i destacar el procés mateix de l'Absolut individualitzat dins la idea, i com aquesta s'individualitzarà en un cos per acció de l'ànima. Dues vies metafísiques doncs: l'eclosió de la via divina dins la idea, l'altra el descens dramàtic a la finitud. L'influx de la indiferència és allò que separa aquestes vies. Ara ens centrarem més en la segona via. La idea de la caiguda en definitiva és en el seu caràcter mític<sup>96</sup> una imatge per traduir el fosc origen del finit.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> *PhR* introdueix un cesura en el desenvolupament harmoniós de la filosofia, és a dir, una lenta deriva vers les zones fosques de l'ésser, més enllà dels aspectes diürns dels *Aphorismen* de 1806. Vegeu TILLIETTE, X., *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, Paris, CNRS editions, 2010, p. 148.

<sup>96</sup> El mite de l'*Abfall* ha estat interpretat per Fuhrmans com *Urtatsache der Geschichte* (Cf. „Schelling Lehre vom Südenfall als der „Urtatsache der Geschichte“» a *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, (referate und Kolloquien der Internationales Schelling-Tagung, Zürich, 1979)*, Problemata, Frommann-Holzboog, 1981, pp. 227-233. Segons Villacañas, aquest mite és fonamental, genuí, i constitueix el context intuïtiu més determinant en la tradició occidental de

En el món fenomènic, interpretant ara a Marquet, la identitat absoluta ens apareix com una mena de mort, en definitiva una dissolució. Destaquem com a aspectes schellingnians premonitoris d'aquesta dissolució: els mites, la natura captiva, l'insondable passat, el món dels esperits, la mort física, la possibilitat d'una forma superior d'humanitat. Molts d'aquests aspectes estan latents a *PhR*. La filosofia de l'art ja els havia començat a destacar. La idea central que volem expressar és aquesta: allò que és matriu també és tomba. La funció de la natura (*natura rerum*) és palesa en com les coses eternes o idees vénen a l'existència. A partir de 1801 la natura anirà apareixent com la força productiva de Déu. Per tant, Déu no es manifesta pas en persona. Se'ns evidencia altra vegada el salt. La *Naturphilosophie* és l'explicació física de l'idealisme: La intuïció del jo lligada a la intuïció del no-jo on la física especulativa ha manllevat el llenguatge de la filosofia transcendental. Tanmateix, ens veiem sota la impossibilitat d'abstreure la subjectivitat de la intuïció intel·lectual. Es tractarà d'interrogar l'ésser de la consciència de si. És important no oblidar aquesta *Naturphilosophie* que cercarà la posició del subjecte-objecte, l'estatut del Jo com a subjecte-objecte, i veure la seva dissolució i la molt posterior en el temps necessitat de rescatar-la com hem indicat. Aquesta filosofia cercada sobre la naturalesa l'hem d'entendre en realitat en construcció, o

---

l'autopercepció de l'home. El mite jueu de la caiguda, per tant, és un mite fundador, tan prolífic com el de Prometheus (vegeu: KERÉNYI, Karl, *Prometeo (IV) Interpretación griega de la existencia humana*, Madrid, Sexto piso, 2011), i s'ha considerat sobretot un mite teològic en contraposició al de Prometeu que ha tingut una tematització més filosòfica. Villacañas ha estudiat la relació d'ambdós mites en el text "Mito y realidad" a *Actas del II congreso de Medellin*, Universidad de Antioquia, 1997. Balthasar, per altra banda, també s'ha ocupat del mite de la caiguda i em podem extreure fortes connexions schellingnians. Per a Balthasar, Schelling edifica una escatologia amb dos pols rellevants: caiguda i abisme diví. La futura connexió entre *Abfall* i mitologia ara dins la vessant d'una filosofia expressiva remet a la tematització d'allò immemorial. *Unvordenklich* és un terme tècnic del vocabulari schellingnià que s'endinsa en l'abisme del passat. Un terme que en francès ha estat traduït per Jean-François Courtine per *imprévisible*. El diccionari dels germans Grimm va donar per equivalent el terme llatí *immemorialis*. Allò immemorial, doncs, és l'*a priori* radical i té un potent sentit cronològic, tot indicant que el pensament està sempre en trànsit com en un flux que s'ha anat desplaçant en les contínues manifestacions històriques. Com a contrapartida, la suprema necessitat que expressa la mitologia, una necessitat de poder acotar els orígens, acaba defenestrant el jo productor i obrint les portes a una irracionalitat que posarà de manifest la necessitat d'incloure elements heterogenis en el nou sistema. Aquesta heterogeneïtat està latent a *PhR*.

<sup>97</sup> La finitud, en definitiva, com hem anat veient, es una conseqüència de la caiguda. Aquesta idea també l'expressa Tilliette. Vegeu: TILLIETTE, X., *Schelling. Une Philosophie en devenir, I, le Systeme vivant 1794-1821*, 2<sup>a</sup> ed, Paris, Vrin, 1992. p. 494. A més, el finit és *Idole, simulachra*, de la realitat veritable. En la controvertida expressió de la llibertat descobriem que aquell *voler-ser-per a si mateix*, amaga el fet que allò positiu en si de la llibertat esdevingui inclinació al mal. Així, en aquesta presó de les coaccions empíriques i en el sotmetiment del sensible es mostra la vessant caiguda de la llibertat. Quan coneixem aquesta pressió empírica a conseqüència de la falsa elevació de la llibertat ens adonem que el mal és una conseqüència necessària de la caiguda, i ha d'ocupar una rellevant centralitat en el desplegament del sistema històric. La caiguda, (i el component maligne de la història) esdevindrà *Mittel* de la revelació de Déu. I té aquesta traducció: La caiguda permet a l'ànima a través de la llibertat ostentar la possible realització del seu ésser temporal. En aquesta realització el mal té una funció necessària i medidora.



sigui, reapareix sota altres formes com el discurs teleològic o la filosofia de l'art<sup>98</sup> com a tractament del tot més proper a la consciència. En aquest sentit el món estètic és el món suprem de la consciència on s'exterioritza la seva interioritat.

El sentit de l'*Ur-System* aplicat a l'*intellektuelle Anschauung* va en la direcció d'assolir la més alta consciència de l'exterioritat. Però aquesta intuïció reducte d'allò intern ha esdevingut objectiva mercès a la intuïció estètica (representació dels arquetips, dels *Ur-bilder*).<sup>99</sup> En aquest sentit, el pont insalvable entre la pura interioritat i l'exterioritat sembla transitat per la intuïció productiva i la imaginació que faran servir analogies, esquematismes, visions, èxtasis, instants d'eternitat, on la subjectivitat quedarà aparentment reconciliada amb l'exterioritat. En aquest instant interioritat i exterioritat formen un tot, que "escenifica" i proclama el món espiritual travessant la matèria, i la matèria es veu elevada a la condició de l'esperit. El tot epifànic, i el to estetitzant, són conjuntament una *Offenbarung*, on se'ns ofereixen les llavors sensibles d'un univers espiritual. Els actes formals de la intuïció originària i la singularitat de la síntesi artística quedaran aviat sota auspici de la mitologia i la religió. De fet a *PhR* ja s'ha produït el trànsit, o en sentit més fort: el canvi.

En la problemàtica que hem encetat i que es desprèn de *PhR*, hem de tenir present que diví i natural poden arribar a oposar-se. L'activitat que ha produït la forma absoluta, que és en si mateixa l'instrument absolut, on poden resultar antitètics els adjectius diví i natural, és la natura com a força productiva. Déu es revela en aquesta forma, però no el trobarem com a existent, hi serà com a potència i, anticipant conceptes, com a *Grund* de la seva pròpia existència.<sup>100</sup> Schelling, per fer efectiu aquest posicionament filosòfic, renovarà i completarà la direcció historicista del sistema i renunciarà, com veurem, a posar com a absolut el punt de vista de la idea. La idea l'hem d'entendre com a pol objectiu o real de la forma, i no la forma en si mateixa identificada amb el *Logos*. Marquet ens parla fins i tot de *desacralisation de l'Idée*.<sup>101</sup> Aquesta actitud delimitarà el trànsit vers el *FS*. Però, en aquests moments de la tesi encara dins l'àmbit de *PhR*, el pas de l'Absolut com a unitat tancada en el seu propi centre

---

<sup>98</sup> Així: « la conception de l'art comme véhicule de l'Absolu et réplique de l'Identité est, somme toute, symbolique, par endroits mystique et allégorique. Goethe et A.W.Schlegel ont passé par là. C'est cette teneur symbolique de l'intuition esthétique qui hante la page anthologique de la conclusion du Systeme. » TILLIETTE, X., *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant a Hegel*, Paris, Vrin, 1995. p. 185.

<sup>99</sup> Fent ús d'una intuïció estètica, ens diu Tilliette metafòricament: « Les oeuvres d'art sont la monnaie de l'Absolu, et le Musée imaginaire l'édifice du philosophe. » *Ibid.* p. 184.

<sup>100</sup> Marquet ho arriba a explicitar a favor d'una construcció (posterior) del sistema que exhibeix, afegim, la caracterització capital dins la filosofia de Schelling des d'on s'eleva a la nova comprensió del *System*, a partir de 1809, és a dir : « En jouant sur l'ambiguïté du nom de Dieu, nous pourrions donc dire que Dieu est l'unité de lui-même et de quelque chose qui n'est pas lui, mais le fondement de son existence, et que la création n'est rien d'autre que la séparation de ces deux termes initialement confondus dans son indifférence. » *Op. cit.* p.284.

<sup>101</sup> Marquet ens emplaça a retenir el següent: « si la rupture, dans le Bruno, nous amenait à concevoir la passion volontaire d'un Dieu, elle pourra être définie, ici (...a *Philosophie und Religion*), comme la tentation, la chute et la rédemption d'une Idée ou d'une âme. » *Ibid.* p. 302.

cedirà pas a l'Absolut reflectit com a totalitat, com a univers (*uni-versum* seria la imatge invertida de l'Absolut). L'acte inaugural de la realitat, sempre com un resultat del desplegament de la unitat, de la fugida del centre i la revolta de la perifèria interna (*Umkreis*), ha de ser definit com un acte de reflexió que introdueix dins la continuïtat centrífuga de la via divina un trencament que possibilitarà la totalitat, en una renovació de la *Gleichheit*. L'*uni-versum* esdevindrà en el discurs "uni-version" com a acte de separació. Hem de tenir en compte que allò propi de l'Absolut és la llibertat entesa com a *Selbständigkeit*. Déu no es reconeixerà dins la Idea que exposa sols el reflex de la seva pròpia llibertat. Podrem parlar d'autosuficiència de la imatge sempre i que l'ànima caiguda, preparant l'aparició de la ciència positiva, i en l'àmbit del descens de les idees (*herablassen*), en la temporalitat, hagi reviscut la unitat primitiva (*Ureinheit*) de la imatge de l'Absolut. Les idees es deuen a una *Ureinheit*, una idea primigènica on la resta esdevé en la particularitat i en caràcter relatiu respecte a l'origen. Aquest origen atorga el referent de l'*absoluité* que ha passat a les idees degradades, particulars. Així, la idea activant-se en el si mateix, perd la seva existència ideal dins la unitat primitiva, per la qual ella es separa al mateix temps de totes les altres idees, i el seu allunyament del diví pot ser traduït com a caiguda en la particularitat.<sup>102</sup> D'aquesta manera, el caràcter caigut de les idees, representa una condició que no podem defugir i que, a la vegada, fa intel·ligible el retorn de l'ànima a Déu passant per una sèrie d'etapes d'un procés originari.<sup>103</sup> L'ànima ha esdevingut en potència equivalent a la unitat primitiva. La caiguda, la separació i la de-gradació de la idea i l'aparició de la totalitat com a *uni-versum*, aquest *passage*, s'ha produït d'una manera irreflexiva, instantània, intemporal. En definitiva, i destacant allò que ens interessa, al mateix temps l'ànima es troba sotmesa a dues vies: la via de la precipitació en la individualització i la via de retorn a l'*Ureinheit*. L'ànima és responsable de l'elecció, la *permission* o el sacrifici diví.<sup>104</sup> Així la caiguda, com a resultat de la precedent argumentació, s'ha de comprendre des de la conceptualització de la caiguda de l'ànima i implica, com es pot desprendre del què hem dit fins ara, una profunda i sistemàtica revisió de la suposada impossibilitat teòrica d'explicar la transició d'allò infinit a allò finit. L'ànima ha caigut des de l'arquetip i el seu fat rau en què allò positiu de l'ésser en si mateix sigui convertit en ella en negació, i que sols pugui produir d'aquesta manera allò finit. Això mateix dóna raó a una inexistència del *System* en conjunt i la necessitat de la seva reconstrucció a partir dels textos que presentarem com a referents que abasten *in extenso* el corpus schellingnià.

---

<sup>102</sup> Marquet ens diu que: « L'Idée, en se posant activement en soi-même, perd donc son existence «ideale» dans l'unité primitive, par laquelle elle se sépare en même temps de toutes les autres Idées, et son éloignement du divin peut tout aussi bien être traduit comme chute dans la particularité. » *Ibid.* p.306.

<sup>103</sup> Aquestes són les etapes que assenyala Marquet: « l'âme devra d'abord se réinformer toutes les autres idées, les reprendre en elles; ainsi parvenue à la totalité elle devra ensuite se reconvertir avec elles dans l'unité primitive de l'idée unique; enfin, elle devra poser cette Idée unique comme n'étant rien d'autre que le miroir où Dieu contemple son propre regard. » *Loc. cit.*

<sup>104</sup> La caiguda, en aquest àmbit, esdevindrà el mitjà de la revelació (SW, I/6,63). Una tesi, com la nostra, que vulgui tematitzar la filosofia de la revelació com a punt de maduresa d'un sistema originari de la humanitat en relació al descobriment del sentit originari del monoteisme, ha de partir ineluctablement d'aquell concepte mediador. Ara bé, el que hem de retenir en aquest estadi inicial del desplegament del *System* és que la idea infinita s'introdueix en el finit i arriba a ser intuïda com a producte concret.

En resum, *PhR* ensenya formalment l'eternitat de l'*Abfall*. Desenvolupa filosòficament la seva posició en el sistema. Explorar l'univers és la tasca de la filosofia que pren per principi el principi de la caiguda (*Südenfall*) en part encara dins la sistematicitat de 1800. Però el domini de la *Identitätslehre* s'està desgastant. En aquestes alçades, el problema decisiu el localitzem en (el) com surt de si l'Absolut. La noció de caiguda presentada a *PhR* representa el pont entre aquesta recerca filosòfica de l'exteriorització de l'Absolut i les posteriors correccions del sistema. L'ésser (absolut) és l'objecte de la filosofia de Schelling, i la problemàtica que enceta el text de 1804 la situem en el pensar la relació entre l'abisme que separa una filosofia de l'ésser i una *Unphilosophie* que sosté l'única possibilitat cristiana d'aprehensió de l'ésser abocada a la *Fides*. Aquest problema pot col·locar una *Unphilosophie* (Jacobiana) en el si mateix de la filosofia, cosa que Schelling sempre tindrà present. Alguns autors han evitat l'estudi i exposició en profunditat de *PhR* (un exemple el trobem en el comentari del dominic Guido Vergauwen)<sup>105</sup> per la seva posició intermèdia entre la *Identitätsphilosophie* i la *Freiheitsphilosophie* de 1809. Pel seu caràcter inacabat són incòmodes en part les seves conceptualitzacions. Però en relació a la nostra tesi és un text capital perquè desplega una incipient teoria positiva del mal, un posicionament que assumirà la positivitat real de la inversió dels principis, superant la consideració merament moral. A més, és un text que malgrat la seva relació amb *Bruno* apunta a *FS*. La direcció que destaquem rau en la presumpta elaboració d'una teoria positiva del mal quan Schelling aconsegueixi superar els posicionaments ontològics i teològics de la indiferència absoluta i quan desenvolupi pròpiament una metafísica que permeti pensar el dualisme dins l'Absolut. Schelling a partir de 1804 comença a variar certs matisos i punts de vista que ja hem destacat, i que representaran un cert viratge vers l'aspecte nocturn de la vida i de la filosofia que sobrepassarà la intuïció fichtiana del Jo. En conseqüència, la intuïció schellingniana es sosté en la conceptualització d'un subjecte-objecte absolut on el Jo és sols una forma que s'ha desenvolupat sota un substrat més pregó. Es reivindicarà una intuïció subjacent al pensar filosòfic com la intuïció espacial latent sota les figures geomètriques. Una *pensée non pensante* que es pot qualificar de pensament intuïtiu. Schelling arribarà a proposar que la imatge real del saber absolut és un altre saber, distint d'aquell per l'element concret (una de les idees bàsiques de les *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*). Els canvis en la filosofia de Schelling no responen a una total renúncia d'aquests postulats, sinó a la seva complementarietat. Progressivament anirem introduint conceptualització teològica o teosòfica per delimitar l'àmbit d'obertura de la filosofia de Schelling, és a dir, la faceta expressiva.

Aquesta vessant expressiva conjuntada amb la nova tematització de l'Absolut, com hem posat de manifest, remet a una entitat vivent, no a una mera concepció abstracta. És pura autogènesi, que es va fent a si mateixa en el transcurs de la història. Hem intentat dilucidar la noció d'intuïció intel·lectual (en l'àmbit schellingnà) i evidenciar la relació entre intuïció i reflexió, per a finalment anar a parar a una plana ontològica que la mateixa nova noció d'absolut deixa desequilibrada, ja que recull la base de l'*Abfall* i la projecta en tota l'edificació. La visió extàtica de l'Absolut i la promesa de la gràcia han de ser bandejades. La reflexió ontològica queda transmutada per la idea del desequilibri primordial de l'ésser. Tot allò indivisible i equilibrat en l'Absolut haurà de ser divisible i desequilibrat en l'ésser que transita

---

<sup>105</sup> Vegeu: VERGAUWEN, G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Studia Friburgensia vol. 51, Fribourg, Universitätsverlag, 1975. p. 77.

la història. L'esperit humà és l'espectador d'aquest desequilibri. Aquesta és, podríem dir, la base operativa de la futura argumentació que aconseguirà a les *Stuttgarter Privatvorlesungen*: explicar aquell dualisme intern que hem estat pregonant. La missió filosòfica continua essent l'accés a la idea. Això no obstant, l'hiatus entre el coneixement racional i el coneixement produït en la revelació palesa que la idea és bilateral, un cara diàfana i una altra fosca. Schelling ha introduït la foscor en les mateixes relacions eidètiques, un terreny que la teologia tradicional preferia evitar. La idea es relaciona amb la intuïció pel seu cantó lluminós que representa el disc visible de la idea. Però la llum no s'irradia en realitat del que s'ha considerat "visible". Els ulls de l'esperit s'han d'acostumar a la foscor sobrenatural. L'Absolut mateix ha de transitar en la història. Schelling ha donat una resposta plausible a la pregunta que indaga el com de la separació de l'Absolut, és a dir, la caiguda. Llibertat i mal seran compresos com a entitats ontològiques, no seran pensats sols sota la consciència reflexiva finita i per tant subsumibles a una actuació reguladora de la mera raó.

El primer Absolut, Déu, és el que és, el segon Absolut, a través de l'acte intrínsec de la llibertat del seu ésser-en-si-mateix, ha de ser des del principi allò que ha de ser, ha d'arribar a ser el que és, o sigui, la llibertat; una llibertat que per incondicionada és inexplicable, a més, és pel primer Absolut acte de llibertat necessària i a la vegada és idèntica a l'acte de divisió de l'Absolut, és a dir, l'acte de la caiguda des del primer Absolut. La llibertat està realitzada per la caiguda. Déu pot ser origen del mal. Aquest posicionament és incòmode per al creient. És un problema que Schelling intentarà resoldre. Observarem detalladament el seu procedir. Schelling explicarà partint d'una renovada teoria de la divisió interna de l'Absolut que la caiguda no és necessària. Allò determinant serà la finitud, però haurà de replantejar les apories que ha obert *PhR*. En el *FS* es negarà que la finitud sigui per si mateixa el mal.<sup>106</sup> El mal esdevindrà un contrapoder actiu. En principi, per a Schelling no és oportú preguntar si Déu és l'autor del mal, o si merament el permet. L'estat caigut, l'ésser en pecat podríem dir, representa el mode finit de contemplació de la realitat a través de la consciència. L'home no gaudirà de les coses en la seva unitat en Déu. L'home, com veurem més endavant no trobarà la seva unitat ni en Déu ni en la naturalesa. Veurà les coses en la seva separació de Déu. Això representarà un no-ésser fonamental. Aquesta serà la situació primordial de l'existència.

---

<sup>106</sup> „Wir leugnen nicht, daß auf diese Art die metaphysische Endlichkeit sich begreiflich machen lasse; aber wir leugnen, daß die Endlichkeit für selbst das Böse sei.“ (SW, I/7, 370). És a dir, el mal no procedeix de la finitud en si, sinó de la finitud erigida (*erhobenen*) en *Selbstseyn*.

## Capítol 2. Sistema i llibertat: l'explicació de l'existència real com a horitzó filosòfic

Assimilat el programa de *PhR*, el disseny del pre-esquema inicial tindrà a partir d'ara una nova concreció. L'estrat 1 correspondrà a l'arquitectònica del sistema. El 2 a la singularitat fenomènica (el món fenomènic relacionat indirectament amb l'Absolut). El 3 es perfilarà com a nivell arquetípic. Des d'aquí, obtindrem el model de l'*Ur-Bild* desplegat i interpretat per l'*Ur-System*. Aquesta nova actualització ja apunta al plantejament final de l'esquema, nucli de la nostra proposta, on el nivell 1 representarà el *System*, el 2 l'*Ursystem* i el 3 l'*Ur-System*. Observarem en aquest capítol com el nivell 2 que estendria l'existència real condicionarà l'esquematzació que defensem operant en la *Spätphilosophie*. Així, l'*Ursystem* serà la peça clau per establir i entendre la historicitat que requereix un sistema de la llibertat.

La conjunció dels 3 plans representarà la mateixa vida de Déu, essent el nivell arquetípic el més adequat per exposar-la. Aquesta exposició ha de ser interpretada des de l'*Ur-System*. Aleshores es presentarà una vida historiada com únic accés a l'Absolut. En aquest sentit, Schelling és un historiador de l'Absolut. Entendrem la filosofia històrica com a presentació espiritual de l'univers des de la perspectiva d'un *Ursystem*. La filosofia serà el relat de la vida històrica de Déu, un relat intern, una introspecció radical de l'element extern o religiós. Presentar Schelling com a historiador de l'Absolut equival a acceptar aquestes tesis, que representen l'extensió de les llavors de *PhR*, que ara seran remodelades i preparades per a la seva projecció sistemàtica.

Les *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [FS] de 1809<sup>107</sup> tenen la consideració de tractat (*Abhandlung*) on s'exposa, per primera vegada, el concepte de la part ideal de la filosofia schellingniana. Les investigacions són plenament filosòfiques i no una re-elaboració merament teològica de la tesi cristiano-platònica de la caiguda i els efectes derivats. La llibertat humana, objecte de les investigacions, no serà tematitzada segons els posicionaments transcendents de la interpretació idealista de la llibertat com a mera autonomia de la raó. Haurem de pensar un sistema que faci possible la llibertat pel mal, si no ho fem així, no podrem presentar un sistema que faci de la llibertat quelcom real. A més, en la investigació filosòfica sobre el mal no serà necessari recórrer a les formulacions clàssiques de la teodicea moderna. En certa manera, a partir d'aquesta publicació Schelling renunciarà al paradigma estètic, als teoremes com a forma d'expressió, reduirà en part l'aparell dialèctic, revaloritzarà l'enteniment i emfatitzarà la problemàtica del mal, reexaminant el significat del finit. En definitiva, el FS anuncia una sèrie

---

<sup>107</sup> El FS (SW,I/7,333-416), apareix publicat per primera vegada en un volum *F.W.J. Schellings Philosophische Schriften*, T.I., Landshut, 1809, que inclou el *Vom Ich* i les *Briefe* de 1795, les *Abhandlungen* i el discurs sobre les arts plàstiques. El FS fou escrit en 4 setmanes, sorgint directament de la polèmica contra l'acusació de panteisme. El motiu immediat és la publicació de F. Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Inder*, Heidelberg, 1808. Complementa a *PhR* i presentarà una perspectiva diferent sobre el conjunt del sistema. No obstant això, no mostrarà en cap cas el sistema acabat. El tractat no és res més que una forma ideal de completar els seus treballs sobre filosofia de la naturalesa, i es perfila la dissolució d'una comprensió filosòfica que té la seva arrel en Descartes, que separava "llibertat-pensament-esperit" de la naturalesa mecànica desprovista de pensament. Per exemple a (SW,I/7, 347) constatarem la negació del mecanicisme.

de problemes que han de ser (re)-examinats (com la teodicea)<sup>108</sup> i a la vegada recull les llacunes de *PhR* tot descobrint un nou llenguatge més apte per replantejar-les. L'intent d'explicació del mal i el sorgiment del món en una nova significació serà cabdal per a la presentació d'un sistema de la llibertat.<sup>109</sup>

A *PhR* la teoria de la caiguda explicava l'ésser propi de la finitud. En la teoria de la divisió de l'Absolut i la presentació del *das andere Absolute* s'ha volgut fonamentar la finitud a partir de la identitat absoluta i deduir el finit. Però quan el fonament de la caiguda ha demostrat la llibertat humana amb inclusió del mal entra en contradicció la posició central del sistema desenvolupada a *PhR*. El mal desfeia internament la perfecció de la creació. En definitiva, en aquest capítol, a part de revisar l'evolució del sistema (*System* com a forma més pròpia de la

---

<sup>108</sup> Haurem de veure fins a quin punt és adequat (o fins i tot lícit) preguntar si Déu és l'autor del mal, o si merament el permet, o si és tan sols un espectador indiferent del drama històric. En primer lloc, hem de deixar clar que, el *malum morale* radica en l'existència humana. Aquest posicionament radical ens apropa al concepte de pecat. El pecat, la transgressió que provoca la inversió dels principis, l'allunyament de la divinitat, és el mode finit de contemplació de la realitat a través de la consciència. Per això, argumentarem que l'home no pot veure les coses en la seva unitat en Déu, sinó sols en la seva separació, i per tant estarem sempre en una mena de no-ésser fonamental. Ara bé, les coses finites tampoc seran en si el mal. Schelling negarà que la finitud fos per si mateixa el mal „aber wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sei.“ (SW,I/7,370). El mal no pot venir de la consciència empírica finita, malgrat s'hi pugui instal·lar. El mal és un contrapoder actiu enfrontat al bé. En aquesta confrontació sí que es pot interpretar com una finitud hipostatitzada, encerclada en un mer voler-ser-si-mateix. El mal així és divisió de la totalitat, atàxia de les forces, trencament d'una suposada harmonia còsmica. Així, com hem vist abans, consegüentment: „Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit.“(SW,I/7,370, nota b). La transgressió serà, per tant, no una obra de Déu, un acte pervers en Déu, sino prendre com a realitat el que en les coses és posat per la idea d'elles mateixes com a *Nichts*, com a nul·litat (*Nichtigkeit*), és a dir, en veure's com si fossin quelcom subsistent per si mateixes. D'aquí es deriva aquell no-ser-Déu tematitzat a les *Würzburger Vorlesungen (Propädeutik der Philosophie)* de 1804. L'home voldrà ser quelcom per si, i a partir de si, però, com una acció humana individual, si tot està en Déu, i si tot ha de ser explicat des d'una filosofia absoluta, pot presentar-se com a lliure? Si actua la substància en l'home l'acció no és lliure. La llibertat ha de separar-se de la necessitat divina. La tendència vers la veritable llibertat, no el mer lliure albir, atorgant realitat a tots els seus productes, o sigui, la suma d'imatges d'aquella *Nichtigkeit*, és el que constitueix la transgressió i el continent del mal com a veritable contrapoder.

<sup>109</sup> L'expressió *System der Freiheit* exigeix un concepte de la llibertat que pugui fer comprensible l'origen i la realitat d'un mal universal, i a la vegada intrínsecament desplegat en l'esfera humana, sense posar en perill la unitat dels principis. Entre *PhR* i *FS*, s'ha desenvolupat un concepte nou de llibertat i de mal que prepara el camí vers la teoria positiva del mal del *FS*. La llibertat finita i el mal no han d'estar sotmesos a una teoria cosmològica de la caiguda, una caiguda del segon Absolut i de les idees. El no-ésser de les coses finites es trasllada a l'ésser racional com a llibertat específicament humana. La teoria de la caiguda de *PhR* ha de resituar-se, ja que no podem contemplar acríticament el pensament d'una llibertat del *das andere Absolute* com a caiguda del primer absolut que s'ha donat a si mateix la llibertat per a transferir-la a l'home. La caiguda acabarà interpretant-se com la possibilitat de la mateixa revelació, fins i tot podem equiparar caiguda i revelació de Déu finalitzada en la història on el mal és un element necessari per a la revelació, fins al punt que sense mal no hi hauria revelació. La caiguda és intrínseca a l'Absolut.

filosofia ja des del 1794),<sup>110</sup> intentarem mostrar com certs conceptes ubicats a *PhR* seran desplegats d'una manera diferent a *FS*. En aquest sentit, indicarem quins aspectes de *PhR* són desplegats i com. La direcció que pren l'argumentació a grans trets està orientada a justificar l'explicació de l'existència real. Aquest és el primer posicionament que hem de constatar com a base de tot el que s'establirà a partir de 1810. El segon posicionament fa referència a com es va modificant o enriquint el concepte de filosofia a mesura que es desprèn o es va decantant de la posició encara latent a *PhR* de la *Identitätslehre*. La creació, la caiguda de les ànimes i el sorgiment del mal, no poden ser explicats neoplatònicament. Haurem d'abandonar l'aporia de la finitud, obrint pas a una nova metafísica del mal.

Si observem la composició interna del *FS*, ens adonarem que es vol fer comprensible el nou plantejament que albira la teoria positiva del mal, sota tres perspectives, a saber: el concepte de la llibertat humana com a punt dominat del sistema; la centralitat del problema del mal en l'edificació d'un *System der Freiheit*, atès que la llibertat, com veurem, possibilita el mal; la relació de la pregunta pel mal amb la pregunta per Déu. Aquests tres posicionaments s'encaminen a presentar la llibertat com a possibilitat específica i real de l'home, una determinació tant pel bé com pel mal. Aleshores, no dependrem teòricament de la caiguda del segon absolut de les idees per causa d'una llibertat inexplicable. El sistema serà reformulat en les seves preguntes essencials, o sigui, es busca un nou plantejament d'un possible sistema filosòfic unitari, però no merament monista; un sistema capaç d'explicar les magnituds reals de bé i mal i la llibertat humana sorgida de l'absolut. Aquesta nova situació que ens presenta el *FS* exigeix una reelaboració del conceptes clàssics de llibertat, de mal, i en definitiva d'absolut.

---

<sup>110</sup> Tant per a Schelling com per a Fichte la noció de sistema representa allò que Kant ja havia perfilat a l'arquitectònica de la raó pura dins la doctrina transcendental del mètode a *KrV B*, 860. L'arquitectònica de la raó esdevé l'art dels sistemes. El posicionament kantian, en general, és compartit pels filòsofs idealistes. Convindran plegats que la unitat sistemàtica converteix el coneixement ordinari en *Wissenschaft*. Admetran a més que la unitat en si és una unitat transformadora on es supera la mera agregació d'arguments i es desenvolupa sistemàticament, i resoldran el que la doctrina transcendental del mètode ja estava apel·lant directament en referència a la necessitat de sistema. En definitiva els fins de la raó han d'estar recolzats en el sistema. Kant és la base impulsora d'aquesta presentació del tot filosòfic que caracteritza l'idealisme. La posició kantiana serà usada moltes vegades com a model o com a base de l'especulació posterior: „Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird.“ (*KrV*, 860-86). La filosofia de Schelling és una filosofia de la necessitat de Sistema, és a dir, la necessitat de sistematitzar (i amb això podem englobar la lògica de les paraules de Kant) la realització de la idea, entesa a Schelling com el desplegament necessari de la llibertat. I el tot mencionat s'haurà de comprendre mitjançant el concepte de separació. Ara bé, el mal transformarà la lògica kantiana. El mal perverteix de fons l'arquitectònica de la raó. La concepció del mal que ens exposa el *FS* trastoca el posicionament idealista de considerar la raó en si mateixa com a sistema. La filosofia transcendental desenvolupava el sistema de la raó com a condició de possibilitat de cada ésser. Aquest és el posicionament de Schelling abans de 1800. En el *STI* mostrarà el desplegament complet del sistema de la raó a partir del concepte idealista de llibertat. En el *FS* s'especifica que no es contradictòria la llibertat humana amb una *Weltanschauung* que remet als posicionaments de la raó. El problema del sistema consisteix en poder pensar la llibertat sense entrar en contradicció amb la unitat d'una comprensió sistemàtica del món. Amb un concepte merament formal de llibertat el sistema no pot ser plenament desenvolupat.

Com a tema enllaç entre *PhR* i *FS* (o aspectes derivats de *PhR* que tindran una presentació diferent a *FS*), destacaríem la respectiva comprensió de l'Absolut que actua com a eix central en ambdós textos. L'observació de la forma que adopta la filosofia en la seva relació amb l'Absolut, com a nucli d'enllaç que relaciona els dos escrits. Tot seguit, la relació Déu-natura, que també actua com a tema enllaç ens facilitarà veure com el principi de la identitat, en el qual abans podíem superar totes les oposicions de la realitat finita a partir de l'Absolut, resultarà ara insuficient per a l'explicació d'un mal històric i efectiu. El mal, per tant, no podrà ser comprès per l'absoluta identitat ni podrà esdevenir un ésser.<sup>111</sup> Un tercer tema d'enllaç el descobrirem en la problemàtica de la mediació (entesa encara com a deducció del finit des de l'infinít) explicitada en la comprensió de la deducció com a caiguda inexplicable des de l'Absolut on localitzar l'essència del mal, que serà presentada, però, en altres termes. Ara tindrà aquesta traducció: la derivació d'aquesta problemàtica vers el pas de l'Absolut com a unitat tancada en el seu propi centre, a l'absolut reflectit com a totalitat. El resultat: la plasmació d'allò absolut en la finitud que derivarà a l'explicació de la realitat efectiva del mal – el mal formarà part d'allò Absolut – o sigui, el *FS* aportarà l'explicació de la realitat efectiva del mal, però ja no des de la *Identitätstheorie*.

Un quart bloc temàtic es centra en la duplicitat de principis en l'Absolut. Ara, el tema tindrà aquesta lectura extrema: l'univers com a imatge invertida que replegarà la idea inquietant del Déu invertit. El dualisme inherent a *PhR* serà trencat per la tematització del concepte de *Ungrund*.<sup>112</sup> El problema és veure com la duplicitat de principis en l'Absolut es pot determinar en un nou sistema que respongui al mal possibilitat per la llibertat humana i el mal superat en el procés històric,<sup>113</sup> i que a la vegada l'estructura d'aquest sistema no negui la llibertat. El *FS* pot ser vist com el destí final d'una nova ontologia que pretén fer comprensible el mal en la seva real positivitat. Una positivitat que vol ser compatible amb la llibertat humana. En comparació amb *PhR*, aquí Schelling es separa, com hem vist, de l'influx neoplatònic que respon al problema del mal encara amb una posició pejorativa vers la matèria i redueix els efectes negatius a la caiguda en el pecat. Ara bé, la suposada teoria del pecat neoplatònica serà reinterpretada a les lliçons d'Stuttgart i el diàleg *Clara oder über den Zusammenhang der*

---

<sup>111</sup> „Das Böse aber ist kein Wessen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich.“ (SW, I/7, 409).

<sup>112</sup> Schelling deixa clar el seu posicionament respecte al dualisme com a sistema: „(...) es sei in diesem System Ein Prinzip für alles, es sei Ein und dasselbe Wesen, das im finstern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, (...) daß das Eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen sich wirklich in zwei Wesen scheidet, dass es in dem einen bloß Grund zur Existenz in dem andern bloß Wesen ( und darum nur ideal ist) ferner dass nur Gott als Geist die absolute Identität beider Prinzipien, aber nur dadurch und insofern ist, dass und inwiefern beide seiner Persönlichkeit unterworfen sind.“ (SW, I/7, 409). Però no podem presentar una identitat absoluta de bé i mal, ja que bé i mal no constitueixen una oposició originària i tampoc una dualitat. Així, com hem vist, el mal no és cap ésser i sols hi ha dualitat on dos éssers s'oposen efectivament. Schelling equipararà l'absoluta identitat amb l'esperit del *Liebe*, focalitzant la necessitat de desplegament o expansió i trencament del centre. En aquest sentit el mal és sempre posterior. El mal està exclòs de l'absoluta identitat.

<sup>113</sup> La història ha de ser vista no com un recull empíric de dades i processos externs o materials, sinó com un mode d'observar la infinitud de la idea en la creació. Aquest punt representa un aspecte formal important per definir el sistema i la seva nova presentació que haurà de donar resposta al mal històric.



*Natur mit der Geisterwelt* de 1810 d'una manera esotèrica, intramundana, a partir de la teoria de la revelació, apartant-se en part, sense que això representi una ruptura, de la nova teorització de la llibertat del *FS*.

Schelling en totes aquestes obres, àdhuc *PhR*, no despotenciarà la realitat efectiva del mal, tot evitant la seva instrumentalització. Però què vol dir en realitat aquesta separació del posicionament neoplatònic? Des del 1804, Schelling progressivament s'ha anat separant de la tradició neo-platònica que presentava mal i matèria com enfosquiment i afebliment o fins i tot minva de l'intel·ligible i del bé. L'opció pel mal no retalla la intel·ligència, ja que com podríem pensar el mal, doncs, com un principi actiu de negació i d'egoisme? Schelling s'oposarà a tota una tradició que accepta com a vàlida la línia que va des de Plotí, passant per Sant Agustí, Sant Tomàs, Malebranche, fins a Leibniz, i que es mou en una conceptualització negativa del mal. La tematització i defensa del concepte realment positiu del mal implica una crítica a la metafísica clàssica. En definitiva, el mal és un trastorn positiu o inversió dels principis<sup>114</sup> que provocarà un capgirament del posicionament ontològic aparellat a aquella metafísica. Això es veurà definitivament explicitat a les *WA*. També s'oposarà, la perspectiva de Schelling, a una suposada teleologització moderna del mal que proposa la seva realitat merament en una *conditio sine qua non* de la perfecció del món. La crítica a la teoria clàssica de la *privatio boni* no l'hem de perdre mai de vista. En aquest punt podríem compaginar les tesis de Werner Marx<sup>115</sup> i Christoph Schulte, i veure-les com dues posicions en certa manera antagòniques, per acabar defensant, en la línia de Schulte, la radicalitat del mal com una conseqüència de la llarga maduració conceptual que va d'una primerenca i encara kantiana tematització del mal com a mera inversió de l'ordre moral a la teoria positiva del mal en el *FS*.

El problema que enllaça tots els aspectes temàtics (i d'enllaç) que hem desplegat i que s'actualitza plenament a *FS* rau en investigar a fons com podem parlar de sistema sota els

---

<sup>114</sup> „Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien beruht,(...)“ (SW, I/ 7, 366).

<sup>115</sup> Vegeu: MARX, Werner, *Schelling. Geschichte. System. Freiheit*, München, Verlag Karl Alber, 1977. Segons Marx en el *FS* podem localitzar una teleologització del mal, o sigui, a través del mal la suprema perfecció de Déu en el món assoleix la plena realització. Així, el mal en el *FS* seria una *conditio sine qua non* de la revelació divina. La nova investigació estaria més al costat de Chr. Schulte i la seva obra *Radical Böse* (1988). La tesi de Marx desvirtua en certa manera la radicalitat del mal. No hauríem de minimitzar el potencial contradictori del mal, i no podem llegir acríticament els resultats del *FS* a partir d'una suposada tesi sobre la omnipotència de la raó. Així es posiciona Marx enllaçant i derivant la problemàtica: „Die Frage, wie der christliche Schöpfergott zu denken ist, wenn seine Schöpfung von diesen Mächten der Finsternis durchwaltet ist, die Frage, wie denn der Kampf zwischen den Mächten der Finsternis und denen des Lichtes mit einer christlich gedachten Offenbarung zu vereinen sei, drängte sich Schelling auf. Im Rückblick auf sein bisher erarbeitetes System der Natur-, der Transzendental- und der Identitätsphilosophie stand er vor der Frage, ob er nicht Natur wie endlichen Geist, aber auch das Wesen des Absoluten völlig falsch gesehen hatte. Wenn es doch die Wirklichkeit des Bösen gibt und der Mensch, gerade weil es frei ist, sich für dieses Böse entscheiden kann, wie steh es denn mit der Theodizee, wie läßt sich die absolute Freiheit und die Allgüte Gottes vereinbaren lassen mit einer endlichen und des Bösen fähigen Freiheit des Menschen.“ *Op. cit.* p. 108-109. Hem de tenir molt present el tractament conceptual que s'efectua entre el *Mächten der Finsternis* i la *Wirklichkeit des Bösen* per defenir l'essència de la llibertat humana, no defugint la radicalitat.

condicionants del mal. Les investigacions són un discurs complet, formalment conclòs, sobre una *Universal Wille* que ha estat expressada per mitjà del concepte d'autonomia de la raó. Ara bé, aquesta expressió idealista no aclareix el que s'enten amb l'expressió *die damit zusammenhängenden Gegenstände*, l'enigmàtica i especulativa cloenda del títol del tractat. El terme *Gegenstände* no es pot merament traduir per la paraula llatina *res*. Al costat de *zusammenhängenden* es perfila una possible noció de sistema. Què volem dir amb això? Schelling ja en el títol de l'obra ens està insinuant que entenguem la prioritat de la recerca del sistema. *Zusammenhängenden* remet a la filosofia grega clàssica, ja que significa, si més no, una sèrie d'afirmacions que es poden comprendre relacionades a partir d'un únic principi. Podríem argumentar que l'expressió mencionada ja porta en si la càrrega del sistema. Recordem que per a Schelling el fet bàsic del pensament modern rau en què la filosofia ha de ser justificada sistemàticament. *System* és la forma que justifica científicament el pensar i que representa en si una totalitat de proposicions consistents en si mateixes i mútuament relacionades sota una suposada idea rectora de la raó. No és per tant un mer ordenament del saber. Quan el pensament filosòfic examina el conjunt de proposicions establertes i les ordena en relació a una totalitat del saber produeix sistema. En aquest sentit la filosofia és *Wissenschaftlehre*, un saber que s'ocupa de si mateix. En altres paraules: cal explicitar el desenvolupament de la raó que s'ha determinat a si mateixa i s'ha concebut com a sistema. A més, el saber sistemàtic en la seva exposició no entrarà en contradicció amb la llibertat.

El *FS* tindria aquesta possible estructuració en vuit parts on es desenvolupen els continguts del tractat: **0.** Informe preliminar: espiritualitat versus mecanisme (SW,I/7,333-335); **1.** Llibertat i sistema (SW,I/7,336-351): resposta a la crítica de Schlegel al suposat Panteisme schellingnià que evidenciarà de fons una crítica al concepte de voluntat de Kant i Fichte.<sup>116</sup> Aquesta resposta implícitament mostrarà la insuficiència del concepte de llibertat formal, ja que Schelling sobrepasarà aquesta comprensió i presentarà un concepte real i viu de llibertat que portarà en si una capacitat pel mal.<sup>117</sup> **2.** Tesi fonamental (SW,I/7,352-356): la llibertat com a

---

<sup>116</sup> La idea central i aprofundida del tractat rau en evidenciar la superació de la tesi sobre la incompatibilitat entre sistema de la llibertat i una elaborada presentació de la idea de Déu. No hem de caure en la negació del sistema en la voluntat i l'enteniment diví. Qualsevol objecció a la inclusió de la llibertat dins el sistema es veu superada per la necessitat d'unitat que imposa la raó. Fichte ho ha vist clarament però reconeix aital unitat amb "prevencions" i es refugia en la forma de l'ordre moral del món. Els sistemes apareguts són insuficients per a Schelling. La seva tasca continuarà en la direcció de la recerca del sistema que superi definitivament la tesi d'abans, en aquest sentit: „(...) der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer notwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Wert sein würde. Denn diese große Aufgabe allein ist die unbewußte und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntnis von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat.“ (SW, I/7,338).

<sup>117</sup> *PhR* va més enllà de la polèmica amb Eschenmayer, ja que apunta directament al *FS*. Recordem que a *PhR* la llibertat havia estat definida com a testimoni del primer caràcter absolut de les coses i possibilitat repetida de la caiguda, o sigui: „Wie die Freiheit der Zeuge der ersten Absolutheit der Dinge, aber eben deßhalb auch die wiederholte Möglichkeit des Abfalls ist, so ist die empirische Nothwendigkeit eben nur die gefallene Seite der Freiheit, der Zwang, in den sie sich durch die Entfernung von dem Urbild begibt“

capacitat pel bé i el mal enfrontada a les tres doctrines filosòfiques clàssiques. (Aquestes dues parts actuen com a introducció a la veritable i innovadora problemàtica que enceta el *FS*). **3.** Desplegament de la veritable originalitat del *FS* (SW,I/7,357-372): explicació del concepte i possibilitat del mal. Schelling deriva dels primers principis el concepte i la possibilitat del mal.<sup>118</sup> El mal esdevindrà la base per a un concepte viu de llibertat. En aquesta part presentarà la distinció fonamental (continguda en el concepte d'Absolut) entre l'ésser com a existent i

---

(SW,I/6,50). Així, la necessitat empírica era sols l'aspecte caigut de la llibertat. En principi aquesta afirmació podia fer de pont vers la concepció de la llibertat del *FS*. Però a *PhR* la llibertat és un fenomen inexplicable relacionat amb l'actuació de l'ànima, i l'actuació d'aquesta ja suposava el concepte de mal al costat del concepte de bé (SW,I/6,55). Aquí està immers el concepte de caiguda que Schelling resoldrà (sobretot a partir de 1810) fent de la caiguda un principi, un alleujament de la tensió insuportable de la unitat, de la concentració, del centre tancat. La nova doctrina del finit adquirirà aquests condicionants: a través de la postulació d'una realitat finita Déu trencarà el cercle tancat de les tensions (pulsions) i passarà al món actual dels objectes diferenciats, o sigui, aconseguirem la realitat completa sols mitjançant la caiguda a la realitat temporal. Un exemple d'aquest pas de l'infinit al finit relacionat amb el fenomen de la llibertat el trobem, wagnerianament, en la decisió de *Brünnhilde* de renunciar a la seva immortalitat per amor i convertir-se en una dona ordinària i mortal. La caiguda de *Brünnhilde* es pot veure com un arquetip invertit de la caiguda de l'home (l'home cau per poder-se elevar). Però aquest posicionament té un sentit més profund: en definitiva, caiguda i llibertat poden relacionar-se perquè sols en l'home Déu té *wirklichkeit*. En aquesta relació no podem oblidar que el finit és el responsable de la seva caiguda des de l'absolut. La llibertat des de la perspectiva de *PhR* prové dels "Déus", d'allò elevat, del món arquetípic en el seu relacionar-se. La caiguda de la criatura des de Déu arrosegua la possibilitat que la llibertat sigui la capacitat de bé i mal, perspectiva que explotarà *FS*. Que la finitud sigui el mal continuarà sent la base on l'afirmació egotista de l'autonomia que l'home té davant Déu, condicionant del real, adquireix sentit. Això és possible perquè la caiguda deliberada des de l'Absolut atorga al finit una llibertat falsa, el finit és el *Gegenbild* de Déu. La responsabilitat del mal recaurà en la criatura. Déu es responsable del finit amb l'objectiu de crear l'home com a *Gegenbild*. Els antagonismes aniran desplaçant-se cap a Déu. El *passage* de l'infinit al finit ja no estarà caracteritzat per la caiguda, les entitats finites designaran el procés històric a través del qual Déu intenta trobar-se a si mateix.

<sup>118</sup> El posicionament central del *FS* rau en que si hem de fonamentar la possibilitat del mal hem de pressuposar una divisió de l'Absolut més enllà del *das andere Absolute* de *PhR*. Es tracta ara d'una divisió de l'Absolut en si, entre Déu entès com a existent i el *Grund* de l'existència. Schelling ubica aquesta divisió que obre la possibilitat del mal en el propi Déu. La divisió ha separat existència de Déu i el seu fonament, que remet a la separació entre l'existent il·luminat per la *lux* de la raó i l'Absolut com a *Sehnsucht*, l'inquietant cantó fosc. En el *FS* encara no es madurarà prou la reflexió sobre la voluntat fosca del fonament i la voluntat de la llum efectivament existent. Ara sols hem de tenir present que l'Absolut com a fosc anhel per assolir l'existència és el pitjor adversari de la llum. El mal no serà simplement el fonament oposat a la llum, sinó el fonament que s'il·lumina a si mateix. Si el fonament va més enllà del seu paper de catalitzador de la llum i actua per si mateix, proposant-se a si mateix, es converteix en mal. Tanmateix, el cantó fosc de Déu no ha de ser concebut positivament com el veritable fonament de l'ésser, relegant a la raó a esdevenir mer accident. La substància veritable és l'Esperit, o sigui Déu, en la seva existència real. El *Grund* no té prou consistència ontològica, ara bé, Schelling ha introduït una profunda tensió en el mateix Absolut, ja perfilada a *PhR* (SW,I/6, 36-40), incompatible amb l'ontologia tradicional. L'oposició entre fonament i existència va més enllà de l'oposició entre possibilitat i actualitat. No és una nova presentació per defensar la dualitat que ofereix la *Identitätslehre* entre el real i l'ideal. No estem en una polaritat simètrica de dos principis ontològics. Malgrat el *Grund* sigui inconsistent ontològicament és capaç de rosegar internament la consistència de l'edifici ontològic.

l'ésser com a fonament de l'existència. Amb aquesta distinció de fons ja no es pot presentar Déu com a cosa-objecte, sinó com a gènesi. Déu implica una gènesi que a la vegada implica el desenvolupament d'un fonament al qual pertany tot allò existent. **4.** Mal i creació (SW,I/7, 373-391): explicació de l'eficàcia universal del mal i com irromp en la creació. Es qüestionarà el pas de la possibilitat a la realitat efectiva del mal. Veurem sobre què es basa el mal i com està manifestat en una decisió concreta de la criatura.<sup>119</sup> Schelling partirà de la distinció del concepte de Déu com a fonament i com a existència. Mostrarà que els dos principis sorgits d'aquesta distinció, *Selbstheit* i *Liebe*, es condicionen mútuament per poder ser efectivament reals; **5.** El context final de la religiositat (SW, I/7,392-394): representació de la relació entre els principis bo i dolent més enllà de la moralitat: contra els filòsofs del sentiment (la religiositat no ha de consistir en el desig de sentir el diví, sinó en el coneixement clar que Déu és en nosaltres); **6.** Déu respecte a la llibertat i el mal (SW, I/7,395-404); **7.** conclusió material: la perfecció finita (SW,I/7,405-408); **8.** Conclusió formal: el sistema i els seus elements (SW,I/7,409-416). També podem localitzar un pre-esquema de les edats del món en el *FS* (SW,I/7,378-380). Les edats del món en el tractat representen la il·luminació progressiva del fonament (totalitat de Déu sense unitat) en la història. Déu reconeixerà la necessitat d'un fonament independent d'Ell per a la seva existència. El Déu<sup>120</sup> de *PhR* era encara, en certa

---

<sup>119</sup> La perversió de l'esperit inherent a tota noció de *Geist* realment existent és el nucli de la concepció del mal, que és, si més no, com veurem, una radicalització de la noció kantiana de mal radical. Schelling rebutja el posicionament tradicional segons el qual la possibilitat del mal està basada en la finitud de l'home, ressaltant el seu caràcter escindit entre l'impuls de l'esperit i el pes de la matèria. Ara, l'arrel del mal la localitzarem en la possibilitat de perfecció en l'home com a centre de la creació, que s'ha de posar al costat de la divisió en el mateix Déu. Esperit i matèria semblen estar coordinats en la naturalesa. La caiguda perverteix la mateixa relació de l'home en el món i altera el seu accés al món dels esperits. El veritable obstacle de la idealització del real l'hem de cercar en l'home. La naturalesa vista des del punt de vista històric es veurà de-generada. La història és el lloc de l'horror. L'home dificulta l'ascens del flux d'energies de la Naturalesa. La causa d'aquesta degeneració és la mateixa *Selbstheit* de l'home. La *Selbstheit* com a tal és esperit („die Selbstheit als solche ist geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonders (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht.“(SW, I/7,364)) i l'esperit en la seva actualitat remet a la contracció de la llum contra la naturalesa. La unitat que fa de l'home persona individual obre les portes al mal. En definitiva, podem afirmar que l'home, encara que sigui la coronació de la creació, la seva actualitat representa una caiguda per-versa; a causa d'aquesta l'home serà una entitat radicalment dividida, i així el món dels esperits apareixerà com un més enllà inassolible.

<sup>120</sup> El Déu de *PhR* expressaria en tot cas la unitat de l'ordre suprem. En quin sentit? Déu és d'una manera completament homogènia, l'absoluta benaventurança i l'absoluta moralitat, que són els mateixos atributs de Déu. Schelling encara parla en un llenguatge spinozista. En Déu el subjecte és absolutament l'objecte, l'universal és el particular, sols Déu és una i la mateixa essència considerada des del costat de la necessitat i des del costat de la llibertat. Amb aquestes perspectives la naturalesa sols pot ser una imatge de la benaventurança divina. Allí on el *FS* introdueix el moviment universal i etern, aquí és mera imatge. Parla també en termes d'harmonia que pretén reconciliar els oposats. Déu serà l'immediat en-si de la història i en-si de la naturalesa per mediació de l'ànima. Parla en termes d'immediatesa o de rèplica del món invisible, és a dir, del món dels esperits. La història sí que desplegarà les forces actives i en si el moviment creador (SW, I/6,55-56). La base platonitzant de *PhR* és evident quan es defensa que quan la idea intueix la divinitat produeix l'Absolut. L'aspiració de l'ànima s'acompleix per mediació de la idea. L'ànima serà un altre absolut capaç de produir. Per això Schelling ens ha dit que el seu destí és produir com a real el que en ella era idea.

manera, el Déu “immòbil” de la *identitätslehre* que té necessitat d’un altre Absolut i d’una lògica que es sosté en analogies i complementarietats recurrents com la que opera implícitament en l’expressió: l’absolut es fa objecte, l’objecte és fa absolut. També disposem d’una caracterització del mal (SW,I/7,390-391) que *PhR* no tematitza. Introdueix l’esperit de la discòrdia, en el lloc de Déu, que atraurà l’home al no-ésser i la figura de l’home executor.<sup>121</sup> En el *FS* es defineix el mal com *Verkehrung* (per-versió/in-versió) de la mateixa relació entre fonament i existència. Aquesta definició amaga la suposada ruptura entre *Grund* i *Existenz* que Schelling no defensaria, i la noció de mal com a predomini del *Grund* sobre l’existència, però Schelling ho haurà de resoldre, com veurem, posicionant bé i mal com a modes de la unitat de *Grund* i existència.<sup>122</sup> A Schelling, la teoria kantiana exposada a *Ueber das radicale Böse in der menschlichen Natur*, que té una construcció essencialment moral, es converteix en una metafísica del mal com assenyala Christoph Schulte.<sup>123</sup> S’esdevé per tant una inversió positiva

---

<sup>121</sup> Quan els dos principis (llum-fosc) entren en discòrdia, aleshores un esperit ocupa el lloc de Déu. Es tracta del Déu invertit (*der umgekehrte Gott*), un esperit que no pot (per si mateix) esdevenir en acte, encara que hagi estat “provocat” a l’actualització per la mateixa revelació divina. Vol ésser però no pot. Aquí actua de fons el concepte de la voluntat del fonament o principi irracional que es manifesta en la crida de la voluntat pròpia a la rebel·lió. D’on surt aquest Déu invertit, si Schelling ha reiterat que el mal surt de la creatura, no de l’ésser inicial? La qüestió fonamental és saber com va arribar a sorgir el mal per primer cop en la creatura. Només podem avançar que Déu tingui necessitat del mal i de l’escissió de les voluntats, com veurem. L’esperit dolent pren l’aparença de l’ésser vertader (*den Schein von dem Wahren Sein*). Se’l representa com l’enemic de les creatures i el seductor de l’home, que fa d’ell l’executor de la malvestat, de la seva realitat en la irrealitat: „der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nicht-seyenden in seinen Imagination lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, desssen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, standzuhalten, immer auf das Nichtseyende hinblickt.“(SW,I/7,390). En paraules teològiques, quan l’home és seduït per l’esperit dolent cau en el pecat i passa de la veritat a la mentida. El Déu invertit fa que l’home intenti esdevenir ell mateix fonament creador i dirigir amb el poder del centre.

<sup>122</sup> En el cas del mal la unitat serà falsa, invertida, i es podrà presentar el mal com a unitat pervertida de l’existència i el fonament. El nucli del problema sempre és l’home, en la mesura que és un organisme viu i una entitat espiritual. Aquesta és la crisi: L’espiritualització de l’egotisme natural expressat per mitja de la paraula (on la pulsio obscura passa a ser voluntat) i la paraula incorporant l’estructura de finitud que explica la *reduplicatio* simbòlica. Si acceptem aquest posicionament, la finitud és el límit necessari d’aquella voluntat. Per això podríem concloure que la Paraula de Déu implica la seva finitud, ja que en el domini purament espiritual no es pot expressar, o no hi ha expressió.

<sup>123</sup> Vegeu: SCHULTE, Ch., *Radical Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1991. p.13-22. Aquesta nova metafísica, però, esta tematitzada per Schulte en el capítol sisè de l’obra citada. Com aspectes preliminars per situar el posicionament de Schulte hem de considerar que: „Freiheit, einschließlich der Freiheit zum Bösen, wird in Schellings Philosophie wesentlich als spekulativ-metaphysisches Problem abgehandelt. Selbst dort, wo Schelling bei der Wirklichkeit der menschlichen Freiheit ansetzt (...) wird zuerst und zunächst spekulativ-metaphysisch nach den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Freiheit innerhalb eines Gott gründenden und göttlich durchwirkten Weltganzen gefragt. Denn just in dem Augenblick, in dem in dieser Freiheitsabhandlung die menschliche Freiheit als ein Vermögen des Guten und Bösen bestimmt wird, stellt sich das Theodizeeproblem ein, wie der Gott in diesem Weltganzen das Böse zulassen konnte, wie die Entstehung des Bösen in ihm zu denken sei, und welche Folgen das für den gegenwärtigen Weltzustand hat.“ *Ibid.* p. 195.

dels principis en una nova metafísica que necessitarà una nova comprensió de l'estructura fonamental de tot ésser. Segons Luis Fernando Cardona Suárez, aquesta comprensió sols s'assolirà en la doctrina de la diferència ontològica que hem exposat entre l'ésser com a existent i l'ésser com a fonament d'aquesta existència.<sup>124</sup> En aquesta distinció Schelling s'ha separat definitivament dels pressupòsits transcendents exposats al *STI* i del posicionament ontològic de la *Identitätlehre*.

En el *FS* es mostren definitivament els vincles estructurals i la mútua implicació entre *Freiheit* i *Böse*, i la caiguda "clàssica" passarà a ser considerada com un *factum* indeduíble, i en certa manera des-activada. A *PhR* no podia ser explicada, però ja adoptava, com assenyala Miklos Vetö, un rol sistemàtic.<sup>125</sup> La tesi cabdal de *PhR* situava el finit en aquests paràmetres: el finit no existeix en si segons l'essència, existeix en funció d'una defecció a partir de l'Absolut. La forma de l'Absolut, la seva coneixença de si, contenia les idees, les quals gaudien de la vida de (en) l'Absolut, en l'ésser sense ser veritablement elles mateixes. Obtenien una condició de submissió, i es constituïen com a ipseïtats separades, desenvolupant-se en una vida separada i imperfecta. Schelling parlava en termes de la caiguda de les idees enmig d'una naturalesa ruïnosa. La possibilitat de la caiguda era inscrita dins la forma de l'Absolut i l'origen del mal era identificat amb la gènesi de la finitud, reprenent, si més no, els resultats de la reflexió agustiniana. Ara tota aquesta pressió filosòfica ha de desembocar, resolent el tema del panteisme,<sup>126</sup> en una crítica radical de la teoria clàssica del mal. Schelling demostrarà que la

---

<sup>124</sup> "Esta nueva metafísica exige también una nueva comprensión de la estructura fundamental de todo ser; esta comprensión sólo se alcanza en la doctrina de la diferencia ontológica entre el ser en cuanto que existe y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia, pues es aquí donde Schelling se separa de los presupuestos trascendentales de su filosofía temprana y de los supuestos ontológicos de su Identitätphilosophie." CARDONA, L. F., *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Granada, Comares, 2002, p.4. Aquesta nova metafísica té el seu punt àlgid en la tematització del *Theodizeeproblem* que Schulte exposa ampliament a *Radikal Böse*. Vegeu capítol sisè, *Schelling. Die Metaphysik des Bösen*, apartat *II Einleitung: Pantheismus und Freiheit zum Bösen – ein Theodizeeproblem*, p. 204-209.

<sup>125</sup> « Sans doute, la doctrine de la chute ne devient objet d'une exposé systématique qu'avec Philosophie et Religion, mais elle est mentionnée sporadiquement depuis la dissertation de 1792 et elle aura aussi un rôle systématique dans la formulation de la Spätphilosophie. » VETÖ, M., *Le fondement selon Schelling*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 419.

<sup>126</sup> La relació entre el concepte de llibertat i el panteisme s'examinarà sota dues perspectives: conservant en certa manera el principi de la identitat (per tant no podem parlar de ruptura amb el pensament anterior) i rebutjant el monisme de la substància (una certa correcció de la doctrina spinozista que pretén apartar-se de les interpretacions incorrectes del sistema de Spinoza). Així, la llibertat demanarà una comprensió correcta de la filosofia d'Spinoza. Tindrem la dificultat afegida d'haver de transitar entre tres diferents conceptes de llibertat: el de Kant, Spinoza, i el de Schelling com a reformulació dels anteriors. El nou sistema ha de superar les contradiccions internes del panteisme. Aquest no podrà ser comprès d'una manera fatalista. Haurem d'acceptar la fonamentació última de la llibertat, i per tant del mal, en Déu.

llibertat és també una capacitat o poder per desenvolupar el mal, que haurà de ser col·locat en l'àmbit de l'incondicionat.<sup>127</sup>

El mal, tot i ser aplicat en un ésser creat per Déu, fa referència al sorgiment de si, a la pura irrupció, a l'ésser causa de si com a mal. Les idees hauran de retornar al si de Déu, la seva caiguda està condicionada pel retorn. Amb tot, el filosofema de l'*Abfall* remet a una doctrina problemàtica i força incompleta.<sup>128</sup> Segons Vetö, la caiguda reprèn la noció de la *felix culpa* sense reconèixer la seva significació i les seves conseqüències teològiques,<sup>129</sup> repetint, sense una elaboració seriosa, la noció pseudo-platònica de la nul·litat del finit. No trobarem a *PhR* la identificació formal de la idea amb l'home que necessitarà, si més no, l'exposició del *FS*. Dins les *Investigacions* el terme idea està pràcticament absent i es troba, com indica Vetö, reemplaçat pel terme home, que com a concret universal serà la síntesi del finit i de l'infini.<sup>130</sup> D'aquesta manera, la idea dins l'*Identitätlehre*, i per tant a *PhR*, correspon encara a allò etern, i la lògica del text de *Würzburg* no permet oferir un aclariment de la síntesi que comporta. No hi ha un desplegament d'aquesta síntesi, i Schelling ha hagut de refugiar-se en el

---

<sup>127</sup> Hem posat el mal en la mateixa esfera que la llibertat. Ens podríem preguntar si la llibertat mateixa és l'origen del mal. Si la llibertat no és origen del mal, seria doncs condició del bé i del mal, però no un veritable poder. La llibertat i el mal estan units, imbricats, mitjançant el concepte de l'ésser de totes les coses en Déu. Haurem de deduir a partir de l'Absolut la llibertat humana concreta i el contrapoder del mal. La conceptualització del doble absolut i la doctrina de l'*Abfall* han portat a Schelling a una aporia que ha de ser superada en una metafísica de la llibertat o, fins i tot, en una metafísica del mal. El greu problema que se'ns planteja ara és aquest: com pensar Déu de tal manera que sigui el fonament real i viu de la llibertat humana i a la vegada en íntima connexió amb el mal. Els sistemes monistes i dualistes no han pogut respondre satisfactòriament el problema. Schelling vol evitar caure en la demonització de la creació, en un pandemonisme, però d'alguna manera n'ha obert la possibilitat. Aquest és un efecte pervers de la posició d'un suposat Déu autor del mal. La solució que dóna Schelling: la llibertat com a capacitat pel mal ha de tenir una arrel independent de Déu: „Denn ist die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben.“ (SW, I/7,354). Si tenim un Déu com a propiciador de la infelicitat i la malvestat, les coses s'haurien allunyat involuntàriament d'Ell, Déu hauria creat un món de sofriment. Per altra banda, si les coses s'allunyen voluntàriament tenim el resultat de la caiguda i el concepte de culpa i retribució-expiació. Ara bé, el món no pot esdevenir la seu absoluta del mal, però un concepte real de llibertat exigeix la realitat interna del mal, i això desmonta tots els sistemes precedents. No podem preguntar-nos o buscar la solució en quelcom distint del mal mateix que introdueixi en ell l'efectivitat, sinó com arriba a ser el que *de facto* és, o sigui, la seva possibilitat interna. Ens haurem de centrar, per tant, en la tematització del moviment intern de l'absolut, en el moviment d'aquell anhel primigeni, com a origen i possibilitat del donat.

<sup>128</sup> Vetö ens indica que contemporanis de Schelling com J.F. Molitor en l'obra *Der Wendepunkt des Antiken und Modernen*, (1805) ja van constatar les contradiccions lògiques del filosofema. Molitor és autor també de *Philosophie der Geschichte, I-II, Oder über die Tradition* (1834). Vegeu Vetö, *Op. cit.*, nota 5, p. 421.

<sup>129</sup> « (...) la chute reprend la notion de *felix culpa* sans pour autant reconnaître expressément sa signification et ses conséquences théologiques. » *Loc. cit.*

<sup>130</sup> « Dans les *Recherches sur la Liberté Humaine* le terme *idée* est pratiquement absent et il se trouve fréquemment remplacé par l'homme qui, concret universel, est la synthèse du fini et de l'infini, de la matière et de la lumière. » *Ibid.* p. 422.

terme teosòfico-mitològic de l'*Abfall*. Una lectura atenta de *PhR* posa de manifest l'*Abfall* i el *Grund* com a nocions insolidàriament relacionades. Dins *PhR* la idea de l'ànima-en-Déu és l'ensi veritable de l'ànima, i la vida en Déu serà la vida que es sotmet a Déu, que fa de l'ànima, del si mateix, un instrument de la revelació. La transgressió d'aquest sotmetiment provocarà la subordinació de la llibertat a la necessitat empírica. Així, com que la llibertat és el testimoni del primer caràcter absolut de les coses, però per això representa la possibilitat repetida de la caiguda, igualment la necessitat empírica és sols l'aspecte caigut de la llibertat.<sup>131</sup> Amb tot, la noció de caiguda recull o adopta en el seu sentit primari una teoria soteriològica, una mena de soteriologia que serà completada o reforçada, i també superada, pel teologema del Crist preexistent dins la consciència com a principi del paganisme. Quins efectes posteriors en el sistema tindrà aquesta afirmació? L'home divinitzant alimenta totes les potències múltiples de la mitologia que són l'expressió de la presència divina en la consciència. La llibertat de l'home radica en acceptar o rebutjar l'ordre harmònic de les potències. L'acceptació implica la immanència en Déu i el desenvolupament del Crist preexistent. El rebuig significa la rebel·lió. En el FS la síntesi que constitueix la imatge de l'Absolut, home=idea, o simplement l'home, representarà el lloc dissoluble dels dos principis.<sup>132</sup> L'home es la síntesi buscada. L'opció pel mal caracteritza l'home, ja que és l'única creatura capaç de mal. La resta de creatures estan en harmonia amb el tot, i com a mínim no s'oposen, no són capaces de rebel·lió. La decisió porta implícita el refús o l'allunyament de la conservació del lloc privilegiat entre la foscor i la llum, entre la particularitat i la universalitat. Aquella elecció és la determinació principal de l'essència de l'home. La fi d'aquesta elecció pel mal esdevindrà quan tot allò revoltat retorni a Déu. El retorn és vist també com el retorn lliure de les idees a l'Absolut parlant ara en termes de *PhR*. Molts continguts del FS, amb la síntesi de l'home-idea, seran represos a les lliçons d' Stuttgart però la doctrina de l'*Abfall*, malgrat la seva breu aparició a les lliçons d'Erlangen, serà en certa manera apartada.<sup>133</sup>

Ens situarem ara en una perspectiva general d'un possible sistema de la llibertat. Aquest actuarà com a intermediari entre l'idealisme de l'Absolut i la tematització de la finitud. Segons Zizek tenim tres camps discursius en joc: l'idealisme especulatiu d'allò absolut, el de la teosofia antropomòrfico-mística, i el postidealista de la contingència i la finitud. Aquests tres plans discursius correspondrien a les tres fases del procés de desplegament que desenvoluparem en aquest capítol, ja que hi ha una línia heurística marcada que va de la infinitud a la finitud, que

<sup>131</sup> „ (...)die empirische Nothwendigkeit eben nur die gefallene Seite der Freiheit, (...)” (SW, I/6, 52).

<sup>132</sup> Un dels efectes directes d'aquesta síntesi té a veure amb la relació entre el *Logos* i la seva mediació o pròpiament entre l'acte i la síntesi (home/idea): „Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d.h. Gott als actu existierend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Prinzipien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterscheid, d.h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein,- und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.” (SW, I/ 7, 364)

<sup>133</sup> Vetö menciona en nota a G.F. Daumer (1800-1875), un autor situat entre el FS i l'*Spätphilosophie*. Aquest filòsof, present a Erlangen, serà un pensador que utilitzarà termes schellingnians intentant desenvolupar els postulats de FS i l'etapa intermèdia. Les seves obres *Philosophie, Religion und Alterthum* (1833) i sobretot *Religion des neuen Weltalters* (1850) així ho palesarien. Aquesta última fou publicada a la *Neue Rheinische Zeitung*.



pretén dilucidar el trànsit, o sigui, la comunicació o el resplendor que fa visible allò invisible sols per uns moments, partint de la base que la finitud deixi filtrar quelcom del món ideal. Aquestes tres fases que responen al desplegament del sistema es relacionarien amb el moviment propi de l'anhel originari (*Sehnsucht*) i les conseqüències que provoca, la plasmació d'allò absolut en la finitud on se'ns mostraria el buscat trànsit, i la tercera fase respondria explícitament, si més no, a l'explicació d'aquest pas i els seus condicionants. Tanmateix haurem de prevenir-nos davant els efectes d'aquest qüestionat *passage*, ja que en realitat, no és comunicació oberta des de la qual extreure'n posteriorment una dogmàtica.

El sistema com a reordenació estructural de totes les coses i conceptes des de l'arrel i origen en la seva veritat i com a pura expressió, és sols una part del projecte. El sistema tampoc és un producte acabat, ni una mera producció formada en la ment de Schelling com un exclusiu sistema de la raó.<sup>134</sup> El sistema és la mateixa vida de Déu, el seu desplegament en allò altre de si, una vida infinita que posa en joc una relació d'imatge i contra imatge i, per tant, desviacions i interrupcions, i també connexions, ja que d'altra manera l'ànima no podria entrellucar l'absència o la presència de la imatge original, aquella veritablement condicionant, és a dir, l'*Ur-Bild*. El model explicatiu, en tot cas, tematitzaria el *passage* en termes de manifestació posant en primer pla l'ésser com a noció metafísica central, conscients que aquesta noció és el punt de partida de tot dogmatisme. Fichtianament la noció d'ésser és sempre un concepte sensible ja que està deduït de la mateixa forma de la sensibilitat.<sup>135</sup> En canvi, el tractament schellingnià de l'ésser és complicat i en part obscur. Segons Vetö el plantejament schellingnià dels termes ontològics és confús. Aquesta confusió que regna en l'ús dels termes pròpiament ontològics, com *Seyn*, *Seyendes*, *Daseyn*, *Existenz*, *Existierendes*, *Wessen*, es manifesta progressivament a mesura que els introdueix. Des del punt de vista absolut i a mesura que ens allunyem del transcendentalisme i ens apropem a l'exposició no publicada de la filosofia madura de Schelling, la terminologia s'embrollarà, però no fins a fer-se incompreensible o incoherent com destacaria Vetö. Schelling no donà explicació dels termes. El lector haurà de descodificar els textos segons la seva pròpia intuïció. Aquesta és també una característica del

---

<sup>134</sup> Les categories que farà servir Schelling per a la conceptualització de Déu com a vida i personalitat són agafades, segons Tilliette, de la teosofia (*Op. cit.*, p. 521); a causa de la seva aptitud expressiva, seran inter-relacionades amb la *Naturphilosophie*, fins a poder exposar certes motivacions religioses de la filosofia aplicada a la Naturalesa que trobarà una apreciació positiva diferent de *PhR*. Per tant, aquella accepció del sistema com a mera reestructuració sistemàtica es mostrarà incompleta sense l'apreciació que hem destacat i que en definitiva remet a les pulsions prelògiques. En aquest sentit Slavoj Žižek pot dir que "este dominio proto-ontológico de las pulsiones no es sólo la Naturaleza, sino tambien el dominio espectral de la realidad aún no constituida plenamente." ŽIŽEK, S., *El resto indivisible*, Buenos Aires, Ed. Godot, 2013, p. 3. Per altra banda, en la línia heideggeriana, l'adhesió de Schelling al sistema és allò que segons Žižek malbaratarà l'esforç filosòfic per a la comprensió de l'essència de la llibertat. El marc del sistema evitaria que Schelling desenvolupés una analítica de la finitud. Compartim la posició de Žižek en aquest punt: "Nuestra lectura se opone radicalmente a esa reducción de Schelling a un fenómeno "intermedio" mediante el cual, para lograr la analítica de la finitud, solo debemos deshacernos de la forma de lo Absoluto: estamos realmente lejos de desechar la narrativa de Schelling sobre lo absoluto y considerarla un cortocircuito incoherente entre la problemática posmetafísica de la contingencia-temporalidad-finitud y la problemática metafísica de lo Absoluto." *Ibid.* p. 23

<sup>135</sup> Vegeu: FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Gesamtausgabe, I, 4, 260.

sistema. Serà essencial recordar l'ús dels termes en cada període. En el fons la idea de la llibertat humana que es fonamenta especulativament en Déu, solament pot ser vívida de manera instintiva. En un sistema de la llibertat, pretesament científic, les proposicions del qual han de ser pensades com a lliures de tota contradicció, hauran de ser també fonamentades dialècticament de tal manera que puguem aplicar-ho a la relació de la llibertat humana amb la necessitat divina, superant les contradiccions històriques del pantesime i dels sistemes moderns anteriors. Dit d'una altra manera i avançant matèria: el sistema, per una banda, implicarà la comprensió de les coses en Déu i per l'altra ha de mostrar, en aquesta fase del desplegament, la compatibilitat entre la llibertat i l'exposició filosòfica que pensa o pot pensar l'enteniment diví.<sup>136</sup> Aquesta és la nova base del sistema. L'actitud sistemàtica aparellada amb el pensar la llibertat humana, com a sistema del món, implicarà l'assistència a la concepció de les coses en Déu, i en Déu mateix trobarem la possibilitat del mal, on la llibertat no representarà una mera facultat per conèixer el mal, sinó la capacitat de realitzar-lo. El FS reprèn, tal com indica Vetö (per justificar la seva tesi, el projecte schellingnià ha de ser considerat la culminació de la filosofia kantiana, filtrada per Fichte, integrant en aquest complex la metafísica clàssica d'occident),<sup>137</sup> les reflexions sobre les qüestions del bé i el mal, el lliure albir, i la personalitat, interrompudes a la *Darstellung meines Systems der Philosophie* de 1801 on havien estat en certa manera tractades amb menys profunditat. Aquests problemes han estat integrats a *PhR*, veritable inici del desplegament que volem evidenciar, un desplegament que també pot entendre's com a gir vers el primat de la religió, o sigui, passem del sistema com a manifestació de la vinculació dels oposats al sistema de la llibertat, en altres paraules: la sistemàtica de l'acte originari de la llibertat.

---

<sup>136</sup> L'ésser serà expressió de la llibertat, i tanmateix atiarà la necessitat com una fatalitat. En ell, el jo es sotmet a una causalitat aliena, en lloc d'assumir-se com la seva pròpia causalitat. L'ésser serà la conseqüència de l'egoisme culpable i caigut. Schelling vol destacar sobretot els elements dissonants que brollen en tota dimensió ontològica i que fan difícil en extrem presentar-la conclosa com a sistema. Per tant, usará la dimensió religiosa i el context teosòfic per denunciar *el món terrible de l'ésser*, expressió que prové d'un text sànscrit traduït i exposat per Fr. Schlegel a *Über die Sprache und Weisheit der Indier*. Kritische Ausgabe VIII, 203. La citació és de Vetö, *Op. cit.* p. 80. L'ontologia en tot cas serà ontologia aplicada a l'àmbit del fonament, successor del no-jo. Aquest esdevindrà el principi mateix de l'ontologia. Schelling l'oposarà al jo que és llibertat. En aquest termes el projecte pot ser presentat com l'oposició entre una filosofia teòrica reconeguda com ontologia i una filosofia pràctico-existencial que la complementa.

<sup>137</sup> Tilliette i Marquet considerarien, en part en la línia de Vetö, que en el FS es reprenen els veritables orígens transcendents i fichtians. Ens diu Tilliette al respecte: « Le reprise vigoureuse de la thèse fichtéen est conforme au projet d'une philosophie qui, ayant toujours revendiqué la fidélité à l'idéalisme, pénètre en force sur le terrain miné de l'éthique et de la religion. » *Schelling. Une Philosophie en devenir, I, le Systeme vivant 1794-1821*, 2<sup>e</sup> ed, Paris, Vrin, 1992, p. 522. El Jo serà tematitzat com el punt nuclear de la separació de Déu i a la vegada el punt de connexió i de *passage à l'infinité*. Schelling es prendrà seriosament la realitat humana històrica. Marquet ens dirà que si l'idealisme és una filosofia de l'acte, de l'acció d'un jo exposat ara al desenvolupament de la finitud, el FS serà completament idealista « Cet idéalisme, c'est à nouveau celui de Fichte et du *Système* de 1800, mais une foi traversée l'épreuve de la *reduction*. » *Op. cit.* p. 417. Així, l'idealisme ens donaria el subjecte, *l'étant Dieu ou la liberté*, i el realisme remetria al predicat: l'ésser, la identitat i l'Absolut.

El *FS* és segons Vetö una obra de transició, plena de llacunes i obscuritat i que resumeix tot el que pot dels escrits precedents i anticipa els fruits de l'especulació tardana, o sigui, el *FS* està obrint la via de la *Spätphilosophie*. Així, el *FS* seria una obra de transició on localitzaríem els grans temes que seran desplegats posteriorment. En concret, l'escrit anunciarà la continuïtat de la *Naturphilosophie* com a aquella revelació no escrita on hem de dirigir els nostres esforços intel·lectuals, regulada per la noció central de fonament. Aquesta noció ha rebut una sèrie de crítiques demolidores que Vetö analitza en profunditat, destacant de les mateixes, especialment, el caràcter inseqüent i superflu de l'*Ungrund*, introduït com una mena de *deus ex machina*, i també criticant la idea d'un *Abfall* intel·ligible, és a dir, integrat en el sistema. De totes les acusacions, potser la més seqüent és la de Fichte. Per a Fichte la *Naturphilosophie* seria *Schwärmerei*, on s'esperona un posicionament filosòfic que ignora l'ètica i la política, la qual cosa conduiria a un funest individualisme que minvaria la capacitat d'acció.<sup>138</sup> Així, en defensa de Schelling, podem argumentar que l'objectiu de la seva filosofia no és incapacitar l'home per a l'acció moral, sinó fer que esdevingui conscient del mal, és a dir, entendre que el nucli central de tota l'exposició metafísica que aporta el *FS* ha estat justament l'explicació del mal, i que en aquestes alçades del sistema, en una ja nova orientació, sols es podrà efectuar a partir dels principis d'una veritablement renovada filosofia de la Naturalesa. En contra del posicionament d'Emil Staiger<sup>139</sup> no creiem que es pugui considerar un error el fet que un mal còsmic precedeixi un mal moral. No necessàriament aquesta malvestat còsmica ens condiciona i empeny vers una infravaloració del caràcter radicalment ètic que ha d'enfrontar les qüestions del mal. A més, en la caracterització del mal indispensable per a la revelació, Schelling sobrepassarà totes les teodicees. No tant en el sentit que el mal hagi estat indispensable per a la perfecció de Déu, sinó destacant-lo com a element indispensable que condiciona el desplegament, l'exterioritza i el fa avançar. Això, aquest posicionament filosòfic, com veurem no representaria, en contra de Ludwig Feuerbach, una exaltació de la superstició i el sense sentit.<sup>140</sup>

En el Déu previ a la creació els dos principis (*Grund* i *Existenz*) estan en un estat d'eterna indiferència. Quan emergeix l'home i s'altera aquesta eternitat els dos principis es postulen en la seva distinció, per tant, sols en l'home i els seus efectes s'explica la diferència. Però la unitat també ha de ser postulada. El veritable gir antropològic (o antropogònic) del *System* s'efectuarà però, com mostrarem, a partir de les lliçons d'Stuttgart. Ara ens hem de fixar com

---

<sup>138</sup> Vegeu: FICHTE, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Werke VII, 118 sq. També podem acudir a l'explicació que dona Vetö. En resum, ens diu que el Déu de Schelling seria per a Fichte un ésser mort i petrificat, un Déu naturalitzat i al mateix temps una naturalesa divinitzada. Així, el pensament de Schelling seria un sistema sense moralitat que idolatraria la naturalesa salvatge i deshumanitzada que té com a sosteniment filosòfic : «(...) un empirisme aveugle et crédule qui n'admet un « Absolu » que pour amadouer le public, un « Absolu » qu'on peut toucher de ses mains et qui, rejeton ténébreux d'une fantaisie débordante, n'est invoqué que pour expliquer l'empirie dans laquelle il est lui-même fermement enraciné. » Vetö, *Op. cit.* p. 43.

<sup>139</sup> Vegeu: STAIGER, E., *Der Geist der Liebe und das Schicksal. Schelling, Hegel, und Hölderlin*, Frauenfeld-Leipzig, 1935. p. 143-144

<sup>140</sup> Vegeu: FEUERBACH, L., *Vom Wessen des Christenthums I*, W. Schuffenhauer, Berlin, 1956, p. 30. Edició castellana a Biblioteca Universal del Círculo de lectores, Colección dirigida per Emilio Lledó, Barcelona, 1996.

de l'estat d'indiferència inicial es passa a una unitat diferenciada, i aquí es on localitzem la llibertat com a llibertat del bé i del mal. La unitat que hem mencionat, implicada directament amb els efectes de la llibertat, adoptarà dues formes que ens portaran a una unitat vertadera o a una unitat pervertida. La unitat pervertida, seu del mal, és en realitat un desequilibri entre forma i contingut que mostra la seva veritable naturalesa destructiva en el drama històric.

**a) L'anhel primigeni (*Ursprüngliche Sehnsucht*) que sent l'Absolut (com a U etern) d'engendrar-se**

Schelling ha de fer més entenedora la seva teoria del *Grund* i l'existència. L'ha de posar en l'àmbit humà, podríem dir, al seu abast.<sup>141</sup> Començarem aquest apartat sota la capitalitat d'aquest *Sehnsucht*. La base edificadora de la conceptualització proposada és aquesta: l'ànima de ser ha provocat que l'Absolut esdevingui subjecte que sent l'anhel primigeni i a la vegada objecte de l'anhel, propiciant una imatge de si. Per avançar en l'argumentació haurem de tenir, a la vegada, i com a corol·lari, en consideració els següents pressupòsits argumentadors per atendre l'inici del desplegament de la nova presentació del *System*:

1) L'anhel de ser un mateix no suposa en realitat un sortir fora de si vers quelcom (objecte de desig), sinó un retornar sobre si per realitzar-se.<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> „Wollen wir uns dieses Wesen (el que sorgeix del mateix fonament de l'existència de Déu) menschlich näherbringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d.h. die unergründliche Einheit gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht Einheit.“ (SW, I/7, 359). En definitiva l'anhel és voluntat sense enteniment, i per tant no una voluntat subsistent per si mateixa. L'enteniment serà la voluntat de la voluntat i el *Sehnsucht* simplement una voluntat que vol inconscientment enteniment, una voluntat imperfecta. Aquesta és l'essència de l'anhel que explicarem tot seguit en el capítol. Haurem de confrontar *Sehnsucht/ Begierde* i *Wille/Verstand*. Es tracta d'una transcripció de conceptes humans a Déu, ja que hem de poder parlar humanament de Déu. Si acotem amb més precisió els termes antropomòrfics, observarem aquestes relacions: el *Sehnsucht* equival al *Drang* que sent l'U etern d'autoengendrar-se, per tant és una determinació de l'ésser del fonament, del que en Déu mateix no és Ell mateix, i en conseqüència remet al caràcter de la naturalesa que aspira a la percepció del diví per a la seva interpretació. Això té una traducció teleològica implícita: del caos ha de sorgir l'ordre i l'existència revelada. Així, el començament serà la foscor de la no existència, contradint a Eschenmayer. Dit d'una altra manera: el començament és el no-existent relatiu. El *Wollen* imperfecte de l'anhel no realitzat del *Grund* com a *Ursein* pot predeterminar la totalitat. El *Sehnsucht* és la base real de tot, i per tant on tot pot començar.

<sup>142</sup> La contracció del *Grund* és fonamental per a la coherència del desplegament. Haurem de justificar el Déu com a personalitat, i Déu com a persona real i lliure ha de tenir un fonament contret del seu ésser. No podem accedir-hi de forma directa sinó que l'haurem d'inferir a partir de l'activitat mateixa de Déu. Déu no ha de deixar que el *Grund* el defineixi, i ha de tenir-hi una relació lliure que el posi com a oposat. No podem oblidar, seguint la mateixa lògica argumental, que el *Logos* com a *lux* divina obté la seva energia del vòrtex de les pulsions que remetent directament al fonament. Si la llibertat no s'actualitza a si mateixa, si no s'esdevé en el predicat d'una entitat lliure, ha de contraure un *Grund* obscur, la contracció primordial, com a condició ontològica de l'univers. Aleshores aquesta contracció es manifesta com a catàstrofe. La lògica del pensament schellingnià obliga a relacionar contracció-dislocació i caiguda. El veritable mal consistirà en la diabòlica contracció de l'Esperit contra la naturalesa. En aquesta oposició en el mal, el *Grund* estarà esclavitzat per la llum pervertida per la *Selbstheit*. El màxim

2) El caràcter del si mateix que assenyala l'anhel primigeni de ser un mateix és allò que ha de constituir la *Selbsheit*.

3) La noció de fonament<sup>143</sup> s'ha de confrontar amb la tematització de l'origen de l'alteritat. Aquesta noció no pot ser solament ontològica. Ha de condicionar-se com a noció metafísica. En tot cas, es busca una metacomprensió que ultrapassa els tractaments merament ontològics o teològics.<sup>144</sup> Segons Žižek el *Logos* no podrà mai mediar-internalitzar per complet aquella alteritat del *Grund*, a més aquest actuarà com a impediment d'una alteritat que mantindrà la seva externalitat.<sup>145</sup> Això ens ha de condicionar l'experiència de la contingència mateixa de l'home. Aquesta experiència coincidirà amb la tesi del *Regellose* que roman en el *Grund* i que pot emergir tenebrosament de nou, no essent l'ordre i la forma allò originari sinó precisament tot el contrari. Aquesta és la *unergreifliche Basis* de tota realitat possible. Acceptant els tres punts com a referents nuclears de la construcció schellingniana hem d'admetre que en l'àmbit on tot esdevé no es contradictori plantejar que allò a través del qual l'U ha estat engendrat ho hagi estat pels seus mateixos efectes, és a dir, no podem confrontar allò per la qual cosa es crea l'U i el fet que sigui a la vegada creat per ell. El *Grund* pot romandre en potència i a la vegada estar activat el procés de desplegament intern en Déu. Aquesta autoconstitució de Déu i la creació són dos actes que haurem de mantenir separats.

La conceptualització plantejada, aplicada a Déu en un raonament exclusiu ofereix aquesta articulació: Déu té en si un fonament interior (*innern Grund*) de la seva existència, que el precedeix com a existent i a la vegada Déu és allò anterior (*Prius*) al fonament, car el

---

perill és la total espiritualització de la *Selbstheit* ja que instrumentalitzaria per a si tota alteritat. El preu més alt el paga l'home quan la consciència activa cau en la falsa aparença d'una potència hostil.

<sup>143</sup> *Grund* no com a causa (*Ursache*) de l'existència ni com a principi explicatiu de la mateixa. Existeix una tensió estructural entre *Grund* i *Existenz*: el *System* es desplega a causa de la lluita entre l'existència (allò expansiu) i el fonament (allò contractiu). El discurs de Schelling, com veurem, es sosté en la distinció entre fonament i existència. La filosofia ha coincidit en concebre Déu com allò únic que té en si mateix el fonament de la seva existència atès que res és exterior a ell o previ. El sistema convertirà el fonament en Déu en quelcom real i efectiu (*Reellem und Wirklichen*) de manera que es pugui establir una veritable diferència entre Déu i natura, entre fonament i existència.

<sup>144</sup> Si despleguéssim la tesi de Vetö al respecte hauríem de defensar que el *Grund* és la noció axial de la metafísica de Schelling. Ara bé, fins aquí la tesi de Vetö, en la seva generalització, la podem sostenir però quan manifesta explícitament que aquesta metafísica és una metafísica transcendental producte de les idees de la Crítica que havia estat desplaçada per la superada ontologització de la *Identitätslehre*, la tesi en qüestió es torna problemàtica. Segons Vetö, Schelling retrobarà els seus orígens enriquits a través del retrobament de la primacia de la vessant pràctica. Així, la doctrina de l'*Abfall* no seria allò que marca la veritable renovació de l'interès per la problemàtica pràctica, sinó que la doctrina del fonament jugaria un pes més decisiu al respecte. Aquesta doctrina s'hauria elaborat per poder respondre la interrogació sobre el mal. Infravalorant potser, o acotant molt bé l'*Abfall*, és possible una interpretació general doctrinàrio-cristiana. És per aquest motiu que Vetö argumentarà la seva exposició des del referent del fonament. Aquesta crítica, si més no, no pretén manllevar la insuficiència de la doctrina de la caiguda.

<sup>145</sup> Vegeu: Žižek, *Op. cit.* p. 19.

fonament<sup>146</sup> no podria haver existit si Déu no hagués existit en acte, ja que com res hi ha abans de Déu o fora d'Ell (o sigui tot és en Ell) és precis que tingui en si mateix el fonament de la seva existència.<sup>147</sup> Les coses, per altra banda, han de tenir un fonament distint al d'Ell, o més ben dit, les coses esdevindran en un fonament diferent,<sup>148</sup> ja que res pot ser fora de Déu.<sup>149</sup> Tal contradicció és resolta acceptant que les coses tenen el seu fonament en allò que en Déu mateix no és ell mateix, o sigui, en allò que és fonament de l'existència divina, és a dir: les coses tindran el seu *Grund* en la *naturalesa-en-Déu*<sup>150</sup> que remet a l'anhel originari

---

<sup>146</sup> Encara que el fonament no és l'U, és etern com Déu. Aquest *Grund* mai es deixarà dissoldre en l'enteniment.

<sup>147</sup> „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben.“ (SW, I/ 7, 358). Schelling estudiarà en Déu mateix aquell fons d'on tot ha sorgit. Només Déu comporta el fonament de la seva existència, i és alhora el *Prius* del fonament, perquè aquest no podria ésser sense l'existència actual de Déu. No hi ha en definitiva precedència temporal ni essencial. Estem en una mena de dimensió retroactiva on és possible que allò que genera l'U és al seu torn engendrat per aquest darrer. En poques paraules: Tot parteix de Déu retornant-hi.

<sup>148</sup> El fet que les coses siguin immanents a Déu no significa que hi romanguin estàtiques i privatives, ans al contrari, també estan en constant esdevenir. La seva activitat resulta de llur condició com a éssers diferents de Déu i tindran el fonament en allò que no és Déu mateix, i per tant se n'escindeixen, se n'allunyen. Ara bé, com hem assenyalat, atès que no existeix res fora de Déu cal pensar el seu fonament com allò en Déu que no és Ell mateix. Si acceptem aquesta tesi entendrem que Déu hagi creat en una imatge viva quelcom enfontrat a Ell i a través de la qual cosa és donada la possibilitat de l'objectivitat.

<sup>149</sup> Schelling ha remarcat prèviament la diferenciació entre Déu i natura en base als conceptes *Grund* i *Existenz*. Tots els conceptes essencials que ha tractat el *FS* representen una propedèutica a la veritable investigació que vol encetar. Aquesta ha de partir tenint present les conclusions que aporta la primera part de l'escrit sobre la llibertat com a resposta a la crítica d'Schlegel al panteisme, i on Schelling ha edificat un concepte real i viu de llibertat adequat al sistema, una llibertat que porta en si una capacitat pel mal. En la segona part, a continuació, ha explicat el concepte i la possibilitat del mal sota la base de la distinció entre l'ésser com a ésser que existeix i l'ésser en quan mer fonament de l'existència. Amb aquesta distinció ja no es presenta Déu com una cosa sinó com a gènesi. És a dir, Déu implica una gènesi que s'expressarà en el desenvolupament d'un fonament al qual tot allò existent hi pertany. En realitat aquella distinció no és una innovació del *FS*. Però l'escrit de 1809 marca un punt d'inflexió en el seu ús, i aporta la més precisa diferenciació entre la naturalesa i Déu. Aquest punt d'inflexió no menysté tot el que ha treballat en relació al sistema fins a la publicació del *FS*. En aquest sentit, Villacañas destaca que “*Las investigaciones sobre la esencia de la libertad fueron presentadas por Schelling en continuidad estricta con el escrito sobre Filosofía y religión. Por fin, venía a decir en su prólogo, daba a luz un escrito que ofrecía indicaciones profundas sobre el conjunto del sistema. (...) el punto de referencia de este escrito era la filosofía de la religión que había ofrecido en 1804, con la que desplegaba por lo demás el Bruno de 1802.*” VILLACAÑAS, J.L., *La filosofía del Idealismo alemán, Vol II, la hegemonía del pensamiento de Hegel*, Madrid, Síntesis, 2001, p. 186.

<sup>150</sup> Schelling ha matisat que el fonament no és Déu considerat absolutament, o sigui com a existent, sinó que „Er ist die Natur in Gott, ein von Ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedness Wesen“ (SW, I/7, 358). En Déu distingim entre essència existent i essència com a fonament. Ara bé, Déu serà aquella realitat que té en si mateixa el fonament de la seva existència, o sigui, que pot actualitzar el pas de l'essència a l'existència des del seu mateix fonament. En els altres éssers l'essència ideal no s'actualitza a si mateixa per existir. L'essència rep aquí l'existència d'allò altre de si. Per altra banda, Déu passa de la seva essència a la seva existència per si mateix. Així, el fonament de l'existència de Déu rau

(*Ursprüngliche Sehnsucht*) que és allò que sent allò eternament U quant a producció de si mateix.<sup>151</sup> L'anhel és sentit per allò absolut, és a dir, l'U etern (*das ewige Eine*), però no és l'Absolut mateix. Ara bé, si volem entendre el fonament de l'existència de Déu que es manifesta en un engendrar-se a si mateix (*sich selbst zu gebären*), ja que aquest fonament ha de ser quelcom real i efectiu, l'haurem de comprendre com a *Natur-in-Gott*, una essència inseparable d'Ell, però distinta, on *Natur* en general serà tot allò que es troba més enllà de l'ésser absolut de la identitat absoluta.<sup>152</sup>

Vistes aquestes consideracions més bàsiques hem de delimitar el *Sehnsucht* pròpiament en l'esfera de la producció. Què produeix pròpiament el *Sehnsucht*? En primer lloc, en Déu, una representació reflexiva, a través de la qual Déu es contempla a si mateix en la seva viva imatge. En segon lloc, aquesta *Ur-Bild* (produïda per Déu en Déu) ha de deixar de ser sols per a Déu, ha de poder ser aprehesa com a *Logos* en l'esperit, perquè des d'aquest pugui transitar el fonament. D'aquesta manera la foscor interna del *Sehnsucht* pot aspirar a una unió amb la llum de la voluntat que ha deixat de ser imperfecta i ha passat a ser voluntat creadora. D'aquesta manera són produïdes les formes de la creació. Ara bé, abans que això i d'un mode

---

en si mateix i totes les altres creatures malgrat tinguin essència, el fonament de l'existència és aliè a elles. Ha de quedar clar que « Le fonement est la nature en Dieu, ce qui, n'étant pas Dieu lui-même en Dieu, est l'origine des choses et qui, principe ténébreux, survit en lui même au sein de l'ordre et de la régularité. » Vetö, *Op. cit.* p.35.

<sup>151</sup> „Es sei die *Sehnsucht*, die das ewige Eine empfindet sich selbst gebären.“ (SW,I/7,359). És a dir – i ampliant l'exposició- l'anhel primigeni que (es) sent (*empfinden*) – un verb que té dues accepcions: sentir i experimentar – l'U etern (*das ewige Eine*) vol engendrar-se a si mateix. El *Sehnsucht* quant a etern, que remet a la voluntat divina d'engendrar-se, el voler engendrar Déu, o el voler engendrar (un) Déu, vol engendrar en realitat una unitat encara oculta, o sigui no present. El sentir de l'anhel és engendrar la divinitat, una divinitat manifestada en la unitat. L'anhel convertit en una *Wille* no subsistent per si mateixa (ja que per ser una voluntat subsistent per si mateixa hi ha de mediar l'enteniment) és una voluntat que vol l'enteniment. La correlació *Sehnsucht-Wille-Ahndung-Verstand* (“evolucionada” d'aquell *Sehnsucht/Begierde-Wille/Verstand*) podria presentar-se com a essència dinàmica de l'anhel primigeni. Captar aquesta essència de llarg recorregut implicaria tematitzar el cicle llarg del sistema i considerar el desplegament efectuat pel producte final que en surt. Tanmateix, aquesta dinàmica no és experimentable, sols la podem pensar com a desplegament intern del sistema.

<sup>152</sup> El nou sistema adoptarà un nou vocabulari: on es parlava d'identitat absoluta es parlarà de Déu. Les lliçons d'Stuttgart permeten definitivament la traducció del vell sistema al nou. “Potència ideal” serà substituït per essència i “potència real” per existència. És a partir de 1810, com veurem, quan s'assentaran el canvis. Naturalesa o principi real serà l'ésser de Déu, i Déu s'equiparava a l'Absolut perquè en Ell la seva potència ideal, o sigui la seva essència, transitava, pel seu propi fonament, a la potència real, o sigui, l'existència. Aquest fonament era la seva Naturalesa, el seu ésser, no la seva existència, ni tampoc Déu plenament constituït com a identitat autoconscient d'allò ideal i d'allò real. En aquest procés hem de tenir present que l'ésser de Déu precedeix la seva existència com a trànsit de l'essència a l'existència. Déu és abans d'ésser-en-Déu i d'ésser Déu. Des de l'ésser de Déu s'inicia el procés del sistema. En referència a aquest procés: “El proceso por el que la naturaleza de Dios se hace identidad de Dios es el devenir. La historia, este devenir, constituye poco a poco la identidad de Dios, lo que se logrará al término de su existencia.” Villacañas, *Op. cit.*, p. 188. Ara bé, aquest ésser de Déu previ al Déu ple és l'anhel originari, una ànsia primigènica de si mateix, de produir-se a si mateix com a existència, idèntic a ell mateix.

més general, l'anhel representarà l'autoproducció eterna, la voluntat infinita de produir la unitat inescrutable (*die unergründliche Einheit*), una unitat encara no condicionada ni "informada," per això és voluntat sense enteniment, heterònoma, imperfecta, una voluntat que apuntalarà l'enteniment com a voluntat en la voluntat, una voluntat en definitiva que vol enteniment, que genera el seu anhel i a la vegada la seva necessitat. Dit d'una altra manera: una voluntat encara inconscient que el seu pressentiment és enteniment (*Verstand*). Aquesta és l'essència de l'anhel matisada, que abans sols havíem apuntat. Per altra banda, el pressentiment d'una voluntat en la voluntat no podrà refrenar la pervivència del *Regellose*. Quines conseqüències té això? El fons obscur no serà plenament il·luminat. En l'esdevenir romandrà el fons obscur com a font inesgotable de la nit del caos que sempre amenaçarà allò real i que l'enteniment sempre coneixerà parcialment. Sobre l'esdevenidor s'estén el regne del caos on reposa l'existència. Tota la història d'aquesta rau en l'intent dolorós de conèixer aquell fons obscur, allò que roman en la foscor i que el raig de llum que l'ha travessada no ha pogut transmutar, perquè en definitiva la voluntat té una propensió a retirar-se vers la foscor, a separar-se de la identitat i a negar la personalitat de Déu, com veurem. Aquesta és la base problemàtica on s'edificarà la teoria positiva del mal. Pel seu desenvolupament és cabdal l'anàlisi de l'expressió "el bé és el mal". Una anàlisi que no voldrà justificar el relativisme ètic, ni esborrar les diferències reals entre bé i mal. Amb l'expressió "el be és el mal", com intentarem mostrar, el mal no té poder en si, l'usurpa, i es converteix en contrapoder. En altres paraules: allò actiu en el mal és el bé. Si desenvolupem el sentit de la identitat dialèctica de l'expressió ens adonarem que en el mal, en l'arrel de la seva identitat, està considerat el bé i en el bé, en la seva no-identitat, està considerat el mal. Què vol dir tot això? El mal actua com a contrapoder a partir de la seva referència al bé, i es converteix aleshores en una desviació del bé, una perversió. L'expressió "el bé és mal" com volem evidenciar no és una simple tautologia. Sense la possibilitat del mal no seria possible el bé. L'ésser bo no és exclòs de l'essència del mal. El bé com a subjecte de còpula és la *Seinsmöglichkeit* del mal. Malgrat ser en aquella expressió un predicat, el mal té absolutament una determinació posicional i afirmativa. En la mateixa lògica de la *Identitätslehre* la unitat no negava la diferència o contraposició. El panteisme ha presentat la relació de subjecte i predicat sols com una relació d'igualtat, negant la llibertat, i caient en una *Unmündigkeit* dialèctica. Schelling, amb la determinació dialèctica de la llei causa-efecte, assoleix la base lògica per desenvolupar l'ontologia de la diferència entre *Grund* i existència, preparant una nova teoria de l'ésser.

L'enteniment serà, doncs, aquesta voluntat en la voluntat. Un enteniment despulat dels seus efectes i que sols es mostra a mode de presumpció. En el fonament roman la confusió. L'ordre i la forma no són allò originari, ho recalquem. I ens diu Schelling en un cert advertiment: "Aquí tenim la innascible base de la realitat de les coses, la resta que mai es podrà reduir, allò que ni amb el més gran esforç es deixa dissoldre en l'enteniment, sinó que roman eternament en el fonament."<sup>153</sup> La foscor com allò freturós d'ordre que roman en el fonament i que mai es deixarà dissoldre en l'enteniment després del fet etern de l'autorrevelació es mostrarà com l'anhel que desitja l'enteniment. En principi un desig cec, que no sap el que vol. L'anhel del fonament buscarà l'enteniment que encara no coneix. Aquest anhel amarat encara de la foscor

---

<sup>153</sup> „Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt.“ (SW, I/ 7, 360)



original de l'*Abgrund*, en ésser etern, no deixa de ser equiparable al pur abisme. L'anhel en la foscor de l'*Abgrund* busca insistentment l'enteniment que encara no coneix, una recerca en certa manera creadora.<sup>154</sup> L'enteniment naixerà d'aquesta absència d'enteniment, del pur abisme remogut.<sup>155</sup> Sense absència d'enteniment, patrimoni de la foscor preliminar

---

<sup>154</sup> La representació dels objectes és la mateixa condició de possibilitat de la creació en general. En certa manera podem establir dues creacions. La primera seria un esdeveniment pretemporal ubicat en Déu mateix. En aquesta creació la separació de les forces a través de la revelació s'efectua en dos pols contraposats: l'impuls real del principi fosc i el principi ideal que existeix com a acte. Aquesta creació ha originat un esdeveniment premundà en Déu. Aquí ha aparegut l'oposició llum-tenebres, en un *für-sich-Wirken* del fonament que originarà l'*Eigenwille* de la creatura. O sigui, en termes teològics, al final de la primera creació es produiria la caiguda de l'*Ur-Mensch* que enllaça amb la segona creació que serà pròpiament l'esdeveniment històric. Localitzem, també, una segona creació en el relat de Noè i el diluvi universal. Tant l'expulsió del paradís com el diluvi (dues formes d'aquesta segona creació) mostren la lluita universal de Déu contra el mal. En la lluita Déu propicia la fi del món, reafirmant-se com a *Geist* que serà el veritable *cum Deo contra malum*. Però per assolir la radicalitat de la dimensió schellingiana del mal haurem de retrocedir a un àmbit plenament ancestral i originari, previ a les dues creacions, és a dir, retornar a un estat de Déu abans de l'autodiferenciació en *Grund* i *Existenz* i de la revelació, assentar-se en el nucli que permet diferenciar entre la *creatio mundi* i l'esdevenir de Déu mateix, o sigui, el procés teogònic que *SP* desenvoluparà – vegeu: (SW, I/7, 434). Werner Marx ha estudiat aquesta dimensió. Vegeu el capítol “Die aufgabe der Freiheitsschrift Schellings” a Marx, W. *Op. cit.* p. 101-144, especialment p. 144-148. La relació entre el procés teogònic i la creació obre aquesta problemàtica: „Die Trennung von Kosmogonie und Theogonie für den mittleren Schelling mag problematisch erscheinen und bedarf einiger Erläuterungen. In gewissen Sinne rührt das Problem dieser Trennung an die Grundlagen des Systems, insofern es als eine Überwindung der (falschen Alternative von Theismus und Pantheismus gedacht ist. In der pantheistischen Auffassung wurde die Differenz zwischen Gott und der Welt völlig aufgehoben und insofern auch die mögliche Differenz zwischen Theogonie und Kosmogonie. In der theistischen Auffassung ist die Differenz absolut gesetzt, Gott als fertiges Immersierendes der Welt entgegengesetzt, und es entsteht allenfalls eine von der Frage nach dem göttlichen Selbstsein unabhängige Frage nach der Schöpfung.” *Ibid.* p. 144-145. La relació entre els processos haurà de mitigar aquella foscor preliminar. Així: „Denn Schöpfung im eigentlichen im Ausschließen des Dunkeln in Gott von Gott (vorin der theogonische proceß abläuft), sondern erst darin, daß das Ausgeschlossene selbst wieder zu einem Höheren hervorgebildet wird, das in sich verschlossene Göttliche (der ersten Potenz) Aktualisiert und zur Klarheit erhoben wird (vgl. 434; Schöpfung besteht daher in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen”). *Ibid.* p. 147.

<sup>155</sup> Villacañas equipara aquest abisme a l'*Ungrund*: “Ese *Ungrund* es un Abismo, el *abyssus* propio de toda la teología negativa” *Op. cit.* p.186. Constata també les similituds, ja detectades per Schopenhauer, que l'*Ungrund*, com a essència anterior a tot fonament, i que pot ser en part confosa amb aquell fonament originari (*Urgrund*), pot ser associat amb el *Buthos* dels valentinians (Vegeu: Ireneo, *Contra hereticos*). Pascal David, en un estudi sobre el vocabulari de Schelling presenta i tradueix *Abgrund* per *abîme*, *Urgrund* per *fond originaire*, *archi-fond*, i *Ungrund* per *fond sans fond*. Aquest últim terme adquireix el sentit de fonament foragitat dins el passat. Constatem que els tres termes (que no són simples conceptes) remetent a la vessant nocturna, al fons obscur retirat, que mostra una antipatia estructural amb l'existència. En canvi, el terme *Grund* remet a l'*hipokeimenon* aristotèlic. *Grund* el tradueix per *jaçant-au-fond*. Ens diu Pascal David: « Le fonement n'est pas pour Schelling un simple concept (une ratio), mais “quelque chose de réel et d'effectif”, qui peut encore s'appeler la nature en Dieu. La priorité du fond obscur n'est pas synonyme de supériorité, sa priorité selon le temps n'est pas priorité selon la dignité. Survivant à sa défaite, qui est la victoire de ce qui existe à partir de lui et contre lui, le grund rappelle à l'être actuel “la médiocrité de ses origines et la fragilité de son triomphe” (V.

(*vorausgehende Dunkel*), no hi hauria cap realitat per a la criatura. Les tenebres són el seu patrimoni. La criatura és tenebrosa, pertany a l'abisme, allò caigut, sols Déu habita en la pura llum.

La línia "ascendent" proposada internament en el *FS* seria aquesta: a partir de l'*Abgrund* instaurar una racionalització del món que pugui transmutar les forces nocturnes en llum, és a dir, que transformi en apoteosi divina el fons sinistre i malèfic tot transcendent la voluntat cega del Pare i generant un esperit de reconciliació que es palesarà en la *kenosis* del Verb. La línia "descendent" passaria, si ens fixem en el concepte de *Grund*, en una mena d'aplicació d'estructures aristotèliques en un contingut platònic. El *Grund* identificat com *hypokeimenon* correspondria a la primera potència, a la contracció, que seria la substància pròpia del procés. És a dir, el fonament serà la possibilitat de l'existència, la "matriu-tomba" de totes les possibilitats i reserva de l'existència. Ara bé, i això ho hem de tenir present, l'irracional està implicat en el fonament, irracional com a principi en Déu mancat per a si d'enteniment. Tot això és pel Déu real i viu que es manifesta acte existent, mèdiu de la revelació d'un subjecte sols existent en si. L'*hypokeimenon* serà assimilat també com a *Unterlage*, concepte fonamental per a la *Potenzenlehre*.

Considerem, doncs, que la criatura pertany a les tenebres, ara bé, el fonament fosc que el situem en l'*Abgrund* també és la pura passió de Déu. Aquesta peculiaritat de Déu representa el caràcter del Déu que subsisteix en el fonament i que es mostrarà en l'home com a voluntat, per això, com veurem, la voluntat de l'home serà el germen, ocult en l'anhel etern, del Déu que subsisteix en el fonament<sup>156</sup> d'aquesta manera la plasmació d'allò absolut, en aquest cas d'allò que vol subsistir o persistir absolutament, i que haurà de ser extirpat o desvetllat, mostrant-se com l'encarnació d'allò absolut en la finitud, serà allò que generarà la possibilitat efectiva i real del mal. Per això Pérez-Borbujo ha situat el *FS* com el moment culminant, i superador afegiríem, de dues reflexions desenvolupades entre els anys 1802 i 1806, és a dir: la problemàtica de la mediació, entesa com a deducció d'allò finit des d'allò infinit, i la problemàtica de comprendre aquesta deducció com a caiguda inexplicable des de l'Absolut (base de la tematització del capítol anterior) en què radicava l'essència del mal,<sup>157</sup> que ara

---

Jankélévitch). » DAVID, P., *Le vocabulaire de Schelling*, Paris, Ellipses, 2001 p. 27. En tot cas ha de quedar clar que Schelling es servirà de la noció d'*Ungrund* per a derivar un Déu personal, un Déu que prové de les tenebres, de l'abisme impersonal.

<sup>156</sup> Vegeu: (SW, I/7,470).

<sup>157</sup> Així: "Schelling alcanza a entender en este ensayo que no sólo el mal no es la causa inexplicable de la finitud, como pensaban algunos neoplatónicos, sino al contrario, la configuración esencial de lo Absoluto en lo finito es la que genera la posibilidad efectiva y real del mal. Ésta no es otra que la libertad humana." Pérez-Borbujo, *Op cit.* p. 67. Destaquem també la interpretació de Vetö, *Op. cit.* p. 34-56, on postula el concepte de *Grund* com a element vertebral de la filosofia de Schelling, i que confondria mal i finitud o, si més no, els equipararia. En aquesta línia clàssica d'interpretació, per veure els antecedents de la qüestió, destaquem també a SCHLANGER, Judith E., *Schelling et la réalité finie. Essai sur la Philosophie de la Nature et de l'identité*, Paris, PUF, 1966. Ara bé, no hem de confondre mai *Grund* amb *Ursache*. La causalitat té una operativitat distinta a la fonamentació. El fonament d'existència no serà la causa de l'existència, sols la seva base. A més: "La inquietante noción de fundamento remite como ha señalado Heidegger a lo que subyace, a la base y, por tanto, no ha de ser entendida en el sentido lógico de ratio, es decir, el fundamento (*Grund*) no es la causa (*Ursache*) de la existencia ni el principio

tindrà un nou plantejament. L'anhel és la primera emoció de l'existir diví que empeny el fonament vers la llum i que en definitiva arrenca la foscor del fonament cap a la llum. En conseqüència, la llum sols tindrà sentit, sols il·luminarà, quan Déu comenci a existir mercès a l'acció de remoure l'abisme. Tanmateix la creació no podrà bandejar la foscor. D'acord amb l'anhel que representa, com hem vist, aquella primera emoció, en Déu mateix es generarà aquella representació reflexiva interna que hem exposat, per la qual es contemplarà en la seva *Ur-Bild* com allò primer en l'acte de realització divina. Això representa l'omniestància de Déu en Déu, com a principi de realització, i que desembocarà en el mateix Déu creat en Déu. Aquí pot aparèixer l'enteniment. Aquesta *eine innere reflexive Vorstellung* generada en Déu mateix, a través de la qual es contempla en la seva imatge, ja que no pot tenir altre objecte que ell mateix, és la primera realització de Déu. Quan Déu ha expressat i s'ha expressat en el moviment de l'anhel, l'extracció de la foscor, cap a si mateix quant a *lux in tenebris*, l'anhel és transformat en enteniment. Déu s'ha expressat en el *Logos*. En aquesta expressió es produeix la unió d'anhel i enteniment. La paraula així es converteix en voluntat lliure creadora. L'enteniment s'introdueix en la naturalesa. Allò primer que ha de reconèixer el sistema rau en el fet que sense la foscor originària no hi ha realitat per a la creatura. La foscor no deixa de ser una herència (productiva) en la creatura. S'ha activat, si més no, la intenció creadora de món, el *Liebe*. Fins i tot podríem especular que aquest amor fos l'estructura fonamental de tota realitat. Segons Vergauwen<sup>158</sup> la metafísica del *FS* es fonamenta en una nova ontologia de l'amor que renova els plantejaments de la *Naturphilosophie*. Però aquesta metafísica és subsidiària, creiem, d'una metafísica del mal que té un abast més ampli i un recorregut filosòfic més influent.

Hem de deixar ben clar el pes filosòfic del *Grund* abans de delimitar una possible metafísica del mal, que en cap cas s'oposaria a una metafísica del *Liebe*. El fonament de l'existència no és la causa de l'existència sinó sols la seva base, no és el principi explicatiu d'allò existent, sinó sols la seva condició de possibilitat, i requereix una causa<sup>159</sup> que el posi com a tal fonament. El fonament en Déu és una voluntat que és passió, una exteriorització. El fonament etern de l'existència de Déu oculta en si mateix l'ésser de Déu, la seva essència.

L'anhel originari, que ha propiciat l'enteniment i s'ha vist transformat en la seva estimulació (no essent l'enteniment com hem vist, allò primer que mou i pot moure), aspira a conservar el

---

explicativo de la misma." CARRASCO, A., *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling*, Madrid, Plaza y Valdes, 2013. p. 53.

<sup>158</sup> Vegeu: Vergauwen, *Op. cit.* p. 130-132

<sup>159</sup> Com hem indicat: "La causalidad tiene una operatividad distinta a la fundamentación y, por ello, el fundamento de existencia no es la causa de la existencia, sino tan solo su base; lo cual quiere decir que el fundamento no es el principio explicativo de la existencia, ni de lo existente, sino su condición de posibilidad." Pérez-Borbujo, *Op. cit.* p. 67. La relació entre fonament i allò fonamentat condicionada per la idea d'un principi absolut es portarà a l'esfera de la relació entre fonament i existència en Déu mateix i descobrirem aquella *Natur-in-Gott* i com de forma analògica es defineix el fonament en Déu com a passió: la passió que sent l'U etern d'auto-engendrar-se. De totes maneres hem de tenir present que Schelling designarà el mal com el fet d'elevat el fonament més enllà de la causa, i aquesta sota influència de Böhme, significarà una donació efectiva d'existència. El fonament com el no-subjecte no serà posat en allò que existeix, sinó sols en el seu existir quant a tal.

moviment de la vida que originà la visió del real (aquella que va captar en si mateix), i a la vegada, com el fonament, vol tancar-se, conservant gelosament un fons primitiu. L'enteniment serà la llum posada en la naturalesa inicial que podrà excitar *a posteriori* l'anhel originari, és a dir, aquell que en el fons sempre tendeix a retornar a si mateix, i empeny a l'escissió les forces que poden abandonar la foscor. En aquesta separació es destaca la unitat abissal d'allò escindit que serà enervada, sorgint quelcom com a construcció interna. Precisament quan la llum posada en la naturalesa inicial, o sigui, l'enteniment, mou l'anhel originari, que tendirà a replegar-se en si mateix, i es separin les forces, s'allunyarà de la foscor abismal o fons primitiu, i es destacarà la llum oculta en allò separat i sorgirà quelcom comprensible i singular, no per ideació externa sinó per vertadera imaginació (*Einbildung*), com allò que s'ha format dins quelcom i s'incorpora a alguna cosa, d'aquí que es pugui parlar de quelcom incorporat imaginativament. L'anhel ha produït quelcom en l'essència ideal de Déu. En aquesta producció Schelling hi aplicarà una lògica operativa: Tot succés en el principi real té el seu efecte en el principi ideal (i viceversa). I aquest seria el corol·lari: Déu es contempla a si mateix en la seva imatge en aquella representació reflexiva interna, o sigui tot el que ha succeït en el principi real és reflectit en el principi ideal com a representació. En aquesta *Ur-Bild*, com a *imago Dei*, allò que ha quedat representat és l'anhel transformat en *Natura Dei*. Tenim per tant la primera correlació entre la imatge de Déu i la seva naturalesa. En aquest procés Déu pot saber de la seva naturalesa. Aquest saber es concreta de la següent manera: Déu sap de l'existència d'una identitat entre la seva imatge i la seva naturalesa. Aquesta és la primera i original exteriorització de Déu, el seu primer acte d'existència on s'ha elevat a *imago Dei* la naturalesa. En aquesta elevació Déu l'ha conegut i en aquest acte ha possibilitat la seva autoconsciència. Allò primer en ser conscient en l'àmbit natural és la profunda i ombrívola realitat de l'anhel. El segon acte remet a la possessió de la identitat, i el tercer a l'edificació d'una personalitat. A partir de totes aquestes consideracions, l'*Ur-Bild* desplaçarà l'*Abfall* com a concepte destacat en el *System* i que remet al pla arquetípic i, per tant, serà "objecte" de l'*Ur-System*.

Aquelles forces que participen en l'escissió són la matèria a partir de la qual es configurarà el cos. Veiem com la tendència és la introducció de l'enteniment en la naturalesa. Les forces es poden subsumir a la tendència que té l'anhel a replegar-se, el plec, i l'enervació que pateix sota efectes de la llum. Schelling destaca que aquest joc de decantaments i atraccions no és estèril. L'escissió serà vinculant i productiva. El vincle viu que neix de l'escissió, és a dir, des de la profunditat del fonament de la naturalesa com a punt central de les forces és l'ànima.<sup>160</sup> Veiem aquí una forma diferent d'exposició sobre l'origen de l'ànima que la desenvolupada a *PhR* on l'argumentació es movia en el context eidètic.

Fins aquí hem mostrat com s'esdevé l'efecte de la unió entre enteniment i anhel que assenyala la constitució des del fonament de l'existent en la Naturalesa. L'escissió de les forces ha estat necessària per tal que s'abastés l'enteniment, o dit d'una altra manera, per tal que es pugui desenvolupar la unitat continguda inconscientment i oculta en el fonament. El fonament etern de l'existència de Déu comprèn dins seu, ocult i reclus, ombrívola, l'ésser de Déu que essencialment és raig de vida (*Lebensblick*) i que pot il·luminar l'obscuritat des del profund (*De profundis*). L'anhel del fonament observat des de la profunditat es veurà estimulat per

---

<sup>160</sup> O sigui: „das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele.“ (SW, I/7,362).

l'enteniment i es mostrarà delerós de retenir el raig de vida i de comprensió dins seu, de captar i aturar l'enteniment en el seu plec, en un intent de "per-viure" en el fonament, en un intent que hi hagi sempre fonament.<sup>161</sup>Aquest fet de voluntat de pervivència condiona el desplegament de l'anhel (que l'*Ur-System* ha de recollir) com una voluntat de retornar a si mateix (*in sich selbst zurückstrebende*) tocada per l'enteniment, cosa que potencia aquella escissió de forces (*Scheidung der Kräfte*) que hem vist i que suposa un relatiu abandonament de la foscor. Si potser la intenció és abandonar-la, la foscor perviurà com a herència en la criatura. En aquest sentit la regència de l'enteniment es mostrarà com una lluita entre llum i tenebres. En aquest punt pel que fa a la naturalesa de l'*UrSystem* ens interessa destacar que allò que sorgirà des de la separació del fonament diví cap a l'existència és una construcció interna de Déu. L'explicació d'aquesta construcció és la primera tasca del sistema originari. L'altra tasca centrada en el com sorgeixen les creatures, que ja podem anomenar-les creacions de Déu, rau en tematitzar la corporeïtat com a factor de l'alteritat, i veure què conformen les forces dividides en l'escissió, destacant per sobre de tot l'ànima, que és el vincle nascut d'aquesta escissió. Així, en l'ànima, l'amor diví podrà deixar la seva petjada gràcies a la qual l'ànima és connectiva. L'ànima (dit d'una manera que clarament sobrepassa el discurs de *PhR*) és el fons, la profunditat del fonament de la naturalesa i a la vegada allò independent en els éssers que subsisteix per si mateix. Si l'anhel fa referència, en última instància, a una resistència, l'ànima mostra un desplegament gradual. Aquesta gradualitat implica que una vegada tenim els cossos que conformen les forces dividides en l'escissió, i en si la multiplicitat, s'entengui l'ànima com a vincle viu nascut de l'escissió. L'ànima porta l'empremta del Creador, per la qual cosa ella és la profunditat del fonament de la naturalesa i allò independent en els éssers que subsisteix per si mateix. En cada grau de l'escissió de forces sorgeix un nou ésser de la naturalesa. En aquest sentit, la *Naturphilosophie* hauria d'explicar com la naturalesa en cada nou procés de producció s'aproxima cada vegada més a la seva essència, fins que en l'extrema escissió de forces s'obre el centre més íntim de tots que remet al vincle més pregon de les forces productives. La lògica d'aquest procés es sosté en la proposició que tot ésser en la naturalesa té dins seu un principi doble, a saber: (com a primer principi) aquell pel qual els éssers estan separats de Déu perquè estan en el mer fonament, i un principi de creació amb el qual podrà transfigurar-se (*verklären*) el principi fosc. Ara bé, entre allò que està en el fonament i allò que s'ha remodelat en l'enteniment existeix una unitat original. En altres paraules: el principi de llum amb el qual pot transfigurar-se la foscor assenyala que entre allò que serà premodelat (*vorgebildet*) en l'enteniment i allò relegat en el fonament hi ha una unitat originària. Això és el que anomenem enteniment o voluntat universal. El procés de creació<sup>162</sup> pretén incidir en aquell "entre", és a dir, persegueix una transmutació interna. Què

---

<sup>161</sup> „ (...) damit immer ein Grund bleibe" (SW, I/7,361).

<sup>162</sup> Per entendre en profunditat el concepte de creació schellingniana i la seva interacció en les diferents obres del filòsof, considerem un referent l'obra del Pare Emilio Brito *La création selon Schelling*, Leuven University Press, 1987. En concret les tesis de Brito seran exposades en el capítol següent. A mode preliminar hem de dir que la segona part del text correspon a la "Philosophie intermédiaire" (la mateixa caracterització que fa Vetö), que es situa entre 1807 i 1820, que nosaltres tematitzem en els capítols segon, tercer i quart. El pla expositiu de Brito segueix les obres i l'exposició schellingniana cronològicament, mentre que Vetö, fent una comparació, desenvolupa els seus arguments en relació a una tesi central sota l'emparral formal del concepte de fonament. Les darreres planes del text de Brito, i com a conclusió, són específicament teològiques, mentre que Vetö destaca la primacia de la vessant

opera en aquesta relació? Una transfiguració en llum del principi fosc. Per tant, és el principi fosc aquell que es transfigura en llum. El principi (fosc) que procedeix del fonament representa la voluntat pròpia de la creatura i remet a la mera passió, a la concupiscència, en definitiva a la voluntat cega. Aquesta serà contraposada a la voluntat universal (voluntat on l'enteniment opera). L'operació que fa Schelling rau en destacar l'elevació del centre més pregon a la llum. Aquesta és la base operativa. I aquest el desplegament: quan ha actuat aquella transformació, el punt més íntim i pregon de la foscor inicial es troba, en part, transfigurat en llum (en un ésser), aleshores la voluntat (d'aquest mateix ésser) és també una voluntat particular, però en si és una amb la voluntat originària. I també per això mateix hom pot parlar de la pervivència del que s'ha resistit a la llum. Aquesta resistència té els seus efectes. Allò que ha resistit no deixa de ser la mateixa voluntat de Déu fragmentada, o sigui els fragments de la naturalesa de Déu que es neguen a reconèixer-se en la seva imatge, a recollir-se en la seva personalitat i que sols responen en una ipseïtat cega, i retornen a l'abisme. Aquests fragments retornats representen els àngels rebels i són l'origen de la voluntat particular de les creatures. Representen la mateixa naturalesa demoníaca de la creació que rebutja l'enteniment sobretot en la seva vessant universalista. Però la voluntat universal no pot excloure la voluntat particular encara que aquesta s'hi oposi. El poder seguir la voluntat particular és possible perquè hi ha una part en la naturalesa de Déu que s'amaga de la llum. El mal, per tant, està establert en el mateix si de la naturalesa de Déu. Si una part de la voluntat de Déu no renegues del seu reflex en aquella Ur-Bild divina, no hi hauria voluntat particular, ni desplegament ni per tant creació. El sistema ha de "salvar" la naturalesa de la seva pròpia ànsia, és a dir, assenta les bases per conformar la imatge que Déu té de si, i desenvolupa l'exposició de la vida històrica de Déu. En aquesta tasca de salvació situaríem l'hermenèutica de l'*Ur-System*.

Com hem vist, l'escissió de les forces es produeix en diferents graus de tal manera que en cada grau sorgeix un nou ésser de la naturalesa fins a descobrir-nos l'essència de la natura sencera. Ara bé, el nivell de perfecció de les creatures dependrà que les forces siguin més o menys escindides, cosa que determinarà l'activitat requerida per encerclar l'enteniment. Aquesta activitat és aprofitada per l'anhel que es descobrirà a si mateix com a agent de l'activitat. Hi haurà tensió entre ambdós principis quan la voluntat de la criatura es contraposa a la universal, ja que vol subordinar-la als seus interessos. Però, si sols tinguéssim aquesta confrontació no hi hauria avenç. Tot romandria en una improductiva tensió, i els principis mútuament s'anul·larien. Tanmateix, i aquí rau la solució, en arribar al terme de l'escissió de les forces, la voluntat singular ja serà una amb la universal, puix s'haurà descobert la llum en la intimitat de la foscor inicial d'aquella voluntat. De les dues, en joc, haurà aparegut per tant una única totalitat.<sup>163</sup> Schelling ha assenyalat explícitament la importància d'aquell principi doble

---

pràctica. Els dos llibres es complementen i suposen una bona introducció a la filosofia de Schelling. Brito aclareix la seva posició en la introducció: « L'objectif premier de cet ouvrage est d'expliquer la doctrine schellingienne de la création, non la pensée de son interprète; mais nous ne nous abstenons pas d'une prise de position personnelle. Pour plus de clarté, nous avons préféré séparer, dans la présentation du moins, ces deux tâches: le corps du livre est réservé à l'exposé, aussi objectif que possible, de la complexe spéculation schellingienne; la longue conclusion contient- sous le titre herméneutique d'Horizon – la thématization de notre propre point de vue et nos remarques critiques. » BRITO, E., *La création selon Schelling*, Leuven University Press, 1987. p. XVIII.

<sup>163</sup> „(...) so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird.“ (SW,I/7,363)

que en el fonament és sols U<sup>164</sup>, i també que tant el principi fosc com la mateixa llum, resultat de la transfiguració de la foscor, formen unitat en cada ésser de la naturalesa. Malgrat els dualismes aparents la tendència és la unitat, o la unificació dels considerats oposats. La unitat transformarà les voluntats. La transformació porta implícita l'escissió en un intent soterrat d'arribar al nucli central i des-fonar-lo, per tal que pugui aparèixer la Uni-totalitat. Es pot establir un paral·lelisme entre forces i principis. La voluntat particular associada a la foscor pot explicar tant el principi que origina el desplegament o desvetllament d'aquell anhel de ser com la foscor que amaga la identitat i s'oposa a tota consciència, ja que roman com a antiga força contractora, i en aquest cas reactiva, que tanca l'ésser. El mal està associat a aquesta contracció.<sup>165</sup> Fins a quin punt aquesta contracció restà associada a l'existència? Carrasco Conde ens dóna una pista quan afirma que l'existència es recolza sobre l'abisme, en el nostre cas l'*Abgrund*.<sup>166</sup>

La voluntat originària del fonament que no ha acceptat la llum i que es reafirmarà en voluntat particular provoca la il·lusió de la particularitat en l'origen. La seva intenció és negar la possibilitat d'un saber que obre les portes a la salvació en l'existència de Déu. Però no hem d'oblidar que el fonament de la seva existència amaga la mateixa malvestat, el mal, l'adversari, i com a contrapartida l'engany i l'error. És per això que el *Grund*, el fonament de l'existència de Déu amaga el mateix diable, la criatura més il·limitada.<sup>167</sup> Excloure el mal de la naturalesa de

---

<sup>164</sup> Vegeu: (SW,I/7,362).

<sup>165</sup> El mal no té a veure amb una privació, sinó amb una força. La possibilitat del mal sorgirà del sistema mateix, d'aquell moviment de l'anhel. La seva potència sorgirà del fonament del subjecte de la història. D'aquesta manera: "El fundamento (...) es fuerza contractiva (...). El fundamento remite por ello a un abismo, a una cara sombría de la identidad, a la cual el propio Schelling se refiere (...) como la inquietud principal de su filosofía." CARRASCO, A., *Op. cit.* p. 39. Es destaca l'aspecte nocturn que té a veure amb el fonament que l'anhel, com a primera arrencada vers l'existència de Déu, no ha volgut deixar enrere, és a dir, il·luminar mitjançant l'enteniment. Ara bé, el fonament no és pas el mal, però és el seu lloc. Ens diu Vetö: « Le Grund est le lieu du mal, mais il n'en est le lieu effectif que dans son surgissement contre l'amour, non pas déjà en lui-même. Le Grund est donc le lieu du mal, sans être lui-même le mal. » *Le mal. Essais et Études*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 260. La distinció entre *Grund* i *Existenz* ens ha portat a un canvi decisiu en l'explicació de la llibertat finita i el mal. El *malum morale* i els mals efectius propiciats es manifestaran a partir del fonament fosc de la naturalesa de Déu, de la mateixa manera que les coses en Déu, i no fora del fonament, però gràcies a una arrel independent de Déu i per un principi relatiu a Déu, la causa del mal ha de ser diferent del Déu existent. Schelling vol, en definitiva, fonamentar en Déu totes les coses, àdhuc les de l'home i la llibertat, i la possibilitat interna del mal, sense fer Déu l'autor del mal, i a la vegada sense caure en aquell pandemonisme que hem exposat.

<sup>166</sup> És a dir: "La existencia, entonces, se apoya sobre un abismo, sobre un fundamento cuyo fondo es inalcanzable, pero que opone una resistencia a la fuerza expansiva del manifestarse a través de otra fuerza de sentido contrario." CARRASCO, A., *Op. cit.* p.43. i més endavant diu: "el sistema se despliega precisamente a causa de la lucha entre la existencia (lo expansivo) y el fundamento (lo contractivo), aunque vincula ambas fuerzas a un sistema vivo asociado al ansia de ser que es "implosión", porque para generar la imagen de sí ha de adentrarse en lo más propio para verse." *Ibid.* p. 47.

<sup>167</sup> En aquests termes ho expressa Villacañas: "Debemos llamar entonces las cosas por su nombre: aquel *Grund*, fundamento de la existencia de Dios, encierra al diablo mismo, la criatura más ilimitada (WS. IV, 260). El diablo es así el *Grund* de Dios, la voluntad originaria del primer fundamento, una parte de la cual es salvada en la existencia de Dios, en su imagen divina, mientras otra se hunde en el abismo." *Op. cit.*

Déu és, si més no, un engany, un error que ha condicionat la història de la filosofia. Sense l'exclusió, la història de la salvació està lligada al desplegament del sistema. El diable representa aquella part de la potència de Déu enfonsada en la foscor connectada al propi abisme fonamental com a ira divina, aquell foc devorador que transita entre la perifèria absoluta de Déu i el centre absolut de l'abisme.

Dins el conjunt de les creatures hem de destacar la situació especial de l'home, en qui aquella transfiguració s'esdevé màximament, atès que els dos principis s'hi hauran expressat en tot el seu poder. Per això Schelling ho ha expressat així: "En l'home es troba tot el poder del principi fosc i a la vegada tota la força de la llum."<sup>168</sup> L'estructura divina es repeteix anàlogament en l'home, però en l'home es produirà el veritable enfrontament entre principis, i serà l'única eina, en mans de Déu, per tal que aquest es realitzi com a identitat i personalitat. Hem de tenir present que sols en la personalitat hi ha vida i tota personalitat descansa sobre un fons obscur. Ara bé, com s'incorpora això en el *System*? En un canvi de llenguatge. Així, en la comprensió de Déu, dins la nova presentació del sistema, en un canvi de llenguatge motivat pel nou *organon* religiós, Schelling s'allunya d'un concepte d'Absolut que pugui anul·lar, en certa manera, la personalitat. Tanmateix, considerem que el concepte d'Absolut més proper a *PhR* no menysté la idea d'un procés en Déu. Ara, l'origen de tot serà l'abisme indefinit de la voluntat del fonament. D'aquesta manera, l'Absolut serà expressat com a indiferència. Schelling busca un estat anterior a tota dualitat.

L'home partirà del mal, tot mostrant el vincle demoníac que ha actuat ja des del primer home, o home originari, i tanmateix també s'implicarà en el desplegament històric de la llum. La lluita que hem destacat, que també s'ha deixat anar en Déu, es produeix quan la voluntat particular i l'enteniment universal no formen unitat. L'home sense aquesta unitat és incapaç d'assolir una imatge de la seva naturalesa, i el propòsit últim d'integrar-la en la imatge de Déu es veurà frustrat. Aquesta frustració el conduirà a enaltir la voluntat particular. L'home es separa de la comprensió que Déu té de si mateix. Aleshores es produeix en la voluntat de l'home una separació d'aquella ipseïtat espiritual, de la vinculació amb la llum. Aquí el tema de fons és el per què les creatures es separen de Déu (voluntàriament o involuntàriament). Hem agafat l'exemplificació humana<sup>169</sup> ja que constitueix la creatura on la *Selbsheit* es dissocia

---

p.191. Constatem que en aquesta obra Villacañas no utilitza la citació acceptada acadèmicament. Cita pel volum de l'obra de Manfred Schröter i la pàgina en qüestió.

<sup>168</sup> „Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in ebendenselben zugleich die ganze Kraft des Lichts.“ (SW, I/7,363).

<sup>169</sup> A més, l'elevació de l'abisme foscant a la llum sols pot produir-se en l'home. La vinculació de l'home amb Déu és radicalment diferent a la resta de creatures, ja que la voluntat humana conté el germen (*Keim*) d'aquell Déu antic que es retira de la llum i a la vegada seminalment és el raig de vida divinitzant que empresonat pot alliberar-se i constituir la percepció i la glòria (*Herrlichkeit*) de Déu en la llum, en l'acte de concebre la voluntat en la naturalesa. És per això que Schelling pot dir: „Im ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt.“ (SW, I/7,363). Schelling parla de la percepció divina, utilitzant el verb *Ersehen* (de la mateixa arrel que *Ersehnen*-anhelar- i *Ersetzen* – substituir-). *Erhesen* també té el sentit d'inferir quelcom d'alguna cosa. Aquest és un concepte central de *Forschung*. Aquest "percebre" significa un veure originari, o sigui, un veure que es capaç de produir, representa, doncs, un mode de coneixement veritablement viu i creador. Així, la creació no pot ser un mer esdeveniment, un *factum*, sinó un acte lliure de Déu dirigit especialment a l'home, ja que com hem exposat, solament en l'home



dramàticament en llum i/o foscor. Podem afirmar que la *Selbsheit* de l'home és màximament transformable en llum o en foscor. Quan aquesta *Selbsheit* s'uneix amb el principi ideal, amb la voluntat universal esdevé esperit. Ser esperit significa que l'home es refereix a si mateix, de manera que pot constituir-se la seva *Personlichkeit*. En aquest sentit el caràcter del si mateix que assenyala l'anhel de ser un mateix és allò que ha de constituir la *Selbstheit*.<sup>170</sup> Aquesta, quan és esperit s'eleva des d'allò propi de la creatura vers allò per damunt del que li és propi. La creatura, d'aquesta forma, ha integrat una entitat pròpia que la pot deslligar del principi foscant del fonament en relació a l'anhel originari i, fins i tot podrà alliberar-se de l'existència. Tanmateix l'home ha pogut deslligar-se del fonament, malgrat n'hagi brollat i, per tant, hi tingui una vinculació "per-versa", perquè té en si un principi independent respecte a Déu, que sense deixar de ser fosc pot il·luminar-se, pot constituir-se com a *lumen*,<sup>171</sup> pot arribar a

---

Déu ha estimat el món. La cita anterior és fonamental per entendre el posicionament de la voluntat de l'home en el sistema, la qual provindrà del fonament en Déu, fonament del Déu que existeix i de la creació.

<sup>170</sup> Hem de tenir present que el terme *Selbstheit* ("mateixitat" o mismidad en castellà) no apareix en el *FS* en realitat aplicat al mateix Déu o en la seva referència, sinó en l'àmbit de l'home. Aquest, en ser imatge de Déu, Schelling establirà analogies, concretades entre el pla humà i els seus conceptes i el diví amb els seus. El *FS* és un escrit ple d'analogies que es complementarà amb les lliçons d'Stuttgart. Schelling per exemple emprà analogies humanes en referència a l'amor en Déu o ira divina. Pròpiament l'amor o la ira són sentiments humans. Déu en la seva eternitat els sobrepassa incomprendiblement. Si acceptem aquests dos àmbits, la *Selbstheit* en el pla humà correspondria analògicament a l'egoïtat (*Egoität*) divina. L'amor i la ira els hem d'entendre en el pla diví com moviments de difusió i contracció respectivament. Déu té en el *FS* la seva terminologia específica. El mateix fonament intern de la seva existència és entès en analogia amb les emocions humanes com a *Sehnsucht* (anhel) a través del qual desitja (*sehnen*) satisfer el seu anhel de ser ell mateix. Aquest anhel no pot tenir cap tipus de mesura i la seva satisfacció és un cercle tancat. Hem preferit en referència a la "mateixitat" utilitzar el terme alemany vinculat terminològicament amb *Sehnsucht* i *Selbstsucht* (egocentrisme). L'arrel *Selbst* en tot cas apunta a un moviment reflexiu que aplicat tant en Déu com en l'home remet al pur ésser ell mateix per a ésser allò que ell mateix és. Aquest moviment en l'home serà constituït del jo, un jo que s'ha de referir a si mateix per refermar-se en el seu ésser. És un moviment reflexiu analògic al realitzat pel fonament.

<sup>171</sup> El *lumen* (vertical) és la bellesa pròpia de l'ésser (la forma seria la bellesa de l'ens). La *lux* l'associem a l'enteniment. La *lux* divinitzant pot caure sobre les creacions de la imaginació (mites) i sobre l'especulació filosòfica, i conduir-nos vers el Déu de la revelació. En aquest sentit, seguint les tesis de Von Balthasar, l'home tindrà consciència, la qual està arrezerada en el mite, on allò diví va adquirir per a ell una forma positiva per primera vegada, com a possibilitat d'encaminar-se vers allò incondicionat. L'auto revelació de Déu, que és l'ésser per antonomàsia, donarà plena satisfacció a la problemàtica del sistema filosòfico-mitològic. Religió mítica, sistema filosòfic religiós i via mística d'aproximació a Déu estaran tocats per una llum interior. La forma expressiva d'aquesta llum, ja com a *lumen*, on s'ha recreat entre mite i forma, tancada estèticament en si mateixa, pot tapar la llum de Déu. L'*splendor* que encercla la forma pot procedir d'un esperit antidiví, de la malvestat originària, esperit que vincula món i inframón. La redempció divina serà substituïda per la redempció titànica de l'home. Les creacions pures seran aprofitades per potències espirituals mundanes per als seus propis fins, canviant el seu signe essencial. Així una intuïció pura de la *lux* divina pot revestir-se d'esquemes i mètodes d'un nivell inferior, esquemes merament tècnics. L'entrega de l'home al centre, la renúncia a modificar-lo, es veurà substituïda per una empresa amb caràcters d'una tècnica de domini.

transfigurar-se i possibilitar la vida en l'esperit. En definitiva l'esperit de la *Selbsheit* que planeja sobre llum i tenebres, perquè l'esperit és allò que expressa la unitat, o el *Logos* en la naturalesa, pot decidir separar-se de la llum. Si aprofundim en aquest arguments constatem que la unitat indivisible en Déu ha de ser divisible en l'home. La divisió indica la possibilitat del bé i el mal. Així, el vincle dels principis contraposats en Déu és absolutament indivisible, sols en l'home és separable. Aquesta *Zertrennlichkeit* dels principis de l'ésser en l'esperit de l'home és la possibilitat del bé i el mal. L'home és l'instrument de l'autorevelació divina gràcies a la separabilitat de principis. Sols d'aquesta manera Déu és realitza com a personalitat. Conseqüentment, Déu manifesta el seu ésser en la creació i accepta el risc de la llibertat finita en l'home que no és altra cosa que la possibilitat interna del mal. La llibertat finita ha de ser apte pel mal, tenint un fonament independent de Déu. D'aquesta manera, l'anàlisi onto-cosmològic del principis originaris de tot ésser fonamentarà la determinació de la possibilitat del mal en el món.

La *Selbstheit* esdevindrà la matriu de la unió mateixa. L'ambivalència extrema de la *Selbstheit* no ha d'enterbolir l'argumentació schellingniana. Diu Schelling: "El principi que s'eleva a partir del fonament de la naturalesa, a través del qual l'home es separa de Déu, és la *Selbstheit* en ell, que en virtut de la seva unió amb el principi ideal es torna esperit.<sup>172</sup> Però aquesta *Selbstheit* en l'home és problemàtica, ja que en ser esperit voldrà contemplar-se a si mateixa en la llibertat total. Aquesta és la tendència perversa. Es produirà una elevació des d'allò propi de la creatura que la transgredeix, o sigui, es sobrepassarà allò propi de la creatura, el seu límit. La contemplació de la llibertat produeix l'efecte de la il·limitació, i una voluntat que es contempli a si mateix en aquesta situació ja no pot ser merament instrument de la voluntat universal que actua en la naturalesa. Ens situem, doncs, fora de tota naturalesa. L'esperit es posicionarà més enllà de la llum, perquè la llum no és esperit. S'eleva en la naturalesa més enllà de la unitat de la llum i el principi fosc. L'efecte de la tendència a l'elevació de l'esperit, la trobem en el fet que aquest, quant a *Selbstheit*, s'alliberarà del principi fosc i de la llum. Si observem els termes íntimament relacionats (o fins i tot sinònims) *Eigenwille/Selbstheit/Geist*, ens adonem que indiquen un possible itinerari on l'esperit és aspecte final, quelcom omnivivent. Si ho relacionem amb la llibertat, tot assenyalant que l'itinerari està per sobre de la naturalesa, aquest esperit es veurà condicionat i transformat en voluntat originària. Si com a voluntat pròpia té el llast del fonament, hi romandrà com a continent del principi superior de la llum. El continent i el contingut hauran de ser sempre diferenciats almenys en la seva qualitat funcional. Recapitulant: la caiguda en la foscor s'esdevé quan la voluntat individual vol (per a si) el que només pot ser en identitat amb la voluntat universal. Això significa que el que és perifèria, a saber, les voluntats particulars, es col·loquen en el centre mateix. En resulta així una separació de la *Selbstheit*, una dissolució dels principis i una subversió de llur relació. L'aixecament de la voluntat pròpia és el mal, on el fonament s'alça per sobre la seva causa i usa l'esperit rebut contra la creatura. Contra el mal la voluntat particular hauria de romandre en el fonament, unida amb la voluntat central, però això és impossible una vegada s'ha produït l'*Erhebung* i la voluntat pot saber de si. La voluntat central sí que és immune als efectes de l'aixecament, ja que mai s'enlaira per damunt de la llum, sinó que resta subordinada al fonament. Tan sols llavors subsisteix la relació entre els principis, és a dir, l'esperit de l'amor

---

<sup>172</sup> „Das aus dem Grunde der Natur emporgehobne Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbsheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip Geist wird.“ (SW,I/7, 364).

mantenint la voluntat pròpia i singular dins l'ordre i el mode diví (*in göttlicher Art und Ordnung*). Ara bé, en realitat l'esperit de l'amor que és expansiu i creador no pot garantir la subsistència del principis. El seu nucli més pregon que és acció entraria en contradicció en si mateix. L'equilibri diví es transformarà en un "des-equilibri" que facilitarà les escissions i els seus productes. Anem a desenvolupar aquestes perspectives.

Exposarem tot seguit un dels passatges més complexos del *FS*<sup>173</sup> on perfilarem els conceptes que hem introduït i les seves relacions més profundes. Se'ns diu que la *Selbstheit* té esperit. La *Selbstheit* enlairarà l'impuls sorgit a partir del fonament de la naturalesa pel qual l'home restà separat de Déu, en tant que ens particular. En aquesta situació la *Selbstheit* s'ha unit al principi ideal. Aquesta unió constitueix la personalitat. Aleshores, té esperit, es torna esperit, perquè aquí l'esperit és l'element condicionant que fa que la unió esmentada pugui regnar per sobre de la llum. Per això pot separar-se de la llum. En aquesta separació (és fonamental entendre la separabilitat dels principis que està actuant en tota l'argumentació. Si els principis fossin inseparables la voluntat particular no es podria separar del centre) hi veiem l'aspiració de la voluntat pròpia a ser per si mateixa sols allò que és en identitat amb la voluntat universal; en voler ésser també en la perifèria interna (*Umkreis*), o com a creatura allò que sols és espectralment mentre està lligada al centre. Una "espectralitat" que agafant una voluntat allunyada del centre li atorga el caràcter lliure. La *Selbstheit* sols és esperit i per tant lliure, però quan aquest esperit no és l'esperit de l'amor etern, de la contínua expansió, en realitat la tendència a la separació o disgregació s'incrementa. Amb tot aquest desplegament hem de retenir que la *Selbstheit* és lliure pel fet d' haver-se transformat en voluntat originària. En conseqüència, si ho apliquem a la voluntat humana, sorgeix una separació de la *Selbstheit* espiritualitzada respecte a la llum, o sigui una dissolució dels principis que en Déu són indissolubles.<sup>174</sup> Tanmateix com abans hem enunciat i ara explicitem, si la voluntat pròpia de l'home roman en el fonament o fons primitiu, a mode de base, com a voluntat central (*Zentralwille*), subsistint la relació divina dels principis, i a més (en l'home) l'esperit de l'amor imposant-se a l'esperit de la discòrdia, aleshores la voluntat està dins l'ordre divinitzant, que es pot contemplar com a divinitzant racionalitat. Ara bé, l'esperit de la discòrdia vol sempre escindir el principi propi del principi universal. Aconseguirà el seu propòsit en la mateixa elevació ja que aquella elevació, com hem vist, de la voluntat pròpia és el mal.<sup>175</sup> Schelling ho argumenta d'aquesta manera: "La voluntat que surt de la sobrenaturalitat per a, com a voluntat universal, tornar-se a la vegada particular i pròpia de les creatures, tendeix a subvertir la relació que existeix entre els principis, a elevar el fonament per sobre de la causa, i a utilitzar l'esperit, que sols el va obtenir pel centre, fora d'ell i en contra de la creatura, la qual cosa condueix al caos dins i fora d'ella."<sup>176</sup> En aquest sentit sobrevé el desordre, o millor dit: allò *Regellose* mostra la seva potència originària.

---

<sup>173</sup> Vegeu: (SW,I/7,365-366).

<sup>174</sup> „(...) eine Auflösung der in Gott unauflöselichen Prinzipien.“ (SW,I/7,365).

<sup>175</sup> „Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, (...)“ (SW,I/7,365).

<sup>176</sup> „Der Wille, der aus seiner Übernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich partikular und kreatürlich zu machen, strebt das Verhältnis der Prinzipien umzukehren, den Grund über

La voluntat humana com a vincle que uneix forces vives tindrà dues tendències, a saber: romandre en la seva unitat amb la voluntat universal, o apartar-se del centre, allunyant-se d'aquesta manera del vincle de forces, ja que no serà capaç de reunir-les. En aquest cas, desplaçat el vincle es produirà el domini d'una mera voluntat particular, pròpia, que ja no és capaç d'actuar com a voluntat originària reunint forces. En conseqüència, tendirà a conformar una vida particular i singular, a partir de la desunió de les forces, o sigui, a base de les forces disgregades i perdudes en allò *Regellose*, a partir, diu Schelling, de l'exèrcit rebel de concupiscències i desitjos. Estem introduint, si més no, els elements que edificaran el concepte schellingnià de mal. La constitució d'aquesta nova vida tan sols és possible si el fonament de la naturalesa, primer vincle de forces, subsisteix en el mal. Aquesta vida fruit de la corrupció (*Verderbnis*), de la intranquil·litat – associada al soroll - (*Unruhe*) i de la mentida (*der Lüge*) serà falsa, un engany, quelcom invertit, i que no es reflecteix. Amb tot, encara que el primer vincle de forces, el fonament de la naturalesa, pugui subsistir en el mal, no atorga a aquella vida una qualitat verdadera, és a dir, no pot ser una veritable vida sols subsistent en una relació originària de les forces. Per tant, sorgeix una vida falsa fruit de la intranquil·litat i la corrupció. Aquesta situació ens porta a la comparació amb la malaltia. Diu Schelling: “la malaltia ens ofereix la comparació més ajustada al cas, ja que és en qualitat de desordre introduït en la naturalesa pel mal us de la llibertat, la veritable contraimatge del mal o del pecat.”<sup>177</sup> En aquesta línia argumental equipararà la reordenació de les forces i dels principis amb la curació. La malaltia, igual que el mal, és sentida com quelcom molt real, encara que no sigui res en essència. El pas de la malaltia a la salut és un transit. Vol dir això que en la salut sempre s'escola una part d'aquella manifestació de les forces amagades en el fonament on el principi irritable ha actuat sobre si mateix, vulnerant-se a si mateix quant a màxima quietud, en el perfecte silenci d'allò etern. Aquella porció d'ira divina que ha aparegut en la perifèria estén la malaltia i a la vegada l'anhel originari. Hom podria pensar que aquest anhel forma part de la malaltia o que actuen conjuntament. Però Schelling, ombrívola, argumenta que sols hi ha trànsit de la curació a la malaltia. El pas de la malaltia a la curació és una inversió. El veritable trànsit readmet la vida separada i singular en la llum dins l'ésser d'on brollarà, però, una nova escissió. La malaltia com a malaltia particular (vet aquí la inversió del trànsit) que sorgeix quan allò que rep la seva llibertat quant a vida en el tot que aspira a ser per a si, resultarà màxima degradació quan aspira a ser només per a si com a origen de l'egoisme. Tota curació originària consisteix en l'establiment de la relació de la perifèria amb el centre, i el pas de la malaltia a la salut sols serà efectiu mitjançant allò oposat, és a dir, aquella readmissió. No hem d'oblidar que totes aquestes situacions esdevenen per un ús dolent de la llibertat. Si ens fixem en la *Selbstheit* sempre s'imposarà un ús pervers, que és d'alguna manera el motor del sistema (les qüestions més pregoneres que ha d'intentar resoldre sempre tindran a veure amb aquesta *Selbstheit*). En l'àmbit de la perifèria, si més no, la cura d'aquell egoisme demana la represa de la vida en la llum, la vida il·luminada, però com que apareix una nova escissió, una nova crisi, la

---

die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Zentrum erhalten, außer demselben und gegen die Kreatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst uns außer ihm erfolgt.“ (SW,I/7,365).

<sup>177</sup> „Das treffendste Gleichnis bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist.“ (SW,I/7,366).

interpretació que hem donat, emfatitzant la perversió que introdueix la foscor desplaçada, el fonament remogut, ha de ser donada per vàlida.

En aquesta analogia entre mal i malaltia ens interessa destacar, de cara al sistema, una adequada comprensió del centre-perifèria, una comprensió que té (en aquest àmbit proper a les connexions de la Naturphilosophie amb l'*Ursystem*) una línia històrica definida que va de Paracels a von Baader, passant per Böhme. L'esperit de la discòrdia, instal·lat en la base inharmonica de les relacions, inverteix les posicions de centre i perifèria i allò que havia de residir en el centre en voler esdevenir realment centre i no sols ocupar-lo, i així irradiar la llum de l'esperit lliurement, es desplaça a la perifèria. Aquesta adopta una càrrega central i esdevé perifèria interna connectada a la crisi. La relació centre-perifèria i la seva extensió amb els principis harmònics i disharmònics ha de tenir en compte la filosofia de Baader. Ens mourem, en tot cas, en terreny d'unes analogies que Schelling readaptarà al seu discurs. L'alteració de l'ordre és el desideratum de tot el plantejament que es mou en un sentit pre-modern, des-mecanitzat, en el joc viu de forces i contraforces, a-traccions i dis-traccions, simpaties i antipaties, magnetisme i electricitat. Aquesta alteració que situa en la perifèria allò que ha d'estar en el centre produeix una *ataxia* de forces que està relacionada amb el concepte d'*asistasia* que hem presentat. L'actuació des-mesurada d'aquelles forces que actuen sobre si mateixes propicia el desplaçament, el desenfocament, la perversió, i es forma un principi egoístic oposat a l'ordre. L'*ataxia*, com l'*asistasia*, remet a la patologia. En concret *asistasia* significa literalment "in-composició", designa l'absència de sistema com a estat inicial de la raó humana.<sup>178</sup> La malaltia i el mal considerats com *Nichtseyende*, de fet, són existents, un estat que podria no ser i tanmateix tenen una realitat terrible.<sup>179</sup> La malaltia en el cos té una sub-analogia en el mal en el món. La vinculació conceptual és aquesta: un no-ens amb una innegable realitat que s'autoalimenta. El mal ha desplaçat allò veritablement ens, un no-res que ha actuat i a la vegada una essència real, una obertura d'allò que no és en la realitat efectiva que propiciarà aquella falsa unitat. Això tindrà conseqüències nefastes en la creació que tenen en l'home l'agent que trastorna l'ordre creat produint una autèntica *decreatio*. L'home és l'agent de la dislocació. No és ben bé un agent malvat, sinó un portaveu del desordre, i Schelling no diu que el mal sigui merament desordre, sinó que allò desordenat és una conseqüència del principi fosc reactiu. L'arrel d'aquest desordre és l'apropiació de la llum. Aquesta llum una vegada per-vertida condiciona el desplaçament del centre a la perifèria. Ens debatem en allò que hauria d'estar "entre" la força del principi fosc i la força de la llum, i

---

<sup>178</sup> Ens diu Pascal David al respecte: « Emprunté au vocabulaire médical du grec ancien, ce terme sert en quelque sorte de repoussoir pour une pensée au sein de laquelle se fait jour l'exigence du système. Une pensée philosophique se trouve placée au fond devant l'alternative entre système et asystasie, c'est-à-dire l'absence d'un déploiement articulé et organique de la raison dont l'ajointement soit à la mesure de cette « connexion organique du tout vivant » qu'est aux yeux de Schelling le système. » F. W. J. von Schelling, *les âges du monde. Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813* éditées par Manfred Schröter, Paris, P.U.F., 1992, p. 15.

<sup>179</sup> La crua comparació entre malaltia i efectivitat del mal permet a Schelling trobar el veritable concepte de mal: el mal no és altra cosa que un trastorn (*Verkehrtheit*) positiu o inversió (*Umkehrung*) dels principis (tesi central de l'estudi de Cardona). En relació a aquella vida falsa: „das treffendste Gleichnis bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist.“ (SW,I/7,366).

aquest “entre” fa referència al centre (“centrat “ té aquí el sentit de *in media res*). L’home és el facultatiu de l’alteració que ha comportat una inflamació. L’home s’inflama patològicament d’allò que sols havia de respectar, que sols havia de deixar irradiar, no apoderar-se’n.

La percepció i la glòria de la imatge de Déu com a raig divinitzant serà encerclada per l’anhel. Això ho recull la *Selbstheit* que ho manté íntimament en tot l’impuls d’enlairament. Però, si l’anhel recull part d’aquella ira divina, la glòria no pot ser mai completa. En el fons volem dir que Déu com a existent ha de reflectir-se en un contrari actiu. Déu quedarà constituït pel fonament com a possibilitat de l’existència i per l’existència com allò donat de forma efectiva, reunint l’àmbit de la *Möglichkeit* amb el de la *Wirklichkeit*. Així, el fonament com a fons de provisió de Déu podrà ser entès com una mena de “matèria primera” de la creació que no és en si mateixa món, que no és d’aquest món, sinó d’allò que estant en Déu no és Déu mateix, o sigui el brollador de la totalitat, allò del que tot pot sorgir amb el que Déu edificarà la seva existència, és a dir, la seva naturalesa. Si acceptem aquesta matèria i el correlat conceptual que se’n deriva ens aproximem en realitat a la concepció platònica del Timeu. La *Natur in Gott* que remet directament al *Grund* com a fons viu és l’*anfänliche Natur*, allò previ a qualsevol ordenació, anterior a tota imatge possible, el *Regellose*, diferenciada d’una naturalesa *a posteriori* ordenada i predisposada a la gloria de Déu, i està sempre latent, a l’espera de manifestació, d’obrir-se pas. Aquesta naturalesa serà tematitzada a les *Weltalter* com a passat, al costat del passat, un passat ocult que si es posa en acció representa l’aniquilació: aquest fons en la seva quietud ens sosté i en la seva acció representa la total dissolució. El fons, doncs, és la potència que precedeix l’acte. Aquesta *Natur in Gott*, per tant, pot ser definida com a *Urmaterie*, distingida de la matèria com a composició d’elements que han rebut una forma. Transcendentalment, la mateixa *Urmaterie* seria la mera condició de possibilitat d’allò sensible, un recipient sense determinacions. En aquest sentit es podria relacionar el concepte amb l’*apeiron*, com una primera aproximació que remet necessàriament a una segona com a fonament viu i en tercer lloc, més emfàtic, com a tenebra originària d’on ha sorgit la llum.

L’origen de l’alteritat es fonamenta en l’abandonament de la voluntat de servir el centre i en l’aparició de la possibilitat de domini en la perifèria. El jo com a dominador de la perifèria enaltirà la passió de si mateix, i l’egoisme com a jo inflammat, pres de la malaltia com a trastorn positiu o inversió dels principis, en serà el resultat. El resultat, per tant, serà un jo convertit al centre fosc de la naturalesa i, com hem vist, el mal resideix en el centre (entès ara no com a centralitat entre diversos elements). El mal no podrà ser anihilat filosòficament en un antagonisme positiu o bé en un concepte negatiu d’imperfecció de la creatura.<sup>180</sup> Schelling introdueix algunes consideracions històriques sobre l’origen del mal evidenciant les seves mancances. La reducció del bé a allò racional allibera l’enteniment de la responsabilitat en accions positivament dolentes. Així, tot allò irracional representaria allò dolent. Ara bé, el domini dels apetits pel principi intel·ligent no ens garanteix la nostra llibertat. La no-acció tampoc és cap garantia. Indueix l’home a un estat de passivitat, fins a arribar a una no

---

<sup>180</sup> El possible error de Leibniz rau en privilegiar la causa final per sobre la causa formal. Encara que Schelling pugui estar d’acord amb alguns plantejaments leibnizians, com veurem, el seu concepte de causa és diferent. Leibniz explica no el que és el mal sinó allò que els mals són, centrant l’atenció en la funcionalitat de la cosa dins la totalitat del pla diví. Si “X” és dolent i per tant constitueix un mal és perquè aquesta és la seva funció en l’estructura del sistema. Aquesta lògica no és aplicable al sistema schellingià. A *PhR* ja es constata la ineficàcia dels arguments de Leibniz. Vegeu: (SW, I/6,47)

significació del mal. En un altre sentit si l'enteniment no pot ser efectiu contra el mal, llavors el seu fonament ha de residir més en aquesta voluntat de no acció que en la sensibilitat mateixa. A més, si tot allò sensible remet a tot allò finit, Schelling creu desencertat que el mal sorgeixi del principi de finitud per se (*aus dem Prinzip der Endlichkeit für sich*), quan resulta més aviat del principi fosc en la mesura que es relaciona íntimament amb el centre. L'explicació agustiniana del mal com a deficiència innata de la creatura tampoc satisfà a Schelling, ni la leibniziana que caracteritza el mal com a privació, o com a deficiència. El mal haurà de fonamentar-se en allò més positiu de la naturalesa, és a dir, en la voluntat central del primer fonament. Per tant, ens haurem de fixar en la *Selbstheit* com a personalitat interna del cos, o sigui, la força amb què es vol autònom per donar resposta a la problemàtica. Schelling creu que en lloc de la idea del mal com a privació cal apel·lar a la relació de la totalitat amb el singular. Quan la relació és disharmònica provoca el mal. Aquest no és tant la separació de les forces com la falsa unitat que s'origina en elles. Així, no s'anul·la la unitat entre el tot i la particularitat, ja que això acabaria amb l'antagonisme.

El mal posseirà una essència contraposada al bé: una essència positiva. Si sols argumentem amb conceptes abstractes de finit i infinit no assolirem un concepte adequat de personalitat, o sigui la *Selbstheit* enlairada a *Geist*. Explicar la falsa unitat suposa alguna cosa positiva en el mal, amb tot cal descobrir la llibertat en el fonament independent de la naturalesa que el provoca, ja que no podrà ser explicat fins que no es localitzi una arrel de llibertat en el fonament independent d'aquella. Per a una més acurada tematització de mal i alteritat ens hauríem de remetre a *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen [GnPh]* de 1827 on l'anhel primitiu en l'impuls per a comprendre subjecte i objecte, (una dualitat que es replantejarà a fons en les exposicions més tardanes), farà de la seva reordenació la pulsio necessària per a l'existència com a pura atracció en el replegament i origen de l'alteritat. La pulsio que fa que el subjecte sigui subjecte sols per convertir-se en objecte no deixa de ser una pulsio de l'anhel originari. Quan el joc d'atraccions vers un mateix és completa, allò fora de si ja no és un no-res. En l'atracció el subjecte s'ha convertit en quelcom. Aquest és l'origen d'ésser quelcom i no més aviat res, i de l'ésser objectiu en general. Però en l'atracció en si, s'haurà convertit en un altre. Aquí tanquem el cercle: el caràcter del si mateix on s'aferma el desig de ser un mateix, connectat també al pur enaltiment de ser un mateix i a la voluntat de perpetuació, és allò que constitueix la *Selbstheit*. I atés que res pot ser reordenat o comprès fora o abans del sistema, per això és originari, el propi anhel primitiu provocarà "impulsivament" que Déu esdevingui subjecte sentit per l'anhel i objecte del mateix, provocant la representació reflexiva interna origen del desplegament.

#### **b) La plasmació d'allò absolut en la finitud com a generadora de la possibilitat real i efectiva del mal**

Schelling desenvoluparà en el centre mateix de la creació la seva teoria del mal. En aquest apartat entrarem en la qüestió sobre la realitat efectiva del mal. Fins ara hem exposat la seva possibilitat. L'anàlisi de la separació dels principis com a condició de possibilitat interna del mal és activat en la pregunta per la condició transcendental de la llibertat humana i de l'acció perversa. No obstant això, l'anàlisi no acota el camp de la realitat. Per això FS ressalta la realitat de la ruptura que ha propiciat l'home.<sup>181</sup>L'anàlisi transcendental dels principis ha de ser

---

<sup>181</sup> Vegeu: (SW, I/7,374-382).

relacionat amb el procés ontològic de l'esdevenir real del mal. Hi ha un premissa clara: l'home és realització de l'esperit en la llum i matèria elevada a la identitat amb la llum, o sigui l'elevació del principi fosc (en l'home la matèria mai deixa de ser principi fosc).

Hem vist que la voluntat pròpia sols és tal si està lligada a la voluntat universal. Si la voluntat pròpia s'insurrecciona no tindrà cap efecte per a Déu, en canvi per a la creació en resultarà una acció catastròfica. Aquesta rebel·lió/separació trastorna completament l'ordre d'allò creat, i tanmateix resultarà positiva. Com s'expressa aquesta positivitat? Anem a desenvolupar-ho. El bé sols arriba a ser efectiu quan allò que és principi de possibilitat del mal s'uneix a la llum. El mal sols arribarà a ser efectiu, ja que no és una mera *privatio*, quan des de l'esperit es pot explicar la seva eficàcia universal. En definitiva, el bé representa la submissió del fonament a l'amor, i el mal, com veurem, la revolta del fonament que ha aconseguit encerclar el bé. La base ontològica que hem exposat ha de contenir aquesta orientació: el *Sehnsucht* com a força dominant en el fonament vol recloure's en si mateix amb la llum divina i perpetuar-se en el *Grund* (El procés de reclusió que engega el *Sehnsucht* de tot l'existent en el fonament fosc és la mateixa *Selbstheit*). Això és una radical autoafirmació del fonament i una pregona separació de forces. En aquesta separació s'expressa l'essència del mal com a *Verschlossenheit*. La separació en l'home representarà la possibilitat d'actuar malament, trencant així la unitat dels principis en el seu esperit. Déu a partir de la llibertat absoluta segueix la llei del seu propi ésser. En l'home, com que la unitat dels principis originaris de l'ésser és separable, seguirà la fatalitat del no-ésser, però aquesta separació en realitat és positiva, i representa la mateixa condició de possibilitat de la llibertat finita com a poder per al bé i per al mal. Dit d'una altra manera: en la naturalesa i en la personalitat de Déu es dona un equilibri perfecte i necessari entre la voluntat pròpia i la voluntat universal, en canvi en l'home, on la seva *Selbstheit* ha estat elevada a espiritualitat, l'equilibri no és necessari i per tant els principis constitutius de tot ésser estan en ell separats.

El mal procedeix del bé (recordem ara aquella expressió problemàtica "el bé és el mal") però ara anant més enllà de la lògica dialèctica. Schelling es proposa, per tant, veure com el mal ha irromput efectivament en la creació. El mal ha estat necessari per a la revelació divina. El vincle entre el principi dolent i el bo és lliure. L'home pot vincular-se al bé o al mal. Plotinianament podem afirmar que si el primer mal és el principi de la foscor, el segon mal rau en la recepció de la foscor en l'home. És aquest, per tant, qui ha introduït lliurement el mal en la creació, produint-se un canvi de la relació de forces entre si, que comporta a més la corrupció de les mateixes forces que actuaven en l'ordre diví. L'home cau en el *Nichtseyende*. La caiguda és o representa el mateix instant on passem de l'ésser al no-ésser. A partir d'aquí es desenvolupa una repetició per-vertida de l'harmonia universal. L'home no és posseït per cap esperit extern de la foscor, no hi trobem presència fàctica d'altres principis en relació a la caiguda, entesa ara com a descentrament, sinó l'enaltiment de la *Selbstheit* per la força que rep del *Grund* com a *Sehnsucht* de si. El mal utilitzarà la lògica interna de l'ordre per poder imposar la seva tendència que es traduirà com a força estructural de la història inherent al procés de desplegament del sistema.

L'elecció entre bé i mal es sosté en una relació prèvia més profunda. D'aquesta elecció en sorgí l'acte primigeni que inicià el desplegament de mobilitat i revelació. El mal surt de la creatura, no de l'ésser inicial que no pot ser ni dolent ni bo. No pot ser dolent en si "ja que en ell no es



troba cap dualitat de principis.”<sup>182</sup>El mal només s’explica des de la creatura per l’ús dels principis. En Déu com a esperit no hi pot haver voluntat o inclinació vers el mal, però necessita com hem vist d’un fonament, o sigui, d’una naturalesa que encara que pertany a Déu, no és Déu mateix. En la intrínseca dualitat de moviments vinculats a la voluntat del fonament i a la voluntat d’expansió o amor, la voluntat del *Liebe* expansiva no pot resistir-se contra la del fonament perquè es contraposaria a ella mateixa. En aquest sentit, la dualitat esmentada és falsa, és sols aparença. La voluntat expansiva que s’emmiralla en la perifèria necessita del fonament, i el vincle en aquesta relació necessària es promou com a activitat. El joc de les voluntats conformen la unitat. Quina és la lògica derivada d’aquestes relacions? La voluntat del fonament o principi irracional implica el desvetllament de la voluntat pròpia a la rebel·lió per a la realització de la voluntat de l’amor. Aquest és el sentit argumental. Si ho explicitéssim més hauriem de dir que el fonament com a voluntat de revelació ha de provocar la singularitat i l’oposició. Per això la voluntat del fonament esperona des de la creació la voluntat pròpia de la creatura per tal que l’esperit com a voluntat expansiva o d’amor pugui realitzar-se. En virtut d’aquell esperonament o impuls tota vida s’ha anat determinant. En aquesta determinació apareixen els apetits i per sobre de tot la tendència a la conservació o la voluntat de perpetuació, fonaments de tota vida particular. Recerquem en realitat la constitució bàsica d’existència a partir de la voluntat revelada del fonament on les determinacions han estat fruit d’una emoció del principi irracional de la creatura i són signes del mal, el poder del qual és provocat per l’home. El mal sols es manifesta, per tant, en la naturalesa a través dels seus efectes. En el joc de dissolució i restauració el mal no es podrà aniquilar mai.

Quan l’home ha elegit el *Geist der Zwietracht* apareix el mal. En aquesta elecció l’esperit de l’amor queda superat per la dinàmica de la discòrdia. Schelling no vol investigar merament l’origen metafísic del mal, efectuat en l’etapa anterior de la *Identitätlehre*, sinó la seva malignitat pròpia. Si l’home és la mesura de totes les coses activa aquesta malvestat i no sols perverteix el seu esperit sinó que propicia la condició ordenada del cosmos. El mal no procedeix de la finitud en si, però irromp quan la naturalesa arriba al seu final.<sup>183</sup>Aquest arribar al seu final demana la tematització d’un ésser fonamentalment dolent. Platònicament, la matèria seria allò oposat radicalment a Déu i per tant quelcom dolent en si. Aquí sí tenim un dualisme, que no acceptaria les tesis del sistema. La necessitat del fonament mostra la inviabilitat d’aquest dualisme. Déu precisa d’un fonament per poder ser, un fonament intrínsec, i disposa en la seva realització d’una naturalesa. I aquest fonament, com hem vist, ha de ser actiu, a més, està actuant des de la primera creació i empeny la voluntat pròpia de la creatura a predisposar-se a l’aparició de la voluntat de l’amor com a esperit que veu en la finitud i la matèria una oposició en la qual poder realitzar-se. Quan la vida adquireix l’últim grau de precisió i de predisposició a l’esperit expansiu apareix el mal. L’anhel, l’impuls i el desig no són agregats a la creatura, més aviat són allò creador.

Estem introduint problemàticament allò irracional en el mateix principi creador. El mal sols es manifestarà en la naturalesa a través dels seus efectes. Hem de qüestionar la hipòtesi de l’existència d’un ésser originàriament dolent. De la mateixa manera que Déu no pot crear un altre Déu, Déu tampoc es pot diferenciar o subdividir. No hi ha per a Schelling dos éssers

---

<sup>182</sup> „(...) da in ihm keine Zweiheit der Prinzipien ist (...)“ (SW, I/7, 375).

<sup>183</sup> „(...) er selbst (...) kann erst am Ziel der Natur hervorbrechen.“ (SW, I/7, 377).

originals com a dues voluntats diferenciades. Els dos éssers possibles són aspectes del mateix: el fonament i l'ésser existent que no pot ser considerat dolent. Sols podem afirmar que l'ésser fonamentalment dolent és el fonament, i tanmateix aquest ésser inicial i fonamental, segons Schelling, no pot ser dolent en si mateix perquè no hi trobem cap dualitat de principis.<sup>184</sup> I sols hi pot haver mal quan hi ha dualitat de principis, i això sols succeeix en l'home, i en l'home és on es fan conscients les implicacions de bé i mal. Ara bé, Déu sols pot revelar-se en l'ésser lliure. Déu serà el fonament de la possibilitat de l'ésser de la llibertat humana. L'existència d'aquesta llibertat demostra el fet que hi ha d'haver un Déu, que és un ésser plenament sencer i absolutament lliure. La llibertat humana revela l'Absolut. L'home serà aquella *derivierte Absolutheit*. No es tracta, doncs, de cap divinitat fosca escindida. El procés és semblant al segon Absolut de *PhR*. L'home representa la divinitat, en una còpia on aquella pot ser pervertida en el mal. En la teoria positiva del mal la llibertat humana haurà de ser deduïda com a derivierte Absolutheit. I per aquí té "entrada" en la realitat un ésser potencialment dolent. Però, com veurem, aquestes reflexions poden ser portades a una radicalitat ontològica inquietant.

Ara be, si acceptem que la llum neix del principi fosc quan aquest s'ha predisposat com a fonament, hem d'acceptar un altre fonament per a l'esperit en el seu naixement i per tant un segon principi de les tenebres, és a dir: no podem rebutjar l'esperit del mal despertat en la creació per l'emoció del fonament fosc de la naturalesa. Aquest esperit condicionarà la divisió de llum i tenebres. D'aquesta manera l'esperit de l'amor podrà contraposar un ideal superior a l'alçada d'aquell segon principi fosc que per desvetllar l'esperit ha de ser superior a la llum. Seguint la lògica de *revelatio sub contrario*, tota manifestació necessita certa oposició per superar-la. En referència als dos principis de la foscor que hem anat mencionant, el primer d'aquests està lligat al sorgiment de la llum, i el segon al naixement de l'esperit; el primer localitzat en l'inici de l'àmbit de la naturalesa, el segon en el de la història. L'home correlacionarà els dos àmbits, és a dir, allò que roman ocult en la fosca ancestral com a fonament en la naturalesa serà portat a l'efectivitat en la història gràcies a la seva acció per-vertida.

Schelling vol explicar el mal a partir de Déu. El *Grund*<sup>185</sup> serà el principi de la força de Déu, de la seva determinació. El fonament dins la seva connexió subordinada a l'esperit exercirà una

---

<sup>184</sup> Vegeu: (SW, I/7,375).

<sup>185</sup> Com hem vist, la *Selbstheit* com a principi de contracció és el fonament o la *Natur-in-Gott*, o en definitiva, i generalitzant, el fonament o la natura mateixa és el principi propi de tota particularitat, de tota ipseïtat, de tota existència separada. No és el fonament en si mateix allò malèvol. En si mateix no és malvat però és la base de tot mal. El fonament com a principi d'allò subsistent en si mateix, permet l'existència de l'amor com amor dins l'expansió de les forces. Ens diu Vetö: « Principe de la force, de la vigueur, de la subsistance en soi, le fondement permet à l'amour d'exister, d'exister comme amour dans l'expansion et la générosité. Si toutefois, le fondement se refuse à garder son rôle subordonné, son rôle prope de fondement, de support, de base, il déchire alors le lien qui l'attache à l'amour et se saisit, s'érige en centre autonome. Le mal, c'est cette saisie de soi du fondement qui entrave le devenir des êtres, qui s'oppose aux oeuvres de l'amour. » *Op.cit.* p. 252-53. Per tant, el mal no és pas allò finit en si mateix o allò sensible. El mal és el fonament « non pas dans son simple être mais dans son être opposé à l'amour. Ce principe métaphysique ou ontologique du Grund a son pendant ou sa réfraction dans l'homme. Et le mal, c'est cet acte supratemporel par lequel et en lequel l'homme se saisit et s'affirme en soi-même et contre l'autre, contre les autres. » *Ibid.* p. 253.

funció necessària. Vetö sintetitza l'especulació schellingniana com a veritable metafísica del mal, tot assenyalant la funció del fonament dins el sistema. On Kant considerava el problema del mal com a problema moral, com el problema moral per excel·lència, Schelling, instat per la positivitat del mal, va més enllà d'aquesta especificitat moral. Atribueix l'origen del mal a una realitat més originària que el domini moral. Els atributs intel·lectuals d'aquesta realitat, és a dir, el seu fons històric, els hem de situar en sintonia amb Luther, Leibniz, i Böhme, la lectura del quals li permet eixamplar la seva perspectiva a fi d'anar més enllà d'una consideració merament moral del mal.<sup>186</sup>Tota aquesta doctrina schellingniana sobre el mal, malgrat el seu caràcter *très imagé*, segons Vetö obeeix a una profunda lògica conceptual. La doctrina del mal radical està profundament arrelada al sistema. L'*Ur-System* interpretarà els diversos moments del mal explicats a partir d'una visió dinàmica de l'ésser com a voluntat, o més específicament com a llibertat. Quines conseqüències filosòfiques tindrà aquest dinamisme? En primer lloc, aquest dinamisme hem d'explicar la relació-passatge entre aquella ànsia de ser que "implosiona" (amb la consegüent introducció de la foscor en la naturalesa) i la seva plasmació en allò finit, que és allò que genera la possibilitat efectiva i real del mal, tot observant el possible sentit analògic d'aquell passatge, que ara dins la nova retòrica, dins un nou llenguatge, haurem desplaçat l'*Abfall* vers les manifestacions del *Bild*<sup>187</sup> que a grans trets podrem intentar comprendre. En segon lloc situaríem aquesta comprensió derivada. En definitiva: hem de conceptualitzar el pas de l'Absolut al món, o sigui el desplegament d'aquest U-etern que ha tingut la seva manifestació més pregona en l'anhel primitiu, essent ara l'U-originari, en un temps que és història, tot veient com la doctrina del mal és el veritable nexa i fil contextual.

Vetö assenyala en reiterades vegades que el llenguatge *imagé* de l'exposició schellingniana obeeix a una estricta lògica conceptual. Aquesta lògica no és aparent. S'ha de cercar. La seva existència ens porta a considerar la no disgregació de les obres. Una lògica de fons respon a un sentit unitari, a un nucli que s'anirà exposant però que està present, més enllà de les expressions dinàmiques o la retòrica teològica, en el bon sentit de la paraula, car el sistema no deixa de ser exposició oral, i si partim de l'edificació d'una metafísica del mal aquesta hauria de poder donar resposta a l'explicació del pas de l'Absolut al món, d'allò infinit a allò finit. El nucli de la seva reflexió com estem evidenciant directa i indirectament no és una metafísica de l'Absolut, on es tematitzaria l'Absolut en si mateix en el seu caràcter purament interior, sinó la

---

<sup>186</sup> Segons Vetö : « De ces trois grands penseurs, c'est Böhme dont l'influence est la plus apparente et la plus éclatante, c'est elle qui se trouve à l'origine de l'étonnante doctrine du Fondement, du Grund. » *Ibid.* p. 252.

<sup>187</sup> Se'ns fa necessària una nova forma expositiva que té a veure amb el desenvolupament narratiu: la narrativitat que ens aproximarà a allò absolut en una via diferent a la deductivo-racional. Això pot esperar el fonament teològic del sistema en aquest sentit: "No es la fuerza de la luz interior la que da a la forma histórica el apoyo necesario para mantenerse en pie, como ocurre con el mito, que vive de la fuerza de quienes lo forjan y creen en él, cual objetivación, quizá completamente justificada, de la pasión estético-religiosa. No es el amor del hombre a Dios el que se ha hecho una imagen de Dios para mejor poder amarlo en ella y a través de ella: la imagen se presenta a sí misma más bien como algo humanamente imposible de encontrar, como algo que sólo puede ser contemplado y comprendido como una creación del amor de Dios y, por consiguiente, creído solamente." BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica, I. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 160

seva exteriorització, és a dir: el fet que hi hagi història. Per tant, una metafísica del mal respon millor a les nostres necessitats. Introduint aquesta filosofia de caràcter històric (que no vol dir una filosofia de la història) la terminologia schellingniana podrà explicar en el seu recorregut el pas d'allò infinit a allò finit, o sigui el desplegament que vol acotar el sistema (el desplegament històric de l'U originari), on sistema ja remet a *Ursystem*.

Tenim tres plans interconnectats analògicament: l'humà, el natural i el diví. Quan parlem en l'àmbit diví del primer moviment i l'anhel de ser ell (un) mateix, en el context de la naturalesa haurem de parlar del moviment reflexiu a través del qual una cosa es volca vers si mateixa. En l'àmbit humà la *Selbstheit* dibuixa el mateix moviment. L'home en moviment referit a si mateix constituirà la *Selbstheit*. Aquest mateix moviment el tancarà quant a ser individual i la voluntat transformada actuarà en contra de l'ordre natural. La reflexió egoística que respectaria l'ordre perquè la seva base és divina, es transmutarà en reflexió egoista (*Selbstsüchtig*). La *Selbstheit* es pot tornar, en aquest procés, alteritat excloent, alteritat problemàtica i modificació de tot l'ordre natural. En aquest plec de l'home sobre si, en aquest moviment de la *Selbstheit* i de l'egocentrisme, ambdós casos relacionats amb l'anhel, s'exclou allò altre de si, i es té cura només del si mateix. El mal també està connectat en aquesta exclusió, ja que estem davant d'un mal positiu, inserit en una xarxa de forces enfrontades. Un mal que pot subvertir l'ordre serà capaç de romandre en el fonament no com a quelcom merament maligne sinó com a força contractora, vinculada a la *Selbstheit*, i que haurem d'entendre en aquell moviment de plec sobre si. El desenvolupament d'aquesta dinàmica farà que el mal esdevingui efectiu. La *Selbstheit* activada com a exponent del principi fosc en la creatura, brinda la força a l'home per tal que esdevingui efectiu allò que sols és en potència. Aquesta possibilitat activada es converteix en poder, i aquest, que com a fonament originari de l'existència ha estat actualitzat en el conjunt d'éssers creats, es mostrarà com la superior potència del fonament actuant en la naturalesa. Aquesta potència del mal serà il·limitada, i quant a desordre només es diferenciarà del bé formalment.

### **c) El desplegament de l'U originari i la realitat del mal en la naturalesa i la història**

Horst Fuhrmans ha considerat la caiguda com el veritable *Ur-Tatsache* de la història. En la noció d'*Abfall*, com hem vist, convergeixen diverses tradicions: la filosòfica, la teològica i la gnòstico-mística. La posició platònica permet explicar el pas de l'ordre al desordre. Això es podria fer extensible al pas de l'infinit al finit, si per finit consideréssim allò essencialment desordenat. Però la naturalesa no és essencialment desordenada, ja que no podria ser imatge del seu arquetip. Des de la vessant gnòstica la caiguda és la ruptura promoguda per l'acció d'un *Ur-Mensch* que donarà lloc a la història i els estats del món. En cada estat del món es desplega l'alteritat. L'afirmació de la identitat particular es realitza enfront d'allò altre de si, hi ha, si més no, una confrontació. En l'afirmació de la identitat particular, a més de la confrontació amb les altres identitats, es produirà una negació de Déu. La caiguda és conseqüència de l'acte de llibertat a través del qual aquell *Ur-Mensch* s'ha posicionat, s'ha afirmat, i ha decantat la creació vers la seva suposada conveniència. D'aquesta manera comença la vida falsa que hem exposat. Ara bé, la teoria de l'*Abfall* no pot donar ja plena consistència especulativa a l'ontologia que estem desplegant. L'home caigut aspirarà a formar

una vida pròpia a través de les forces desunides. En aquesta situació l'home ja no és lliure.<sup>188</sup> Agustinianament hom seria lliure sols servint a Déu. Dit kantianament: l'home agafarà com a fonament subjectiu de la seva acció una màxima que trastorna l'ordre donat, és a dir, assumirà una màxima perversa.<sup>189</sup> L'home, en definitiva, vol per sobre de tot ser ell mateix, o sigui, el que ha provocat l'estat caigut rau en el voler ésser-se. En aquesta afirmació hi ha implícita la separació de principis o, en termes teològics, l'expulsió del paradís. La caiguda és conseqüència del moviment d'autoposició i autodeterminació del Jo. L'acte de desobediència pot ser entès com un acte d'acció originària del Jo, un acte de malignitat (*Bösartigkeit*) però no malvat, no té maldat (*Bosheit*) en si mateix. Ara bé, com apareix el terme *Abfall* al *FS*? Aquí ja no té la funcionalitat que disposa a *PhR*. Queda clar al *FS* que l'home és l'única creatura amb la possibilitat de caure, amb la potència de desobeir, i que només en ell es poden separar els principis. Dit d'una manera diferent: en l'home i només en l'home, la temptació de l'esperit maligne pot donar resultats. Caín i els seus descendents són el seu resultat a-temporal. L'acte de desequilibri en la creació serà descrit per Kant com a *peccatum originarium*. Acte originari perquè amb ell s'origina el procés històric. Un acte que enllaça el *FS* amb *PhR* i *SP*, i que en ell s'inicia el temps i pot operar la temporalitat. En altres paraules, posa en marxa el desplegament de l'esdevenir històric. No obstant això, la caiguda no és el moment zero a l'inici del desplegament i per extensió el començament dels temps, és si més no un senyal a-temporal de la naturalesa humana, un senyal biunívoc, ja que representa altrament un alliberament respecte d'allò absolut i un acte d'afirmació positiva. La caiguda "fichtianament" pot ser entesa com el primer acte a través del qual l'home es situa en el temps, més enllà del temps, ja que tot posicionament idealista, en el fons demana una redempció vers allò absolut, és un desplegament de la perspectiva ideal i per tant absoluta. La caiguda arriba de l'Absolut, però com en el fill de Caín, la fatalitat que porta en si és allò no absolut, la mera finitud. Aquesta aportació de l'*Abfall* que fem a aquestes alçades del capítol enllaçaria amb un cert seguiment de la tesi clàssica de la teodicea segons la qual la realitat universal del mal és necessària per a la revelació de Déu. En part, això és aplicable a Schelling, però reformulat a partir de la diferència ontològica de fonament i existència. La divisibilitat dels principis en l'home és condició de possibilitat del mal i també condició per tal que Déu com a unitat

---

<sup>188</sup> Donada l'efectivitat del mal en la història, en la de-gradació que representa la separació de Déu, totes les accions destinades, terrenalment, via Estat com a segona naturalesa, a possibilitar la llibertat han de ser posades en dubte, perquè no hi pot haver schellingianament llibertat on no hi ha unitat amb Déu. En una vida falsa no hi pot haver llibertat, ja que s'ha invertit l'ordre, s'han trencat els vincles de les forces. La sentència agustiniana "qui no serveix a Déu, sinó sols a si mateix, no és lliure, perquè serveix a un senyor que no és el seu" va en aquest sentit. La idea d'un Estat fonamentat en la raó és un miratge. Segons Schelling a les *Suttgarter Privatvorlesungen*: „Der wahre Staat setzt einem Himmel auf Erden voraus, die wahre *Politeia* ist nur im Himmel; Freiheit und Unschuld ist die einzige Bedingung des absoluten Staats.“ (SW, I/7,375). I continua, explicitant el sentit de la *politeia* platònica: „Platos Staat setzt ganz diese zwei Elemente voraus. Aber Platos sagt nicht: einen solchen Staat, als ich hier beschreibe, führt aus, sondern: wenn es einen absolut vollkommenen Staat geben könnte, so müßte er so seyn, d.h. so setzte er Freiheit un Unschuld voraus, seht nun selber, ob ein solcher möglich ist.“ (SW, I/7,375.) L'Estat d'aquest món caigut no tornarà morals els seus subdits, sols tindrà el poder de la coacció. I en la solució final sempre trobem la guerra com a forma més efectiva i real del mal. El món invertit i el pur Estat de coacció constitueixen les dues conseqüències efectives de la caiguda.

<sup>189</sup> Vegeu: (Ak. VI, 36-37; 55-56).

indissoluble dels principis es pugui revelar com a esperit. Estem ja en una incipient teoria de la revelació. Dit d'una altra manera més general: si no existís cap separació dels principis, la unitat no podria manifestar la seva omnipotència; sense discòrdia el *Liebe* no pot fer-se efectiu.

El tema central d'aquest apartat és el mateix desplegament del sistema que analògicament pot ser transcrit com el desplegament de l'U-originari o dit d'una altra manera: el testimoni de Déu en la història. Perquè aquest testimoni pugui realitzar-se són necessaris aquests passos en la següent progressió, que en part ja hem tematitzat: en primer lloc, bàsicament, localitzem una separació de principis; sense aquesta separació no hi ha possibilitat de mal, que implica una caiguda, i sense caiguda no hi ha història; a la vegada, sense història no hi ha revelació, i sense revelació en el fons històric no hi ha realització de la consciència. El segon principi de les tenebres donarà pas a la història. La seva importància en el sistema és capital. A més, si aquest principi és l'esperit del mal, només podrà sorgir com a tal en l'home, que és qui pot presentar la separació de principis. I amb això tanquem el cercle. La creació, per tant, és posada en marxa amb la tensió de forces existents entre el principi contractor i el principi expansiu, que lluitaran entre si, produint-se la separació possibilitadora del desplegament i de l'aparició per a nosaltres de la naturalesa en si. L'argumentari schellingnià presenta un argument aparentment circular on la confrontació marca el to de la possibilitat: sols mitjançant la lluita entre els principis és possible el desplegament de la naturalesa i sols en aquesta lluita és donada la separació de principis. Ara bé, abans que es produís aquesta situació el fonament ha desenvolupat generacions infructuoses per manca del principi expansiu. Hi ha hagut "infinites" creacions que han tornat al caos. Sols hi ha una creació que presenti la lluita entre principis i pugui perdurar.<sup>190</sup> Les altres creacions, els altres móns possibles, conseqüència del moviment per a si del fonament van desaparèixer, retornaren al regne del caos. La creació perdurable no implica que Déu hagi triat entre diversos móns possibles. En Déu mateix hi ha la condició necessària per a la conversió de l'existència en personal. L'enteniment diví és sistema i Déu, vida. Però com tota existència exigeix una condició per convertir-se en efectiva, és a dir, personal. Déu disposa d'aquesta condició en si i no fora d'ell. Aquesta condició és el fonament fosc que possibilitarà el segon principi de la malvestat. Aital fonament no procedeix, no pot procedir directament de Déu, cosa que no exclou la seva relació indirecta. La naturalesa d'aquesta relació ens diu que aquell fonament és necessari per a l'existència de Déu. Déu podrà subordinar en si mateix aquesta condició fomentant el principi expansiu, la llum que prepara l'aparició de la seva imatge. L'home cec en la imatge a conseqüència de la caiguda, no

---

<sup>190</sup> Com assenyala Pérez-Borbujo: "Dios, según su fundamento, es un ser móvil, sin reglas, susceptible de una infinidad de posibilidades, pero en cuanto el fundamento en Él está sometido a su bondad y en tanto que Dios mismo se configura como Señor del fundamento, sólo permite un mundo posible, y con él, sólo un sistema de la naturaleza y de la historia." *Op.cit.* p. 94. Així doncs, com ha vist i destacat l'autor, el problema bàsic és que en l'enteniment diví sols es perfila en un món possible, un sistema, però Déu no pot quedar reclòs en un mer enteniment per més omnipotent que sigui. Seguint la dinàmica explicativa i expositiva de la naturalesa que hem anat presentant, Déu no és un sistema de lleis emanades des d'un enteniment diví legislador, és pura vida. D'aquesta manera, la pregunta pel sistema originari ha d'anar enllà d'una perspectiva exclusivament racionalista. El cercat *Ursystem* serà un sistema vivent, un organisme viu, on es supera la necessitat mecànica i el mer formalisme. La interpretació (*Ur-System*) d'aquest sistema demanarà una possibilitat efectiva, no merament formal, enllaçada a una necessitat metafísica que pugui unificar en última instància voluntat i raó.

pot tenir en el seu poder la condició “encara que hi aspiro en el mal”.<sup>191</sup> Per això la seva personalitat i la seva *Selbstheit* no constitueixen un acte perfecte. Aquest és l’origen de la melangia de tota vida finita. La història arrossegirà aquesta dinàmica que a la vegada permetrà el moviment de recerca i reafirmació de l’home, que anàlogament assenyalarà el moviment de recerca de si de la divinitat en el desplegament de la naturalesa, en aquella creació que ha perdurat. Naturalesa i història, per tant, són modes de desplegament del *System* i punts de connexió amb l’*Ursystem*.

La progressió que abans hem exposat té un rerefons que relaciona desplegament i *Selbstheit*. La *Selbstheit* activada és necessària per a la vigoria de la vida, car on no hi ha lluita no hi ha vida. Per tant, el despertar de l’home al bé o al mal sempre és un acte secundari. Bé i mal seran diferents costats d’una arrel comuna. Aquesta arrel s’assenta en la separació de principis i la confrontació indefugible. La dialèctica que relaciona bé i mal com allò mateix, que els identifica i els equipara aparentment, és també un posicionament sistemàtic secundari. Bé i mal estan interrelacionats, però la separació implica la possibilitat de mal. Aquest s’assenta en el mateix interior de la creatura i posteriorment es possibilitarà la irrupció del bé. Quan actua aquella dialèctica Schelling pot dir que el mal és en si, o sigui, en l’arrel de la seva identitat, el bé, i aquest contemplat en la seva escissió o la seva no-identitat, és el mal.<sup>192</sup> Però hem de tenir sempre present aquella dimensió predialèctica que remet al nucli originari de la problemàtica del pas d’allò infinit al finit.<sup>193</sup> Dialècticament hem de mantenir les diferències entre bé i mal. En aquest sentit el bé ha de trobar un oposat en què realitzar-se, seguint aquella lògica de la *revelatio sub contrario*. Tot això ho promou la *Selbstheit* activada.

Ara hem de parlar de l’efectivitat del mal. El desplegament d’aquest, el seu moviment en l’interior de l’home troba analogies en el moviment de la divinitat. Ara bé, la introducció de la metafísica del mal exigeix que aquest sigui metafísic, i això significa dues coses: que el seu fonament va més enllà d’allò merament efectiu i que està intrínsecament vinculat a unes forces pregoneres originades en el passat de la divinitat. Aquesta és la caracterització d’aquest mal que s’escapa de la tradicional interpretació leibniziana. La comprensió metafísica del mal exigeix el desplegament d’un àmbit ontològic, com defensa Martin Heidegger. En aquesta línia, consegüentment, la nova metafísica del mal constituirà una nova perspectiva de la pregunta per l’èsser.<sup>194</sup> Realitat no significa efectivitat sinó *quiditat* (*Sachheit*). Allò real assenyala allò

---

<sup>191</sup> „(...) ob er gleich im Bösen danach strebt.” (SW, I/ 7,399-400).

<sup>192</sup> En referència a la dialèctica que opera en el *FS*, Pérez-Borbujo ha destacat que és el punt més notable de l’escrit de Schelling, on queda assentada la seva implicació mútua. Si Déu no s’hagués revelat a causa del mal, el mal hauria vençut per sobre del bé, vegeu (SW, I/7,403). El bé ha de tenir una oposició en el mal i viceversa. Aquesta és una *conditio sine qua non* perquè es pugui produir la fita final del sistema que queda palesa en aquestes paraules: „Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität.” (SW, I/7,405).

<sup>193</sup> La cita de Schelling completa seria aquesta: „Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Böse seien dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehn, oder das Böse sei an sich, d. h. In der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nichtidentität betrachtet, das Böse.” (SW, I/7,400)

<sup>194</sup> Segons Heidegger l’originalitat de l’especulació schellingniana rau en la pretesa elaboració del mal com a categoria metafísica. Heidegger entén la metafísica com la ciència de l’intel·ligible irreductible a

que pertany a l'essència, no a l'existència. La realitat s'ha d'entendre com a *realitas*, és a dir, la càrrega positiva a través de la qual podem distingir A de B, independentment que A sigui donat, és a dir, independent de la seva actualització. Allò efectiu, per contra, es referirà a allò produït, a partir sempre d'una acció productiva preliminar. L'home és el depositari d'aquesta acció en referència al mal. L'home el fa efectiu. Inversament plantejat podem afirmar que el mal sempre serà una elecció pròpia de l'home.<sup>195</sup> Aquesta acció donarà pas al temps històric. La realitat del mal i l'efectivitat s'han de tractar des de perspectives diferenciades. El mal és real i la seva força ancestral la podem ubicar com a part de l'essència de l'ésser originari. El mal forma part d'allò absolut. El mal és i serà efectiu perquè es dona *de facto* en l'experiència. No podem negar la *Realität* del mal sense desactivar el concepte de llibertat. Negar la positivitat del mal suposa anul·lar una de les forces del desplegament diví, o sigui impossibilitar el desplegament del sistema, sense que amb aquesta afirmació s'equipari pròpiament sistema amb divinitat. Tanmateix el caràcter del sistema com a expressió d'allò absolut hi guarda relació. La *Wirklichkeit* demana l'actuar en i des de la gènesi i això ho recull el *System*.

La caiguda pot ser el paradigma interpretatiu d'allò real. Dins aquest paradigma el profund i irreductible desordre del món físic pot ser explicat a través del mal positiu que l'home ha activat. La naturalesa que essencialment no era desordre, queda desordenada. Els efectes d'aquell primer acte de llibertat on es varen invertir els principis els podem rastrejar en la història. La inversió dels principis esdevindrà l'entrada d'allò històric i el decantament vers el mal deixarà els seus efectes com a base per a una comprensió del mal en sentit positiu. Schelling, al costat de von Baader i a la vegada a l'ombra de Kant, defensarà que el mal és un principi positiu que es relaciona amb l'ús de la raó, en sentit pràctic si més no, i amb la pura inversió dels motius de l'ordre moral, accentuant per sobre de la llei moral l'amor propi egoístic. Localitzem, doncs, una *perversitas*, on allò humà es pot convertir en inhumà. La propensió al mal és en realitat una predisposició, vinculada a la *Selbstliebe*, que és en essència una apropiació.<sup>196</sup> Schelling, seguint a Kant, defensarà que l'home és dolent per naturalesa.

---

l'ontologia i oposada a les pretensions d'exclusivitat filosòfica d'aquesta. En aquest sentit el sistema no seria un mer marc del contingut del saber. El sistema, per a Heidegger, (Vegeu: HEIDEGGER, M., *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Avila, 1996, p. 59) és el tot de l'ésser en la Totalitat de la seva veritat i de la història de la veritat. El sistema queda subsumit a l'àmbit de l'ésser. Des d'aquí es qüestionarà el mateix sentit de *sistema de la llibertat*. La idea de sistema ha donat un gir teològic que entra en contradicció amb la postura de Vetö d'interpretar la filosofia de Schelling com una reinterpretació creativa de Fichte.

<sup>195</sup> Així ho recull Schelling a (SW, I/7,381).

<sup>196</sup> Segons Kant hi ha en l'home una disposició (*Anlage*) vers el bé, però també una propensió (*Hang*) vers el mal, contreta per l'home mateix a causa de la impuresa del motius que menen a realitzar accions conformes al deure (o sigui, no realitzades purament pel deure), o a la mateixa malignitat (*Bösartigkeit*) del lliure albir (*Willkür*) que s'inclina a adoptar màximes que posposen el motiu impulsor (*Triebfeder*) constituït per la llei moral, i s'adopten altres no morals. Es posa de manifest la fragilitat de la naturalesa humana. Kant exposa com a primer grau de la propensió la debilitat del cor humà en el seguiment de màximes adoptades, essent el segon grau la propensió a mesclar motius impulsors immorals amb els morals, i en tercer grau la greu adopció de màximes dolentes, la *gravitas* o l'estat de corrupció. Aquí tenim desplegada la *perversitas* del cor humà. La propensió al mal com a principi formal de tot acte dolent no pot venir de la sensibilitat i les seves inclinacions, ja que no pertanyen a l'ordre moral. Per altra banda, Kant té molta cura a no permetre una possible perversió de la raó, cosa que Schelling a la



Segons Kant podem saber amb certesa que, d'una part, el mal ha sorgit del mal moral i no de les limitacions de la naturalesa humana i que, d'altra banda, l'home té una disposició originària al bé, disposició que ell mateix corromp. Així, l'home cau en el mal per seducció i no perquè estigui pervertit des del seu fonament, per això és susceptible de millora. Ara bé, el fet que hagi estat creat bo, no el fa bo o dolent, perquè sempre es pot acollir o no als motius impulsors. Kant descarta dos possibles fonaments del mal, a saber: la sensibilitat i una voluntat absolutament dolenta (la corrupció de la raó moralment legisladora). La propensió al mal s'ha de debatre en l'antagonisme entre llei i albir. Kant restringeix el mal moral a l'albir de l'home com a ésser moral. La propensió física queda descartada. Ara bé, la maldat moral tan sols es descobreix en l'acte, essent la propensió només el seu antecedent. L'acte en general ha de veure's tant en la decisió per una màxima com en les accions que s'executen d'acord amb la màxima. En conseqüència, la propensió al mal és el propi acte i el fonament formal de tot acte, és a dir, un acte intel·ligible conegut per la raó. Els qui afirmen la propensió al mal i edifiquen la sentència de "l'home és per naturalesa dolent", defensen que l'home és conscient de la llei moral però escull màximes divergents. Tanmateix, aitals màximes d'una banda no es poden deure a una disposició natural perquè han d'imputar-se als homes, d'altra banda a causa de la llibertat són màximes contingents. Ara bé, si el fonament subjectiu de les màximes es barreja amb la natura humana, el mal és universal. D'aquesta manera la propensió natural al mal és ella mateixa un mal radical i innat, però contret per nosaltres mateixos.<sup>197</sup> Així, fins a quin punt l'home és dolent per naturalesa? L'home, com a ésser caigut, actua en la malvestat de *motu proprio* o actuen en ell els dos principis que constitueixen les forces dominants en el desplegament d'allò absolut? O, en una formulació encara més punyent: atorga Déu la força al pecador per efectuar el mal? O, en una perspectiva més general relacionada amb el sistema

---

resposta del "*unde malum?*" clàssic respon que el mal és necessari pel fet de ser ontològicament constitutiu de la pròpia divinitat i de l'Absolut, i a més, el mal és obra de la raó humana que no pot desentendre's de la seva constitució en el món caigut. Kantianament, d'aquesta manera es destrueix en si l'autoritat de la llei, cosa impossible segons el de Königsberg. Un possible sistema kantian en referència a l'expressió de la naturalesa humana sols podria referir-se al principi subjectiu de la llibertat que és on ubiquem la possibilitat del mal i la propensió vers ell. Per tant, home afectat pel patològic, encara que pugui percebre la força de l'obligació moral, es veu reclòs en el motius sensibles a conseqüència d'aquella disposició natural que s'encaminarà vers els mòbils de l'amor propi en detriment del respecte a la llei. Aquí s'expandeix el mal moral. La malignitat de la naturalesa humana no podrà anomenar-se maldat sinó perversitat del cor. Podem parlar d'una tendència natural al mal, i ja que aquesta tendència és culpable, podem designar-la com a mal radical de la naturalesa humana. En aquesta explicació, però, la raó d'ésser del mal roman insondable (*unerforschbar*). El mal diabòlic, extrem, i exercit, pertany a un àmbit on la llibertat deixa de ser raó pràctica.

<sup>197</sup> Vegeu: *Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft* (1793), primera i segona part (hem utilitzat les edicions castellanes de Felipe Martínez Marzoa d'Alianza Editorial, i la de Jose M<sup>a</sup> Quintana Cabanas de PPU). En relació a posicionar-se davant aquesta dolenteria per naturalesa hem de considerar bàsic que: "El mérito de decidirse por lo bueno es neutralizado por el peligro y la seducción de un viraje, posible en todo momento, hacia lo malo. Esta libertad de elección del mal es, precisamente por ello, "innata, propia del hombre por naturaleza", aunque no de un modo que la posibilidad y capacidad de libertad entrañen como consecuencia causal la realidad y elección del mal." SCHULTZ, Uwe, *Kant*, Barcelona, labor, 1971, p. 111. Hem de tenir present que Schelling desenvoluparà la teoria positiva del mal no en un sentit primordialment moral. Per a Kant bé i mal han de ser conscients en la llei moral. En canvi Schelling recorre a la revelació de Déu i a l'acte dolent de l'home, fets de plena historicitat.

mateix, segons la perspectiva que ha obert *FS* – desplegant l'estructura fonamental de la diferència ontològica de fonament i existència – com podem relacionar l'acte lliure de l'home amb la revelació necessària de Déu?

En la temàtica que introdueixen aquestes qüestions, Schelling buscarà la conciliació d'una necessitat irrevocable amb la llibertat de les nostres accions, una necessitat que Luther no va entendre correctament, ja que no va comprendre el vincle pregó entre necessitat i llibertat. L'acció singular sorgirà d'una necessitat interna de l'ésser viu, ara bé, una necessitat que no podem confondre amb la necessitat empírica procedent d'una obligació. Contra Calví i el luteranisme no és Déu qui decideix les accions de l'home, sinó l'home, el qual ha introduït lliurement el mal en la creació, originant una *decreatio*, que introdueix la negativitat en el sí de l'ésser. Schelling està buscant arguments per afirmar l'existència universal del mal en el món.

El *FS* ens ofereix suficients elements per poder respondre les qüestions plantejades des d'un mode transcendental – coordinant els dos principis contraposats en la seva unitat dialèctica- i des d'un mode metafísico-especulatiu – en la seva relació amb un cert panteisme elaborat – on llibertat humana i omnipotència divina es poden pensar a la vegada que entenem que l'home està en Déu mateix. Però la pregunta sobre el presumpte allunyament de l'home de la divinitat segueix en peu. La sol·licitació vers el mal activa en l'home els dos principis. Els principis han estat conscients. Aquesta conscienciació dels principis és fonamental per rebutjar la hipòtesi d'un mal provinent de la matèria. Hem de respondre aquella *Versuchung* universal vers el mal, la *Verführung* també universal. Els dos principis, que ara els anomena *Wille des Grundes* i *Wille der Liebe*, es troben en una relació dialèctica, que no els suprimeix, i els manté com a necessaris per iniciar la segona creació. La *Wille des Grundes* ajudarà l'ésser diví perquè pugui existir com a acte de creació quant a *Wille der Liebe*, i garantir la divisibilitat dels principis incitant la possibilitat del mal en l'home, o sigui, estimulant la sublevació de la pròpia *Eigenwille*. Aquesta no serà en si el mal, però aquest sempre segueix a l'acte de l'home. En la voluntat pròpia està donada, en la creació, la possibilitat interna del mal. El fosc obrar del fonament vers la sol·licitació maligna no el podem superar. La *Wille der Liebe* sols pot manifestar-se en oposició a aquesta foscor. Aquest obrar obscur es manifesta en l'home, essent en realitat la tendència vers el mal que estem tematitzant. Schelling defensarà la realitat universal del mal en l'obrar necessari del *Grund*. Kant ha pensat la lluita del principi bo contra el dolent com un mer conflicte moral en l'home. Schelling assumirà radicalment la conceptualització desplegada a *FS*, acceptant la hipòtesi kantiana de la tendència vers el mal, però no es conformarà amb indicar les condicions de possibilitat del mal, o sigui l'atracció necessària del *Grund* per tal que el *Liebe* i la llibertat de Déu puguin manifestar-se. El mal real remet a la llibertat finita que ha de realitzar-se en la finalitat d'una personalitat elevada a esperit com a sentit de tot ésser, cosa que fa trontollar l'home real que es refugia en la matèria. L'obertura total a Déu és font de terror. Aquesta és la més gran angoixa de la vida.

Aquella propensió kantiana al mal en Schelling es tematitzarà obertament com a inclinació vers l'abisme. En aquest estat, podríem dir d'excitació, l'home mogut per un moviment anàleg al del fonament activarà la llavor de l'abisme. La vinculació és clara: el moviment de *Incurvatus in se* (doctrina que ja va estudiar Luther, seguint la filosofia d'Agustí) uneix el *Grund* amb l'home, en el sentit que s'efectua anàlogament (segons Pérez-Borbujo l'estructura personal de l'home es repeteix de forma espectacular i reflexa en Déu mateix). Així, Schelling sintetitzarà

magistralment tota la lògica implícita en l'argumentari del FS, sobrepassant els límits del transcendentalisme, propiciant el seu capgirament en les properes lliçons d'Stuttgart.

La clau de tot aquest desplegament, com ja hem advertit, és la lluita dels principis. Està en joc la via del desenvolupament d'allò que no hauria d'ésser i tanmateix és, i d'aquesta manera condicionar el propi pensar allò que Déu és des de la historicitat del propi Absolut. Seguint el sentit que ens diu que ens reafirmem contra alguna cosa, prefigurant-se la noció de subjecte, o els substrats d'aquest, sense abandonar la confrontació còsmica dels principis, Schelling introdueix la hipòtesi del Déu invertit, desplegada com a existència paràsita en l'àmbit del no ésser. Aquesta hipòtesi és molt més inquietant que la figura simbòlica de l'Àngel caigut. Ara s'ocupa el lloc de Déu, no estem en una mera rebel·lió angèlica. Això sols es pot produir quan els principis cauen dins aquella curvatura, manifestada en l'home sota el domini de la perifèria interna que atorga la falsa unitat. Aquell Déu invertit que és mera potència incapaç de passar a l'acte necessita de l'home per tractar d'assolir l'efectivitat. Schelling assenyala que l'efecte de la lluita dels principis no és altre que l'aparició d'un esperit que ocupa el lloc de Déu, un ésser que mai arriba a ser però que sempre voldrà ésser, un esperit furtiu que ocupa el lloc de Déu i agafa l'aparença de l'ésser vertader.<sup>198</sup>

L'enemic de tota creatura conforma el món de les aparences. En aquest context l'home acceptarà, en la seva imaginació, allò no-ens, on tota inclinació hi està abocada. L'home no podrà fixar la mirada en l'autèntic ésser fruit de la *Herrlichkeit* divina i es desviarà vers el no-ens. El món com a objecte "retornat" mercès a la revelació (la no revelació divina hauria suposat el triomf del mal) no serà el mateix. De la mateixa manera el món de l'esperit mai tornarà completament a Déu. Per dues raons: l'efecte de la caiguda, i pel fet d'haver estat creat mitjançant una imatge de Déu. Aquesta és la base refractària que ha introduït el desplegament de les potències, la seva resistència que es manifesta en l'existència. Per tant, aquesta comportarà sempre una lluita i un moviment de superació contra el fonament i de retruc ara podem entendre l'existència mateixa com un esdeveniment que es resisteix a la mera aprehensió racional, que no té una *Ursache* ni és *ex causis*. "La resta irreductible" (*die aufgehende Rest*) o "la resta indivisible" com ho anomena Žižek, dominarà en la comprensió del sistema. Això serà allò que queda després de la completa realització del subjecte, en paral·lel a la revelació, que no podrà ser assimilat per la raó i l'enteniment. Aquesta serà la base que possibilita tot el desplegament. Base ara equiparable al fonament, i a partir de 1811 entesa com a passat *Vergangenheit*, un passat absolut on s'edificarà la consciència, en quelcom fora d'ella però que la possibilita.

El fonament, atenent ara a la finalitat del mal, ha possibilitat la visió de la naturalesa com a naturalesa caiguda en paral·lel a l'acte de la revelació com a veritable inici del sistema. Una revelació que ens indica internament que si Déu no es revelés, no s'imposaria l'amor sobre l'odi ancestral. La meta de la revelació és l'expulsió del mal fora del bé. Déu en la revelació actua, en realitat, com el bé que s'ha aixecat del fonament. El pas de les tenebres a la llum possibilitarà la personalitat. Déu és personal, i es manifestarà en allò que el fa possible com a Déu. La seva personalitat es desplega de la forma següent: la *Lux*, o el *Logos* creador allibera del no-ésser la vida amagada en el fonament. Aquest *Logos* productiu ha activat un saber

---

<sup>198</sup> „(...) den Schein von dem wahren Sein." (SW, I/7,390).

intern en Déu, que és vist des de l'exterioritat com a esperit. Aquest, en un impuls que el situa més enllà del *Logos*, es converteix en el primer ésser que reuneix llum i tenebres, el *Lumen* i l'abisme sense fons, per tal de realitzar la personalitat divina. El fonament que ha possibilitat aquella visió de decadència, reaccionarà contra aquesta unitat, per tal que l'escissió entre bé i mal es mantingui, o sigui, en la reafirmació de la dualitat inicial el fonament la fa créixer fins que s'aconsegueix l'escissió. Aquí tenim la seva "lògica" operativa. En aquest procés les idees de les coses com a visions de la Naturalesa caiguda tindran una existència independent, una vida autònoma entregada per Déu. El creador lliurarà a la *Selbstheit* i al no-ésser les idees que havien estat en ell sense vida autònoma. Diu Schelling: "mentre durava la dualitat inicial, la paraula creadora regnava en el fonament i aquest període de la creació passa a través de tots els restants fins al final. Però quan la dualitat és aniquilada per l'escissió, tant la paraula o el principi ideal, com el principi real que ha arribat a ser u amb ell, es subordinen conjuntament a l'esperit, el qual, en la seva qualitat de consciència divina, viu d'igual mode en ambdós principis."<sup>199</sup> L'explicació que a *PhR* havia quedat en part incompleta ara està completada. Les idees entregades al no-ésser seran cridades novament a l'ésser, a la vida, però ara com a idees independents. El fonament que havia causat l'escissió i el judici (crisi) causarà l'actualització de la divinitat. Déu, com a vida, ha de tenir un destí (*ein Schicksal*) i està sotmès a l'esdevenir. Déu, i això també ho ensenya la revelació, s'ha sotmès voluntàriament a l'esdevenidor en el moment que per tornar-se personal separà el món de la llum del de les tenebres.

La filosofia implícita en aquestes afirmacions l'exposarem en els arguments següents, a saber: l'ésser sols es torna sensible a si mateix en l'esdevenir, però en l'ésser no existeix cap esdevenidor. S'ha creat un concepte d'un Déu *en devenir*, sense que això resti capitalitat al seu "passat". Així té sentit el desplegament anterior, que té un inici i un final, que abasta des de l'època del primer període de la creació on naixé la llum fins al futur llunyà on Déu serà tot en tot, és a dir, l'època de la completa realització, o sigui, per a nosaltres el món de la reconciliació. En la construcció conceptual schellingniana podem entreveure un pla en l'esdevenir on el fonament condiona des de la incondicionalitat i allibera des de la no-acció. La finalitat oculta d'aquest rau en el fet que el bé ha d'eleva-se des de la foscor ancestral fins a l'actualitat de l'acte intempestiu a fi de viure en Déu. I el mal ha de tornar al seu lloc: el no-ésser. Aquí ubiquem la finalitat de la creació. A la vegada hem explicat la finalitat del mal. Allò que no podia ser per a si, ha estat per a si en ser elevat des de l'abisme foscant com en un fonament independent de Déu, en rebre existència. El pla de la creació implica, doncs, un naixement, un periple i una mort. Quan el mal ha retornat a l'abisme deixa de ser mal com a tal. La mort implica novament l'escissió, que en el pla còsmic, ens indica que en l'escissió final de la creació el mal no podrà sortir novament de la potencialitat. Això suposa el triomf schellingnià del bé. Però l'especulació adopta un caire de voler acabar amb la contradicció latent que ha planat durant l'exposició potenciada pel joc intern dels principis. En aquesta nova situació còsmica de la no-vida o de la culminació de la creació, el mal continuarà essent fam de realitat efectiva atrapada en la potencialitat. Per això, parlant de la idea de la total

---

<sup>199</sup> „Solange die anfängliche Dualität dauerte, herrschte das schaffende Wort in dem Grunde, und diese Periode der Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Prinzip sich und das mit ihm eins gewordenen reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bwußtsein, lebt auf gleiche Weise in beiden Prinzipien.“ (SW, I/7,405).

perfecció finita no cal el restabliment del mal en bé; com a no-ésser, no contradiu l'amor diví. L'expulsió del mal és la fita de la revelació.

El bé impulsat des del fonament constituït per allò que ha sorgit de la fosca a la llum és lligat en una unitat eterna al bé originari, on el principi ideal es realitzarà esdevenint un ésser personal. La finalitat d'aquella impulsió, a part de posar de manifest la superació de la dualitat per l'escissió, és l'edificació en unitat de principi ideal i real. El lloc on es produeix aquesta edificació és l'esperit o consciència divina, que viu en ambdós. L'amor en el procés s'ha "omnipresencialitzat", sols així adquireix la condició suprema.<sup>200</sup> En aquesta presencialitat observem un punt en comú entre fonament i existència on tornen a coincidir: una única essència, un mateix ésser, identitat absoluta de bé i mal. Aquí tenim, segons Schelling, el punt suprem del text sobre la llibertat.<sup>201</sup> El dilema de fons el situem en l'elecció d'un possible dualisme tot considerant que entre l'ésser com a fonament i l'ésser com a existent no hi ha cap punt en comú, o la negació o rebuig d'aquest dualisme, que és el que demana veritablement el sistema. Es posa en evidència la necessitat d'un únic ésser per a tots els oposats, com diu Schelling una identitat absoluta de llum i tenebres, de bé i mal.<sup>202</sup> El sistema, doncs, defensarà un ésser anterior a tot fonament i a tot existent, anterior absolutament a tota dualitat. Aquest ésser on els principis oposats tornen a coincidir serà l'*Ungrund*.<sup>203</sup> Les oposicions no hi tindran cabuda, ja que és l'àmbit primigeni de la indiferència absoluta que re-torna: *absolute*

---

<sup>200</sup> Segons Schelling l'amor és allò suprem „Die Liebe aber ist das Höchste“ a més „Sie ist das, was da war, ehe denn Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren.“ (SW, I/7,406).

<sup>201</sup> Vegeu: (SW, I/7,406-407).

<sup>202</sup> „Wir haben dann Ein Wessen für alle Gegensätze, eine absolute Identität von Licht und Finsternis, Gut und Böses,...“ (SW, I/7,406).

<sup>203</sup> Si bé podríem anomenar-lo *Urgrund*, Schelling es decanta per *Ungrund*, in-fonament, o dit d'una altra manera: indiferència absoluta. L'estat anterior a tota dualitat dominarà tota temptativa de presentació d'un sistema dualista. En el sistema, com hem vist, les contraposicions necessitat-llibertat, real-ideal no són efectives. Les suposades contraposicions no necessiten ser superades en una nova identitat. L'*Ungrund* implica en el seu concepte carència de predicació, però aquesta manca no el converteix en no-res. Schelling parlarà de *Nichts* o del *Nichtsein* relatiu en referència a les contradiccions i al *Grund* que les fonamenta. Les oposicions no poden existir en l'*Ungrund*. Diu Schelling: „ Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiednes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädikat hat als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre.“ (SW,I/7,406). L'explicació que dona W. Marx al respecte: „Als Ungrund ist Gott ein „Abgrund“. In diesem Zustand kann von einem „leben“ Gottes noch nicht die Rede sein, denn er ist- wie Schelling hervorhebt- „vor allen Gegensätzen“ (ebd.), und ohne Gegensätze gibt es kein Leben. Gott als Ungrund ist nicht einmal die Aufhebung der Gegensätze im Sinne einer „absoluten Identität“ (ebd.), und deswegen kennzeichnet Schelling sein Wesen als „absolute Indifferenz“. Wiederum ist die Indifferenz nicht ein Produkt von Gegensätzen, noch sind sie implicite – in ihr enthalten. Als Ungrund ist Gott ein von allem Gegensatz geschiednes Wesen, „an dem alle Gegensätze sich brechen...“ (ebd.) (...) das ist er wiederum nicht, denn Schelling spricht ja von einem „Nichtsein“ nur mit Bezug auf die Gegensätze und den Grund. (...) Die Bestimmung Ungrund ist ein „Grenzbegriff“ im wahren Sinne dieses Wortes; er ist ein Begriff, der die Bewegung des Übergangs über eine Schwelle bezeichnet, die Schwelle, die vom Nichtsein in das Sein führt.“ *Op. cit.* p. 119.

*Indifferenz* entre ambdós principis, no com a producte dels oposats, sinó com a ésser propi separat de tota oposició. Així llum i tenebres mai poden ser predicats com a oposicions de l'*Ungrund*. Ara bé, podran ser predicats com a no-oposicions del mateix, disjuntivament i cada un per a si. Les oposicions a aquestes alçades de desplegament del sistema ja no són operatives. L'ésser de l'*Ungrund* és el no-ésser de llum i tenebres. Això justifica les afirmacions que hem fet seguint els arguments de Schelling, que per altra banda podrien haver semblat contradictòries. Parlem de l'equiparació del bé en el mal que precedeix a un examen profund dels mateixos. Una vegada examinades les proposicions schellingnians descobrim una certa lògica implícita i la consistència del sistema que es sosté justament en aquest *Ungrund*. Aquí tenim explicat el pas de l'Absolut al món. A través de l'*Ungrund* es possibilitarà el desplegament de l'U originari en la història. L'*Ungrund* ha de ser considerat, doncs, el grau zero del desplegament.

L'essència del fonament i de l'existència, com a referents màxims de la distinció que ha de ser aplicada al sistema, representaran l'*Ungrund*, tot admetent que aquesta indiferència pregonada no és mai producte dels oposats. Però sense aquesta indiferència no hi podrà haver duplicat de principis. En realitat l'*Ungrund* no anul·la la distinció, sinó que la consolida. La distinció, eix central dels arguments que hem presentat, no és simplement lògica, sinó que és real, i sols la podem entendre des d'un punt de vista diríem metafísic. L'*Ungrund* serà allò que precedeix, que va per davant de tot fonament. Però l'*Ungrund* ha de ser considerat absolut. Ho aconseguirem dividint-lo en dos començaments eternals, essent cadascú el tot, la totalitat, és a dir: els dos inicis eternals possibiliten que ambdós puguin ser U, vida, gràcies a l'amor. Aquest unirà allò existent amb el fonament de l'existència. Enmig d'això el fonament roman lliure i independent de la paraula fins a l'escissió final, quan es desfà, de la mateixa manera que desapareix l'anhel en l'home quan és tocat per la llum. En aquesta situació tot allò vertader s'eleva a la consciència de la llum i la falsedat descendeix a les tenebres quedant com a fonament eternament fosc de la *Selbsheit*, com a *caput mortum* dirà Schelling, del procés de la vida i com a potència que mai serà actualitzada. El sotmetiment a l'esperit relliga totes aquestes operacions.

El sistema s'escindeix en dos éssers distints en llur mode d'eficiència. Un és fonament per a l'existència i l'altre, essència. Déu serà ambdós principis quan estiguin sotmesos a la seva personalitat. De tot això no en podem defensar simplement la identitat absoluta de bé i mal, perquè entre ambdós no hi ha oposició originària: el mal necessita del bé i el bé del mal. Aquest és el nucli articulador. Si considerem el mal com un no-ésser, l'absoluta identitat, entesa com a esperit de l'amor, ha de ser anterior. El mal apareix en oposició a aquest esperit. Tanmateix, la temàtica del mal ha condicionat profundament l'exposició del sistema. Una conclusió preliminar que podem extrapolar de la lectura del *FS* rau en el fet que per a la realització del mal en el món cap filosofia pot cristal·litzar en una visió unitària d'allò real.<sup>204</sup> La preocupació pel mal ha arribat a la seva cota màxima, i anirà minvant fins a un posicionament

---

<sup>204</sup> Ens diu Vetö: « C'est la réalisation de la positivité du mal qui aidera Schelling à comprendre les fissures qui traversent et tordent les tréfonds du réel. Cependant le philosophe aura dépassé une simple prise de conscience « existentielle » de la positivité du mal, il en forgera une notion proprement métaphysique, et nous pensons que finalement le dessein profond de la Spätphilosophie sera cette opposition unique comme distinction métaphysique fondamentale, qui s'instaure entre le bien et le mal. » *Le Fondement selon Schelling*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 18.

relativament reduït a les lliçons de Berlín. Ara bé, la problemàtica concentrada en la noció de l'*Abfall*, o sigui aquella que ha sorgit de l'especulació de *PhR*, i que *FS* ha - en certa manera-desplaçat, serà la clau de la distinció entre filosofia positiva i negativa. Les potències malèfiques continuaran en el seu lloc, actuant de contrafort per a tot sistema "optimista" inspirat en Leibniz.

En una postura plenament schellingniana, Déu es realitza en el factum de la seva encarnació confrontat amb el factum del mal en la història. Aquesta confrontació és aparent perquè el mal és necessari per l'autorevelació del seu amor, o sigui, com a revelació de la seva voluntat lliure. A més, aquest mal no és només un moment dialèctic, malgrat es pugui afirmar des d'una suposada tesi "pacificadora" o esmorteïdora del mal. El mal s'experimenta en la consciència com allò més punyent, corprenedor i sobretot paralizzador. Encara que Déu no hagi volgut el mal, la seva manifestació transforma la pròpia recepció del diví en la consciència, i fa comprensible la mateixa historicitat, però des d'un sentit determinat. Aquesta serà una de les bases per entendre i ubicar les *WA*. Schelling enfoca l'argumentació final del *FS* vers la solució del problema filosòfic del mal. Déu no és responsable dels mals (*mala*) en el món, ho és l'home. La història és el camp de la lluita, escenari de les afirmacions de les voluntats particulars. La caiguda al final de la primera creació i la reconciliació (final) executada en la història, en el seu final, pertanyen ja a l'estructura de l'ésser. No estem en realitat postulant la fi de la història sinó una execució (eterna) del començament, de l'acte etern com a inici que l'home experimenta com a separació de bé i mal. Perquè el procés teogònic no ha conclòs no sabem realment la implicació efectiva del mal en la història. El mal estaria lligat al destí de Déu. Per tant, no es pot relativitzar el paper del mal universal en el procés ple de la creació, no podem, essent conseqüents amb el sistema, i per això Schelling retardarà tant la presentació de les *WA*, presentar un mal limitat temporalment i que sols participa d'un mode parasitari del bé, encara que sigui *Unwesen*, i encara que l'esperit del *Liebe* sigui anterior. No queda clar com el mal en la creació pot ésser merament un esdeveniment condicionat temporalment, ni sabem com serà suprimit per l'amor absolut, sense recórrer a la fe. La possibilitat de supressió del mal vinculada a una concepció de la història en sentit optimista no comparteix la teorització schellingniana de l'Estat, ni la tesi que afirma que tota vida és patiment, àdhuc la de Déu. Suprimir el mal seria suprimir la vida, aleshores la història no tindria sentit. Tampoc creiem que la soteriologia de Schelling sigui una filosofia optimista de la història, malgrat se'n pugui derivar si enfoquem la interpretació vers el jove Schelling, una mera estratègia neutralitzadora de la malvestat i penúria dels homes, de la seva inherent misèria. Però, d'una aproximació transcendental hem de passar a la determinació ontològica que demana la conceptualització de *FS*. Ara bé, fins a quin punt aquesta suposada ontologia de la història és al final de *FS* un element clarament optimista com afirma Cardona?

El *FS* és en el fons l'intent d'explicació d'aquelles potències per situar especulativament el seu rol en allò real. El més problemàtic que podem presentar és que el fonament es pot revelar com a llibertat en la malvestat i per tant com a negació del bé. El fonament condicionarà l'existent lliure com a referent de la filosofia pràctica, que ocuparà l'esfera positiva i voldrà restringir la llibertat alliberadora, aquesta que partint de la posició d'un jo és alhora la posició de l'altre, és a dir, la temàtica de l'alteritat. Però, el fonament també apareixerà com un positivitat. L'especulació útil per a la construcció del sistema haurà de presentar-se com una metafísica on essència i existència s'exposaran en funció del posicionament davant l'efectivitat i la necessitat del mal.

El sistema pot ésser considerat una nova forma de panteisme o fins i tot pandemonisme, si amb això s'entén la desaparició de les oposicions. Però el fons de la qüestió no és alguna cosa merament nominal, sinó entendre bé que hi ha un únic ésser que domina en el fonament fosc de la naturalesa i en la llum, i que s'escindeix en els seus dos modes d'eficiència. Així, en el sistema cada concepte té, com assenyala Schelling, el seu lloc determinat, l'únic on el podem considerar vàlid i que determina el seu significat i la seva limitació.<sup>205</sup> Treure un concepte fora de context és adoptar una postura filosòfica limitada, tant com defensar una part sense el tot és incongruent. El concepte d'indiferència és l'únic concepte possible de l'Absolut, però no el podem descontextualitzar. Hem de veure exactament el lloc que ocupa dins el sistema. I això passa per no tematitzar aquest concepte en un sentit general o ordinari. Schelling demana un sentit extraordinari que ubiqui el concepte d'indiferència o *Ungrund* sense anular la personalitat de Déu. El FS s'ha ocupat de presentar un concepte adequat de personalitat. En l'*Ungrund* no hi ha cap personalitat, però el punt de partida, s'entén el desplegament del sistema, no és la totalitat. La totalitat és la finalitat, podríem dir. La concepció de la totalitat s'expressa en el mateix desenvolupament positiu del sistema. Respecte als qui afirmen que la personalitat de Déu és inconcebible se'ls retreu que parteixen de sistemes racionals abstractes on qualsevulla idea de personalitat és impossible. Schelling s'ha assentat en tota la investigació en el posicionament que és possible una clara comprensió dels conceptes supremes, identificats ara amb l'*Ungrund* i la personalitat. L'*Ungrund* existent en Déu ha de ser pensat de mode necessari, però des d'ell no podem efectuar cap deducció. Tanmateix l'hauré de pensar en el sistema com a començament etern, en la unitat d'un sistema racional que assenyala la unitat íntima de naturalesa i esperit com a intenció última de la creació i com a destí històric, i això mateix ens ha de condicionar a pensar el mal dins el sistema. Solament un ésser històric, és a dir, lliure, un ésser com l'home existent en Déu, pot decidir-se pel mal, i efectuar el començament del real. L'home pot restablir la unitat malmesa però tan sols com a *Selbstheit* elevada al *Geist*. La gravetat de l'egoisme malmet la pròpia visió de la forma veritable de la creació. Així actua la unitat falsa. Per tant, no es pot relativitzar el mal. Com reconciliarem aquesta no relativització amb un sistema veritablement científic? Com evitarem el fatalisme? Per resoldre aquesta problemàtica necessitem la posterior intervenció de la *Potenzenlehre* i comprendre la necessària historicitat de la creació com a revelació i realització de Déu com a persona. Les *WA*, com veurem, perfeccionen la teoria de la revelació exposada a *FS* i perfilen una estructura fonamental de l'ésser que enceta un nou assentament per a la *Naturphilosophie*.

La perspectiva històrica, si entenem aquesta ja, o l'enfoquem, com la via del saber absolut vers si mateix, és concebuda, quant a història, de manera metafísica; és aquesta la filosofia històrica que no és filosofia de la història i que ha d'estar orientada a la totalitat. En la línia kantiana de *la Religió dins els límits de la mera raó*, Schelling considera que és un punt de vista massa estret transferir a la història el dualisme de considerar que tota obra de l'esperit humà és manifestació del principi dolent o del bo, amb consegüent elaboració d'un dualisme que acaba condemnant el sistema a un allunyament de l'adequada perspectiva històrica requerida. L'estretor de la perspectiva històrica escindida entre manifestacions del bé i del mal s'agreuja si introduïm el concepte de veritat. Aquí el punt important rau en destacar que Schelling no vol

---

<sup>205</sup> „In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie seine Limitation bestimmt.“ (SW, I/7,411).



construir el sistema de la sense raó, sinó un sistema que no contradigui els més sagrats sentiments, així com la idea d'ànima i la pròpia consciència moral.<sup>206</sup> En el sistema la raó s'ha de reconèixer a si mateixa. Però no es tracta d'un sistema abstracte, sinó l'únic que pot mostrar l'esdevenir de la vida de l'Absolut. Ara bé, la mera raó no condicionarà el resultat final d'aquella vida que es desplega. Schelling no compartirà tampoc que el gènere humà es perpetua gràcies a la raó, ja que "sols en la personalitat hi ha vida, i tota personalitat reposa sobre un fonament fosc (...)"<sup>207</sup> L'enteniment serà qui esperoni allò que ha estat ocult en potència en el fonament i pot elevar-ho a acte. Això succeirà per l'escissió que hem presentat. El nostre accés serà dialèctic amb l'objectiu de portar el coneixement al sistema, però aquest no serà dialèctic. La dialèctica ha de fer veure i mesurar allò que ha de romandre en el fonament i controlar el mateix apetit "fàunic" que sempre vol construir sense prevencions i pot desenvolupar futilitats. Per això diu Schelling: "El vincle de la nostra personalitat és l'esperit, i es sols quan la unió activa d'ambdós principis pot tornar-se creadora i procrear, quan l'entusiasme, en el seu sentit propi, és el principi efectiu de tot art o ciència amb caràcter generador i constructiu."<sup>208</sup> Només l'esperit pot fer de vincle. Aquell entusiasme pot ser entès com un impuls que porta aparellat un instint dialèctic. En aquest punt del *FS* és el moment d'entendre bé el concepte de raó de Schelling, amb les connotacions que hem exposat. La raó serà la saviesa originària. No és activitat, com sí ho és l'esperit, ni absoluta identitat d'ambdós principis del coneixement, sinó indiferència, i a la vegada mesura i ubicació universal de la veritat. La filosofia inclou la part que remet a l'entusiasme generador i la part que assenyalava aquella *ruhige Stätte* on podem rebre la *ursprüngliche Weisheit*. Quan la filosofia mateixa queda escindida, tema que ja ha tocat *PhR*, i es contraposa el principi dialèctic amb el de saviesa, podem plantejar el problema que exposa Schelling a continuació. La filosofia privada del principi dialèctic, és a dir, de l'enteniment que singularitza (*Ursystem*) i que conforma orgànicament (*Ur-System*) a l'empara de l'arquetip, no podrà reordenar la dimensió òntica, ni construir des de la regla. Aleshores, apel·larem a la historicitat, o sigui, si la filosofia no utilitza

---

<sup>206</sup> En el context heideggerià tota filosofia és teologia, en el sentit originari i essencial que l'acte de posar sota concepte l'ens (la conceptualització que remet a l'acció del *logos* originari, o sigui, el conceptuar l'ens en total predisposició a inquirir per la pregunta pel fonament de l'ésser), ha de posicionar aquest fonament com a Déu. Per tant, Déu serà la idea directriu del sistema en general. Així la possible controvèrsia entre sistema i llibertat queda relegada i desconnectada en l'àmbit diví. En el seu enteniment sistema coexisteix amb llibertat. L'essència divina, tant a *FS* com a *PhR*, està formada abans de la creació. L'*Ur-Wesen* de Déu és una unitat dinàmica en la multiplicitat i la creació representa, per això no podem dir que sigui "bona", la continuació de la vida interna de Déu en el temps que, això sí, suposa un cert amansiment d'aquell foc devorador. Tot el procés de desplegament seria aquest: autoconstitució de Déu abans de la creació (àmbit de l'*Ungrund*); la primera creació (la naturalesa); la segona creació (la història); la derivació, a partir del principi real de Déu, de la llibertat humana i el mal. Desplegament que cotempla aquesta premissa: Hi ha un únic ésser que regna en el fonament fosc i en l'eterna claredat, però que, com hem vist, s'escindeix i mai podem predicar una identitat de bé i mal, perquè precisament no constitueixen cap dualitat.

<sup>207</sup> „Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde (...)“ (SW, I/7,413).

<sup>208</sup> „Das Band unsrer Persönlichkeit ist der Geist, und wenn nur die werktätige Verbindung beider Prinzipien schaffend und erzeugend werden kann, so ist Begeisterung im eigentlichen Sinn das wirksame Prinzip jeder erzeugenden und bildenden Kunst oder Wissenschaft.“ (SW, I/7,414)

la dialèctica amb la qual l'enteniment singularitza, llavors cal cercar una norma històrica. Però, aquesta historicitat no ens parlarà del suposat progrés humà gradual de l'instint a la raó. Schelling espera el capvespre del sentit il·lustrat de la història. A partir d'ara es tractarà de transposar el sentit històric, apropar-lo a allò etern, i fixar-nos en la naturalesa com a revelació originària.<sup>209</sup>

L'*UrSystem* com a sistema verdader de la religió i de la ciència, atenent als dos plans de la revelació, que remeten a la revelació escrita i la no escrita, apareixerà més enllà d'una conceptualització sempre pomenoritzada. Ha de contemplar tot l'esplendor de la veritat i de la naturalesa, o sigui: l'art de l'exteriorització conscient de la plenitud interior de la forma, com a llenguatge de l'esperit. La història es mostrarà aleshores com l'acord entre la totalitat de la naturalesa i la vida. La naturalesa parlarà de Déu a través de la forma. Aquesta és la revelació primigènia. L'accés al misteri de Déu demanarà, com veurem, l'exposició d'un procés en Déu. El problema a partir d'ara serà entendre el concepte de revelació amb el rerefons del mal. Déu s'ha decidit per la creació i no ha impedit el mal. Ara bé, com es comporta com a ésser moral respecte al mal? Si Déu suprimís amb i des del fonament la possibilitat del mal es suprimiria al mateix temps la seva pròpia existència, o sigui, la seva personalitat. Per tant, perquè el mal no existís, Déu hauria de deixar de ser.<sup>210</sup> No creiem que es pugui associar a la lleugera llibertat i bé com a sentit de l'ésser sense predisposar i condicionar el sentit mateix de la revelació. Haurem de problematitzar la creació com a acte de l'amor d'un Déu moralment lliure. En

---

<sup>209</sup> El joc de les analogies continua actiu. L'analogia també ha estat aplicada a la pròpia revelació. Hi ha com dos plans o àmbits de revelació, el pla natural i el sobrenatural connectats al sorgiment de la llum i al naixement de l'esperit respectivament. En el sistema, el pla natural i el sobrenatural els podem fer interaccionar per analogia. Això es pot seguir des del mateix *FS*. Ens ho explica Albert Franz citant i comentant el passatge del *FS* (SW, I/7,377): „Schelling unterscheidet in der Freiheitsschrift selbst klar zwischen einer- theologisch gesprochen – natürlichen und einer übernatürlichen Offenbarung. Er spricht einerseits von der „Offenbarung im bestimmtesten Sinn des Worts“, der übernatürlichen, deren „höchste(r) Gipfel (...) der Mensch (ist), aber der urbildliche und göttliche Mensch (...), derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind.“ FRANZ, A., „Offenbarung und Freiheit. Überlegungen zu Schellings Begriff einer „philosophischen Religion“ a PEETZ, Siegbert, ELM, Ralf (Hrsg), *Freiheit und Bildung, Schellings Freiheitsschrift 1809-2009*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2012. p.158. La revelació de la paraula expressada i entesa en el món, o sigui el *Logos*, ha de tenir els mateixos graus (o sigui la mateixa "sintaxi") que la primera manifestació en la naturalesa. La primera manifestació és la creació arquetípica. D'aquí traiem tots els models per a la sistematització. Regne de la història i regne de la naturalesa estaran, doncs, íntimament relacionats. Els mateixos períodes de la creació que trobem en el regne de la naturalesa, on opera aquella revelació natural, els localitzarem en el regne històric on es desplega l'esperit. El regne on l'esperit transita és a l'ordre natural analogia i explicació. En el regne de l'esperit hi ha la possibilitat germinal que el principi que era fonament en la primera creació, on es varen establir les *Ur-Bilder*, aparegui com a llavor d'un món superior que recollirà totes les èpoques del món superades per l'efecte del vincle de l'amor. En la història l'esperit de l'amor es revelarà gradualment. Aquí localitzem la base conceptual que posteriorment desplegarà empíricament la filosofia de la mitologia, que Schelling anticipa breument a (SW, I/7,378).

<sup>210</sup> „Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls schon gezeigt. Es wäre dies ebensoviel, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz, d.h. seine eigne Persönlichkeit, aufhobe. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein.“ (SW, I/7,403).

primer lloc, l'amor sols pot revelar-se en la història dins la confrontació amb el *factum* del mal. La possibilitat del mal ha de ser volguda per un Déu moralment lliure. Déu és lliure per voler la creació, i en voler-la el resultat d'aquesta decisió originària inaugura un procés dialèctic que inclou la possibilitat del mal. La decisió originària de Déu que inclou el mal és lliure i l'execució de la decisió (el procés dialèctic de bé i mal) en la personalització és necessària.

La tematització del mal com a inversió en la relació entre *Universalwille* i *Eigenwille* no és un àmbit exclusiu, té altres punts de connexió. En l'enteniment s'ha produït una inversió entre sensibilitat i raó i també com a *Verwechslung* de matèria i forma en la voluntat. Aquestes tres esferes s'interrelacionen i condicionen l'abandonament del concepte clàssic de *malum* com a *privatio boni*. Tampoc el mal és una mena de deficiència de la raó humana. El Déu personal que propugna Schelling en etern esdevenir sols pot revelar-se en una criatura que ha activat la malvestat. Així, definitivament, hem d'entendre el mal com l'intent de l'home d'expulsar la *Universalwille* i limitar violentant el fonament etern de la naturalesa, tot constrenyint la diversitat de la creació. Schelling ha fonamentat l'extensió còsmica del mal a través d'un acte de l'*Ur-Mensch* i per l'acció inesgotable del *Grund* en la Naturalesa i la història. En cada decisió empírico-concreta de l'home es realitza una nova *Urentscheidun*g com a començament, predisposant la mateixa historicitat com un procés obert. A partir d'ara caldrà ressaltar l'articulació que inaugura l'efectivitat del mal que exigirà a la vegada una presentació històrica del sistema. L'articulació demana, per tant, una determinació ontològica de la relació entre la comprensió del mal que hem presentat i una metafísica de la llibertat, un sistema de la llibertat que inclogui la realitat efectiva del mal en el món. No obstant això, considerem més clara la seva presentació en termes d'un *Weltsystem* que compregui el procediment onto-teològic de la revelació que desplega la *PhO*. En aquests termes serà presentat el sistema en el següent capítol. Com veiem, la *PhO* esdevindrà una part de la destinació final del sistema on examinarem en profunditat la coherència sistemàtica de la producció schellingniana, una destinació que no podrà ser entesa sense la *PhM*.

### Capítol 3. Les *Stuttgarter Privatvorlesungen*: anàlisi i projecció del sistema

Destacarem en aquest capítol centrat en les *Stuttgarter Privatvorlesungen* [SP] (1810), dues línies d'investigació que tenen a veure amb l'aplicació de l'esquema del capítol precedent, i que ara veurem com s'instal·len en el nou text, a saber: a) la projecció del *System* com a via per a la realització de l'esperit; b) la justificació i necessitat del mal pel coneixement d'allò ocult en l'abisme de Déu, conjuntat amb el prodigi de la creació que posa de manifest com la filosofia absoluta ha estat "traspassada" a l'esdevenir.

Defensarem el caràcter específic del text, i localitzarem una veritable projecció del sistema. Les *SP*, en connexió amb *FS*, realitzen a nivell general una exposició més clara de la filosofia de Schelling. A més, destacarem una ampliació de temes en una línia existencial que no exclou la perspectiva de la transcendència.<sup>211</sup> Ara bé, la proposta del text és altament filosòfica, una exposició acurada i ordenada en la línia de la *Potenzenlehre*, des d'una vessant ontològica de la filosofia absoluta a una peculiar metafísica de la naturalesa. Així, recollint aquesta proposta, en síntesi, la reorganització del *System* passaria per justificar la contemplació ordenada de totes les coses dins l'U i de l'U en totes les coses, condicionada per una concepció dramàtica i agònica de l'univers i de la vida humana, concepció justificada per les tesis sobre el mal que la nostra investigació no pretén obviar.

El text de les *SP* a l'ombra del *FS*, és considerat en un ampli consens acadèmic, com indica Pérez-Borbujo,<sup>212</sup> un escrit de transició vers la futura filosofia positiva.<sup>213</sup> Tilliette defensa

---

<sup>211</sup> Això tindrà una traducció, per exemple, en l'experiència de la mortalitat-finitud com a voluntat de morir, la mort com a *reductio ad essentiam* de l'home, en definitiva com a referència de la filosofia ideal, on l'autor manifesta les seves idees més radicals. A més, el mal perdrà la seva funció amb la mort individual de l'home. Podríem presentar la mort física com a "refugi" de l'essència, una mediació que desactiva el mal en una exaltació de la vida espiritual i pura, únic mitjà de la reconciliació final de les ànimes, i l'única perspectiva, en nosaltres, de la transcendència.

<sup>212</sup> "En general, predomina la opinión, en un consenso casi universal, sobre el carácter de transición de este texto, que es visto como una elaboración más detallada de diversos aspectos de *FS* y como una preparación de las bases de la futura filosofía positiva." Pérez-Borbujo, *Op. cit.* p.105. En un altre sentit, segons Manfred Frank les lliçons supleixen el *FS*, tot destacant la seva sobrevaloració. Vegeu la *Bibliographische Notiz* de l'edició "Ausgewählte Schriften" Band 4 de Suhrkamp: „(...) die ausgezeichnet faßlichen *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1810, (die die Lektüre der *Freiheitsschrift* erübrigen können) (...)“ p. 9. Nosaltres considerem el text en qüestió com una de les principals obres del període, i per això li hem dedicat un capítol que actuarà com a referent projectiu de la tesi. Aquí, a les lliçons, es veu més clarament la proposta schellingniana de sistema (que en el *FS*), i comença a gestar-se l'articulació definitiva, que hem proposat, en tres nivells d'interpretació (*System*, *Ursystem*, *Ur-System*).

<sup>213</sup> Siegbert Peetz ha destacat en canvi el caràcter de ruptura de les *SP* respecte a l'obra anterior pel fet d'apel·lar al *posterius* davant el coneixement *a priori*. En contraposició es pot defensar el seu caràcter transitori tenint en compte la seva funció modeladora i divulgadora del sistema. Vegeu: Peetz, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, V. Klostermann Verlag, 1995, p. 226-242. Peetz presenta en aquestes planes la recerca vers el nou assentament del sistema que exigeix també un nou model que ell denomina *Sokratische Modell*. Aquest model aniria de les *SP* a les *Erlanger Vorträge* [EV] 1821-1825, i actuaria en base a una doble forma que recolliria la perspectiva platònica i la kantiana. Veure: Peetz. *Ibid.* capítol 4.4 "Modelle einer dupliken Form der Philosophie: Platon und Kant" p. 253-276. Aquesta duplicació respondrà a la divisió entre

aquest caràcter transitori, i assenyala que l'etapa de les lliçons actua com un element preparatori a la llarga gestació de les *WA*. A més, alguns autors com Vetö<sup>214</sup> destacaran un gir antropològic en l'argumentació schellingniana de les *SP*, dirigida ara a un selecte grup de personalitats, unes lliçons privades on Schelling aprofitarà per remodelar formalment el seu projecte. Abandonarà, en certa manera, l'antiga forma expositiva dogmàtico-demostrativa (prescindirà de l'apriorisme amb tota l'especulació del sistema de la identitat o real-idealisme; segons Peetz el *FS* encara es trobaria immers en aquest tipus d'especulació) i apostarà per una presentació genètica i persuasiva, intensa, que genera una "reproducció" viva del sistema en l'oient. En tot cas, el text evidencia la dinàmica de l'oralitat magistral de l'autor. Es produeix per tant, en una lectura atenta de les *SP*, una connexió filosòfica potent que posa de relleu les veritables expectatives de Schelling, per això és important l'estudi d'aquesta obra. Les conferències, al nostre entendre, desenvolupen l'argumentació del *FS* a petició ja d'una necessitat expositiva general del *System*, en una veu reflexiva, que consolida les prerrogatives de l'escrit de la llibertat. Defensar una ruptura entre aquestes dues obres és forçar la interpretació.

### a) La recerca del sistema real

El pla expositiu de les lliçons-conferències<sup>215</sup> inclou una reflexió general sobre el sistema<sup>216</sup> i les seves denominacions;<sup>217</sup> una introducció a la filosofia moderna com a conclusió de la filosofia

---

filosofia negativa i positiva que l'autor tematitza en el capítol 5. *Die Scheidung von negativer und positiver philosophie*. p. 280-316.

<sup>214</sup> Vetö va publicar les lliçons a *Suttgarter Privatvorlesungen* (versió inèdita). Bottega d'Erasmus, Turin, 1973. Nosaltres hem seguit l'edició de Gallimard, traducció i notes de Jean-François Courtine i Emmanuel Martineau. Així, disposem de les dues versions de les *SP*. Una versió és l'editada per K.F.A. Schelling i reproduïda per M. Schröter a la *Sämtliche Werke*. L'altra versió editada per Vetö recull els apunts d'E.F. Georgii (febrer-juliol de 1810). Malgrat Pérez-Borbujo aporti en la seva obra *El Sistema de la Libertad* una panoràmica global de les dues versions, alguns autors, com Vetö, han considerat que les notes de Georgii no aporten gairebé res d'especial respecte al text publicat pel fill. Vetö assenyala que les dues versions concorden de manera gairebé literal. Vegeu: *Schelling, F.W.J., Suttgarter Privatvorlesungen*, ed. de M. Vetö, Turin, Bottega d'Erasmus, 1973, p. 260-261.

<sup>215</sup> Vegeu: (SW,I /7, 417-484).

<sup>216</sup> Què entén Schelling per sistema? Les lliçons parteixen de la pregunta sobre la possibilitat general d'un sistema. La resposta: „es hat lange schon ein System gegeben, ehe der Mensch darauf gedacht hat, eines zu machen – das System der Welt.“ (SW,I/7,421). Això delimita i exigeix com a sistema del món un principi. El sistema ha de posseir un principi "auto-sostingut", orgànic, de reproducció i formació del conjunt del món. Ens Diu Emilio Brito que « le principe du système schellingnien a été exprimé comme identité absolue du réel et de l'ideal. » *La création selon Schelling*, Leuven University Press, 1971, p. 163. La tasca filosòfica ha de determinar aquest principi. El vertader sistema no pot ser inventat, s'ha de localitzar com a sistema subsistent en si, és a dir, dins l'entiment diví. Ni el real ni l'ideal com a tals no són allò primer ni l'Absolut. En realitat són formes subordinades de l'ésser originari (*Urwesen*); vegeu: (SW,I/7,421-422). La majoria de sistemes no són més que obres dels seus autors. Schelling destaca el sentit de mer constructe de molts sistemes que no poden incidir vertaderament en allò viu i originari. El sistema vertader no pot ser trobat o tractat en la seva totalitat empírica. Ara bé, aquest sistema ha de ser un sistema del món i ha de tenir aquell principi propi que subsisteix en si i per a si, reproduït en cada part del tot, a més no ha d'excloure elements heterogenis i ha de posseir un mètode propi de

primera assimilada a la filosofia general de la naturalesa, seguida de la filosofia especial de la naturalesa tractada segons les tres potències de la matèria, en el procés dinàmic; la filosofia ideal aplicada a consideracions sobre la llibertat; filosofia de la història; filosofia de l'Estat i del cristianisme; psicologia, mort i immortalitat; i construcció del món espiritual. Aquestes serien les temàtiques que desenvolupen les *SP*. Considerem adient, però, utilitzar de moment el fil conductor de la *Naturphilosophie* i les seves implicacions. Aquesta, malgrat els canvis de perspectiva, apareix en la forma d'exposició habitual. Amb tot, la *Naturphilosophie* ens ha de fer veure que el món-natura és una mescla de determinació i indeterminació, és un organisme, la realitat viva de Déu. La idea ja la podem trobar al *FS*, on presentà la naturalesa com la revelació més antiga. També, la filosofia ideal i pràctica seguirà el rastre del *FS*. Les lleis de la identitat i l'oposició i les connotacions derivades del binomi llibertat-necessitat continuen conformant el marc del sistema. Ara bé, les condicions d'accés a Déu s'han modificat, car està operant una nova fisonomia del sistema en gestació que té aquestes característiques: justificació del mal i l'evidència constitutiva de la llibertat humana, generalització del principi de egoïtat, admissió d'una naturalesa en Déu, ús metòdic de les analogies, i emergència de la història. Així el passage de Déu a la naturalesa (inici, creació) i el pas o desenvolupament de la naturalesa a l'eternitat per la mediació de l'home (mal, mort, immortalitat) representen les dues fites constructives internes del nou sistema, o les dues direccions que es sintetitzen en una traducció posterior com *Philosophia descendens* – *Philosophia ascendens* (unes direccions que el nou empirisme tindrà la capacitat de revertir).

La constitució del *System* és segons Tilliette estrictament el seu desenvolupament. Trobar el sistema és la tasca essencial de la filosofia. Ens mourem en el terreny que el *FS* deixa obert: el món constituït en la revelació originària. La filosofia ha d'auscultar l'enteniment ocult en la naturalesa. El sistema, com veurem, no és una construcció de l'enteniment humà, de fet per sistema del món Schelling entén quelcom donat abans que l'home hi pensés, quelcom previ a

---

desenvolupament i de progrés. I quin és el principi del sistema schellingnià? En la línia de la pura i simple identitat absoluta, identitat com a unitat orgànica de totes les coses, aquest principi ha de ser expressat com a identitat absoluta del real i l'ideal, sense que hi hagi paritat. La unitat pretesa és una unitat essencial. Una mateixa essència serà posseïda sota dues formes (forma objectiva-forma subjectiva), a més, el principi de la filosofia ha de ser expressat, en una altra accepció com a Absolut o Déu. L'Absolut és el principi de tota filosofia, i existeix formant un tot. L'univers serà manifestació de l'Absolut, i la filosofia no és altre cosa que la presentació espiritual de l'univers. En conseqüència la filosofia és el continu mostrar-se de l'Absolut, és la pròpia expressió de Déu. L'*Urwesen* és necessàriament identitat absoluta del real i l'ideal. Aquí sols tenim el mer concepte d'ésser originari, no el posseïm com un ésser actual i efectiu. Així: « *Urwesen* doit nécessairement être non seulement dans soi, mais aussi hors de soi identité absolue du réel et de l'idéal; il doit comme tel se révéler, s'actualiser, se montrer dans l'existence comme quelque chose qui est essentiellement identité absolue su réel et de l'idéal. » *Ibid.* p.164. La filosofia ascendens com a via empírica que remetrà a la filosofia positiva inclou el *desideratum* de la superació del concepte. Per aquesta raó Peetz assenyala el caràcter rupturista de *SP*.

<sup>217</sup> Villacañas ens diu “en ellas expuso de una forma muy abreviada su sistema, constuido sobre la base de una ontología general, una filosofía de la naturaleza cada vez más reducida y una filosofía ideal en la que se retomaban los temas de las Investigaciones, introducidas por unas breves referencias sobre la historia de la filosofía.” Op. cit. p.196. Més que reduïda, la *Naturphilosophie* està concentrada, i exposada un dues perspectives: La deducció de la naturalesa i la seva relació amb Déu, i l'exposició sobre la filosofia especial de la naturalesa.

la racionalitat.<sup>218</sup> La via interna amb les seves dues fites constructives de l'Absolut esdevindrà el lloc privilegiat de la sistematicitat. El sistema, a més d'un principi en la base del seu desenvolupament, aquell "lloc" privilegiat, requerirà un coneixement que enllaci les parts. Entenem que l'enllaç es sosté en la via interna de l'Absolut. També requereix en la seva exposició un mètode de desenvolupament i progressió, (tasca el la qual intervé l'*Ur-System*, com a tercer pla interpretatiu) que necessita un principi orgànic.<sup>219</sup> En definitiva, per trobar el sistema necessitem, com veurem, un principi que es sostingui per si mateix, que es sustenti en si i per a si, o sigui, que es reproduïxi a si mateix en cada part del tot.<sup>220</sup>

Schelling a les *SP* no està allisonant sobre com és possible construir un sistema. No trobarem aquí les claus arquitectòniques per a la seva construcció. Per tant, caldrà qüestionar-nos la importància mateixa de les lliçons, quin sentit tenen en el desplegament que hem iniciat, en relació a poder parlar d'un posterior *System* consolidat. Podríem argumentar que Schelling no construirà un sistema, no hi ha pròpiament un sistema construït, sinó una recerca constant vers l'adequada exposició del que realment esdevé. En aquest sentit el *System* apunta a l'*Ursystem*. Aquest posicionament, és un apropament constant al sistema preexistent del món. De fet les lliçons són aclaridores d'una filosofia ja establerta. Vol dir això que la nova constitució del sistema és sols aparent? Schelling a partir d'aquestes lliçons reestructura el seu posicionament filosòfic, en una adequació millor vers allò que realment esdevé.

El sistema en el seu plantejament es modificarà. Schelling afinarà els pressupòsits presents al *FS*. Però una filosofia ja establerta no vol dir que no puguem parlar a partir de les *SP* d'una

---

<sup>218</sup> Schelling explicita que hi ha un sistema que no ha estat creat per l'home, i el denomina *Weltsystem*. Aquest sistema, per tant, ha de de ser cercat en l'enteniment diví (*SW*, I/7,421). La qüestió del sistema ja era capital a l'any 1809. Ara tindrà un plantejament diferent, apartant les qüestions sobre la identificació del sistema amb el panteisme i el problema de la incompatibilitat entre llibertat humana i sistema. Tanmateix, la idea de la recerca del sistema en l'enteniment diví ja surt a *FS*: „In dem göttlichen Verstande ist ein System (...)" (*SW*, I/7,399). Per tant, per definir el sistema necessitem un principi que es sostingui per si mateix.

<sup>219</sup> La idea d'organicitat ja la trobem al *FS*, i anteriorment. Davant una concepció mecànica del tot, oposada a la perspectiva de Schelling, on les parts es modelen en el seu sentit funcional i el tot depèn de la funció de les seves parts sense potestat de regeneració, allò orgànic determinarà les funcions en relació al tot, i no el tot en relació amb la funció. En el concepte de principi, l'absoluta identitat ha de ser oposada a l'absoluta uniformitat, ja que la identitat és manifestada en unitat orgànica que implica l'autonomia de les parts i la seva especificitat en el conjunt. La identitat no és numèrica, sinó essencial. L'exposició de la idea schellingniana de principi ha de confrontar les tesis platòniques adjacents i la distinció entre forma, nombre, unitat i essència. A més, afirmar que el principi és identitat de dos elements permet posicionar-nos davant del fet que no sigui realment allò originari, sinó que en ell habita l'*Urwesen* que és anterior a la identitat en la mesura que no és ni l'ideal ni el real i al mateix temps ho és. Aquesta contradicció formal serà matisada quan exposem l'acció en Déu com a ens i no-ens a la vegada. Aquell principi no deixa de ser de cap manera l'Absolut (*das Absolute*). Tenim plantejat, doncs, el problema de l'inici, que al costat del de la mediació constitueixen les arestes clàssiques de l'idealisme. En *SP* per Absolut hem d'entendre el principi de la filosofia, i com a filosofia un tot on Déu es mobilitza i genera les seves accions.

<sup>220</sup> „Das sich selbst trägt, das in sich und durch sich selbst besteht , das sich selbst in jedem Theil des Ganzen reproducirt." (*SW*, I/7,421).

nova constitució del sistema. Tilliette parla de la muda del sistema. Schelling exposarà la seva filosofia com si realment hagües trobat (*gefunden*) aquest sistema ancestral o *Ursystem*. El vertader sistema no ha estat inventat (*erfunden*) per ningú. Aquest sistema és un sistema preexistent en l'enteniment diví que haurem de cercar en el món, no en la lògica. La seva possibilitat no es troba fundada en les nostres capacitats, és un sistema previ a les nostres construccions especulatives.<sup>221</sup>

En un nou posicionament (o una nova presentació del mateix, amb les respectives variacions expositivo-formals) respecte la filosofia que ha exposat el FS, hem de dir que aquell principi orgànic (que Schelling presenta com a principi del "seu" sistema) ha estat formulat de tres maneres o modes diferents, a saber: **1.** Com a principi de l'absoluta identitat, és a dir, com a unitat orgànica de totes les coses,<sup>222</sup> una unitat que no anul·la les diferències; **2.** Com a identitat absoluta del real i l'ideal<sup>223</sup>; **3.** Com a expressió per referir-se a l'ésser primigèni. Schelling ara ho esmentarà ja com a Déu o Absolut com a principi de tota filosofia. Déu, l'essència primigènica i allò vertaderament primordial, anterior a tot l'ideal i el real, se'ns mostrarà a la vegada com la seva identitat absoluta, però per a la revelació de Déu és necessària una escissió en l'Absolut, i es fa necessari, doncs, el plantejament d'una divisió en Déu. De totes maneres, si l'essència primigènica en A (l'ideal) i B (el real) és novament el tot, aleshores A i B poden ser separats sense que el vincle absolut del principi sigui suprimit. Hauríem d'acceptar que l'*Urwesen* romangués com un tot en cada una de les escissions. Però Schelling rebutjarà aquesta reflexió perquè no suposa cap diferència real. Tindríem una unitat superior i cap diferència. Això ens portaria la impossibilitat de pensar la buscada dualitat entre

---

<sup>221</sup> Hem de tenir presents les connexions entre *System* i *Freiheit*, que quedaran reflectides en la relació entre l'expansió de l'elevació de les potències i l'acte absolut de llibertat o, en altres termes, entre manifestació i contracció divina. Ens diu Maeschalck tot situant l'aportació de les *SP* a la filosofia que s'està desplegant: « Les Conférences de Stuttgart tâchent de repenser le Systeme de l'Identité, à partir du drame de la liberté divine. Elles opèrent une dramatisation de l'algèbre des puissances pour concevoir la révélation divine comme un procès de libération. » *Op. cit.* p. 293. L'acte absolut de llibertat oculta una realització necessària. D'aquesta manera, en la comprensió d'aquesta connexió, ens apareix l'espai de la revelació. Així: « L'espace de la révélation divine apparaît dans l'identité brisée volontairement, en devenir, de la nécessité et de la liberté. Un débat s'engage dans la pensée schellingnienne pour unir l'idée d'un devenir, d'une puissance d'effectuation en Dieu, d'une nature avec celle de l'absolue liberté, de l'immutabilité, de la perfection, un Dieu proche avec un Dieu lointain, un Dieu, qui se fait avec un Dieu qui est. » *Loc. cit.*

<sup>222</sup> El concepte *orgànic* respon a les relacions entre identitat i equivalència. Ja en el FS s'havia evidenciat la necessitat de "netejar" els malentesos sobre el concepte d'identitat. Vegeu: (SW, I/7,341). La unitat es donarà en cada organisme sense que les seves parts hagin de ser considerades indiferents. Hi ha una vinculació entre les parts que no manlleua les diferències. Aquest és el sentit principal a destacar.

<sup>223</sup> Aquesta identitat no significa una equivalència numèrica o lògica. Schelling distingirà entre unitat lògica i unitat essencial. En la unitat lògica {A=B}, tant A com B seran la mateixa cosa. En la unitat essencial, en canvi, A i B són iguals, però són diferents l'un de l'altre com a formes, o considerats per a si, essent compatible en ells la identitat i el dualisme. Vegeu: (SW, I/7,422). No es tracta de pensar una unitat on el real i l'ideal arriben a ser U indiferenciant-se. El real i l'ideal sols indicaran les parts constituents de la unitat. Aquest accepció és en realitat una expressió més concreta d'aquella que enuncia el principi com a absoluta identitat. Que representa, doncs, el primer principi com a identitat del real i l'ideal. Ni el real ni l'ideal com a tal serà allò primer o absolut. Són formes subordinades.



el real i l'ideal. El filòsof els distingirà, com veurem, aplicant una diferència de dignitat: l'ideal ostentarà una dignitat diferent del real. L'objectiu de tota aquesta argumentació serà evidenciar la superioritat de la veritable vida en l'esperit.

A les lliçons s'efectua una descripció de la *Naturphilosophie* sota la dinàmica del seu desplegament regida per la doctrina de les potències, i es pretén arribar a l'explicació de l'inici, és a dir, el punt original de fonamentació de la seva dialèctica que conjuga els principis real i ideal. En general, des d'aquell dinamisme s'expliquen tots els moviments vius de la naturalesa que provenen d'un principi intern. El procés dinàmic de la naturalesa té per finalitat impulsar-se i projectar el tot físic vers el món espiritual. La direcció és teleològica, elucidant en el procés la seva forma interior, o sigui, l'aclariment del seu *élan* més íntim que en la realitat efectiva es troba malmès, ja que no podem oblidar l'efecte de la caiguda. L'*Abfall* serà relacionat amb l'efecte d'un desordre intern de la pròpia voluntat de revelació en la naturalesa. Al mateix temps que l'impuls teleològic condiona i determina que la naturalesa vagi més enllà de si mateixa, palesant la dinàmica de la revelació, aquesta es troba afectada per un desordre intern, una distorsió que trenca la base harmònica i obliga la naturalesa a un replegar-se en si mateixa. En aquest estat sorgeix aquell *Schwermut* que afecta tot allò viu i constata *a posteriori* la realitat efectiva de la caiguda, que representarà un *decalage* entre els principis *a priori* de l'exposició i l'experiència que inclou aquella melangia universal. L'elevació vers el món espiritual s'ha d'efectuar, però la naturalesa és com no hauria de ser. Aquest parlar del que no ha de ser introdueix la justificació del mal com a via per a la realització de l'esperit.

Per altra banda, Villacañas afirma que aquestes lliçons fan de la teologia una abstracció de la filosofia, i la naturalesa ja no tindrà el paper de matriu protectora de l'home.<sup>224</sup>No obstant això, la naturalesa, com és de suposar, no desapareix de l'argumentació schellingniana. La naturalesa, amb un nou èmfasi, torna a ser potència fosca, l'avantsala "diferent" de la verdadera vida superior en esperit. Entenem la *Naturphilosophie* com a preàmbul de la filosofia absoluta, aquella que especifica la vida de Déu. La filosofia de Schelling considerarà a Déu no com a objecte (com fa la teologia) sinó com el suprem fonament explicatiu de totes les coses.<sup>225</sup> La filosofia no demostrarà el *Daseyn* de Déu, però no podrà subsistir sense un Déu, que és el seu pressupòsit. Dit d'una altra manera: la filosofia és la prova contínua de l'Absolut. Per aquesta raó la prova no pot ser exigida en l'inici. L'univers no pot ser altra cosa que la

---

<sup>224</sup>En relació a la introducció del mal en el registre filosòfic constatem que en la seva argumentació el llenguatge lògic-moral del *FS* dóna pas a una tematització més metafísica. Un canvi de llenguatge que apunta a un canvi metodològic. El mal, aquell "no haver d'ésser, però que és", es fa present en el domini omnipresent de l'àmbit mortal. Així l'elevació cercada d'allò físic a allò etern o metafísic a través de la vida plenament espiritual és impossible en la vida donada i present. La necessitat de la mort marca el contrapès a un món o una realitat originada per les conqüències de l'acte de llibertat que origina la caiguda, que són: Mal i mort universal com a resultat d'una involució dels principis que articulen el tot en la naturalesa. El procés teleològic (projecte originari de l'impuls natural) serà avortat, però apareixerà un altre procés impulsor: la dinàmica d'allò espiritual invertit o pervertit. Aquí ubicarem la base de l'Estat-Raó i els efectes de la tècnica, el dinamisme usurpador merament mecànic d'allò veritablement viu i perdut i que no es relacionava, en principi, amb aquell "no haver de ser". L'home en aquesta dinàmica es troba desprotegit. L'empara a la divinitat és il·lusió de la tragèdia. Aquest seria un resultat que apropiaria el procés de la involució dels principis al nihilisme de finals del XIX.

<sup>225</sup>„als höchsten Erklärungsgrund aller Dinge betrachtet.“ (SW, I/7,423).

manifestació de l'Absolut i la filosofia la seva presentació espiritual. Per això és tan important per al *System* una adequació de la *Naturphilosophie*. Ara bé, si la filosofia absoluta fa de Déu el seu fonament, el coneixement sobre Déu l'assolirem dins un coneixement condicionat. Coneixerem allò incondicionat des del coneixement condicionat.<sup>226</sup>

Per efecte de la caiguda aquesta natura ha estat experimentada i sentida com a manca de vida plena i mera exterioritat. I els efectes negatius de l'enfonsament o la declinació de l'*Ur-Mensch* han incrementat noves separacions que aproximen la naturalesa al regne del caos. L'impuls permanent de separació exaltat en l'opció del mal ha de ser integrat en una justificació d'aquest mateix mal com a via de realització de la vida de l'esperit. La centralitat de l'*Abfall* continua operativa. Tot allò merament extern, malgrat l'aparent unió de les seves parts, és conseqüència de corrupció. Tot allò que no estigui en unitat en Déu segueix aquesta dinàmica que vincula a la subjecció de les unitats fictícies (aquestes unitats tenen a veure amb la *Potenzenlehre* exposada a les lliçons).

La doctrina de les potències com a marc interpretatiu de la filosofia de Schelling fou elaborada en l'àmbit de la *Naturphilosophie* i, ara en la nova síntesi que opera a les *SP* s'alinejarà amb el pensament transcendental sobre l'Absolut i la seva mediació (en la línia de Vetö, s'haurien de tematitzar els principis fonamentals d'una suposada lògica transcendental dins la metamorfosi que representa la lògica positiva). El concepte d'Absolut encara no serà l'essència efectiva i real. Hem de mantenir aquesta distinció en les nocions de l'en-si i el "fora de si." El concepte d'Absolut sols serà efectiu si aquella absoluta identitat del real i de l'ideal és revelada. I l'Absolut sols podrà revelar-se en el seu contrari. En altres paraules: aquella identitat del real i de l'ideal sols podrà manifestar-se en la no-identitat, en la diferència. Així, els principis quedaran diferenciats. El *passage* buscat de l'essència a l'existència exigeix aquesta diferenciabilitat, una diferència posada com a real i efectiva. Aquest trànsit serà sols una duplicació de l'essència, no una superació de la identitat. També podríem parlar d'una exaltació de la unitat.<sup>227</sup> Aquell *Uebergang* serà entès des d'una filosofia subjectiva de la reflexió com el pas de la inconsciència a la consciència. Desenvoluparem en part aquestes analogies d'obligada aplicació als principis constitutius de l'home. Quan guanyem consciència no perdem res del nostre ésser, sols posseïm una doble figura que pot transitar des de la unitat a la no-unitat. L'analogia de l'aparició de la consciència humana tindrà un altre objectiu, com veurem en profunditat: desenvolupar el procés del sorgiment en Déu del conscient i d'aquesta manera poder fonamentar un sistema (del món). Aquest procés també el podem denominar com el naixement de la reflexió en Déu.

La reflexió esmentada sols serà possible si l'Absolut es manifesta. Dit en termes de les fórmules que Schelling desplega: La fórmula  $A/A=A$  ha de passar a  $A/A=B$ . Molt a grans trets, aquest és el pas del mer ideal al real. Ara bé, les fórmules que representen els principis sols pretenen

---

<sup>226</sup> Així ho especifica Schelling: „Die Existenz des Unbedingten kann nicht erwiesen werden wie die des Bedingten.“ (SW, I/7,423).

<sup>227</sup> „Man hat diesem Uebergang von Identität zu Differenz sehr oft als ein Aufheben der Identität angesehen; dies ist aber gar nicht der Fall, wie ich gleich zeigen werde. Es ist vielmehr nur eine Doublirung des Wesens, also eine Steigerung der Einheit, was wieder durch Analogie mit uns deutlich zu machen ist.“ (SW, I/7,424-425).

aclarir o mostrar el pas dels principis formalment diferenciats  $\{A/ A=A\}$  als principis real i efectivament diferenciats  $\{A/A=B\}$ . Aquí la diferència ja és real en el si de l'essència. Aquella *Doubling des Wesens* hi està referenciada. A més, la primera identitat serà posada com a objecte i d'aquesta manera podrà esdevenir a la vegada unitat de l'oposició i la no-unitat. La fórmula inicial  $\{A/ A=A\}$ , l'absoluta identitat, improductiva, l'estat de l'ésser enfonsat en si, s'ha vist partida en dues formes subordinades on la relació de l'Absolut en si mateix no ha variat. L'objectiu és la realització efectiva de la diferència. El procés de transformació de la fórmula originària podria ser descrit com a imaginació (*Einbildung*) de la completa essència originària en real i ideal. Ho expliquem. El desdoblament apunta cap al real i cap a l'ideal, i conjuntament aquests dos aspectes assenyalen la via vers la finita diferenciació efectiva. La diferència entre el real i l'ideal encara no està posada com a tal. B es comportarà com el real, l'ésser (*das Seyn*) respecte a A, l'ideal o la posició de l'ésser. L'ideal de l'ésser com veurem serà la seva subjectivitat, que se li oposa com a objectivitat. Aquesta és la tensió original que es manifesta en les fórmules precedents. La percepció de la forma de l'ideal en essència exigeix la posició de l'essència del real. El real serà posat en l'ideal, i aquest podrà esdevenir posició de la posició. Aquest joc de posicionaments demana la introducció d'una jerarquia essencial que el concepte de potència pot explicar. La comprensió schellingniana de l'ésser té aquesta prioritat: l'ésser és la primera potència expressada en la fórmula  $\{A=B\}$ . A equival a l'essència en si. Serà per a si sols com a posició de B, de l'ésser, per tant com A2 o segona potència. Les dues posicions representen la mateixa unitat absoluta, o sigui, amb el seu posicionament comprenen la posició de la unitat d'ambdues, que és posada com A3, tercera potència. Aquest és el procés de les variacions formals de l'essència en si en el seu camí d'elevació a l'essència per a si, vers la unitat última o suprema. El procés és expressat així:  $A3/[A2=(A=B)]$ .<sup>228</sup> A3 es sosté en la posició d'A2, que a la vegada és la posició de la identitat de dos factors/elements de l'ésser, per tant posició d'A. L'ordre de les potències és fonamental i implica els conceptes de *prius* i *posterius* en l'essència originària. Allò més baix precedeix el més elevat. La prioritat és en l'ordre de la successió. La prioritat d'A és sols lògica, no efectiva. Si l'*Urwesen* vol fer efectiva la no-unitat de les potències, transformant la prioritat lògica en efectiva es limitarà a A, tancant la simultaneïtat dels principis. Així, tot començament real és contracció, o sigui autolimitació. A les *SP* es localitza el sorgiment de les potències en l'essència, la simultaneïtat de les quals implicarà una acció de l'*Urwesen* de cancel·lació dels principis. Aquesta cancel·lació originarà a la vegada la successió que marca el naixement del temps; no suposa la destrucció de la unitat essencial, ni tampoc suprimeix el lligam de les potències sinó que les ordena, buscant l'encadenament i la coherència.

La contracció originària implicarà la dinàmica creativa. L'esquema explicatiu del sorgiment de formes en la naturalesa s'ha vist en el *FS*, articulant la dialèctica de voluntats en una *Ur-einheit*. El poder de concentració és capital per entendre el procés on comença tot inici veritablement

---

<sup>228</sup> En realitat el que Schelling està exposant en el *Weltsystem* és la realització orgànico-carnal de Déu. La identitat A3 recull en si mateixa allò espiritual de Déu A2 i la naturalesa de Déu A=B. En aquest procés s'hauria d'anar d'allò implícit formal a l'explícit eficient. O sigui, s'haurà de trobar una estructura triada o trinitària, una trimorfia. Es tractarà, si més no, de l'absoluta unitat de tres éssers que són un sol ésser en el seu estat últim. Una vegada la unitat sigui explícita dominarà el vincle o Déu Pare, però el procés d'elevació vers allò més elevat s'inicia amb l'encarnació, Déu fill. Aquest és un aspecte que haurem de tenir molt present quan tematitzem el Monoteisme.

efectiu. Hem d'acceptar el *factum* d'una decisió originària que trenca la igualtat improductiva. El pas de la possibilitat potencial producte d'aquell poder de concentració a la realitat efectiva no pot ser abastat *in extenso* per la raó. Hi ha un important element irracional i nocturn en joc, que no podem defugir. Un moviment involuntari afegit a una necessitat moral posa en evidència aquest interregne de l'irracional, però ho hem de situar bé. El món existeix si Déu és manifesta, però si Déu no existís - ho presentem com una mera suposició- i per tant no hi hagués manifestació, aleshores el tot seria el mal en el sentit que no hi hauria possibilitat del bé, i no hi hauria antagonisme amb una naturalesa moral de Déu, ja que no seria Déu. La mateixa essència moral entraria en contradicció amb el seu concepte. En realitat, Déu no deliberarà entre bé i mal, ja que és una voluntat absolutament lliure, i tota absoluta llibertat és absoluta necessitat. Aquesta és la posició bàsica que encapçalava el *FS*. Ara introduïm una nova qüestió: Hi ha una decisió eterna en Déu o Déu mateix és aquesta decisió? Cal tenir present aquest matís. A més, la llibertat absoluta és absoluta decisió, no hi ha elecció. Ens hem de situar en una formulació pre-temporal d'extrema dificultat. El que és presentat a la consciència en aquell acte de reflexió no és altra cosa que ella mateixa enfrontada a si mateixa per un acte que pot elevar-se a la reflexió a través de l'oposició (no una oposició Jo/no-jo, ni una tasca d'explicació fenomenològica de la consciència amb l'objectiu d'assolir l'autoconsciència). El concepte de llibertat fonamenta i inaugura el caràcter i s'exigeix com a posició real. La llibertat absoluta de Déu ens situa en el límit de la racionalitat. La decisió divina, malgrat sigui eterna, té el sentit d'estar determinada en l'eternitat. El conceptes que Schelling ha heretat es posicionaran des d'ara a partir d'una matriu categorial diferent. Per exemple, el concepte abstracte que el teisme o la teodicea racional clàssica (Leibniz) tenien de Déu, o d'aquella essència o ésser originari, donarà pas a una concepció de Déu que s'esdevé efectiu, i ho fa lliurement per la seva pròpia voluntat, que es realitza en el món (sistema del món) segons els efectes de la *Potenzenlehre* amb l'objectiu primordial d'esdevenir real i efectiu, existent. Schelling dona l'explicació general de la idea d'*Urwesen*, del seu ésser i de la seva vida.<sup>229</sup> El Déu acabat, immutable, de la religió natural i de tots els sistemes abstractes, per a Schelling perd vitalitat i no pot ser comprès com a ésser efectiu, personal. Ell vol un Déu que amb l'analogia metodològica que ha explorat la vida humana i la divina siguin readmeses conjuntament. Déu serà, com mostrarem, un ésser efectiu que s'ha fet a si mateix.

Pérez-Borbujo ha analitzat i comparat les dues presentacions de les lliçons: el text elaborat per Georgii (i revisat pel mateix Schelling) i la versió del fill del filòsof que recollirà la crítica d'Eschenmayer.<sup>230</sup> Nosaltres no entrarem en aquesta polèmica que està suficientment

---

<sup>229</sup> Vegeu: (SW, I/7,432).

<sup>230</sup> L'any 1810 s'inicia la controvèrsia epistolar entre Schelling i Eschenmayer al voltant del *FS*. Vegeu: AUGUSTO, Roberto., "La polèmica epistolar entre Schelling y Eschenmayer", a : *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra, vol. XL/3, 2007, p.623-645. Això no obstant, per a una panoràmica completa de la correspondència de Schelling en general, vegeu l'obra que ja hem indicat anteriorment: *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803-1849*, ed de Fuhrmans i L. Lohrer, Stuttgart Ernst Klett Verlag, 1965; altres obres que incideixen en problemàtiques específiques, *Fichte-Schelling Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1968; *Briefe und Dokumente* (2 vol.) Bonn, ed. Fuhrmans, Bouvier, 1962-73; *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* (3 vols), ed. X. Tilliette, Torino-Milano, Bottega d'Erasmus, 1974-1988; "Philosophische Entwürfe und Tagebücher (1809-1813)" a *Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, ed. H. J. Sandkühler, L. Knatz i M. Schraven, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990. Altres edicions més antigues que completen la presentació: *Aus Schellings Leben in Briefen* (3 vol.), Leipzig, ed. G.L. Plitt,

exposada en el text de Pérez-Borbujo. De les seves planes agafem la idea que l'acte de la revelació es mostrarà com a veritable començament del sistema. Això posa en discussió el problema de l'inici del filosofar<sup>231</sup> que no pot ser merament lògic sinó un posicionament real i efectiu. La igualtat lògica de les potències no permet establir aquest inici real. En altres paraules: la igualtat merament lògica no permet jerarquitzar les potències. El trencament de la igualtat i l'establiment de la jerarquia són la base per sortir del cercle improductiu d'una filosofia dependent de la lògica. Aquest seria un bloc a tematitzar, l'altre ens parlarà sobre la immortalitat de l'ànima i la vida després de la mort. La idea de l'acte de la revelació s'ha de connectar de cara a una recerca del sistema amb la teoria de la creació. A més, La *Potenzenlehre* s'ha de connectar amb la *Identitätlehre*, connexió que la problemàtica del panteisme ha accelerat. En aquesta connexió es desactiva la línia doctrinal de la filosofia de la identitat. Aquesta serà la via adequada per elaborar el sistema del món, és a dir, el sistema d'allò real, realitzat en tot cas per explicar el sorgiment de l'efectivitat des de la llibertat divina. Es buscarà la unitat essencial d'un dualisme originari que determini una oposició real i efectiva. D'aquesta tensió essencial en sorgirà una igualtat existencial. Entendre això és capital per comprendre el dinamisme de la Revelació. Si atenem les dues parts del dualisme, les dues tindran el mateix dret a existir i això generarà un moviment intern de compensació i de restauració universal que l'entendren al costat de la providència cristiana.

La teoria de la creació serà el cor de la filosofia positiva.<sup>232</sup> Dins les *SP*, amb la necessària escissió que suposa l'operativitat inicial, la creació és en germen la *Katabolé (Grundlegung)* dels principis. L'analogia que ha operat en tot el *FS* permet ara precisar el fet mateix de la creació, descrita com un procés desencadenat per Déu on compromet el seu destí i lliga la seva vida. Un compromís i una exhortació que es manifestarà narrativament a les *Weltalter*. Déu ha

---

Hirzel, 1869-1870; *Briefwechsel mit Niethammer von seiner Berufung nach Jena*, Leipzig, ed. V.G. Dammköhler, Felix Meiner Verlag, 1913.

<sup>231</sup> Aquest inici del pensar fa referència en el sistema de Schelling a l'inici de la cosmogonia i/o teogonia, que demana una mobilitat intensa al costat de la via de l'*Urwesen*. El mateix concepte de natura requerirà un Déu actiu, una gènesi incessant. Aquest inici cercat posa en evidència que l'home ha estat creat al costat de l'ésser etern com a esdevenir etern. La mateixa teogonia hi serà aplicada analògicament. L'*Urwesen* ha de diferenciar les potències. Aquesta és la seva finalitat en el sistema. Depèn d'una voluntat lliure de l'*Urwesen* d'actualitzar la separació en benefici de l'efectivitat i la intel·ligibilitat. En aquest sentit ens diu Tilliette: « Mais dans cette sortie préformée hors de l'indifférence initiale, la liaison des puissances n'est pas brisée : la position de la première puissance entraîne celle de la deuxième et de la troisième, autrement dit l'identité se transforme en cohérence et enchaînement. L'éternité = le temps entier implicite, ouvre un *commencement du temps* se déploie en succession, progrès et périodes (de la Révélation), de sorte que ce déploiement positif compense la limitation de la différence. » *Op.cit.* p. 551.

<sup>232</sup> Aquest argument ens porta a les tesis de Tilliette : « Ici la création ou la manifestation est conçue comme l'avatar originaire de l'Urwesen: un mouvement de contraction, qui signale les natures drues et vigoureuses (cette contention surhumaine est marque de perfection), ou, selon le vocable théologique, de condescendance, « ce qu'il y a de plus grand dans le christianisme. C'est l'acte d'une liberté sans préavis, sans choix ni délibération, merveilleusement impulsive et adéquate à la nécessité absolue. Cet acte d'autodifférenciation lance le temps, mais tombe lui-même hors du temps ou surgit au-dessus de tout temps. » *Ibid.* p. 552.

sortit de la plàcida meditació en si i sobre si mateix. La creació és trànsit de la inconsciència a la consciència. Aquest és l'inici cercat. Un començament per a nosaltres percebut en la tensió de l'oposició opressiva i l'escissió permanent. Per a nosaltres l'inconscient, la subjectivitat reclosa, l'obscuritat, és allò inferior separable de la consciència com a vinculació superior. Tanmateix aquesta és la veritable forma d'accés a l'ideal. Sols perquè Déu s'ha revelat, s'ha iniciat el procés i hi ha món. I en aquest haver-hi món, hi ha implícit l'haver de ser de la raó. La raó no ha d'inventar o produir mecànicament el sistema, sinó descobrir-lo. Com que per a nosaltres, tot inici i tota la seva prolongació són percebuts com a escissió entre raó i món, hi projectem una oposició. Així, en aquesta oposició s'amaga la síntesi viva que fa possible raó i món.<sup>233</sup> Aquesta síntesi és la revelació.<sup>234</sup> En aquest sentit la revelació és la conseqüència de l'explicació del món com a totalitat que ha necessitat, quant a món, una dualitat que pugui donar compte de la igualtat amb si mateix. S'ha de produir un trànsit de la unitat a la dualitat. El fonament ha actuat (en l'actuar no podem excloure la càrrega negativa) i ha originat els éssers en la naturalesa. El *passage* s'ha manifestat, si bé d'una forma que no satisfà plenament la filosofia. Aquesta ja ha intentat argumentar el pas de la indiferència originària a la identitat sense gaire èxit. Amb tot, Tilliette destaca el posicionament de la creació natural com un *passage*, una evolució.<sup>235</sup> La naturalesa en el seu estat germinal és el Déu potencial. Ens parla en el seu si de l'evolució del diví somnolent dins ella mateixa, una evolució sols dirigida vers el món espiritual

---

<sup>233</sup> Ens diu Pérez-Borbujo: "Sólo porque Dios se ha revelado, hay razón y mundo. Esto quiere decir que la razón no debe inventar el sistema sino descubrirlo. En la oposición de "razón" y "mundo" se esconde la síntesis viva que hace posible a ambos: la revelación." *Op. cit.* p. 108.

<sup>234</sup> En el mateix concepte de revelació que el sistema inclou, s'estan produint noves incursions o perspectives a raó de la seva suposada "evolució" conceptual, i que no estaven plenament definides al FS. En aquest escrit la revelació estava directament associada a l'amor i condicionada pel triomf d'aquella voluntat d'expansió que havia aprofitat la dinàmica del *Sehnschut*. La voluntat d'amor s'havia imposat a la ira divina, a la pura contracció o replegament. En aquest joc de voluntats i sota la tutela de la voluntat expansiva s'havia donat la possibilitat dels éssers en la naturalesa. Això com a marc essencial. A càrrec del fonament, però amb la seva participació, fou possible la creació. En el joc de voluntats la indiferència originària quedava anul·lada. Ara hem de perfilar molt més el procés. En primer lloc diferenciant el concepte d'ésser originari de l'ésser pròpiament viu i actual. La perspectiva de l'Absolut com a identitat d'allò real i allò ideal ha de ser en part modificada, és a dir, l'ésser i la posició de l'ésser s'han de diferenciar. O sigui, s'haurà de distingir entre l'essència originària i l'essència actual i viva, entre la matèria de la raó i la seva posició real que la precedeix. La raó té, doncs, un substrat que la precedeix però que hi té vinculació. En tota vinculació hi actua una mediació. La mediació ha de posar en evidència el pas de l'essència a la voluntat de revelació. Aquesta voluntat és l'existència. "Existir" equival a una voluntat de revelació que ens està indicant la presència de principis contradictoris o oposats en la matriu mateixa de la unitat essencial. Ens diu Pérez-Borbujo: "la posibilidad de la Revelación implica una estructura compleja en Dios que le capacita para cancelar la simultaneidad de las potencias de su esencia y le da la posibilidad de establecer una sucesión. Podríamos decir que Schelling explica de qué modo la voluntad para la revelación supone la capacidad de secuenciar realmente las potencias sincrónicas que componen la propia unidad esencial. La sucesión de las potencias en Dios determina la posibilidad del tiempo y de una sucesión de los tiempos." *Ibid.* p. 111.

<sup>235</sup> En aquest sentit: « La Nature est une « force domptée », elle est dans son état germinal le dieu potentiel, Dieu dans son involution, tandis que l'idéal est le Dieu actuel, de sorte que le procès créateur est l'éveil et l'évolution du divin somnolent dans le Nature. » Tilliette, *Op. cit.* p. 553.

que deixarà el pur element natural com a mera transitorietat. Per món espiritual hem d'entendre no pas un cosmos espiritual poblat per creatures angèliques. El món espiritual és també un sistema d'objectes, d'*Urbilder*, on podem intel·ligir les imatges. Un sistema d'objectes que fa palesa una simpatia o un consens harmònic entre el seu sistema i el sistema del món físic o natural. Tot això s'ha de tenir molt en compte a l'hora de valorar el possible naturalisme schellingnià. Les lliçons, després del *FS*, ens parlen del profund *Schweremuth* de la naturalesa, de la incurable melangia inherent en tota vida. Això ho hem de tenir present a l'hora de posicionar els productes de la naturalesa, entre ells i destacant, l'home.

## **b) El posicionament efectiu: home i creació**

El punt nuclear de la transició al món espiritual que podem entendre com a transfiguració en esperit és l'home (l'home com a moment privilegiat de l'autorevelació divina). És important, però, analitzar i situar correctament el concepte d'home que Schelling està utilitzant. Allò donat en la naturalesa ho trobarem també en l'home com a figura intermèdia entre aquesta i l'esperit, l'existència del qual demana una perspectiva filosòfica que ajudi a poder escapolar-se de la foscor de la seva naturalesa que l'arrossegarà sempre a la preocupació-ofuscament per l'existència. Aquest és l'inici del drama de l'existència, ja que es descriu una vida que s'ha d'alliberar del mal i dirigir-se vers el bé, però que no ho aconseguirà mai perquè el seu ésser és precisament aquesta lluita. Amb tot, l'home representa la possibilitat d'obertura al món espiritual, essent ell, contradictòriament, esperit finit dins la naturalesa.<sup>236</sup> En aquesta posició determinant es produeix un efecte pervers. El principi de la foscor com a no-ésser és transmutat en mal.<sup>237</sup> El *FS* ens ho ha argumentat suficientment. En la transmutació actua aquella voluntat de ser, de permanència, que ha impulsat el no-ésser relatiu vers l'ésser, i representa la suprema contradicció, car sols la mort pot restablir el lligam vers el món espiritual que demana Schelling.<sup>238</sup> Ella és el *passage* al món espiritual, l'entrada en la segona potència de la via humana. La mort no representaria la separació absoluta de cos i esperit, sinó l'eradicació o superació de l'element material-corporal malvat. És a dir: la mort no és una

---

<sup>236</sup> Així : « le développement qui suit, calqué sur les résultats de la Freiheitsschrift, enchaîne sur le péripétie de l'Abfall. L'homme, le « point d'unité et de transfiguration », s'est « obscurci » et par sa faute il a enténébré, en retombant en elle, cette Nature qu'il devait illuminer. Le principe sombre, le « non-être relatif », s'est mué en mal, parce qu'il a prétendu s'ériger en être. D'où la tristesse de la Nature, l'âpreté du combat qui la secoue, le feu qui la dévore, et la fatalité contradictoire d'un royaume de l'inorganique. » *Ibid.* p.554. L'home mateix romandrà esperit però sota la potència de B. l'home sota aquest condicionant, en definitiva, haurà de superar els més alts tipus de tenebres, les tenebres del mal i de l'error i provocar el trànsit vers la llum.

<sup>237</sup> La problemàtica del mal ha desplaçat la discussió de l'estructura de la subjectivitat a l'àmbit de la naturalesa. Schelling actualitzarà la problemàtica del Sofista i el Parmènides d'una manera brillant.

<sup>238</sup> La mort és un estat que assenyalava el camí vers la gran unitat. Representa l'abandonament d'allò que en el corporal ha de ser abandonat perquè allunya la unificació, una unificació que es portarà com un *telos* especial ja que per raó de l'esperit, l'ànima no pot assolir la unitat amb el subjecte diví. El problema de fons és la voluntat que no pot ser serenada. El fet de no aconseguir la benaventurança consisteix en el fet que l'ànima, *post mortem*, no pot arribar a ser subjecte per causa de la sublimació de l'esperit, és per això que es dona la separació entre Déu i ànima.

separació de cos i esperit, sinó una separació de bé i mal. Per això, com exposarem, agafant aquest concepte de la mort com a base, Schelling efectuarà afirmacions d'una heterodòxia radical. En definitiva, Schelling vol una essencialització-espiritualització del món físic que prepari el vivent vers una fita superior, totalment transcendent. Se'ns fa una apel·lació a una substància espiritual, daimònica, que predisposa a un estat d'immortalitat com a clarividència. A les lliçons s'accentuaran les conseqüències de la llibertat que les podem compassar plenament amb aquella *perversitas* diabòlica que acompanya la creació.

La *Potenzenlehre* demana, com veurem, una duplicitat de mons: naturalesa i món dels esperits. També en aquest àmbit s'aplica la relació d'analogia. El món dels esperits també exigirà un principi real a partir del qual els esperits seran creats. Aquest principi, en sintonia amb Silesius, el localitzarem en el cor de Déu. Els esperits serien creats dels sentiments de Déu, i foren el vincle que unia el seu món amb la naturalesa, de la mateixa manera que l'*Ur-Mensch* era el pont entre naturalesa i món dels esperits. La caiguda ho va transmutar tot, és a dir, va condicionar el vincle entre els dos mons. Així hi hagué l'Àngel caigut i l'expulsió del paradís d'Adam. L'Àngel caigut va produir en el món dels esperits la mateixa decadència que el pecat en el món natural, despertant en ira el fonament mateix, tot enfrontant-lo a la humanitat com a mediació universal. Aquest procés el trobem com a conseqüència de l'acció de les potències: el món dels esperits s'havia de corporeïtzar en la naturalesa i així aquesta podria espiritualitzar-se. Però, la caiguda talla els vincles comunicatius, i el dos mons semblen mútuament estranys, mostrant-se en definitiva la naturalesa incomprendible, fent-se necessària una acció filosòfica sobre la mateixa. La *Naturphilosophie* renovada obrirà les portes a la possible reconciliació dels mons. Així ho pensa Schelling. La reconciliació serà precedida d'una crisi que possibilitarà una decadència absoluta i a la vegada la separació radical del bé i el mal en un procés d'essentialització.

L'inici de la creació fou un abaixament (*Herablassung*) de Déu ja que és totes les (seves) potències i en l'acte de crear es veié limitat a la potència del real.<sup>239</sup> En aquest acte Déu es sotmet a una alienació (*Entäusserung*) que es manifesta en un replegament/contracció al contrari de les tesis neoplatòniques que defensen una emanació de l'essència divina. La contracció sobre si mateix implica una concentració de les forces originàries en benefici del posterior moment expansiu. El primer moment, aquell abaixament, faculta la possibilitat de transformació d'allò merament lògico-intern, quant a prioritat lògica, a una prioritat real exponenciada en una successió efectiva i real.<sup>240</sup> En tot aquest procés la llibertat actua com a

---

<sup>239</sup> Aquesta limitació és especialment creativa, ja que es l'origen o inici del temps, no un inici en el temps. Temps i món es remetent a quelcom que els precedeix, que no és altra cosa que la decisió de Déu d'abaixar-se i iniciar la creació. Matisa Pérez-Borbujo: "Cuando Dios, en el acto de crear, rompe la igualdad formal de la unidad esencial de las potencias, priorizando la posición de una de ellas sobre las otras, lo que realmente origina es una escisión de los tiempos. De este modo "existencia" y "temporalidad", están esencialmente unidas en la acción propia de Dios de poner el mundo." *Op. cit.* p. 113

<sup>240</sup> Aquesta successió posa en joc el concepte de temps schellingnià. Déu s'ha contret voluntàriament a la primera potència, una mena d'auto-limitació, la contracció divina (idea cabalística del *Tzimtzum*, segurament influència d'Ötinger i la Teosofia). En aquesta contracció s'ha instituït el començament del temps. Segons Tilliette, Schelling admet un començament del temps i refuta un començament en el temps. Vegeu: *Op. cit.*, nota 62 p. 551. També ens diu Brito al respecte: « Le temps est posé dans le réel,



fonament explicatiu de la prioritat real que ha superat el tancament originari, o en un altra pla la igualtat lògica; a més, Déu no experimenta cap passivitat ni cap minva, ja que sols es limita a si mateix. Certs arguments del *FS* que podríem denominar lògico-morals han de donar pas a uns arguments “òntico-(meta)-físics.” Hem vist en el capítol anterior que si Déu no s’hagués revelat, el mal triomfaria. En aquest acte de revelar-se Déu és Déu. A més, cal recordar que Déu no escollia entre diferents mons possibles, sinó que es definia en una decisió prèvia, amoral afegiríem. En altres paraules, Déu no es determina a crear el millor dels mons possibles. No és la mateixa constitució del bé ni la configuració vers allò bo l’impulsor de l’acció divina, sinó la configuració radical del seu ésser que implica o posa el món. El fet de posar un únic món, la seva unitat era vista en el *FS* des del lligar-se a l’enteniment diví. Ara l’argumentació prendrà una altra dimensió. La unitat de l’enteniment diví s’expressa en la unitat de Déu. Schelling, com hem vist, no accepta la posició leibniziana ni el seu “optimisme” ontològic.

Aquella alienació *in extremis* significarà un posar-se en el món. La filosofia que millor s’ocupa d’aquest posar-se ha de ser una filosofia que reconegui la dualitat o l’escissió (aquella *Duplike Form* de Peetz) aparent entre filosofia negativa i positiva. L’objectiu principal és assolir la comprensió de la personalitat divina i l’inici lliurement donat i volgut del món i del temps. Déu, l’Absolut, entès com a principi personal, ha de buscar la separació en ell del principi del real (potència B) per poder elevar-se sobre si mateix i propiciar el trànsit al principi ideal, o sigui, el veritable objectiu de la creació.<sup>241</sup> Si ens quedem en la mera alienació no completem el procés, que a les lliçons queda ben definit. El principi del real equival a l’ésser en Déu. El principi ideal és Déu en sentit eminent, l’ens. L’ésser és el predicat de l’ens i aquest el subjecte de l’ésser. L’ésser es comporta respecte a l’ens com a no-essent.<sup>242</sup> D’aquí es deriva la dura tasca d’inquirir sobre l’essència del no-ésser, ja que es presentarà com a essent i com a oposició en el pensament. Recordem que el mal l’hem definit com a no-ésser (*das Nichtseyn*) i tanmateix posseeix una realitat terrible.<sup>243</sup> Per tant, aquesta investigació peculiar ens posarà de manifest

---

or le réel n’est pas lui-même quoiqu’il lui soit inséparablement lié. Car le réel en Dieu, c’est l’être ou l’existence, et l’idéal, c’est l’existant, ce en quoi réel et idéal sont un, le Dieu effectivement existant, le Dieu vivant. » *Op. cit.* p.167. El temps serà posat en el real, en l’ésser de Déu, que en la seva totalitat no és dins el temps. Així: „Die Zeit ist in dem Realen (dem Seyn Gottes) gesetzt. Aber es selbst im Ganzen ist doch auch nicht in der Zeit.“ (SW, I/7,430).

<sup>241</sup> Recordem que el real és la primera potència, l’ideal la segona, i entre amddues potències hi ha una prioritat i una posterioritat. El real és *natura prius* i l’ideal *posterius*. Aquesta prioritat és merament lògica i no arriba a ser real. La realitat d’aquesta prioritat la trobarem únicament en Déu, o en l’*Urwesen*. La tasca serà transformar aquesta prioritat ideal o lògica en real. Vegeu: (SW, I/7,427-428).

<sup>242</sup> Aquests components tradueixen el mot alemany *Nichtseyende*. En principi Pérez-Borbujo també optaria pel gerundi actiu “no-siendo”, així se’ns dona la idea d’acció en moviment. Si ho traduïm per “no-ens” perdem aquesta mobilitat i adoptem un cert caràcter immòbil, encara que l’arrel llatina “ens” no el tingui. No obstant això, Pérez-Borbujo utilitza el “no-ente” encara que vulgui referir-se a “no-siendo.” El text francès opta sempre pel *non-étant* que sí disposa de la idea de moviment.

<sup>243</sup> El *FS* ha defensat el caràcter positiu del mal. Ara a les *SP* assolirà la plena dimensió metafísica. El mal no serà una realitat que merament subsisteixi en l’oposició dels principis. El mal és la mateixa real i efectiva oposició entre fonament i fonamentat. Ara aquest fonament no és sols passivitat davant el dinàmic i l’activitat en si. És una passivitat que brolla d’una fosca i activa contracció que ens obliga a

que no estem investigant no-éssers absoluts o radicals sinó no-éssers relatius.<sup>244</sup> Aquesta és una forma adequada per evitar les deficiències d'un Absolut separat i reclòs en una identitat formal que negava les coses, i poder a la vegada anul·lar la concepció d'Absolut reduït a substància universal de totes les coses sense individualitat. Schelling vol donar resposta a les coses i defensa la individualitat divinitzant, o un Déu individualitzat, és a dir, la personalitat divina, dimensió que en altres sistemes es reduïa a mera lògica. Les dues forces en Déu (contracció i expansió) es limiten, contraresten i complementen. La naturalesa, com a espectacle de la creació serà Déu contingut en la forma del no-ésser que ha de ser, com hem vist, elevada a una entitat superior que recull el no-ésser diví quant a creació/producció. Naturalesa serà A=B, no sols B, ni molt menys A. Per tant, la idea d'un Déu produït per Déu és una idea filosòfica necessària. El *Logos* se'ns mostrarà com l'autèntic lligam viu, que la filosofia platònica i cristiana exercirà. El *Logos* és la paraula viva, una paraula que és còpula viva, creadora de totes les coses. La forma en què Déu posa la possibilitat de divisió la localitzem en el permetre que els principis siguin autònoms. Així, el principi egoïsta actuant per si mateix no podrà sostreure's de la subordinació a l'amor diví que és inici de creació. El principi egoïsta (primera potència) ha propiciat que l'altre principi esdevingui efectiu. Aquest posar la primera potència (tot ressaltant l'autolimitació com a principi egoïsta) que es veu lliure del contraposar-se de l'amor diví és el primer impuls. Aquest impuls dóna pas a la segona potència, l'amor.

El posar la primera potència determina el procés. Hi ha un trànsit entre la primera i la segona potència. Aquesta dialèctica implícita a la *Potenzenlehre* s'ha d'entendre com un tot, i a través d'ella entendrem les relacions entre l'ideal i el real, entre el subjectiu i l'objectiu, i en definitiva comprendrem millor les relacions entre la naturalesa i el món dels esperits. En aquesta

---

pensar el *Nichtseyende* com l'ésser ombrívol, tancat en si mateix, fonament de tot el que és. La justificació del mal com a via per a la realització de l'esperit necessita l'exposició completa del sorgiment del *Nichtseyende*. La justificació configura la comprensió de l'acte de revelació i descobreix la seva essència. La centralitat del *Nichtseyende* és evident. El *Nichtseyende*, malgrat el seu àmbit fosc i misteriós, tancat en relació al pensar, no comporta una deslegitimació de l'acte racional, del pensar en si, sinó al contrari, posa la matriu del dinamisme del saber, ja que per a Schelling tot saber és voluntat de saber. La recerca "platònica" del saber desenvolupada a FS que es mou sempre en el pla essencial es veurà ara encaminada i projectada endavant vers la seva formulació acabada a l'època d'Erlangen (1821). En definitiva, la foscor del *Nichtseyende* serà la porta que separa el que no és del que veritablement és. Això ho ratifica Schelling amb aquestes paraules: „Eben das Wesen des Nichtseyenden zu erforschen, darin liegt eigentlich das Schwere, das Kreuz aller Philosophie. Wir greifen ewig darnach und vermögen nicht es fest zu halten.“ (SW, I/7,436). La via d'accés que és a la vegada via d'ascens serà evidentment el camí a través del no-essent. La positivitat del negatiu fa que puguem parlar d'una metafísica del no-ens al costat d'una metafísica de l'ens, englobades dins una metafísica de la voluntat de revelació.

<sup>244</sup> Sense aquest caràcter relatiu el no-ésser no es podria transformar en mal. No-ésser i mal estan imbricats. Podríem dir que la fatalitat contradictòria d'allò que aspira a ésser dominarà el reialme natural i el correlat històric. Ara bé, segons indica Perez-Borbujo: "(...) Schelling no se interroga ahora por la esencia o la presencia del no-ser (*das Nichtseyen*), sino de lo no-siendo, lo no-ente (*das Nichtseyende*), que a lo largo del tratado irá manifestando su lado positivo, su siendo lo no-ente (*das seyende Nichtseyende*), para, finalmente y de forma espectacular, emerger como el ser (*das Seyen*), que en su relación a lo ente (*das Seyende*), se comporta como lo no-ente." *Op. cit.* p.148-149.

dialèctica de contrarietats i contraposicions descobrirem una superior *Naturphilosophie* que ha d'encarar positivament el desplegament del sistema. Assentem doncs aquestes bases necessàries per fer avançar la nostra investigació. Per aconseguir l'objectiu que la prioritat ideal passi a ser real i així tingui sentit tota l'argumentació que ara hem estat exposant, Déu ha d'anul·lar la simultaneïtat dels principis, sols d'aquesta forma s'aconsegueix que sigui real la prioritat de la primera potència. A més, l'anul·lació no afecta la unitat interior essencial, car no depèn de la simultaneïtat, ni és cap anul·lació del vincle de les potències. Abans que es realitzi aquest procés, és a dir, abans que la primera potència arribi a ser real, les potències estan en Déu en una completa indiferència, no es poden, per tant, en aquest estat distingir les unes de les altres. Quan s'activi el procés, Déu es limitarà voluntàriament. En aquest acte lliure esdevé real, o sigui es converteix en un ésser, i s'obrirà el ventall de possibilitats que les potències porten en si. El temps seria una d'aquestes possibilitats. Quina relació té aquell acte d'autodiferenciació amb el temps? El temps en el sistema passa per les mateixes etapes on Déu ha esdevingut real. El temps ja té implícitament l'eternitat abans d'esdevenir real. En l'autolimitació de Déu es fa possible el començament del temps, però l'acte en si d'auto diferenciació no està en el temps, o millor dit no succeeix en el temps, ja que està per sobre de tot temps, o sigui és etern per naturalesa. Així l'univers tindrà un començament perquè és dependent, però no un començament en el temps. Tot el temps ja està en ell, no hi ha cap temps fora d'ell. Aquesta reflexió es aplicable analògicament a les mateixes coses finites, ja que tot el temps serà subjectiu, un temps interior que cada cosa té en si mateixa, no fora de si. L'abstracció temporal sorgeix per la múltiple comparació dels diferents temps particulars. La seva determinació en l'àmbit particular és una il·lusió, i d'aquesta manera podem defensar que no hi hagi cap temps en si. El temps és posat en el real per Déu (dins l'ésser de Déu). En aquesta acció la diferència és posada en el real. La posició d'aquesta diferència serà A2, que roman en constant lligam amb A=B. En definitiva A2 serà posat en Déu. Schelling especifica els posicionaments. A2 (Déu com a subjecte) és la unitat del temps. A3 seria Déu considerat absolutament, o sigui considerat ni simplement com a existència (real) ni simplement existent (subjecte). A3 no és pas l'eternitat ni el temps sinó l'identitat absoluta d'eternitat i temps.<sup>245</sup> Les potències si més no expressaran períodes de l'autorevelació divina, a més ostenten la representació en el sistema de la força radical (*Wurzelkraft*) que emana de la divinitat en totes les seves accions. L'autolimitació de Déu com a possibilitadora de la creació és en realitat una expressió de la *Wurzelkraft*. Entendre l'acció d'aquesta força és entendre el sistema. Aquesta força pot equiparar-se a la mateixa acció lliure de Déu on la seva llibertat és igual a la seva necessitat.

Allò viu com a fusió de contrarietats exigeix el fet que res es pot revelar sense el seu contrari. Més ben dit, en el cas que ens ocupa quelcom es revelarà dins el seu contrari. La identitat és revelada dins la no-identitat. És necessària per tant, com hem apuntat, una separació, una diferència, si volem intel·ligir el pas de l'essència a l'existència.<sup>246</sup> Aquesta transició de la identitat segons Brito no ha de ser considerada com una supressió de la identitat, es tracta més aviat, com hem vist, d'una duplicació de l'essència. Si ho comparem amb l'estructuració

---

<sup>245</sup> Vegeu: (SW, I/7,430-431).

<sup>246</sup> „daß eine Trennung, eine Differenz gesetzt werden muß, wenn wir nämlich vom Wesen zur Existenz kommen wollen.“ (SW, I/7,424).

de la consciència humana,<sup>247</sup> l'analogia resulta aclaridora: la consciència neix d'una separació de principis implícits en l'home. La consciència haurà de litigar entre el racional i l'irracional sense que s'eliminin mútuament, si no no hi ha consciència, o judicar, fent un pas vers el segle XX, en les seves manifestacions entre raó i instint, entre conscient i subconscient. En el joc reiterat del conflicte i la reconciliació d'aquests principis la nostra humanitat es perfila i s'adhereix. Si ho apliquem a l'essència original aquesta serà sempre unitat de l'oposició i de l'escissió. En Déu si els principis son indissolubles, com podrem parlar d'escissió? Si sembla impossible l'escissió en Déu, per què hi ha revelació? Afirmant que Déu s'ha revelat lliurement no resollem el problema.

L'*Urwesen* no deixa de ser en la seva totalitat en cada posicionament de l'escissió. A i B tenen el mateix ésser originari, sols que A en {A=B} troba un objecte. Però en si l'ésser originari és sempre unitat. Si l'ésser originari, dins A i B és de nou el tot, A i B poden ser escindits sense que es suprimeixi l'originalitat dels principis, la seva posició absoluta. Així Schelling admet que l'*Urwesen* inclou el tot en cada escissió.<sup>248</sup> En l'home, A2 (element que hem definit en la nota anterior) és portat a la plena manifestació, aquesta manifestació és connectada a la consciència, en el sentit que allò inconscient passa a la consciència. Així en l'home, on A2=A3, l'esperit somnolent de la naturalesa és despertat.<sup>249</sup> Les altres creatures estan compreses i conceptualitzades en {A=B} i persisteixen sols en relació mediata amb A3.

---

<sup>247</sup> L'explicació de l'acte de conscienciament en l'home serveix a Schelling per explicar el mateix procés en Déu. La presa de consciència dels principis tant en l'home com en Déu propicien la seva diferenciació gradual. La diferenciació descansa operativament en la llei fonamental de l'oposició, localitzada a (SW, I/7, 435). La teoria dels dos principis permetrà a Schelling, a més, superar les formes equivocades d'entendre la divinitat: La dogmàtica i la panteista ingènua. En aquesta superació es podrà presentar una mera síntesi d'amdues que assentarà la possibilitat d'entendre la contraposició entre inconscient i conscient, entre *Selbtsheit* i *Liebe*. En definitiva, com exposarem, Déu no pot ser pensat sense la *Selbtsheit* i el *Liebe*, perquè la verdadera realitat de Déu consisteix en l'activitat i l'acció recíproca d'aquests dos principis. La relació entre el conscient i l'inconscient en Déu és explicada també utilitzant els conceptes d'ens (*Seyende*) i ésser (*Seyn*), identificant l'ens amb l'inconscient i l'ésser amb el conscient. Veiem doncs com van quedant articulats els elements conceptuals del sistema, articulació que progressivament anirà agafant més solidesa.

<sup>248</sup> Brito exposa literalment l'argument de Schelling: « Si l'être originaire, dans A et B, est de nouveau le tout, A et B peuvent être scindés sans que soit supprimé le lien absolu des principes. Ici intervient le concept important des « puissances ». En vertu de lien indissoluble, ni A ni B ne peuvent jamais exister per soi. L'être réel (B) est donc toujours seulement A en B (A=B = première puissance). A ne peut pas non plus être pour soi, mais doit nécessairement, en tant que position de la première puissance, contenir celle-ci idéaliter en soi (A2 = deuxième puissance). Les deux unités ou puissances sont de nouveau une dans l'unité absolue, position commune de la première et de la seconde puissance (A3 = troisième puissance). La première puissance, par nature, doit précéder la seconde ; le réel est natura prius, l'idéal natura posterius. Le plus bas est posé par là avant le plus haut, non pas selon la dignité mais selon l'existence (VII 426-427) » *Op. cit.* p. 164-165.

<sup>249</sup> En aquest sentit: "El hombre representa, pues, el lugar en el que se dan cita lo objetivo absoluto y lo espiritual absoluto. En la naturaleza sólo se presentaba lo objetivo, lo conocido, de manera parcial, entreverado de un lado subjetivo, mientras que en el hombre la Naturaleza es lo objetivo puro, lo conocido, y el espíritu, el cognoscente, lo subjetivo puro." Pérez-Borbujo, *Op. cit.* p. 118. A més, l'home, com veurem, inaugura un nou començament.

El text de les lliçons va evidenciant una prioritat lògica del real (*Seyn* de Déu) sobre l'ideal (subjecte de l'ésser), però no una prioritat efectiva. També exposa la suposada prioritat en les potències. Ara bé, tota l'argumentació descansa sobre el concepte d'efectivitat. Quin és el fonament d'aquesta efectivitat? L'haurem de cercar dins l'ésser originari on Déu és en si mateix, sols així és possible plantejar la supressió de la simultaneïtat dels principis. Aquesta supressió no és una supressió de la unitat interna ni una supressió de la localització de les potències. Encara que la prioritat de la primera potència esdevingui efectiva, la identitat de les potències dins l'Absolut no es suprimeix. Per tant, l'efectivitat remet a la transposició en relació a la concatenació i cohesió de les potències. L'ésser originari en la seva contracció a la primera potència no deixa el seu estat però incorpora un pla que remet a l'efectivitat. Les potències, com hem indicat, són períodes de l'autorevelació. La teoria de la creació, nucli de la filosofia positiva, donarà resposta a les paradoxes de la llibertat divina que transita entre les potències i fa que la *Potenzenlehre* sigui la part més complicada de la filosofia de Schelling. Les potències són posades a la vegada com a períodes de l'auto revelació de Déu.<sup>250</sup> Ho expliquem tot seguit. En  $A=B$ , B és allò contret. La contracció és el principi de tota realitat. El procés de la creació equival al procés de l'esdevenir conscient, la personalització de Déu. La voluntària contracció divina en el fons no és pas imperfecció, ja que en ella les forces es mantenen, i és l'inici de tota realitat. Així aquesta contracció ha d'estar necessàriament relacionada amb la llibertat divina que és el fonament explicatiu del món. Sols Déu pot trencar l'absoluta identitat de la seva essència, i d'aquesta manera fer possible el procés i l'espai de la revelació. Tota llibertat absoluta coincideix amb una absoluta necessitat. En l'acció de la divinitat que engega el procés quant a llibertat absoluta no pot tenir altre fonament que ella mateixa. La llibertat és necessària, en el fons no hi ha hagut elecció. Tota elecció pressuposa una decisió i a la vegada un dubte, una tria. Estem davant d'una acció totalment absoluta que remet a la composició d'unes relacions logico-morals diferents de les humanes, malgrat les analogies, adequades a l'època de Schelling. No podem, en tot això, oblidar que Déu considerat absolutament és la identitat absoluta de l'eternitat i el temps, qualsevol acte que s'hagi desenvolupat des d'aquesta perspectiva supera les restriccions que imposen la duplicació de l'*Urwesen* i el mateix procés. L'acte de l'autodiferenciació no és en el temps. La contracció tampoc.

### c) Desenvolupament de l'*explicatio Dei*

La qüestió principal d'aquest apartat remet a com hem de concebre la divinitat que preparà el camí de l'exposició de la filosofia positiva. Déu és un ésser real (*Wirkliches*), un Déu plenament vivent i personal que condiona i contrasta una analogia "inversa" amb la vida humana.<sup>251</sup> No

---

<sup>250</sup> „Die Potezen sind nun zugleich als Perioden der Selbstoffenbarung Gottes gesetzt.“ (SW, I/7,428).

<sup>251</sup> Ens diu Schelling respecte de l'analogia entre la perspectiva divina i la humana: „Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit (Ausspruch des Hippokrates).“ (SW, I/7,432). En tot cas, malgrat els problemes d'ordre cosmològic que comporta, l'analogia entre Déu i humanitat és la via que hem de seguir per pensar la divinitat lluny del concepte-Déu que postulen els sistemes filosòfics abstractes. En aquest sentit, vegeu: JÜRGENSEN, Sven, *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, p. 40-152.

hem d'oblidar que segons Schelling l'única forma de concebre la divinitat com a ésser vital és entendre-la de forma humana amb tots els problemes que això comporta.<sup>252</sup> Al contrari que en l'home, tot el que Déu és, ho és per si mateix. Déu parteix de si mateix. No hi ha altra forma d'iniciar el procés. Al costat de l'ésser etern hem de col·locar un esdevenir etern. Déu s'està fent a si mateix.<sup>253</sup> Aquesta acció, aquest fer-se, no la podem considerar un producte acabat. Encara que en el començament de la vida divina està tot contingut, això no anul·la el desenvolupament, malgrat sigui una plenitud infinita, en principi un estat de completa no-scissió. Aquest estat el podem caracteritzar com indiferència de les potències. Però, què vol dir realment aquesta indiferència? Aquest estat és dins la divinitat identitat absoluta del real i de l'ideal. Tanmateix, en aquesta identitat res és comprensible. Per a la comprensió és necessari un desplegament i una diferenciació. Tot el procés de la creació del món (i l'home és la culminació de la creació de l'ésser en el món) és el procés d'esdevenir conscient, un procés que ha utilitzat dos principis que també els localitzem en el procés d'auto-formació de l'home: un principi fosc/inconscient i un principi conscient. L'objectiu del procés és elevar a la consciència allò que pot subsistir sense. Ara bé, ens hauríem de preguntar si el principi conscient pot subsistir sense la base inconscient. Amb l'acte mateix del desvetllament de la consciència que Déu s'ha posat com a primera potència, inconscient inclòs, no es podria contraure com a realitat, sense expandir-se com a idealitat. En aquesta situació localitzem una bi-direccionalitat. Déu es posa com a real, com a objecte i al mateix temps es posa com a subjecte encara sense alliberar l'ideal. Aquests dos pols, "simultanis", conformen aquell acte únic que no és en el temps. Aquí tenim, doncs, la síntesi del que hem estat argumentant: amb la contracció efectiva de Déu com a realitat es posa simultàniament la seva expansió com a idealitat<sup>254</sup>. Dit d'una altra manera més rebuscada: el més elevat en Déu (*das Höchste*) foragita, en un anar enrere, allò més baix dins la indiferència, produint-se la melangia, i a la inversa allò més baix es dissocia ell mateix del més elevat per la seva contracció. Aquest és l'inici de la consciència tant en l'home com en Déu.

Fins ara hem definit l'estat original on es troba l'*Urwesen*, un estat omni-abastant. El paral·lelisme d'aquest estat on comença la vida divina i la consciència és una certa base analògica des d'on procedir a l'exposició del sistema. L'elevació vers la llum (en altres paraules: la pura contemplació de la *Herlichkeit* divina) és un pas posterior que exigeix en principi l'exclusió del no-diví. La creació sense la qual no és possible l'elevació consistirà doncs en

---

<sup>252</sup> Ens diu Tilliette: « L'analogie humaine permet de scruter et de préciser le fait de la création, décrite comme un processus déclenché par Dieu et qui engage sa vie et son destin. Cette description prélude directement aux Weltalter. Avant la création, Dieu est une tranquille méditation sur soi-même, infus et absorbé dans sa contemplation, une subjectivité, endormie, une inconscience. La création est le passage de l'inconscience à la conscience, de l'obscurité à la lumière. Ce commencement de la conscience (et Schelling donne ici un au commencement un sens ténu, à l'inverse de la dernière philosophie) a lieu, nous le savons, par opposition et scission. » *Op. cit.* 552. El sentit és aquest: la foscor emergeix en la llum, com si aquesta l'ocultés, i aleshores se'n separa. Així « Le procès créateur consiste à former et à façonner le non-divin exclu du jour, et comme cet inconscient de Dieu, cet être subordonné – la matière informe et chaotique – est infini comme Dieu même, la création se prolonge dans la durée. » *Loc. cit.*

<sup>253</sup> „(...) Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes.“ (SW, I/7,432).

<sup>254</sup> Vegeu: (SW, I/7,434a).

evocar dins l'exclusió el més alt en Déu (*das Höchste*) o el veritablement diví. L'exclusió remet a la sense-consciència en Déu que és infinita. La creació atorgarà forma a aquest infinit. L'exclusió és la patent d'un ésser obscur, inconscient, infinit, que Déu vol allunyar del seu interior, i a la vegada el vol transformar. En aquest allunyament la perspectiva divina assenyalarà el que s'ha deixat enrere com la matèria in-forme: la matèria com el referent més fosc a investigar. La matèria, seguint a Brito, serà la part inconscient de Déu.<sup>255</sup> L'exclusió de si d'aquesta matèria no representa un perpetu anorreament, un voler eliminar-la, sinó una voluntat de transfigurar-la, d'in-formar-la: una evocació del conscient a partir de la matèria. La consciència serà creada a partir de l'aprofundiment en la matèria inconscient, és a dir en l'home.<sup>256</sup> El principi no-diví, sense consciència, no es pot anorrear ni en Déu ni en l'home. El real, allò sense consciència serà l'ésser de Déu. L'ideal serà el Déu ens-existent o el Déu *sensu eminenti*.<sup>257</sup> El Déu que Schelling tematitza a les lliçons és ja el Déu ens-existent. Els dos principis es manifestaran en Déu com a ens i ésser, i l'ideal o allò conscient serà el subjecte de l'ésser<sup>258</sup> i el real sense consciència serà el predicat d'aquest subjecte. Déu per acció de l'home entrarà en contradicció amb si mateix. El que l'home ha desfermat afectarà la configuració interna de Déu. Tenint present la inseparabilitat dels principis en Déu, el mal en Déu no serà mera destrucció o malaltia sinó fecunditat, quelcom generador, malgrat la seva especificitat ontològica. El *FS* ens ha fet entendre la necessitat del mal dins el sistema, ara les lliçons mostren l'escissió real en Déu mercès a l'acció de l'*Ur-Mensch*. Aquest ha col·locat la contradicció en l'interior de Déu. Aquella necessitat del mal l'hem entesa com a prossecució del bé, en definitiva per separar-lo del mal. Però el bé, com hem mostrat, no propicia ni encapçala la fecunditat i la generació divina. El que l'*Abfall* ha distorsionat, l'home no ho pot harmonitzar, o sigui, no pot restaurar el veritable lligam amb Déu, lligam que sols pot restituir lliurement<sup>259</sup> la divinitat a través d'una revelació que és un impuls de la seva pròpia essència, i

---

<sup>255</sup> « La matière n'est ainsi rien d'autre que la partie inconsciente de Dieu. » Brito, *Op. cit.* p. 169.

<sup>256</sup> L'home en si representa aquest aprofundiment, a més, en l'home es produeix un esdeveniment significatiu que connecta amb la mateixa acció de la divinitat. En diu Brito: « Et quoique avec l'homme une énorme masse d'inconscience (*Bewusstlosigkeit*) soit haussée au degré supérieur (qui fournira leur matériau à de nouvelles créations), c'est pourtant dans l'homme que Dieu se repose pour la première fois ; sa fin principale a été atteinte avec l'homme. » *Ibid.* p. 170.

<sup>257</sup> El real, allò sense-consciència és l'ésser (*Seyn*) de Déu, considerat purament com a tal, i per altra banda l'ideal o el conscient serà el subjecte de l'ésser, o sigui: „Das Reale, Bewusstlose ist das Seyn Gottes (...) Das Ideale oder Bewusste ist das Subjekt des Seyns.“ (SW, I/7,435-436).

<sup>258</sup> „Das Ideale oder Bewußte ist das Subjekt des Seins, das Bewußtlose nur das Prädicat dieses Subjekts, des Seyenden, und also nur um des Seyenden Willen.“ (SW, I/7,436).

<sup>259</sup> El que és ens per la seva naturalesa és també lliure. Tota dependència prové de l'ésser. Allò que és ens en si mateix no pot ser determinat per un altre, ja que tot (*Bestimmtwerden*) és sofriment, o sigui un no-ésser. Déu serà allò lliure absolut, però l'home que ha d'elevant-se penosament del no-ens a l'ens aconseguirà a través d'aquella doble relació del seu ésser una llibertat pròpia. Schelling arriba a dir que en la mesura que hom sorgeix del no-ens disposa d'una arrel independent de l'ens; vegeu: (SW, I/7,457). La necessitat sorgirà de l'ésser, no de l'ens, que és en el fons incondicionat. Així l'ens s'ha d'identificar amb la llibertat. L'home té una llibertat pròpia no absoluta. En sorgir del no-ens l'home conservarà aquella arrel independent de l'ens i d'aquesta manera és independent de Déu. Sense aquesta arrel no tindria llibertat davant Déu. A les *SP* Schelling desenvolupa aquest argument amb la intenció d'explicar

a la vegada un enaltiment de Déu, no de l'home. La restauració dels regnes (natural/espiritual) sols és possible per aquesta via. A la vegada, aquesta restauració en l'home es manifesta en el retorn de la unitat perduda entre la creació i l'home. En realitat Déu busca una *Selbsterhebung* i l'home ho aprofita. El mal havia fet veure o presentat també una *Selbsterhebung* però en aquest cas encarada vers l'anti-creació, un retardament de la reconciliació. La redempció que propicia la reconciliació no és sols de l'home sinó del mateix fons diví, així, es posa de manifest, si acceptem aquesta tesi, que la revelació equival a l'exposició de l'acompliment d'aquella decisió primigènia que no estava en el temps. En aquest estat del sistema hauríem d'haver justificat la necessitat de la caiguda i de tot el que ha condicionat. Aleshores hauríem de defensar que no hi ha un bé primigeni. El bé ve després del mal, sols quan l'ha vençut i el posa al seu servei. La paraula "catàstrofe" (en grec vol dir inversió) defineix el procés teogònic i la seva expansió. La creació gira, doncs, entorn a una possibilitat d'inversió. Aquesta inversió, com veurem, no desfigura la llei que regeix el mateix procés teogònic, constituïda per la tríada dialèctica: *Krisis/ruptura-Epídoxis/transició-Katabolé*/acció de ficar el fonament.

Tenint present aquesta argumentació fonamental sobre la divinitat, la investigació filosòfica es centrarà ara a demostrar que tots els éssers finits són creats des del *Nichtseyende*, però no del no-res. Tot *Nichtseyende* és relatiu.<sup>260</sup> No podem establir un B separat de A. No pot ésser per a si (...so könnte nicht für sich). La fórmula correcta és {A=B}. B seria el pur *Nichtseyende*. No obstant això, B sempre disposa en la seva interioritat d'un A, per tant serà {A=B}, encara que sigui tractat o considerat instrumentalment com a *Nichtseyende*, és a dir, allò merament material (*Blossen Stoff*) o com a base (*Unterlage*). Aquest {A=B} equival a un simple suport universal de les coses? Déu en la seva màxima expressió remet a l'ésser de totes les coses. Aquell suport reivindica un ésser veritable anterior. Brito qualifica el "non-étant" com el suport de Déu. L'escissió aplicada a Déu ens obliga a determinar que en realitat s'escindeix com a ens del seu ésser. Aquella màxima expressió remet a un màxim alliberament que permet l'acció en Déu com a ens i com a no-ens a la vegada.

Si sintetitzem el que hem estat dient ens hauríem de quedar amb aquest posicionament: relativament a l'ens en Déu, l'ésser en Déu és un no-ens, un no-essent; es comportarà amb aquest ens com a *Unterlage*, com a base de l'ens veritable, "piédestal à l'étant veritable."<sup>261</sup> El sentit últim de cara a la planificació del sistema demana jugar els dos principis unitàriament presents en Déu, evitant la tesi dogmàtica i la panteïsta, considerant positivament la particularitat de Déu, la seva singularitat totalment subsistent per si, sense que

---

la independència de l'home en un marc teòric diferent del *FS*. La independència de la divinitat que era explicada el 1809 amb el recurs a la incapacitat humana de reconciliar el *Grund* i l'existència es transforma ara a les *SP* en l'arrel independent que l'home reté en el trànsit del no-ens a l'ens i que li permet ser lliure.

<sup>260</sup> „Alles Nichtseyende ist nur relativ, nämlich in Bezug auf ein höheres Seyendes, aber es hat in sich selbst doch auch wieder ein Seyendes; B und A können daher in nichts getrennt seyn.“ (SW, I/7,437).

<sup>261</sup> Brito assenyala a més que « Et pourtant, il ne laisse pas d'être à nouveau un étant dans soi-même. il n'y a point de pur et simple objectif en Dieu; mais ce qui est objectif en Dieu relativement au plus haut demeure cependant en soi-même du subjectif et de l'objectif, non pas un simple B, mais A et B. même le simple être en Dieu n'est pas un être mort, mais un vivant, incluant lui-même un étant et un être dans soi. » *Op. cit.* p. 171.



això exclouï la creatura, i també evitant que la particularitat pugui disoldre's dins una substància universal que actuï com a simple suport de les coses. Aquests dos principis en Déu condicionaran la presentació del sistema. El primer principi "Déu com a ésser particular" comporta la dura ipseïtat divina. Hem de recordar que Déu és abans que res l'ésser de tots els éssers posseïdor per si mateix com hem vist d'un fonament (ara la compenetració d'aquest fonament amb la singularitat de Déu exigeix defensar la tesi que l'individual en Déu sigui la base de l'universal). Si aquella força dominés no existiria cap creatura, sols l'absoluta solitud prehistòrica i atemporal, un ésser eternament tancat en si que acumularia una força infinita, un foc devorador i destructiu, un anti-univers. A aquest principi etern hem de contraposar-ne un altre: l'amor a través del qual Déu és pròpiament l'ésser de tots els éssers, l'expansió definitiva o l'univers viu i expansiu. Tanmateix, l'amor considerat en si mateix, en la seva més àmplia magnitud, en virtut de la seva naturalesa expansiva, acabaria en una indefinició comunicativa i no podria subsistir. Això succeiria en l'àmbit diví si no actués la força contractora. En l'home, fent servir el procedir analògic, es veu més clarament que no pot subsistir per pur amor.<sup>262</sup> Els dos principis ira i amor, tindrien aquesta fórmula: Ira ↔ Amor. Si hi ha amor en Déu, hi ha també ira, i aquesta ira procura a l'amor un fonament, una subsistència.<sup>263</sup> Ara bé, ira i amor, egoisme i amor, no deixen de ser expressions "humanes" d'aquelles forces d'abast universal i etern, que a la vegada responen a les expressions abstractes: real-ideal. L'amor equival a l'ideal, i l'egoisme diví tancat en la seva ira el real, i esdevindrà la força que no és pas en ella mateixa, però per ella l'amor és.<sup>264</sup> Aquests principis quina relació tenen amb la indiferència divina? El seu lligam determina el caràcter del sistema, ara bé, si persistissin en la indiferència res es podria desenvolupar.

La realitat de Déu, el seu desenvolupament en el sistema no és altra cosa que el seu manifestar-se. Aquesta realitat consistirà en activitat i acció recíproca dels principis, activitat expressada en la fórmula que abans hem presentat.<sup>265</sup> L'inici d'aquesta activitat és l'escissió (*Scheidung*) on Déu escindeix l'amor dins seu, del seu "si mateix" pròpiament dit, del seu àmbit intern que regularà que cap principi s'imposi a l'altre, ja que en una mera imposició s'anul·larien.<sup>266</sup> Això no treu que en un primer moment hi hagi certa subordinació de l'ira divina a l'amor. Aquesta subordinació és el començament de la creació, o sigui, la subordinació de l'egoisme diví a l'amor diví és l'inici de la creació. L'egoisme, com hem vist, serà la primera

---

<sup>262</sup> „So wenig der Mensch aus blotzer Liebe bestehen kann, so wenig Goot.“ (SW, I/7,439).

<sup>263</sup> O sigui: „Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt.“ (SW, I/7,439).

<sup>264</sup> „Die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale in Gott.“ (SW, I/7,439).

<sup>265</sup> La verdadera realitat de Déu recau en l'activitat i l'acció recíproca dels dos principis: „Die Wahre Realität Gottes besteht eben in der Thätigkeit und der Wechselwirkung dieser beiden Principien.“ (SW, I/7,439).

<sup>266</sup> „Der erste Schritt dazu ist auch hier die Scheidung, daß Gott die Liebe in sich, d.h. sein wahres und eigentliches Selbst, von dem uneigentlichen scheidet. Diese Scheidung kann aber nur so geschehen, daß er das eine Princip über das andere erhöht, und dieses andere dagegen jenem unterordnet. Die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe ist der Anfang der Creation.“ (SW, I/7,439).

potència. L'amor, la segona. Schelling la qualifica de potència més alta (*höherer Potenz*). Seguint la dinàmica del simple egoisme cap creatura esdevindria. L'egoisme es subordinarà per tant a l'amor. L'amor el depassarà. Aquesta superació és la creació. L'egoisme diví és l'essència fonamental de la naturalesa,<sup>267</sup> que no vol dir que sigui la naturalesa.<sup>268</sup> L'amor és una *explicatio* de la naturalesa.

L'ésser en Déu és l'egoisme diví. En el concepte de *Grundwesen* hem d'incloure la clau per entendre la nova *Naturphilosophie*, i la posició que ocuparà en el sistema. El *Grundwesen* serà la força a través de la qual Déu subsisteix quant a ésser propi. El *Grundwesen* remet a la totalitat en Déu, entesa com a forma de l'egoïtat (*Egoität*). Aquesta serà sols la potència o l'exponent sota el qual és l'essència divina ponderada. Si no oposéssim a aquesta potència o exponent una altra, l'ésser diví persistiria tancat en una contracció eterna, com en una *äußeren Natur*, una natura allunyada, incomprensible i tenebrosa. Pel fet que dins B es pugui oposar A, i es pugui crear el continent absolut, es pot donar en la relació el tot de l'Absolut. Així a l'estat d'involució (*Involution*) que correspon a la natura tenebrosa quant a tancament diví hi aparellem l'oposició.<sup>269</sup> El progrés o la continuïtat de la creació consisteix en el fet que aquell estat d'involució propi de B és contínuament ultrapassat, on la divinitat somnolent és desvetllada en la naturalesa com a element divinitzant despertat en la mortalitat i per tant escindit del diví originari i primordial, preconitzant una elevació del no-ésser a l'ésser. Sense aquesta possibilitat d'elevació no s'entén la continuïtat en la creació. En aquesta elevació s'està divinitzant la mateixa naturalesa? Schelling ja ha hagut de suportar l'acusació d'haver divinitzat la naturalesa. En el punt o inflexió on B és elevat de la relativa no-divinitat a la divinitat, Déu divinitza la naturalesa. No hem d'oblidar que el diví és el vincle viu de l'ideal i el real. La naturalesa és en el seu estat germinal (i aquí estem condicionant aquest estat) la divinitat potencial. El joc entre real i ideal marca les directrius. La direcció d'aquella elevació assenyala l'ideal com a Déu actualitzat. El procés de la creació reforçarà aquesta direcció i suprimirà la involució d'un B plegat en si mateix. Per tant, dins la naturalesa hi ha d'haver un element diví, d'altra manera no és possible el desplegament, però d'una espècie inferior, un element diví que s'eleva del no-ésser a l'ésser, persistint les escissions originàries. La naturalesa, per tant, serà per essència divina, i pre-divina per la forma. La naturalesa és l'ésser diví, però se'ns presenta dins el *Nichtseyende*. El sistema d'aquesta manera subtil ha de distingir Déu i naturalesa.

---

<sup>267</sup> „Der göttliche Egoismus ist das Grundwesen der Natur.“ (SW, I/7,439).

<sup>268</sup> Schelling ho deixa ben clar: „Ich sage nicht: er ist die Natur, denn die wirkliche lebendige Natur, wie wir sie vor uns sehen, ist schon der durch die göttliche liebe überwältigte und gemilderte göttliche Egoismus. Aber er ist das Grundwesen der Natur, der Stoff, aus dem alles erschaffen ist.“ (SW, I/7,439).

<sup>269</sup> Schelling fa servir una construcció formal per expressar els seus arguments que tendeixen a reforçar la idea que Déu, el diví, és el lligam etern i viu de l'ideal i el real. Ens Diu Schelling: „Wenn also jetzt in dem B selber wieder ein A und B geweckt wird, so daß also B/A=B, A und B unter B stehen, so ist also jetzt auch i B ein Band (eine Identität) von Idealem und Realem, d.h. das Göttliche Geweckt.“ (SW, I/7, 440) O sigui, que en B es revela la relació d'igualtat. A i B es relacionen sota B, són el seu denominador. En B es produeix el lligam de l'ideal i el real. El diví es desvetlla a partir del no-diví, a partir del *Nichtseyende* o B. La fórmula completada: B/ A=B = La natura. Continua l'argumentació: „Gott schließt das B von sich, d.h. von A aus; aber er kann das B nicht ausschließen, ohne ihm A entgegenzusetzen, A nicht entgegensetzen, ohne B zu erregen dadurch dann B/A=B.“ (SW, I/7,440).

Com a part final d'aquest apartat aclarirem el posicionament de la forma divina de la naturalesa, evitant la temptació del panteisme ingenu que suposaria en definitiva un allunyament de la veritable aportació de Schelling. En principi, amb el concepte de naturalesa hem d'entendre B com a obscura força originària que representa el *Grund* de tota existència. Presentem doncs tres accepcions de B que hem de tenir sempre presents: 1) B com a ésser de Déu distint de l'ens; 2) B és diví no en el sentit estricte de la paraula; 3) B és diví sols per la seva pertinença a Déu. Anem a desenvolupar-ho. B és diví, perquè pertany a Déu. És un element aixoplugat en Déu, roman en la "casa" de Déu. A dins B és diví però en un sentit més elevat. Aquest A l'hem de distingir plenament de l'A absolut, ja que és A desvetllat dins B, dins el no-essent. En aquest sentit A obre l'espiritualitat. A és allò que es revela dins B, és allò divinitzat dins B. B ha habitat dins Déu fins el moment de l'escissió primigènica i té relació directa amb el principi obscur dins l'home que no constitueix, però, la seva veritable essència. No podem, com hem vist, assenyalar B simplement com a naturalesa, la concreció de l'acte creador. Si per naturalesa identifiquem A=B com a resultat de la simple igualtat, es farà necessari distingir i adjudicar a la relació entre A i B un lligam viu entre els dos (per això la necessitat de la fórmula completa d'abans). A=B en un primer sentit representa la naturalesa produïda, el producte o matèria originària. En un segon sentit la relació remet a la possibilitat d'unificar cos i esperit. En tota aquesta argumentació no se'ns pot acusar d'identificar Déu i naturalesa. Ara bé, el lligam mateix és Déu, si per Déu entenem allò engendrat de si mateix, Déu com a Fill. El lligam no serà Déu considerat absolutament, però sí el Déu engendrat en el *Nichtseyende*, el Déu on allò generador (*Erzeuger*) es mobilitza, on tot es farà a través d'ell i res es podrà fer fora d'ell. En definitiva, el lligam és el verb, el *Logos*, ja que en ell comença tota facultat de distinció (*Unterscheidbarkeit*), i dins ell lligarem orgànicament el *Selbstseyn* amb el *Nichtselbstseyn*.

#### **d) Síntesi sistemàtica i filosofia especial de la naturalesa**

A continuació exposarem un aclariment del sistema schellingià utilitzant la breu exposició sinòptica de la filosofia moderna que ens ofereix a les *SP*. En aquesta exposició<sup>270</sup> ens adonarem de l'oralitat especial de les lliçons, és a dir, es fa evident que el text neix d'una exposició oral que utilitzarà aquesta síntesi per justificar la posterior filosofia especial de la naturalesa.<sup>271</sup> Parteix d'una esquematització on va aclarint els elements en joc de les fórmules, A i B, que hem estat definint. En el dualisme absolut de Descartes, A= l'espiritual, allò simple, no compost, i B el material, el corporal, el mecanisme, allò completament mort. En Spinoza: A=B= identitat absoluta dels dos principis, però uns principis inactius en la seva relació. No hi podrà aparèixer la vivent oposició ni la compenetració intrínseca, sols un simple encarrilament de les dues substàncies de Descartes. Així resultarà que la física de Spinoza és totalment mecànica. Si aprofundíssim en aquesta argumentació es posarien de manifest les diferències entre els principis de la *Naturphilosophie* i del spinozisme. Schelling acusa el sistema de Spinoza de manca de tot moviment.<sup>272</sup> El sistema de Spinoza ha posicionat bé que la *Res*

<sup>270</sup> Vegeu: (SW, I/7,443-446).

<sup>271</sup> Desenvolupada a (SW, I/7,446-457).

<sup>272</sup> A mode general l'acusarà de manca de tot moviment i d'absència d'ànima i entusiasme: „Ueberhaupt Mangel an aller Bewegung im Spinozischen System, gemüthlos.“ (SW, I/7,443).

*cogitants* i la *Res extensa* (l'ideal i el real) pertanyen a una sola i mateixa substància, on són els seus atributs. Ara bé, el problema serà la personalitat ignorada de l'ésser suprem. Aquella substància spinozista no podrà fer d'oposició a la identitat expressada. Spinoza en aquest punt es va trobar amb el problema del concepte d'un Déu viu, com la més alta personalitat que exclourà del sistema. El problema en Leibniz pren un altre caire. B quant a fosc, existència, serà esvaït dins la facultat de representació. La identitat cercada serà unilateral, no hi trobarem aquella bilateralitat que demana  $A=B$ . Leibniz sobrevalora A. La realitat del món serà condicionada per les facultats representatives. Hi trobarem una forta oposició entre intel·lectualisme i naturalisme superior o *Hylozoismus*. Aquest posseeix sols a B, però sota B hi ha de bell nou un A i un B. Així es podrà tenir en aquesta circumstància una prematura equivalència entre *Hylozoismus* i *Naturphilosophie*. No obstant això, Schelling ha descobert la següent diferència: l'*Hylozoismus* afirma una vida originària de la matèria (*ein Ursprüngliches Leben der Materie*), una afirmació que ell no admet. Per a Schelling la matèria conté una vida, no en acte sinó en potència. Tot en ella està dins l'escenari clos de l'ésser i el segell de la mort, una mort que inclou en si la vida. Aquesta afirmació cauria en contradicció si no admetéssim que en realitat la matèria és despertada a la vida explícita, vivificada per l'ideal. En conseqüència l'*Hylozoismus* comença on acaba la filosofia de Schelling. Però encara hi ha un materialisme més problemàtic i oposat a la filosofia de Schelling. Una vegada ha estat activat el procés de descomposició-disgregació-divisió (*Zerlegungsproceß*) en el sentit d'una degeneració, si extirpem A de  $\{A=B\}$  que estant sota B, és a dir, en el pla real, ens quedaria B com a substància morta, sense cap interioritat, mera atomització que demana un materialisme radical. En el pol oposat situarem pròpiament l'idelisme alemany, un posicionament filosòfic que s'explicarà a través de la relació Kant-Fichte. En aquest pol també perdem el sentit schellingnià de la *Naturphilosophie*.<sup>273</sup>

Hem de veure en tota aquesta argumentació els diferents modes d'afrontar el principi d'identitat en la modernitat. De Spinoza rebutja com hem vist el mecanicisme, la manca d'una oposició viva, on un principi actüi sobre l'altre, i denuncia la seva comprensió de la identitat entre el real i l'ideal sota una idea buida. La unitat en el sistema spinozista no té vida. Leibniz col·locaria la vida abans que la matèria en lloc de pensar una vida continguda potencialment en la matèria. Davant Spinoza i Leibniz hem de pensar Déu des del vincle que uneix vida i matèria. En relació a Fichte mostra que no ha pensat la identitat com a identitat de la unitat i l'oposició. Tanmateix, el pas per aquests autors és sols per situar la proposta schellingniana, i seguir aclarint el principi de la seva filosofia, és a dir, evidenciar com funciona la seva idea d'identitat, com es manté una diferència qualitativa entre els seus oposats al mateix temps que anomena una unitat, o sigui, assenyalant que la diferència qualitativa no és una diferència quantitativa. Schelling vol fer-se entendre en el seu present. Les *SP* no apunten a un oient futur a l'abast del possible *Ur-System* o de la seva recomposició. Entre A i B no hi ha diferència quantitativa, sí diferència qualitativa. A continuació Schelling manifesta l'objectiu final de tota

---

<sup>273</sup> Segons Schelling, Fichte es situaria en aquest posicionament: „Die Fichtesche Auslegung nimmt auch von A und B unter A noch B hinweg, es gibt auch nicht einmal ein Intellectuales außer uns, es ist gar nichts außer uns, nur ein subjektives Ich, nur das menschliche Geschlecht ist da. Völliger Todtschlag der Natur, wobei nur das Sonderbare, daß Fichte auch von der Natur immer versichern muß, sie seyn nicht vorhanden und doch immer wieder sie als vorhanden annehmen (Teleologische Erklärung. Wirken auf die Natur.“ (SW, I/7,445).

aquesta argumentació: quan A s'ha eliminat i resta el materialisme en el nivell més baix, no ens queda més recurs que retornar a la primera oposició d'on tota la filosofia moderna ha de partir, és a dir, l'oposició de la identitat i la dualitat, i per a Schelling la identitat absoluta no és la simple identitat. Aquesta identitat remet a la identitat de la unitat (*Einheit*) i de l'oposició (*Gegensatzes*), de la qual en surten dues variants, a saber: dos principis distints A i B que posicionen el dualisme, i dos principis que independentment de la seva oposició són un. O sigui, que la polaritat de principis a més de sustentar el dualisme i poder així argumentar l'oposició, serveix per fusionar-los. L'argumentació gira entorn a considerar que en la física i la filosofia no hi ha un aspecte de la natura purament objectiu, aspecte pur del *Nichtseyende*. Per tant, com hem afirmat més amunt, entre els principis A i B no hi ha diferències simplement quantitatives, la diferència qualitativa, la que decideix, exigeix dins el tot efectiu de la creatura, el subjectiu i l'objectiu, l'ideal i el real. Des de la *Naturphilosophie* no comprendrem la identitat si sols tenim present la primera potència. No podem cercar el principi absolut sols en la naturalesa atès que aquesta és sols primera potència. Ara be, hem d'observar i considerar la naturalesa com a potència que bo i essent primera és capaç de dividir-se en tres. Aquest desdoblament s'efectua per poder destacar en la naturalesa, malgrat el predomini de l'element corpori, la seva vessant espiritual, o sigui, la seva unitat amb allò espiritual. Per tant, Schelling considera fermament que en la naturalesa es dóna l'element espiritual. En definitiva, la naturalesa pot espiritualitzar-se.

Ara és el moment de l'exposició de la filosofia especial de la naturalesa (SW,I/7,446-457). Aquesta part complementa les explicacions i el desenvolupament de la lògica inherent a la doctrina de les potències. De cara a la nostra tesi, hem d'aportar una interpretació del seu caràcter especial, sobretot en relació a un suposat gir antropològic que les *SP* potenciarien. La *Potenzenlehre* també domina l'exposició, i es fa evident novament el cicle dialèctic repetitiu imprès en les argumentacions que hem anat presentant. La doctrina de les potències mostra aquesta repetició i és col·locada en cada nou plantejament del sistema. És, si més no, la lògica operativa de Schelling. En aquesta secció final del text, la primera potència remet a l'ésser i a la corporeïtat. La segona potència correspon al procés dinàmic desenvolupat en fenòmens naturals com el magnetisme o l'electricitat. La tercera potència, i aquest és l'aspecte més interessant a destacar, respon a una certa interioritat de la matèria, àmbit capaç de sublimació. Equival a l'interior de l'organisme. En aquest nivell s'anuncien els presagis de l'esperit i el vincle de la futura restauració. Així, la creació natural es pot entendre com un *passage*, una evolució vers el món espiritual,<sup>274</sup> i està destinada a ser el pedestal de l'univers espiritual. Aquí radica la importància d'una bona tematització de la naturalesa, és a dir, una presentació renovada de la *Naturphilosophie* que eviti caure en altres sistemes que Schelling no considera adequats.

L'aspiració o tendència a l'elevació la podem localitzar en la mateixa naturalesa que malgrat aquest aspecte "condicionant" no deixa de ser naturalesa caiguda, periple i transitòria. La naturalesa s'eleva gradualment fins que sigui capaç d'acollir dins seu l'A2 absolut, i d'aquesta manera preparar la posterior manifestació de l'elevat. Així el B inicial s'haurà transfigurat fins al punt d'esdevenir A2. El punt de transfiguració de la naturalesa és l'home. Sols dins l'home, i

---

<sup>274</sup> Així : « La création naturelle est tout entière un passage, une évolution, dirigés vers le monde spirituel. » Brito, *Op. cit.* p. 175.

ara explicitem el que abans sols apuntàvem, l'A2 absolut (l'esperit) s'eleva i es desprèn de B (el mer principi natural). Dit d'una altra manera: l'ens en si surt del no-ens. L'ens és esperit. Ara ho podem ratificar. L'ens que surt del *Nichtseyende* és el que s'implicarà en el procés teogònic i en l'esdevenir, però malgrat surti d'un posicionament que el retenia com a natura no deixarà el condicionant de la finitud. L'home serà en el fons la suprema contradicció: l'esperit finit. L'home en quan a esperit finit està en la naturalesa i més enllà de la naturalesa.<sup>275</sup> És esperit creat amb la seva pròpia ànima. L'home serà l'ens elevat del *Nichtseyende*, aquell que es pot elevar. Dins la mesura de l'elevació es projecten les relacions de dependències i independències entre el *Nichtseyende* de la naturalesa i allò absolutament ens com a referent o pols d'atracció o rebuig. L'home serà lliure a l'esguard d'aquestes posicions. L'home és lliure de Déu en la mesura que disposa dins la naturalesa d'una arrel independent, i es lliure de la naturalesa en la mesura que el diví és despertat en ell. Dit d'una altra manera: disposarà de la seva part natural com a individu i un ésser personal en tant que part divina.<sup>276</sup> És lliure perquè pot elevar-se des del punt d'indiferència que actuaria com a neutralitat buida entre els extrems. Aviat ens adonarem que aquesta humanitat a la qual Schelling apel·la és pròpiament la propedèutica del Crist com a figura paradigmàtica de la humanitat. A la vegada aquesta propedèutica actua com enclavament antropològic que prepara l'elevació de la naturalesa vers el món dels esperits i el retorn a la dimensió espiritual. La mort serà pròpiament el *passage* al món espiritual. En aquesta construcció del món espiritual i la tematització de l'ésser humà plenament immortal, el sistema interactuarà a fons amb la teologia. Segons Tilliette la filosofia esdevindrà una hermenèutica del cristianisme.<sup>277</sup>

Dins l'esperit humà descobriem les tres potències, ara en una nova presentació, a saber: *Gemüth*<sup>278</sup>, *Geist*<sup>279</sup>, *Seele*.<sup>280</sup> El *Gemüth*, el cor, és el principi obscur de l'esperit, necessari per a

---

<sup>275</sup> „also liegt es über und außer der Natur“ (SW, I/7,455).

<sup>276</sup> Vegeu: (SW,I/7,458). L'home està situat entre el *Nichtseyende* i el *Seyende* absolut. La seva llibertat és possible si es manté entre els dos pols contraposats. Si preten ocupar un lloc que no li correspon, o hi ha un desequilibri en la relació entre els pols, caurà en el mal.

<sup>277</sup> Segons Tilliette: « La philosophie entre en interaction avec la théologie, elle devient une herméneutique du christianisme et, en dépit de l'empîement constant du système, l'accès est virtuellement franchi à l'idée de la philosophie positive, quoiqu'il y manque la réflexion méthodique. » *Op. cit.* p.555.

<sup>278</sup> Com a primera potència és aquella melangia com allò més profund i fosc en l'home. Representa també l'arrelament a la terra. Aquesta melangia es pot convertir en anhel i passió, i com a vincle la podem entendre com a sentiment. El sentiment mostra ja una influència de l'ànima en el *Gemüth*. El sentiment és realment l'àmbit productiu que ens interessa. Sols a través del sentiment es produeix quelcom. La pura nostàlgia és improductiva, així com la pura passió. Així, allò més fosc de la naturalesa de l'home és la melangia abismal, en certa manera la gravetat (*Schwerkraft*) interior del *Gemüth*, i per això és melangia (*Schwermth*) en la seva manifestació més pregonada. La següent potència del *Gemüth* és la que en ell es correspon a l'esperit (el caràcter de l'esperit). Esperit és l'ens *natura sua*, flama ardent de si mateix. Esperit és passió per l'ésser, de la mateixa manera que la flama busca la matèria. La tercera potència de l'ànim és el sentiment com allò més elevat seu. El sentiment és pròpiament el real en l'home.

<sup>279</sup> En la dimensió del *Gemüth* la divisió tripotencial s'até a la predisposició de l'ànim en la pura passivitat. Ara, en la dimensió de l'esperit es designa la part conscient de l'anhel, és a dir, la voluntat,

la creació.<sup>281</sup> El *Geist* és la potència pròpia de la consciència capaç de mal. Aquí descobrim el mal no com a mera animalitat material, mer arrossegament en el subfons, sinó com allò purament espiritualitzable. D'aquí l'atracció del mal per a la consciència, o la inclinació d'aquesta vers el factor estètic del mal. L'esperit de la guerra és la dimensió fatal que recull màximament aquesta inclinació que en el fons és la voluntat de supressió del fonament actuant en la creació. La potència suprema és l'ànima (*Seele*), per ella l'home es comunica en/amb Déu, i sense aquesta comunicació l'home no podria existir ni un instant. Schelling ho argumenta a (SW,I/7,499). L'ànima possibilita la identitat del finit i de l'infinít. El concepte d'ànima condiona una interpretació moralitzadora del sistema sota la premissa que l'univers sencer representa una sola obra d'amor, i una de les claus antropològiques. En Déu també descobrim aquest esquema tripartit. El *Gemüth* en Déu correspon a l'*Stoff* del món dels esperits. Els esperits capaços de llibertat i integradors d'un sistema d'objectes han estat creats, com hem dit, del *Gemüth* de Déu que és relativament independent de l'esperit de Déu.

El mal és definit a *SP* com el *Nichtseyende* relatiu erigint-se en el *Seyende*, desplaçant l'ens verdader. Aquest procediment actua en la naturalesa en forma de malaltia, corrupció i decadència, assolint la cara dramàtica de la finitud. En la mort, que també actua com agent del mal, la naturalesa definida com a primera potència es pot transformar possibilitant el més enllà. Això hauria de ser font d'esperances i renovació. L'home malgrat les seves aspiracions ètiques posseeix en si el mal i és postergat de nou al nivell de l'ésser, de la primera potència, i sempre haurà de lluitar per suprimir la fronda de l'obscuritat. Aquesta fronda delimita les relacions entre home i naturalesa. No és res més que el caràcter de l'*Abfall*. Tant la naturalesa com l'home aspiren a la unitat, però la naturalesa no assoleix la unitat per culpa del mal que l'home ha activat. L'home es veurà sotmès a una contínua recerca desesperada de la unitat. La història és aquesta contínua recerca de la unitat. En la recerca, inversament proporcional als

---

constituïda per dues dualitats oposades i un tercer moment que representaria el vincle d'ambdues. L'esperit és pur voler per auto-afirmar-se i també voluntat intel·ligent que s'oposaria al pur voler. En la unió d'aquestes dues voluntats localitzem l'autèntica voluntat. L'esperit no ha de sotmetre aquell voler cec. L'ha de veure com una part constitutiva seva. En l'esperit humà aquesta unió sempre és problemàtica, ja que la tendència originària la trobem en un voler cec vers l'egoisme i la malvestat. La manifestació d'aquesta lluita respon a una lluita interior de voluntats. En definitiva, l'esperit és allò més personal en l'home i per tant la pròpia potència de la consciència. És també anhel conscient de l'ésser, voluntat com allò més íntim de la relació. En aquest estadi el mal no seria privació del bé, no és negació de l'harmonia interior, sinó positiva dissonància (des-harmonia). Aquest estat ens indica que el mal no ve del cos. El mal és pròpiament espiritual i l'hem de situar en el mateix interior de la lluita de voluntats.

<sup>280</sup> L'ànima és la part divinitzant de l'home, que ha d'assolir en una ascensió personal. L'ànima no és sols l'essència de l'esperit sinó la part divina de l'home. En l'ànima també queda patent l'estructura tripotencial. L'ànima es relaciona amb la melangia (primera potència del *Gemüth*) i en la voluntat com a primera potència de l'esperit, assenyalant la dimensió creadora de l'ànima. També es relaciona amb el sentiment i la intel·ligència com a dimensió sapiencial. En definitiva, la relació entre *Gemüth*, *Geist* i *Seele* no es dona mai en modes purs. Observarem sempre dimensions mediadores que remeten a una potenciació *ad infinitum*. Així, la vida de l'home fàctica correspondrà a la primera potència. La segona potència s'iniciaria després de la mort. A efectes, tota aquesta filosofia especial de la naturalesa és sols primera potència.

<sup>281</sup> Vegeu: (SW, I/7,466-472).

avenços aconseguits, es palesaran els efectes del mal. L'únic camí adequat perquè l'home aconseguís un apropament de la unitat en el món, mentre no es produeixi una segona revelació, el trobem en la remota possibilitat que l'Estat desenvolupi en si principis religiosos.<sup>282</sup>

El tractament que Schelling ha efectuat de la *Potenzenlehre* en el Regne de la Naturalesa tenia l'objectiu de servir de base per al tractament en l'ésser humà.<sup>283</sup> La divisió que hem constantment ressaltat en allò natural entre el corporal i l'espiritual sols té un sentit veritablement filosòfic si finalment s'esdevé un regne en el qual quedin compenetrats l'espiritual i el corporal, o sigui el Regne de la naturalesa orgànica.<sup>284</sup> Com hem vist, la primera potència és la del predomini de l'ésser o la de la corporeïtat dominant. Schelling divideix aquesta potència en tres dimensions: longitud (entesa a través de l'egoisme de l'ésser originari), amplada (entesa des de l'amor de l'ésser originari) i profunditat-indiferència (entesa des de la unitat de longitud i amplada). Aquí la gravetat, aquella *Schwere in der Natur*, la *pesanteur*, condiciona les accions i les porta a una fricció productiva, per això Schelling ens diu que sense ella no hi hauria cap creació, tot es desfaria en purs pensaments.<sup>285</sup> Aquestes tres dimensions tenen una posterior traducció en les potències: a) dimensió egoista, (*Lange, Linie oder, was dasselbe ist, Kohärenz.*); b) dimensió ideal com a restricció de l'egoisme (*einschränkende der egoistischen= Breite*); c) tercera dimensió, indiferència. La primera potència és aquella pesantor de la nit, la segona s'identifica amb la vida efectiva de la matèria, amb el procés dinàmic, la tercera és la potència més alta de la naturalesa,<sup>286</sup> que subordina en

---

<sup>282</sup> En relació a la filosofia del dret i el pensament polític de Schelling es poden consultar aquests estudis: CESA, Claudio, *La filosofía política de Schelling*, Roma, Laterza, 1969; SANDKÜHLER, H., "Schelling: filosofía como historia del ser y anti-política" a: *Er. Revista de Filosofía*, nº6, Sevilla, 1988, p. 51-71. Aquí Sandkühler fa una revisió de les tesis de la seva obra *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Philosophie bei F.W.J. Schelling*, Frankfurt/M, 1968.

<sup>283</sup> Alguns estudis que tracten aquesta temàtica: FALGUERAS, I., "El inicio del método de las potencias en Schelling" a: *Una mirada a la filosofía de Schelling. Actas del congreso internacional*, Universidade de Vigo, 1999, p. 247-256. Del mateix autor: "del saber absoluto a la perplejidad. La evolución de la doctrina de las potencias en Schelling" a: *Revista de Filosofía nº 6*, Sevilla, 1988, p. 21-34. També l'estudi més complert de TORRES GÓMEZ-PALLETE, M.J., *la relación entre religión y filosofía en el pensamiento de F.W.J. Schelling: un estudio sobre su teoría de las potencias*, Barcelona, UAB, 1993. Per a tematitzar la relació de la *Potenzenlehre* i l'antropologia vegeu: AUGUSTO, R., "La antropología filosófica de Schelling: método antropomorfista y estructura trinitaria" a: *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. XII, Universidad de Málaga, 2007, p. 222-229.

<sup>284</sup> Schelling ho desenvolupa a (SW, I/7,446-447).

<sup>285</sup> Schelling ho expressa d'aquesta manera: „Die Schwere in der Natur, die Nacht, das dunkle Princip, ewig vor dem Licht entfliehend, aber durch diese siene Flucht den Schöpfungen des Lichts halt und Vestand gebend. (Wäre nicht etwas dem Licht und Denken ganz Entgegengesetztes, woran nichts greist, so wäre gar keine Schöpfung, alles in lauter Gedanken aufgelöst.)" (SW, I/7,447).

<sup>286</sup> „Da sie ebenso wie dieses eigentlich nur, eine dem A3 untergeordnete Form ist, und dem anfänglichen B auch das A3 involvirt liegt, so ist die höchste Potenz der Natur nothwendig die, wo Licht und Schwerkraft (oder Materie denn diese Sind Correlata) gemeinschaftlich unter A3 gesetzt nur die gemeinschaftlich untergeordneten Formen des A3 sind.“ (SW, I/7,450-451).



si a la foscor i a la llum, i està present implícitament en totes les potències. Si subdividim les potències apareix un model que reproduceix el condicionant de la primera potència. Les potències no són, al nostre entendre, compartiments estancs desvinculats. L'esquema tri-potencial es reproduceix en cada potència, o sigui, la forma trialògica és continguda en cada potència, i és el marc formal general del sistema. Schelling ens dóna una pista d'aquesta interacció potencial quan afirma que la tercera potència està present *implicite* en totes les potències. A més, és la substància més íntima de B.<sup>287</sup> El que tracta Schelling de mostrar amb tota aquesta especulació és un posicionament que hem definit abans, a saber: l'ésser originari és naturalesa sense que per això deixi de ser esperit. L'ésser no es pot reduir a la mera duració, a una persistència intrínseca però lineal. L'ésser ha de créixer i expandir-se. No pot ser una mera longitud rectilínia. Remet, si més no, a l'amplada que anomena l'esperit com a segona dimensió del mateix ésser, la unitat del qual està constituïda en base a l'esmentada oposició, i a la vegada la unificació és la tercera dimensió de la naturalesa de l'ésser originari: aquella profunditat-indiferència. La primera dimensió seria B. El que anomenen naturalesa, B, no és quelcom creat a partir d'un ésser preexistent. B assenyala l'ésser mateix de Déu, com hem vist, en la seva dimensió més fosca i perillosa, sense la qual no seria possible A com a segona dimensió. Aquesta força fosca, que podríem assenyalar astrofísicament com a matèria fosca (la matèria i energia obscura de l'univers), concentració màxima de gravetat,<sup>288</sup> on tota realitat es col·lapsa, possibilitarà en l'univers schellingnià la necessària limitació de A. Una explicació més contemporània a Schelling seria la teoria clàssica dels elements on podem explicar les oposicions. Dins aquesta teoria hauríem de parlar d'un cinquè element: l'ésser originari. Però el que ens interessa destacar és que la identitat no és el resultat de l'oposició. Aquesta oposició representa l'existència mateixa de la identitat. Abans de la relació entre oposats ja existia la unitat com a *quinta essentia* (La simple matèria originària, aquella que és plenament espiritual i corpòria) com a base de tot. Aquesta seria la base argumental schellingniana.

La qüestió del gir antropològic demana estudiar l'antropologia filosòfica de Schelling a la llum de les potències essent conscients del grau de relativització que això comporta. El *Gemüth* com a principi fosc de l'esperit l'hem de relacionar amb aquell *Senhsucht* pertorbador. El més fosc de la naturalesa en general ja ho hem definit en el capítol anterior, ara hem de presentar el més fosc de la naturalesa humana. Ens diu Schelling que el més fosc i per aquesta raó el més profund de la naturalesa humana és també el *Senhsucht*, és a dir, la *Schwerekraft* interior de l'ànim (*Gemüth*), per això en la seva transformació més profunda és melangia (*Schwermuth*). Hem relacionat, doncs, tres conceptes cabdals, i vèiem que també el més profund de la naturalesa és *Schwermuth*, perquè és orgànica. Schelling ha projectat aquest sentiment immens i desconcertant en el nucli de la naturalesa, i a l'interior de la naturalesa humana. A

---

<sup>287</sup> O sigui: „Was das A<sub>3</sub> ist? Antwort, es ist die innerste Substanz des B selber, das ja implicite alle Potenzen in sicht enthält.“ Ibid. A més, i el seue segueix corrobora el que hem dit: Die Potenzen des A drücken nichts anderes aus als die successive Erhebung des Nichtseyenden = B in das Seyende oder das A. Also A<sub>3</sub> in der Natur drückt nichts anderes aus als das Höchste aus dem Nichtseyenden emporgehohene Seyende – also das Innerste der Natur.“ (SW, I/ 7,451).

<sup>288</sup> La gravetat fa que les trajectòries en els gràfics espai-temps siguin curvatures, o sigui dibuixin paràboles.

més, aquesta melangia<sup>289</sup> és indestructible.<sup>290</sup> L'ànim es connecta en aquesta dinàmica. Si bé enalteix i enllaça per naturalesa ho fa amagant la incapacitat inherent a la finitud. Per això l'ànim és desig, en última instància connectat al *Sehnsucht* i a tota la dinàmica del mal que això comporta. Aquesta és la realitat de l'ésser humà, o sigui la seva part real. La posició de l'esperit és diferent, però obre la dinàmica del mal des d'una altra perspectiva. El *Geist* és el veritablement personal de l'home i per això representa, com hem vist, la veritable potència de la consciència. El *Geist* s'edifica sobre una base que prové del *Gemüth*. El que era inconscient en aquest esdevindrà conscient en l'esperit. Podem parlar d'un desig conscient, en el qual no hem de projectar, de bones a primeres, cap connotació ètica. El que s'ha transformat ha vingut del *Gemüth*, ha arrossegat la càrrega lesiva del *Sehnsucht* que ara, conscient, apareixerà com a *Wille*, una voluntat que serà el més íntim del *Geist*.<sup>291</sup> Segons Schelling, aquesta voluntat, potser perquè és portadora de la dinàmica dual desplegada en el *Weltsystem*, es divideix en dos àmbits, és a dir, el real i l'ideal. Tornem a entrar en territori del *FS*, un territori que ara s'està, si més no, remodelant. La vessant real de la voluntat es refereix a la individualitat de l'home, o sigui la voluntat pròpia (*Eigenwille*). El cantó ideal o universal correspon a l'enteniment (*Verstand*). Aquesta *Eigenwille* no serà per si mateixa el mal, però hi ha la possibilitat que ho sigui si esdevé dominant. Una altra vegada es posa de manifest la necessitat d'equilibri, de compensació i a la vegada de retribució. El mal, com hem vist, pròpiament s'insereix en el desequilibri, on els factors dominants anul·len els altres. L'*Eigenwille* no deixa de ser un punt fractal a discutir. L'*Eigenwille* és també motiu d'impuls i d'activitat que la virtut aprofita per edificar el contrafort moral. Per això la virtut sense una *Eigenwille* activa és una virtut sense mèrit. Així, el bé, aprofitant aquest mèrit haurà de superar el mal que porta dins. D'aquesta manera si el bé no té el mal superat, no és un bé real i vivent.<sup>292</sup> En el *FS* s'exposava que l'*Eigenwille* cau en el mal en el moment que es separa de la *Universalwille*,<sup>293</sup> i s'aparta del lloc que li correspon.<sup>294</sup> Per a Schelling el *Geist* no és el més

---

<sup>289</sup> Aquest concepte, com veurem, no és nou, fou utilitzat a *FS* per expressar el sentiment de tristor i d'abatiment que produeix en si tota vida finita. En l'home aquesta tristesa és també un captivament, una font de reflexió en el sentit del pensar-se com a ésser finit i en no poder arribar a esdevenir una personalitat completa, perquè no pot reconciliar en sí el fonament i l'existència. Vegeu: (SW, I/7,399).

<sup>290</sup> Vegeu: (SW, I/7,465-466).

<sup>291</sup> „Wille ist daher das eigentlich Innerste des Geistes.“ (SW, I/7,467).

<sup>292</sup> Així: „Daher man sagen kann, daß das Gute selber das Böse in sich schliesse. Ein Gutes, wenn es nicht ein überwundenes Böses in sich hat, ist sein reelles lebendiges Gutes.“ (SW, I/7,467).

<sup>293</sup> Ens diu W. G. Jacobs que si el mal ha de ser comprès com a voluntat de domini, aleshores la condició de possibilitat d'aquest comprendre és una consciència moral de l'autonomia de la raó pràctica. La consciència moral no és produïda per la reflexió teòrica, sinó per l'autodeterminació moral. La condició de possibilitat és segons l'autor l'efectiva realitat d'aquesta autodeterminació, que consistiria en el fet que la voluntat individual (hem de recordar, però, que en la majoria d'ocasions el mal no es presenta com a voluntat de domini, sinó que ho fa sota la màscara del propi interès, de la pròpia voluntat individual portada a la roïnesa) s'identifica per complet amb la *Universalwille*. Però una voluntat que només es determinés per aquesta voluntat ideal no seria plenament humana. Seguint les tesis que ens han portat fins aquí s'hauria sostret dels efectes de la caiguda, la qual cosa és impossible. Només en el Crist la *Universalwille* que és infinita és capaç de vèncer la voluntat de la finitud, de manera que l'infinit

elevat en l'home perquè pot albergar el mal. De fet, el mal hi transita, en una perillosa "omni-estància." El mal no podrà ser identificat amb el cos ja que prové del *Geist*, deixant clar una vegada més que no és una mera privació del bé o de la veritat, sinó que representa un principi dotat d'una entitat pròpia. El *Geist* en sentit genèric, com a fase enmig del real i de l'ideal, o sigui com a segona potència, té la consideració de central, de punt de connexió o de separació, i a més està sotmès a la potenciació, i al nostre entendre desenvolupa tres sub-fases o accepcions que responen com a tres potències internes: cor, esperit i sentiment. Aquí, esperit representa el *Seyende natura sua*, una flama, un element dúctil i controvertit, ja com a esperit en el seu ésser, ja que com a ésser s'oposa en realitat al *Seyende*. L'esperit seria així el mal de l'ésser de la matèria, de la mateixa manera que la flama representa el mal de la matèria. L'ésser profund del *Geist* és "mal de", sempre amb aquest condicionant.<sup>295</sup>

La posició de l'ànima com a tercera potència és la part més significativa d'aquesta mena d'antropologia trinitària/tripartita o triàdica, ja que representa el veritablement diví en l'home. Per tant, enllaça directament amb allò impersonal,<sup>296</sup> el veritablement *Seyende*, ja que el personal ha de ser encerclat i sotmès com a *Nichtseyende*. L'ànima està més enllà de les connotacions que friccionen la resta de potències, trencaria en part la dinàmica triàdica per ,en definitiva, justificar la grandesa del bé. L'home malvat no actua amb l'ànima. Schelling salvaguarda la dimensió de l'ànima allunyant-la de les controvèrsies de l'esperit. No hi hauria una malaltia de l'ànima, ja que sols el *Gemüth* i el *Geist* poden caure en la malaltia, el vici i la degeneració. L'ànima no tancarà la relació amb Déu, però l'home malvat acabarà tancant qualsevol accessibilitat a la tercera potència. En podrà tenir un ressò des de les altres, però meres còpies no permeten la relació amb la divinitat. L'ànima és la pura bondat.<sup>297</sup> Ella és el cel interior de l'home.<sup>298</sup>

---

es mostra en una voluntat determinada moralment. Aquesta és també la perspectiva ètica de la revelació de l'infinit en el finit. Vegeu: JACOBS, Wilhelm. G., "El universo como historia, como reino moral. Sobre la relación entre ética y filosofía de la historia en Schelling", a *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Vigo, p. 193-200.

<sup>294</sup> Aquest és l'argument (aclaridor): „Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellet aus folgendem. Der Wille, der aus seiner Übernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich partikular und kreatürlich zu machen, strebt das Verhältnis der Prinzipien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Zentrum erhalten, außer demselben und gegen die Kreatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt.“ (SW, I/7,365).

<sup>295</sup> „Da ihm aber als Seyenden das Seyn entgegensteht, so ist der Geist eigentlich nichts anderes als die Sucht zum Seyn, wie die Flamme Materie sucht.“ (SW, I/7,466).

<sup>296</sup> „Also Seele ist das Unpersönliche.“ (SW, I/7,469).

<sup>297</sup> El joc de l'ànima en el si del sistema ens indica les múltiples relacions que enceta. Ens remet al real de les potències subordinades i condiona sense veure's afectada el mateix *Sehnsucht* i l'*Eigenwille*. Ens condiona també el sentiment i la intel·ligència, perquè en aquesta última facultat aparegui la *Wissenschaft*, i també remet a la voluntat i el desig. Veiem relacions de subordinació en el sentit de relacions secundàries a tot principi orgànic en constant vincle amb l'ànima com a principi d'actuació i que possibilita les accions morals. L'ànima ens direccionarà vers l'objectivitat superadora de tota temporalitat. L'ànima també tindrà una forma pura d'actuació diferent d'aquelles formes condicionades

L'ordenació de les potències és fonamental, la seva interacció en els diferents plans és fruit de l'expressió que alimenta el desenvolupament del sistema. Les potències, per tant, han d'ocupar el lloc que els correspon. Això és expressat en aquesta cita: "la veritable llibertat humana consisteix precisament en el fet que l'esperit, per un costat, està sotmès a l'ànima, i per altre costat en el fet que aquest està per sobre de l'ànim."<sup>299</sup> L'ordenació de les potències va més enllà de tot sentit restrictiu abocat a la finitud. Schelling ens adverteix, com ja hem indicat, que tot el que s'ha presentat fins al punt d'inflexió de l'escrit<sup>300</sup> correspon sols a la primera potència.<sup>301</sup> El nostre esperit en vida en realitat és una subfase del *Gemüth*; pròpiament entenem des del *Gemüth*, i la vida de l'organisme es desenvolupa des del *Gemüth*.<sup>302</sup> La veritable segona potència comença per a l'home després de la mort. L'esperit des de la mort haurà de variar les seves fases. La necessitat de la mort pressuposa dos principis bé i mal absolutament incompatibles, la separació dels quals és la mort. L'home ha accedit en

---

i secundàries. La forma pura d'actuació assenyala la religió: „Dieses unbedingte Walten der Seele ist Religion, nichts als Wissenschaft, sondern als innere und höchste Seligkeit des Gemüths und Geistes.“ (SW,I/7,473). Recapitulant els arguments en podem presentar aquesta síntesi que engloba el sentit de les relacions com a exterioritzacions: „Der Geist weiß, aber die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft. Der Geist, weil er auch die Möglichkeit zum Bösen in sich hat, kann nur gut seyn, d.h. Theil haben an der Güte, die Seele aber ist nicht gut, sondern ist die Güte selbst.“ (SW, I/7,473).

<sup>298</sup> „Sie ist der innere Himmel des Menschen.“ (SW,I/7,471).

<sup>299</sup> „Die eigentliche menschliche Freiheit besteht nun eben darauf, daß der Geist einerseits der Seele unterworfen ist, andererseits über dem Gemüth steht.“ (SW,I/7,470-471).

<sup>300</sup> És a dir: (SW, I/7,474).

<sup>301</sup> „Alles, was bisher vortam, gehörte eigentlich nur der ersten Potenz an. Die wahre zweite Potenz fängt für den Menschen erst nach dem Tode an.“ (SW, I/7,474).

<sup>302</sup> Pérez-Borbujo destaca aquesta sub-potenciació que segons el nostre entendre està present en cadascuna de les potències (a excepció de la que representa l'ànima, com veurem). En relació al *Gemüth*, per exemple: "En el corazón (l'esquema antropològic distingeix tres potències en l'home: *Gemüth*-cor, *Geist*-esperit, *Seele*-ànima) distinguimos a su vez tres grados: la pasión, que es la fuerza de gravedad interna del corazón, de ahí la melancolía y el presentimiento; en segundo lugar, la pasión de ser, el hambre y la sed de ser, manifestadas en la inclinación y el apetito, y , finalmente, el sentimiento que es lo superior en el ámbito del corazón." *Op. cit.* p. 123. En relació al *Geist* hi localitzem l'apetit conscient i la voluntat. A la vegada, aquesta voluntat té una triple subdivisió: *Eigenwille*, enteniment i voluntat com a punt d'indiferència entre els dos. L'ordenació del *Geist* és la clau per frenar l'acció del mal (que es distingeix per ser de naturalesa plenament espiritual). Si l'esperit té la capacitat d'actuar bé és perquè l'ordenació d'aquestes subdivisions remet a una harmonia interna, un *consensus harmonicus*. Schelling exposarà tot el ventall de situacions provocades pel desordre en la potenciació, com pot ser l'estupidesa (*Blödsinn*), desconexió entre el *Gemüth* i el *Verstand*, la del *Verstand* i la *Seele* seria la follia (*Wahnsinn*). En canvi, l'ànima escapa a la gradació, ja que per a Schelling és el bé, però malgrat això, posseeix diferents relacions vers les potències i sub-potències subordinades d'on sorgiran diferents productes com l'art, o la ciència suprema mateixa que no deixa de ser l'ànima desenvolupada com a filosofia, o en un altre pla les relacions amb la inclinació i la voluntat. D'aquí sorgeix la virtut com a puresa i la força de l'ànima. No obstant això, la relació superior és l'actuació incondicionada de l'ànima que en realitat està per sobre del mateix concepte de relació. Aquest seria l'estat de la religió filosòfica que és perseguida per les accions de l'esperit recte.

la mort com a mescla de principis, i en vida no ha pogut aparèixer tal com és, és a dir, segons l'esperit que és ubicació de la segona potència. Per poder suportar la tensió dels principis en vida l'home ha de recórrer a projectar-se com a home exterior i home interior, o sigui entre l'home que merament apareix *Ercheinenden* i l'home que és *Seyende*. L'home sols podrà alliberar-se d'aquest mer aparèixer i assolir el veritable *Esse* i alliberar-se del *non-Esse* relatiu a través de la mort o mitjançant el seu pas al món dels esperits<sup>303</sup> La relativització del cos és extrema. La capitalitat del pas de la mort, sorprenent. Schelling ho porta fins a les últimes conseqüències. No sols l'esperit passa a l'altre món, sinó també el cos.<sup>304</sup> En quin sentit hem d'entendre aquesta afirmació? No vol dir que el cos corruptible passi a l'altra vida, sinó que la dimensió del cos lligada a la totalitat de l'esperit pot transcendir si la separació radical entre cos i esperit ha deixat enrere el mal. Així, l'home en el més enllà no serà sols pur pensament transferit sinó un ésser real i més verdader que en la vida terrenal<sup>305</sup> Aquestes controvertides afirmacions han de ser enteses a la llum del sistema que també s'ha de desplegar en una filosofia del món dels esperits (*die Geisterwelt*) de la mateixa manera que s'ha hagut de desplegar en una *Naturphilosophie*. Schelling ens dóna claus per connectar aquestes dues filosofies.<sup>306</sup> Una de les claus la localitzem en el concepte de mescla, de com interaccionen bé i mal quan estan, podríem dir, en el mateix continent. El mesclat és territori de la *Naturphilosophie*. En el món dels esperits no pot operar aquesta mescla. Ara bé, la *Potenzenlehre* ens avisa que no hi ha naturalesa sense esperit, ni esperit sense naturalesa. El món dels esperits representa a ulls de l'home un *a posteriori* del món natural, però no poden estar per separat. Estan a la vegada processualment en dos processos paral·lels, separats però harmònics (els objectes individuals del món dels esperits i de la naturalesa estarien lligats per

---

<sup>303</sup> O Sigui: „Einmal aber muß der Mensch in sein wahres Esse gelangen und von dem relativen non-Esse befreit werden. Dieß geschieht, indem er ganz in sein eignes A2 versetzt, und also nicht zwar vom physischen Leben überhaupt, aber doch von diesem geschieden wird, mit Einem Wort durch den Tod oder durch seinen Uebergang in die Geisterwelt.“ (SW, I/7,47).

<sup>304</sup> “Si alguien preguntara por aquel estado post mortem, y qué cosas presentes en este mundo nos acompañarán, podemos afirmar que nos acompañará en la otra vida todo lo que realmente somos. (...) Schelling mantiene que tanto cuerpo como espíritu corresponden al ser del hombre, y en él se encierran. La muerte no supone ninguna separación del espíritu de lo físico, sino que, como Schelling dice en una expresión fuerte “la muerte no es, pues, separación sino esencia de principios (G,176)” Pérez-Borbujo, *Op. cit.* p. 124-125. El que sorgirà d'aquest procés d'*Essensification* serà quelcom reduït al seu nucli essencial, és a dir, el *daimonic*, popularment assenyalat com a esperit (Les relacions amb el concepte de *Volkgeist* són si més no suggerents). El *daimonic* serà comparat amb el que subsisteix en l'estat *post mortem*. En aquest estat es produeix una intensificació de l'esperit, una activitat interior suprema, sense memòria ni record, que expandeix un estat contemplatiu que abasta passat i futur.

<sup>305</sup> Radical afirmació localitzada a (SW, I/7, 477).

<sup>306</sup> La naturalesa es dirigirà vers la seva espiritualització tancant la unió amb l'enteniment, mentre que el *Geisterwelt* es dirigirà vers l'home, com a principi de la seva assumpció del cos sensible. En aquestes relacions hi opera una doble dialèctica que es producte de l'elevació de la part real de la filosofia (*Identitätlehre*) a la part ideal, a saber: El real-ideal de la naturalesa tanca i limita l'ideal-real del *Geisterwelt*, i mentre la primera posició es desenvolupa vers l'espiritualització plena, la segona posició camina vers la corporització. En el món espiritual hi ha una passió vers la naturalesa, sols retinguda per la capacitat de mal en l'home i la proliferació de la mescla que és antitètica.

un *consensus harmonicus*, però en diferents processos). Això es tradueix per exemple en el fet que l'Absolut s'ha de revelar en la història i a la vegada sembla exterior a la història que imita la vessant natural. Dit d'una altra manera: estem en realitat davant d'una historització de l'Absolut o d'una apriorització de la història, o en un *tertium*?

La *Potenzenlehre* és el vincle comunicatiu i la defensa davant l'acusació de doble sistema. Falgueras defensa que fins i tot actua com a vincle unificador dels processos.<sup>307</sup> A més, la doctrina de les potències és el signe de continuïtat entre el primer i l'últim Schelling, per tant, aquesta afirmació es posiciona al costat de la nostra investigació que postula una unitat intrínseca entre les anomenades "filosofies" de Schelling. No hi hauria una pluralitat de filosofies, sinó certes etapes que van destil·lant, segons interessos filosòfics del moment, el mateix *System* del qual la *Potenzenlehre* n'és l'engranatge lògic cohesionador. Aquesta doctrina té un ampli recorregut, fins i tot anterior a 1800. No és quelcom comú i omnipresent a totes les obres, però el seu caràcter metodològic és innegable. És la forma adequada d'encarar problemes capitals com el de la llibertat, que per la forma com és tematitzat a partir de 1809 pot semblar que hi ha ruptura amb el Schelling anterior.<sup>308</sup> Falgueras ens recorda que el mateix Tilliette ha advertit en relació a convertir aquesta doctrina en mètode homogeneïtzador que li va ser suggerida per Eschenmayer.<sup>309</sup> El *STI* ja aplicava la *Potenzenlehre* a la filosofia transcendental, o sigui extreia un mètode aplicat a la *Naturphilosophie* i el mètode de la contínua potenciació del jo.

La *Potenzenlehre* demana aquesta duplicitat de mons, *Natur* i *Geisterwelt*. Es justifica la relació d'analogia entre ambdós en part pel tractament especial que fa Schelling del mal. Aquest duplicat com hem mostrat, exigeix en principi dues filosofies: una nova *Naturphilosophie* i una filosofia del món dels esperits atenent a la lògica de les potències que palesarà el fet que el món espiritual estigui destinat a la seva corporització en el món natural i aquest a espiritualitzar-se, essent plenament conscient de la ruptura que suposa la caiguda, que trencà la comunicació. Per tant, els dos mons anhelan un tercer estadi, la superació, on l'ideal i el real no s'exclouin mútuament. La base conceptual que sosté aquestes especulacions la trobem en la justificació de l'inici, o sigui, l'exigència d'un inici real i efectiu que inauguri la dialèctica de la

---

<sup>307</sup> Per això ens diu: "Tal uniformación de los procesos podrá servir bien para subordinarlos a la unidad sistemática (primer Schelling), bien para ayudar a encontrar la unidad de un único proceso o historia, es decir para historificar los sistemas, rompiendo así su carácter cerrado, que contradice a toda verdadera historia (último Schelling). En ambos casos, la doctrina de las potencias es el método sistematizador de Schelling, y, por lo tanto, el signo visible de continuidad entre la filosofía del primer i último Schelling." *Op. cit.* p. 254.

<sup>308</sup> Falgueras en relació al concepte de potència (*Potenzen* està vinculat a *dynamis*): "El primer uso del término en plural que he encontrado se halla en Von der Weltsseele (1798), al hablar del surgimiento del organismo general, y, más en concreto, al sentar las condiciones de posibilidad del proceso de la vida, siendo presentadas allí como principios negativos y plurales. En el *Erster Entwurf* (1799) aparecen también al hablar de la vida, pero el uso que de ellas se hace tiene connotaciones más amplias, pues se mencionan las tres (la de la materia, la del proceso químico, y la de la formación orgánica), teniendo carácter a priori y siendo presentadas como actividades productivas que incluyen, en el caso de la vida, el antagonismo de libertad y necesidad." *Ibid.* p. 255.

<sup>309</sup> Vegeu: Tilliette, *Op. cit.* p.331, nota 64.

naturalesa, i de passada sigui justificada. És a dir, la dialèctica es fonamentarà en el moviment a través del qual es produeix la posició real i efectiva de l'inici gràcies a la *Potenzenlehre*, que introdueix una duplicació de l'essència originària. Aquesta duplicació ha donat lloc a una diferenciació formal que sols la voluntat divina lliurement pot fer efectiva. Així, en les *SP* s'ha posat de manifest que l'elaboració del primer principi que va plantejar el *FS* en l'àmbit panteista ha de cedir davant una nova perspectiva, la del dualisme originari que condiona la presentació de totes les dualitats derivades i que s'encamina vers una futura unitat espiritual, la restitució de l'*Ur-Einheit*. Aquest estat futur de la desaparició de les escissions com a futurible haurà superat la dinàmica del panteisme. La *Potenzenlehre* dictamina el procés de "crisi-essenciació-restitució" i estableix un nou marc del sistema dels temps. Allò que en la ment divina era simultani ara serà llegit com a successió efectiva de les potències en el desplegament de l'*UrSystem*.

Déu en realitat busca excloure d'Ell el principi del real, B, per poder elevar-se sobre si mateix vers el principi ideal. La creació pot ser entesa, doncs, com l'exclusió de B, de l'ésser en Déu. En un altre sentit aquesta exclusió suposa la superació de l'egoisme diví i una desactivació del foc devorador de l'essència divina. Però aquest ésser, com hem vist, és sols predicat de l'ens. Per tant no és l'ésser el subjecte de l'entitat, sinó l'ens el subjecte de l'ésser. Això permet a Schelling posicionar l'ésser respecte de l'ens com a no-essent; o sigui, que l'ésser es comporta respecte a l'ens com a *Nichtseyende*. Això no vol dir que l'ésser passi a ser quelcom secundari a investigar, més ben dit continua essent la prioritat de tota filosofia. El *Nichtseyende* es presenta com a *Seyende*, i propicia una oposició al pensament, en realitat no es deixa dissoldre en el pensament. Això ho hem de tenir molt present per tematitzar la posterior filosofia positiva. També hem de tenir present que hem reformulat la idea de Déu. En l'exposició de la *Potzenlehre* que hem efectuat implícitament aquella Naturalesa que hem anat analitzant i sotmetent a un cicle lògic de potències i referències creuades és Deu contingut en la forma del *Nichtseyende* que remet a la idea d'un Déu produït per Déu. La *Naturphilosophie* a la llum de la *Potzenlehre* és una de les claus d'aquest capítol per poder elaborar l'esquema antropològic. Però la dinàmica interna del capítol ha passat per aquesta seqüència oberta pel *FS*: partint de la base que l'*UrSystem* no és una construcció de l'enteniment/raó el conjunt del procés de creació sembla ser un cercle tancat que parteix d'un panteisme originari (que anirà exclouent el panteisme ingenu), transita a un dualisme viu i cau després en un triteisme potencial amb la finalitat de restaurar el verdader panteisme. Es pot entendre el procés a grans trets com una restauració del panteisme.<sup>310</sup> Tanmateix, si aprofundim, veiem que esquema antropològic i restauració es complementen a través de l'estructura trinitària de les facultats en l'home per sostenir la vessant més "esotèrica" de l'escrit: la teoria de la immortalitat de l'ànima. L'home

---

<sup>310</sup>Podríem defensar que Schelling està buscant una certa renovació del panteisme. L'error del panteisme ingenu és haver pensat que les conseqüències de Déu siguin coses, pensar un Déu de morts i no de vius. Déu, essencialment, produeix productivitat i no pas sols mers productes. En aquest sentit l'activitat de Déu ha de replicar-se. Estem, en tot cas, en una activitat lliure com a existència divina. En aquesta activitat Déu expressa la seva llibertat. L'expressió és la llibertat mateixa. Ara bé, la verdadera còpia de Déu la trobem en l'home. La situació especial de l'home ha obligat a iniciar els canvis en el sistema, no les coses. No obstant això, el seu caràcter d'ésser intermedi el fa problemàtic. Schelling replantejarà els termes de la *Selbstbestimmung* Gottes quan es posicioni en el *Weltsystem* la *Selbstformierung* de la persona humana. La *Selbstformierung* seria una analogia de la *Selbstbestimmung* Gottes.

alliberat del *non-esse* en un estat *post mortem* s'haurà endut al *Geisterwelt* el que realment és, el que en l'home, en vida, era daimònic. La mort, com hem vist, no és una separació de cos i esperit sinó una separació de bé i mal, on el jo essencial serà plenament assumit com el jo propi. En aquest estat de *clairvoyance* i oblit el mal serà sotmès al bé, o a la inversa s'imposarà el mal. Aquells que hagin caigut definitivament en el mal oblidaran per sempre més el bé. Els altres oblidaran el dolor i les penalitats de la malvestat.

#### **e) La perifèria (interna) de les lliçons de Stuttgart: organicitat i desplegament**

Una certa idea organicista transita tot Schelling. La característica bàsica dels sistemes orgànics és una preeminent ordenació dels seus elements, ordre que l'autor sempre ha defensat. Aquesta ordenació ha de combatre explícitament el caos originari, traduït en *asistasia*, com a qualitat entròpica. Un sistema orgànic exigeix processos. L'exposició que hem efectuat mostra com el sistema s'està reproduint constantment en cada nova exposició de l'autor, i en cada nova reproducció incorporarà elements que haurem de saber interpretar. En primer lloc hem de destacar que Schelling no ha estat mai en una concepció merament mecànica del sistema. El desenvolupament del sistema no pot ser descrit com a mera conseqüència lògica de les seves parts, tampoc és una adició successiva d'aquestes parts, coordinades en una apel·lació a un tot final. Cada text que plantejem presenta de cara al sistema una toponímica especial que no podríem atendre si accedíssim als textos des de posicionaments purament analítics, o fins i tot filològics.

La jerarquia és essencial a la filosofia schellingniana. Aquesta situació haurà de lidiar amb tot el que representa l'*Ungrund*. A on "col·locarem" a partir d'ara aquest *Ungrund*, en la transcendència? Per a nosaltres, la més punyent preocupació que transmet aquesta filosofia és la necessitat de recuperació de la transcendència. Els elements en joc, entre ells l'home, queden subordinats a la transcendència. Schelling començà la recerca de l'Absolut sota influència kantiana i platònica. La *Identitätsphilosophie* contemplava l'Absolut sota la *Potenzenlehre*, però a partir d'ara les coses es complicaran: ja no serà suficient afirmar que no hi ha naturalesa sense esperit, ni esperit sense naturalesa, ni producció sense saber i viceversa. Els contraris han estat suficientment ubicats en el sistema. Ni es poden donar íntegrament a la vegada, ni per separat. Estan, a la vegada, processualment en dos processos paral·lels (procés natural/procés teogònic en la consciència) però harmònics. La necessitat la podem ubicar en el procés natural i la llibertat en l'espiritual, i per això hem fixat un *Ungrund* que modificarà la *Potenzenlehre* de la *Identitätsphilosophie*,<sup>311</sup> d'aquesta manera en la problematització que representa intentar la presentació d'un sistema que centri la més alta llibertat i la més alta necessitat a la vegada, ens adonem que la *Potenzenlehre* s'ha de suportar en quelcom que no dissolgui l'ésser, en tot cas un ésser fosc i tancat que es distingeix respecte de les possibilitats de les potències. La *Potenzlose* està vinculada a l'*Ungrund*, que ocuparà el lloc que havia ocupat la identitat del subjecte com a principi del sistema. Schelling ha pensat aquest *Ungrund* com a indiferenciació: entre la foscor i la llum no hi ha oposició, es tracta d'una dualitat que mostra l'absoluta manca de diferència. L'ésser ha de ser, agafant un principi cusà, *ante omnem affirmationem et negationem* no al final de la successió, sinó en cada producte. Estem davant la indiferenciació dels principis i això vol dir que la indiferència designa una anterioritat

<sup>311</sup> que ha tingut els seus moments àlgids a la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), *Bruno* (1802) i a les *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* (1803).



respecte a la divisió. L'*Ungrund*, doncs, és *ante omnem affirmationem et negationem*. No hi ha producte que expressi l'ésser. També localitzem una indiferència respecte a una suposada determinació absoluta. La productivitat de l'Absolut ha de ser pensada lliure per a qualsevol determinació, ha de ser entesa processualment, o sigui, com l'etern fet de l'autorevelació, és a dir, el temps de l'autogeneració de la història de la revelació. Aquesta serà a grans trets la nova línia que seguirem en el pròxim capítol.

En les llicions, en cap moment s'ha rebutjat la necessitat en filosofia d'un l'ordre jeràrquic, de la mateixa manera que en biologia no podem excloure el principi jeràrquic aplicable als components químics i l'estructura cel·lular. L'estructura organicista ha necessitat un llarg recorregut filosòfic que ara en la filosofia de Schelling ha convergit d'una manera peculiar. Schelling ha inclòs en el sistema orgànic certes idees de Nicolau de Cusa, com pot ser la idea d'infinitud que trenca les esferes aristotèliques i predica la infinitud de l'univers, de la matèria, de B. Segons Spengler la infinitud de l'espai, de la matèria, és el símbol primari de l'home fàustic d'occident, una infinitud que negaren Parmènides i Plató. Aquesta idea fàustica que trobem en el text de Schelling recull el misticisme plotinià on s'expandeix un mal fosc i primigeni. La concepció d'un *Weltsystem* en una possible línia cusana exclou ja, definitivament, tot mecanicisme. Un univers infinit no pot ser mecànic; i el sistema que perseguim no té cap vinculació amb el mecanicisme anterior. Aquesta és una primera fita que assegura la línia textual que va de *PhR-FS-SP*.

L'ésser originari existeix en allò que és manifesta. Les coses han de ser independents de Déu, però fora de Déu no hi ha res. La proposició *Gott ist alles* capitalitza la projecció del sistema. Si les coses no són, la proposició no té sentit. Schelling vol pensar la proposició en termes reals, per tant hem de pensar Déu com el real de les coses i necessitem una projecció sistemàtico-ontològica que remeti a l'estructura de la realitat, és a dir, l'*Ursystem*. Dit d'una altra manera: Déu representa les coses *als Wirklichen*. Aquí estem jugant amb l'*Existenzverständnis* del principi d'identitat. *Wirklich* és un sinònim de *reell*. La correcta concepció del principi d'identitat és fonamental. La seva interpretació passa per considerar el principi com un *reeller Sinn des Identitätsgesetzes*. El concepte de Déu (la segona fita que quedarà definitivament fixada, segons els interessos de Schelling, en la concepció que detalla el curs sobre el Monoteisme) com a unitat de totes les coses, en realitat és un concepte comú a molta especulació de l'època, fins i tot és un concepte heretat. Estem parlant d'una unitat que no pot ser aprehesa definitivament per conceptes humans que ostenten la plena intel·ligibilitat, sols quan designen objectes d'existència limitada, productes. Déu per a Schelling és, podríem dir, pura maximitat, és allò absolut, i per tant no pot existir res que sigui el seu contrari, malgrat les incursions dialèctiques que Schelling utilitza en les seves argumentacions. En principi, segons la significació mateixa d'allò absolut no hi podria haver un altre absolut. Ara bé, sense la solució que ha aportat Schelling – tema del *das andere Absolute*– no es pot resoldre l'aporia del *passage*: el pas de l'infinít al finit. De totes maneres, hem d'acceptar la possibilitat del *passage*, que és un trànsit de la unitat a la diferència. L'experiència del pensar com a experiència subjectiva afirmà allò absolut com el seu fonament. Aquesta experiència ha de ser presentada també d'un mode objectiu. La tasca és pensar i exposar la vessant objectiva de l'incondicionat Absolut. Les *SP* representen aquest esforç de presentació, o sigui, l'exposició objectiva d'un principi preexistent que l'experiència subjectiva de la raó ha d'integrar i assumir. En aquesta integració sistemàtica s'ha assumit com a necessari d'una manera similar a com Kant afirma

que la raó es veu obligada a posar una finalitat per a allò orgànic.<sup>312</sup> Però a les *SP* no estem parlant d'una mera inclinació de la raó, sinó d'un principi més enllà dels límits de la raó. Malgrat això, la vessant objectiva no podrà transgredir el que l'experiència subjectiva ja ha afirmat. Hem de mantenir la identitat. No podem simplement contraposar la vessant objectiva a la vessant subjectiva. Es tracta de dues manifestacions del mateix, manifestat sota dues formes distintes. Però aquesta identitat no exclou les diferències. Hem d'entendre la identitat com una mena de co-pertinença originària d'allò divers en una unitat que és la condició de possibilitat de la diversitat mateixa. En altres paraules: la diferència es fonamenta en la unitat, que no és la mera unitat d'allò indiferenciat, sinó una mena de correlació d'allò divers. Les parts que identifiquem com a diverses es pertanyen unes a les altres. Per exemple: A està expressat en  $A=A$  i en  $A=B$ . No estem exposant aquí una simple unitat-identitat, sinó una unitat d'oposició i divisió. A té en  $A=B$  un objecte, un mirall, diu Schelling. Aquesta és l'estructuració formal de l'ésser primigeni, a saber: una unitat d'oposició i divisió. Haurem de situar molt bé la dialèctica schellingniana, que per la dimensió orgànica del sistema es fa difícil de sostenir amb el component positiu de la filosofia que s'està gestant. Déu com és la unitat de totes les coses ha de ser la unitat dels contraris. La *coincidentia oppositorum* és una idea cusana, així com la *docta ignorantia* en un altre pla. Res es pot oposar a Déu, per tant, el mal ha de ser vist com a via de realització de l'esperit. Ens preguntem si les *SP* reclamen una metafísica del mal (que Christoph Schulte i Werner Marx tematitzen diferentment en el seus respectius posicionaments) que impliqui una nova perspectiva de la pregunta per l'ésser. Aquesta metafísica del mal podria ser "rebaixada" a una antropologia del mal, entenent l'home com a únic ésser capaç de mal. Tanmateix, una dimensió més profunda escaparia en part a la derivació antropològica. Presentaríem l'home com a mer agent del mal. El procés dramàtic natural ha de suportar-se en l'home. En l'home es fa conscient aquell pertorbador *Regellose*, el caos. La tendència a la destrucció de l'ésser s'ha erigit en la naturalesa per efecte de la caiguda eterna. En origen, la creació no és bona, pot arribar a ser-ho. Aquí tenim la fita més problemàtica del corpus schellingnià que està en la base de la nostra tesi: un bé, si no conté en sí un mal superat, no és un bé real i viu. La llibertat inclou sempre l'opció del mal i en tematitzar processos lliures el sistema ha de contenir en si el mateix mal. Schelling ha penetrat pregonament la consciència humana de la llibertat fins al punt que les seves investigacions escapen de la dimensió merament antropològica. En l'home s'experimenta el joc del *Grund* i l'*Abgrund*, però no podem oblidar que la base argumentativa és totalment transcendent. El mal també pot ser entès com un abandonar la transcendència. No podem entendre la filosofia schellingniana sense aquest constant intent de recuperar la transcendència. Dit d'una altra manera: l'home s'ha convertit en traïdor d'allò universal perquè l'angoixa de l'existència l'ha expulsat del centre, un centre, però, "inhabitable" per a l'home. Aquí tenim la tragèdia. En altres paraules: l'home fuig a la perifèria i es conforma amb viure en una perifèria interna com a record del centre. L'home és un ésser excèntric que té com a condició vital el desviament com a màxima traïció a l'esperit. Aquesta és l'estructura fonamental del mal des d'un enfocament antropològic. En tot cas ha de quedar clar que el mal forma part de l'essència de

---

<sup>312</sup> Recordem que en la *Kritik der Urteilskraft*, on s'exposa el procés crític d'autoconeixement de la raó, Kant defensava que estem impulsats a pensar necessàriament una finalitat per a allò orgànic. Ho afirmem com una disposició de la raó. Ara bé, es podria donar una finalitat cega en la naturalesa? O en altres paraules, una intel·ligència inconscient? Podríem, si ho acceptem, observar una finalitat en la naturalesa?

l'èsser originari perquè no el podem oposar a Déu considerat aquest com a màxim *bonum*. Ens trobem davant d'un Déu en el qual hem col·locat la mateixa malvestat.

La perspectiva de l'Absolut és la perspectiva de la infinitud. El concepte de la unitat dels contraris fou estudiat per Giordano Bruno i exercirà un paper decisiu en Schelling. Déu no és cap ens subjecte a causalitat, ha d'existir per i a través de si mateix. Deu és *causa sui*. Quina relació té aquesta doctrina amb el mal? Si posem el mal en Déu, no ho podem fer en la seva perifèria. Posarem la limitació (com a característica del mal) en el mateix si de Déu, en el seu centre. Déu com a absolut s'ha de relacionar amb les seves limitacions. Ara bé, és el mal una limitació? Plantejat d'una altra manera: és la llibertat una font de limitació? Aquesta podria ser una aproximació més acurada car les *SP*, en definitiva, representen una explicació sistemàtica d'una acció lliure que es produeix necessàriament, i davant d'una presumpta llibertat d'elecció es defensarà una llibertat on no hi ha res a elegir. El Déu de Schelling no ha triat el millor dels mons, ni tampoc ha elegit autolimitar-se. El voler diví és aquesta mateixa autolimitació. El món no és allò que Déu ha elegit, sinó allò que ha volgut. El mal està en la mateixa manifestació de la vida lliure de Déu, car la vida de Déu és sols voler. La vida mateixa de Déu és un acte lliure-necessari de contraposició. En si la vida és eterna contraposició. Déu no és un ésser que s'escindeix, la vida mateixa s'escindeix. L'èsser primigeni no és quelcom acabat perquè està sotmès a la dinàmica del mal i de la inversió. Ha de participar en el procés de manifestació de la vida i fer efectives les seves potencialitats, exercint capacitat i poder. El mal, però, no està en l'escissió. Ara bé, sols a través de la divisió la voluntat pot atraure la llum vers l'èsser tancat i inconscient en el sentit que la mateixa foscor de l'existència de Déu és la condició de possibilitat de la il·luminació, i com que estem parlant de la vida de Déu, la vida de l'èsser absolutament lliure, foscor i il·luminació es donen simultàniament, i sols adquireixen la seva condició específica quan es consideren en oposició, com a factors oposats. Bé i mal també adquireixen aquesta dimensió que parteix de la *coincidentia oppositorum* filtrada per l'acte lliure que presenta els oposats posteriorment. El mal podria ser limitació sols en el sentit que és el que no ha d'ésser però és. La tematització del *Nichtseyende* és clau per entendre l'evolució del sistema i la col·locació del mal. Hem situat dos principis en Déu mitjançant els conceptes de *Seyende* i *Nichtseyende*. Això ha conformat un procés lliure de divisió de Déu manifestat a través de l'oposició que representa una divisió del propi ésser absolut posat ònticament. Es tracta, doncs, de l'èsser mateix posat ònticament, i d'aquesta manera no és posat res distint d'ell mateix. Déu es posa a si mateix com a ens, o sigui, una objectivació de Déu. Schelling està contrarestant la idea d'un *ens realissimus* pròpia del dogmatisme que el situava en una existència independent del món, i la idea d'un ésser que no es diferenciï del món pròpia del panteisme ingenu o ordinari. Schelling connecta les dues idees en la perspectiva d'un ésser primigeni que sense perdre la seva individualitat pot ser principi de totes les coses. Ara bé, què significa que Déu s'hagi posat com a *Seyende*? El text de les *SP* ens ha fet veure que aquest procés no ha de ser quelcom merament accidental. La vida de Déu necessita aquest posar-se, millor dit, la vida del Déu de Schelling consisteix en aquest moviment ancestral. Tornem a la tesi fonamental: la unitat de Déu ha de ser pensada a través de l'oposició. Aquells dos principis en Déu són un. Però les *SP* van més enllà, i per això hem destacat la seva importància. Hem d'explicitar aquesta tesi. Què significa posar-se ònticament? Afirmar la seva individualitat i particularitat, un moviment egoista, reservat, una contracció. No obstant això, l'existència de Déu no consisteix en ser quelcom merament òntic. Posar-se ònticament és sols un moment de l'oposició des del qual pensarem la seva identitat.

L'existència òntica de Déu és la foscor originària, una existència que es dona aïllada des del primer moment de posar la foscor. L'egoisme és donat en el seu oposat, l'amor i la llum, la segona potència. Però aquesta no es pot donar sense la primera, així que podem veure certa originalitat o preeminència en la foscor. L'amor, A, sols podrà existir en relació a B, però en la seva existència eleva la vida de les tenebres, no les il·lumina, sinó que treu la vida de l'abisme obscur. Les tenebres no han estat il·luminades.

El mal ha de ser considerat com a via de desenvolupament, i manifesta una voluntat de distinció. Fent un paral·lelisme bíblic: Déu protegirà Cain perquè en ell es desplegarà la futura possibilitat de Noè com a diferència, superant així la indiferència ancestral. D'aquí se'n deriva que el manteniment de la diferència es fonamentarà en una certa agressivitat, de trencament i imposició, en definitiva una historització que mai abandonarà el seu component fosc. Aquest és un desplegament històric que Schelling mou en una apriorització de la història. La babèlica voluntat d'unitat de l'home exposa aquella voluntat de distinció. La voluntat de distinció fa que l'home dirigeixi la mirada més enllà de si mateix. I aquí tenim una vegada més la llavor del mal. El voler ser com Déu és la màxima del mal. Schelling considera que la unitat sols és en Déu, les obres dels homes estan condemnades. L'home esdevindria l'animal metafísic que ha traït la seva pròpia essència. Aquesta traïció l'incapacita per assolir la unitat divina. En l'home establim l'analogia suprema: l'existència lliure de les persones és una reproducció de la llibertat divina. Ha aparegut, doncs, un món anàleg, és a dir, la *Selbstformierung* de la persona humana. La *Selbstbestimmung Gottes* haurà de ser replantejada.

Ara bé, fent un repàs general, el text ens ha fet veure aquests passos: el trànsit de la unitat a la diferència (possibilitat del trànsit - realitat del trànsit o la divisió de Déu); distinció entre el més elevat i el més baix en Déu; indicació de la relació dels dos principis en Déu mitjançant els conceptes d'ens i no-ens; reducció del concepte de no-ens (deducció complementària dels dos principis en Déu com a oposició de *Selbstheit* i *Liebe*); deducció de la naturalesa i la seva relació amb Déu; esquema de la filosofia moderna seguit d'una preliminar i esquemàtica presentació de la *Naturphilosophie*; el concepte d'home i llibertat humana; origen del mal; diferenciació entre *Gemüth*, *Geist* i *Seele* com a plasmació de les tres potències de l'esperit humà; mort i transcendència; reflexions sobre una possible filosofia de l'esperit del món; últim desenvolupament i domini del vincle en l'exposició trimòrfica una vegada hem explicitat la unitat Déu; i el panteisme verdader com a final. Aquest és el pla expositiu complet de les *SP*, però nosaltres considerem que el nucli característic del text és l'enfocament antropològic que en certa manera el *FS* havia encetat. El camí de retorn a la naturalesa és vist ara com una empresa humana. Com ho caracteritzarem? Estem en definitiva en la impossibilitat humana de superar l'estat natural i el domini de la primera potència. En aquesta situació el text ens fa veure que s'han de cercar altres modes d'assolir aquella unitat anhelada, aquell retorn a la centralitat. L'elevació plena de l'home vers l'esperit és impossible. Ha de trobar una unitat pròpia a través de món i història. L'home no pot tenir Déu per unitat. La unitat que trobarà l'home és una unitat precària i conflictiva que exposa la lluita interna de la naturalesa com a *modus operandi*. En altres paraules: l'home és un exemple més de la lluita natural, amb la característica que en ell es possibilita el mal i també una particular relació amb la divinitat. L'home podia haver estat la verdadera unitat de la naturalesa, però és home en la mesura que és ésser caigut. Se'ns presenta una antropologia negativa i ombrívola, lluny de qualsevol optimisme humanista i reconciliador.

La naturalesa és un espectacle desconcertant que l'home ha fins i tot desnaturalitzat. Aquest és un efecte de la impossibilitat d'unitat entre Déu-home-natura. La natura ha perdut la seva unitat en si per culpa de l'home. Tot plegat és un cicle de separacions, d'exclusions, perquè hi ha un element intern, la caiguda, que ho condiciona tot. A més, ni la naturalesa és exclusivament orgànica ni l'home plenament espiritual. El sistema en aquesta part de la tesi es mostra impossibilitador. És una porta tancada. Assolir la unitat equival a l'accés a la transfiguració. Ens està indicant les mancances que poden ser interpretades com a límits. La naturalesa no es pot elevar al màxim nivell de l'ésser perquè sols Déu és aquella maximitat cusana. Si la naturalesa hagués pogut elevar-se al màxim nivell s'hauria despertat en l'home la màxima espiritualitat. El *System* s'ha d'entendre ara com un sistema de pèrdues i conformació. La naturalesa pot representar un nou punt d'unitat alternatiu, fantasmagòric, en el fet que l'home es situï en la indiferència o punt mitjà. És si més no una situació espectral. En aquesta vida l'home roman en una espectralitat inherent, ha estat condemnat a l'àmbit del *Nichtseyende* on impera una constant aspiració a la realitat-unitat. Aquest és també l'aspecte més intern del mal. El mal no es pot conceptualitzar, malgrat hàgim parlat d'una possible metafísica seva. Representarà més aviat una amenaça constant i pertorbadora a la consciència lliure, i que sempre es podrà realitzar. Sorgirà en la naturalesa allí on queda tancada l'exigència de sentit, on apareix el caos, l'entropia, en la lluita i el buit. La porta tancada.

La tercera fita del text la localitzem en la conceptualització de la identitat no com a mera indiferenciació on  $A$  és en  $A=A$  i  $A=B$  el mateix. En el principi d'identitat no hi ha negació de la diversitat. Des d'aquí es sosté pròpiament el *Weltsystem*. Estem doncs dins la problemàtica clàssica de buscar el mateix malgrat la diversitat, el mateix davant el canvi. Per tant  $A=A$  és una proposició que parla de la *Selbtheit* d'allò divers. *SP* ha mostrat de manera racional (filosofia negativa) que la diversitat es dona objectivament en la unitat. No es tracta sols d'un principi subjectivament afirmat. La preexistència de la unitat no és sols racional, ja que aquest àmbit definiria aquesta preeminència com a inclinació de la raó. La unitat és real i existent. El principi del sistema schellingnià ha de mostrar ara la seva facticitat. La unitat logico-racional no és un objectiu final del sistema sinó merament l'inici. La pregunta principal que ens ofereix el text és aquesta: pot la raó mostrar la realitat de  $A_3/A_2 = (A=B)$ ? No la seva veritat, sinó el seu donar-se realment. L'exposició de la possible resposta correspondria a l'exposició del *System* definitiu. Aquesta és la direcció que adoptarà la filosofia schellingniana futura. Les *SP* sols plantegen la qüestió, la qüestió cabdal i definitiva que necessitarà la filosofia positiva. Certs prolegòmens al plantejament de la resposta passarien per la ruptura de la unitat lògica en benefici de la diversificació real de la realitat. Hem de sobrepassar el mode lògic de veure les coses encara que estiguin dins la proposició d'identitat. Aquesta proposició permetia allí on hi havia diversitat trobar el mateix. Es tracta d'un veure racional més enllà de la diversitat, però per a Schelling aquesta diversitat no és aparent. Fins i tot es pot contemplar com a realització de la unitat. El desenvolupament de les potències no afectarà el vincle que ens permet postular la unitat. L'afectació o no del vincle representarà un posicionament cabdal en la noció de principi del *Weltsystem*. Així, el mode de ser de l'Absolut serà un continu ajustament i equilibri de les potències. Ajustament que assenyalava directament el mateix vincle.

L'infinit ha de contemplar el finit. Si Déu és omnicomprensiu el mal ha d'estar contingut en ell. El món és l'exponent d'aquest mal i la creació ha de ser vista com una paràbola. Aquesta doctrina va des de Scot Eriugena a Schelling passant per Eckhardt. L'univers entès com a *Urbild* és *imago Dei*. El *dictum* d'Anaxàgores es consolida definitivament a Schelling.

conté el tot infinit de forma limitada. Aquesta lògica s'aplica a la idea i a l'home. Qualsevol part és un òrgan de l'univers que s'integra en un organisme total, en un sistema. Déu com a principi dinàmic d'un *Weltsystem* orgànic es pot comparar heraclitianament a un element igni en contínua transformació i transposició. Per això la presentació d'un sistema, d'una manera diferent a com se'ns presenta, seria contradictori amb la filosofia de Schelling. Déu s'ha revelat en l'home en un mínim. El problema que estem plantejant és el de la cosificació de l'esperit mitjançant el model de la relació entre Déu i la creatura. Aquesta relació passa per ser una història. El *System* ha de fer veure com Déu atrau novament per a si la naturalesa caiguda. Això demana una consciència no cosificada, no reduir la facultat humana per a la transcendència en mera immanència.

Sense unitat en Déu i sense unitat en la naturalesa només disposem de la unitat de l'Estat sostingut mitjançant la coacció física. Però fins i tot aquesta unitat artificial reclama motius espirituals. El terror més gran de Schelling el localitzarem en el sotmetiment de la llum de la consciència universal per la fosca voluntat pròpia, i així estroncar l'evolució de la consciència. En el *FS* i les *SP* Schelling ha tematitzat la fronda abissal però, i aquí tenim una prova del desenvolupament del sistema: sols després de l'exposició del curs sobre el Monoteisme i especialment en la *PhO* s'obrirà l'abast de la tesi de la possible impotència de l'esperit i la profunda traïció humana en la seva cosificació. Schelling arribarà a defensar que la veritable matèria fonamental de tota vida és allò terrible, cristal·lització d'aquella tristesa (de tota vida) pròpia de *FS* que tenia el seu fonament en el caràcter tancat de la naturalesa on l'esperit no s'ha mostrat plenament. Aquest és el silenci còsmic de la matèria, l'emmudir de l'esperit, el pes destructor i constrictor de la gravetat. La matèria com a part inconscient de Déu, és el brollador de la tristesa còsmica. D'aquesta manera s'estén la melangia de tota vida que aviat es convertirà en horror. La *PhO* començarà amb la desesperació, intentant donar una resposta, un indicatiu que s'ha mitigat aquell silenci. Però la foscor en la seva implicació en la manca d'ésser no es convertirà en llum. Schelling s'allunya del Déu que esdevé regularment, ordenadament, en la naturalesa i en la història, i es centra en epifanies discontinües que són capaces de transformar veritablement la consciència humana. El mal, en definitiva, serà l'estat d'un món invertit que té necessitat de revelació. La idea del mal universal respon a la mateixa profunditat inexplicable i posa de manifest l'absoluta contingència humana.

El gir antropològic queda palès en les últimes planes de *SP*, però ja ens hem posicionat respecte a una suposada antropologia del mal. El gir antropològic estaria en funció d'una metafísica. Els éssers d'aquest món són capaços de llibertat i per tant de bé i de mal. Són, doncs, un *mesclum* (*koinon*) on la presència del mal pot ser incentivada des del més enllà. De fet la caiguda, que és eterna, prové d'aquest més enllà. Això ratifica que la relació entre els dos mons no es pot trencar, sinó que fins i tot s'han d'unir. Així, el món dels esperits respondria a la sistematització com a esperit del món en relació amb la naturalesa. En aquesta unió es posen les bases per tal que Déu sigui tot en tot, o sigui el panteisme verdader. Mentre no assolim aquest regne de la religió filosòfica (on el panteisme ja no seria un problema) o sigui, l'àmbit ple de l'esperit sant, Déu dins el sistema ha de ser un postulat del propi pensar, o sigui, el principi incondicionat que explica l'existència de tot. Un fonament no teològic del pensar no pot per a Schelling explicar res. Un aparent refugi en la nostra ignorància davant l'especulació sobre Déu seria en el fons un camp adobat per a l'ateisme. El sistema, més ben dit l'esforç sistemàtic, rau en entendre el Déu que es pressuposa. Com hem vist, la preeminència que es busca en la conceptualització del diví és abandonar definitivament el Déu mecànic o merament

conceptual i presentar un Déu capaç d'analogia amb l'home, més que el Déu humà que defensen alguns autors. En tot cas, la presentació d'aquest Déu humà respon a un no voler en el sistema erigir un Déu-conceptual incapaç de satisfer les aspiracions humanes. Però alguns autors com Augusto han denunciat una possible humanització de la divinitat en l'obra de Schelling. L'aplicació del mètode antropomorfista, de l'analogia, ens pot suggerir que Schelling ha presentat un Déu massa humà. Però l'analogia en realitat no actua d'equivalència lògica. Per evitar la presentació d'un Déu desnaturalitzat no ens hem d'oblidar del concepte d'*Abfall*, i que en Déu i l'home hi hagi els mateixos principis bàsics sols ha d'indicar l'absoluta dependència de l'home respecte de Déu que és el tot. Si agafem el Déu com a part, l'analogia es torna o actua com equivalència i el sistema passa a ser una mena d'antropologia filosòfica. Això ho hem d'evitar. Si ens fixem en la llibertat, Schelling ha aconseguit diferenciar la divina i la humana en situar l'home entre la naturalesa i Déu. Aquesta posició permet a l'home gaudir d'una llibertat condicionada substancialment diferent de la divina, i gràcies al concepte de llibertat l'analogia no es torna en equivalència.

En resum, l'aportació més significativa i rellevant de *SP* rau en el pensar la identitat com a unitat del divers, i també l'anàlisi del *Nichtseyende*. Hem intentat mostrar la raó de la divisió, una operació voluntària de l'Absolut. Les lliçons ofereixen una explicació sistemàtica d'aquesta acció lliure però no despleguen pròpiament els processos implicats en aquesta operació. El procés natural i el procés teogònic en la consciència, convergiran en una nova fita: la consciència acabada (en realitat el procés teogònic com a procés de la naturalesa es tornarà a traçar en la mesura que està produït dins la consciència. En altres paraules: el procés teogònic en la consciència remet a la mitologia com a repetició del procés teogònic universal). De la mateixa manera, si ho observem com a procés total de la creació del món on Déu desplega l'acció creadora lliure, ha de ser vist com el continu procés vital donat en la naturalesa i en la història. Tornem allà mateix: el procés del moviment vers la consciència acabada. Per veure aquest procés general necessitem les eines conceptuais que Schelling desplegarà durant el llarg camí de la filosofia positiva, com veurem. El procés dinàmic vers la consciència acabada és un procés vers la personalització de Déu. S'identifica consciència acabada amb personalització de Déu. La direcció de la vida és un arribar a ser conscients i sols podem parlar de vida plena quan s'assoleix l'altura màxima del bé i l'abisme de mal, extrems que en l'home són impossibles. Els extrems es necessiten. Fosc i llum remet a un mateix ésser i no hi ha aquí una possible subordinació. Així, en aquesta immediatesa atemporal, el moviment de contracció i determinació real comporta en el mateix instant del seu generar-se, el despertar d'allò ideal que aprofita la foscor per edificar-se. Això ens ha de fer veure que la foscor (inconsciència) i la llum (consciència) són vessants del mateix ésser. L'oposició com a referent de la divisió i el posterior reajustament representen en conjunt la manifestació de l'ésser diví. En el moviment de desajustament i reajustament es dona la realitat. El procés lliure de divisió de Déu, manifestat a través de l'oposició, és una divisió del propi ésser absolut, però ja hem vist què representa aquesta divisió i quin fi persegueix. Ara haurem de tematitzar la història d'aquesta divisió, i analitzar un textos que considerem capitals per poder entendre el procés natural i el procés en la consciència. Sense aquesta comprensió no es pot entendre la *PhM* i la *PhO*. En tota aquesta exposició analítica ens acompanyarà sempre la idea del mal universal, co-estès en el món. El mal en aquest sentit és la profunditat inexplicable del món i per extensió la profunditat inexplicable de Déu, malgrat sigui l'*Ur-Mensch* l'activador d'aquesta malvestat a conseqüència de la caiguda.

L'articulació del sistema que perseguim haurà de consolidar en el pròxim capítol la perspectiva històrica de les *WA*, en el marc textual de les Lliçons d'Erlangen. La futura exposició d'una filosofia positiva, amb l'àmbit metodològic prioritari d'un creixent empirisme filosòfic on desenvolupà la doctrina de Déu i de la creació, representarà l'eix des d'on interpretar la *Spätphilosophie*. Sols després podrem respondre els interrogants que planteja aquesta filosofia madura, i confrontar-los a l'esquema final que presentem. Considerem d'una rellevància especial entendre el nou empirisme que proposarà Schelling que, podríem dir, compactarà la doctrina de tota la dècada. La *Darstellung der Philosophischen Empirismus* de 1836 que analitzarem en profunditat, serà, doncs, un compendi analític de la mateixa doctrina exposada a la gran introducció de München com a destinació dels plantejaments que hem estudiat en aquest capítol. Els temes de la gran introducció seran repetits fins el 1838, essent el nucli cohesionador la doctrina de Déu i de la Creació, exposada principalment a les lliçons sobre el Monoteisme.<sup>313</sup>

Sense entendre l'abast del concepte total i madur del Déu schellingnià no podem copsar el *System* ni les relacions entre els seus diversos blocs textuais que fomenten la seva articulació i estructuració definitiva. El *System* que cerquem, i que possibilita l'esquematzació final (*System, Ursystem, Ur-System*), no està desarticulat. La nostra proposta passa per evidenciar la seva unitat en la diversitat. Una unitat sistemàtica en diverses fases que es complementen mútuament.

---

<sup>313</sup> Vegeu: (SW, XII, 3-131).



## Capítol 4. El llarg camí vers la filosofia positiva: de les *Weltalter* a Erlangen

### a) Introducció a les *Weltalter*

Aquest capítol evidenciarà el posicionament que destaca com la historització de l'Absolut implica el temps de la generació de la història de la revelació, tot plegat el procés de consolidació d'un *Ursystem*, i moment clau en el nostre esquema. Com indica Jean-François Courtine la idea de revelació en la seva dimensió teològica està sens dubte íntimament lligada a una concepció del temps i de la història.<sup>314</sup> D'alguna manera estem indicant inici i final d'una perspectiva. Courtine sotmet la interpretació de la temporalitat elaborada en les dues primeres versions de les *WA* a una ruptura de la subordinació del temps a l'eternitat, característica de la filosofia de la Identitat. En tot cas, hauríem d'investigar, en el llarg desplegament d'aquest període, si aquest posicionament activa la temàtica positiva d'una història superior integradora de les diferents mitologies, els misteris pagans i les teofanies hebrees de l'Antic Testament i el Nou Testament, que representaria pròpiament el nostre interès respecte al desplegament d'un sistema històric. Aquesta història positiva superior com a historització de l'Absolut remet a l'anàlisi d'un sistema dels temps, restructuració d'aquell *Weltsystem* propiciat a les *SP*. Segons la perspectiva sistemàtica de Courtine el sistema dels temps explicitat des del 1811 és el fil conductor d'una investigació centrada en la temporalitat humana i finita, cosa que introduiria certs canvis d'intensitat en aquella "necessitat" de transcendència que hem explicitat en el capítol anterior. Però, malgrat continuem afirmant la faceta transcendent de la filosofia de Schelling, no podem oblidar l'organicitat i fecunditat de la immanència del temps en el seu desplegament extàtic. Segons Pascal David – traductor de les *Urfassungen*— Schelling amb el concepte d'organicitat dels temps és el primer a proposar una concepció no metafísica de la temporalitat. Què lliga la meditació sobre la temporalitat a la metafísica del mal o, què l'uneix a una metafísica de la voluntat que ha tingut la seva forma expositiva a *FS*?<sup>315</sup> Com podem relacionar aquestes metafísiques, des d'una reflexió sobre la temporalitat, amb una especial immanència que sembla demanar la historització de l'Absolut? La filosofia que presentem en aquest capítol roman fidel a aquest qüestionar, en un intent de mostrar el lligam. Podríem cercar en les *WA* una fenomenologia de la consciència interna del temps, un temps orgànic, interior, immanent, que pressuposés l'escissió i la diferenciació de les forces com a potències de l'*Urwesen*, tot observant la seva derivació vers les diferents persones i aquestes persones en períodes. Historiar l'Absolut equival a posar el temps en Déu, comprendre internament la temporalització divina en paral·lel a la temporalització humana. Això representa la introducció de la disjunció temporal al cor de l'eternitat sense fons de l'essència divina. En tot cas, en aquesta línia, hauríem de conjuntar el caràcter temporal de tota revelació més el tret epifànic de la temporalitat extàtica. Presentaríem, doncs, el punt de partida de l'anàlisi de la temporalitat extàtica dins les *WA* com a continuació de les adquisicions sistemàtiques del *FS* i les *SP*. Però nosaltres no seguirem aquesta perspectiva

---

<sup>314</sup> Així: « (...) la Révélation advient dans le temps dont elle brise la linéarité et l'itération: l'absolu, par son irruption dans un horizon temporel, fait événement et inaugure une histoire spécifiquement scandée, celle du salut, per exemple. » " COURTINE, J.F., Temporalité et Révélation" a: *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994. p.9

<sup>315</sup> Recordem que no hi ha altre ésser que el voler: „*Wollen ist Ursein*” (SW,I/7,350), i entre els predicats que hi concorden localitzem la problemàtica de la *Unabhängigkeit von der Zeit*.

immanent, ni temporal fenomenològica. No explorarem el sistema dels temps *in extenso*. Ens centrarem en la recerca de la forma ancestral de l'ésser de Déu a través de la historicitat d'un *Ursystem* que pugui connectar la metafísica del FS amb l'etapa final del filòsof. Dit d'una altra manera: relacionar la metafísica de la voluntat amb la filosofia positiva.

Hem d'entendre les WA en conjunt com a part d'un projecte de llarga durada que cerca l'establiment d'una teoria de la revelació divina. Representen, a grans trets, l'inici real de la nova consideració del sistema (i la base per entendre i acceptar l'esquematisme que presentem) exposant com sorgeix el temps en l'eternitat, la qual cosa mostra la forma més pura per "observar" l'origen de tot en Déu. Com a prolegòmens al *System* definitiu estem davant d'uns textos complicats d'afrontar i de relacionar entre si.<sup>316</sup> Pérez-Borbujo ens diu que les WA són en conjunt l'obra mestra del filòsof.<sup>317</sup> L'hem d'entendre també com a obra

---

<sup>316</sup> És necessari aquest aclariment. La versió de *Schellings Werke* (SW,I/8,195-344) correspon a la primera versió, que la recull també l'*Ausgewählte Schriften* de Suhrkamp com a *Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit. Druck I, 1811* (WA, I,3-107). A més, les *Urfassungen*, 1811, 1813, (que havien de ser destruïdes segons indicacions del mateix Schelling) les recollí M. Schröter com a *Nachlassband* en la seva edició (München, 1946): *Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813 herausgegeben von Manfred Schröter*. La versió de 1811, Druck I, en el *Nachlassband*: I, 3-107. La versió de 1813, Druck II: II 111-184. A més afegeix l'edició els *Entwürfe und Fragmente zum Ersten Buch* (III) i *Entwürfe und Fragmente zum Zweiten Buch* (IV) així com el *Vergleich der drei Drucke* i l'*übersicht über den Münchener Jubiläumsdruck*, útils per a comparacions i situar temàticament les diferents obres. L'edició de 1815, seleccionada pel fill, ha de ser consultada a les *Sämtliche Werke* editades pel mateix Karl Friedrich August Schelling, aparegudes entre el 1856 i el 1861. En relació a l'estructuració dels textos, Schelling no va donar cap tipus d'articulació tipogràfica dels mateixos. No hi ha capítols ni seccions. Per això són necessaris certs aclariments comparatius i bibliografia especialitzada. Un comentari interessant per a una possible guia de lectura, vegeu: LANFRANCONI, Aldo, *Krisis. Eine Lektüre der Weltalter – texte F.W.J. Schellings*, Stuttgart, Fromman-holzboog, 1992, p. 294-346. En relació a la continuïtat-abandonament del projecte, entre 1827-28 pronuncia a München unes lliçons, que tematitzarem, sobre el Sistema de les edats del món, una versió de les quals ha estat editada per S. Peetz: *F.W.J. Schelling, System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Von Lasaulx*, ed. S.Peetz, Frankfurt, klostermann, 1990. Segons Duque, Schelling torna a dictar lliçons sobre les WA en plena època de filosofia positiva (1833), la qual cosa contribueix a reforçar la importància d'aquests escrits inacabats i no editats en vida del filòsof. Schelling tenia pensat publicar el seu sistema en tres parts: filosofia positiva (sistema de les edats del món), filosofia de la mitologia i filosofia de la revelació, és a dir: „Doch habe ich jetzt, hinsichtlich der andern mir obliegenden und bis jetzt ungemein hinderlich gewesenen Geschäfte solche Einrichtung getroffen, daß spätestens von jetzt an in Jahresfrist der Anfang mit folgenden Schriften gemacht werden kann. I. Positive Philosophie (System der Weltalter) Ein, wahr-scheinlicher zwey Bände. II. Mythologische Vorlesungen (Philosophie der Mythologie) wenigstens sechs Bände oder Theile. III. Philosophie der Offenbarung zwey Theile.“ *Schelling una Cotta. Briefwechsel 1803-1849*, (ed. H. Fuhrmans i L. Lohrer), Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1965, p. 174. Un text útil per a ressituar i veure la projecció d'aquest proposta, i el seu accés a la filosofia positiva és el curs *Schelling: Einleitung in die Philosophie. Hsg von Walter Ehrhardt. Schellingiana, Band I. Friedrich Fromman Verlag, Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989*. A més que pot ser considerat com un compendi articulador.

<sup>317</sup> “Sin duda, la obra maestra de Schelling,(...)” Pérez-Borbujo. *Op. cit.* p.155. Altres autors com Patrik Cerutti (introducció, traductor i anotador de l'edició francesa de les WA versió 1815) ens diuen: „les ages du monde sont pour Schelling l'oeuvre de la maturité, celle où il apparaît en pleine possession de ses moyens et parvient à la plus grande autonomie philosophique.“ “Présentation” a *F.W.J. Schelling*,

articuladora de la nova direcció, és a dir, distribuïex els nous interessos, evidenciant el seus desplaçaments. En concret destaquem un desplaçament dels interessos del *Weltsystem*.<sup>318</sup> Ara, l'interès especulatiu el localitzarem en desenvolupar què es troba en el fons de la naturalesa i en el fons del *Geisterwelt*, és a dir, el moment de la més gran interioritat, fonament de la vida divina. A més, la dimensió de necessitat que captiva tota mirada vers el temps arcaic presenta aquí la condició de tot desenvolupament lliure, que es reduirà a donar forma a l'ésser (històric) de Deu.<sup>319</sup> Com veurem en aquest procés el pas a la historicitat és necessari.<sup>320</sup> Per a Vladimir

---

*Les Âges du monde*, Vrin, Paris, 2012, p.12; o Marquet: "l'histoire des Ages du monde est celle du chef-d'oeuvre inconnu – l'histoire d'un enthousiasme, d'un désespoir, enfin d'un sacrifice" *Op. cit.* p. 449, on el "sacrifici", creiem, respon a la consideració de la revolució filosòfica com a preludi d'una revolució religiosa immient. Tanmateix, Tillitte considera que « cette oeuvre contient un système métaphysique complet et également religieux » *Op. cit.* p. 582; a més no podem oblidar que « Mais le mouvement qui entraîna irrésistiblement la Forschung vers le Schelling de la maturité et de la vieillesse arrivait, dans le sillage de l'écrit sur la liberté, aus parages des Weltalter. » *Ibid.* p.584. Així, situant a grans trets la *Weltalter-Spekulation*, malgrat la certa oposició de Schulz, Tilliette considera que ha estat un « lieu privilégié de la relation entre notre époque et le monde de pensée fascinant qui la surplombe. » *Loc. cit.* Habermas, Wieland i sobretot Fuhrmans han estat autors que han contribuït a posar de manifest la importància de les WA aportant un millor coneixement del període. Per a Schulz, en canvi, les WA no tindrien un lloc tant privilegiat. Brito es situa en la perspectiva de Tilliette: « J. Habermas, W. Wieland, et H. Fuhrmans voient dans la phase des Weltalter le sommet de la Philosophie de Schelling, ou en tout cas le moment décisif de l'oeuvre, qui déclassa les Recherches sur la liberté Seul de la Forschung actuelle, W. Schulz écarte les Weltalter comme un échec sans phrases. » Brito. *Op. cit.* p. 189. També ZAHN, Lothar, *Die Sprache als Grenze der Philosophie* (1957), i KÜMMEL, Friedrich, *Über den Begriff der Zeit* (1962) estarien en aquesta línia.

<sup>318</sup> Ens diu Marquet: « (...) il y a un abîme entre les Ages du monde et les autres textes de la même période – les conférences de Stuttgart ou l'Anti-Jacobi: dans ces derniers, c'est encore de la philosophie de Schelling qu'il est question, c'est elle qu'il s'agit de défendre et d'élargir tout en conservant ses structures et sa terminologie; dans les Ages du monde, au contraire, toute référence à un auteur disparaît et c'est l'Ursystem lui-même que l'oeuvre prétend restituer – cet Ursystem déjà présent, plus ou moins déformé, dans les traditions religieuses de tous les peuples. » *Op. cit.* p. 450.

<sup>319</sup> Quan apareix el Crist el sistema panteista propi del temps primitiu es posarà com a passat, o sigui Déu es retirarà a un passat absolut. El resultat pren forma en la *Potenzehre*. Apareixen unes subtils variacions: les potències s'aplicaran al doble moviment d'expansió i de contracció, moviments que són relacionats a un acte únic de subjectivació-objectivació. Essent A l'ideal i B el real, A=A remetrà a un estat d'indiferència eternament tancat. A=B caracteritzarà el principi contractant i per extensió el procés a través del qual l'essència apareix. A<sub>2</sub> designarà la unitat que segella el procés. Sols A<sub>2</sub> existirà en sí i esdevindrà etern en virtut de la seva pròpia naturalesa. La re-evaluació de la segona potència i una nova ontologia de la presència on la història podrà ser definida com a ciència, que haurà de palesar l'alternança de contraccions i expansions com a font de tota vida, constituïran el nucli de les variacions subtils. A<sub>3</sub> (*Erinnerung*), abastarà l'acompliment del procés conegut com abolició i recapitulació.

<sup>320</sup> Una referència d'aquesta historicitat cercada per Schelling està present a les escriptures. En realitat Schelling, a les WA, pretén descobrir allò amagat en el silenci dels segles, com manifesta l'epistola als romans (vegeu: Rm, 16,25) o l'expressió a Tit 1,2 : "in der Hoffnung auf das ewige Leben, das Gott, der nicht lügt, verheißen hat vor den Zeiten der Welt" (ho destaquem com a "des d'abans dels segles", o sigui, abans del temps, quelcom absolutament pre-mundà) i repetida en un sentit similar a 2 Tm 1,9. Les WA no són una filosofia de la història, sinó una filosofia de l'eternitat i del sorgiment i desplegament del temps en l'eternitat. Aquest és el sentit schellingià de "filosofia històrica."

Jankélévitch l'univers no seria un sistema, però constituïria una història. La filosofia no tindria gaire a dir sobre la història (religiosa o espiritual) de la consciència si l'exploració de l'esdevenir humà no impliqués la descoberta d'un esdevenir més profund respecte al centre mateix de l'Absolut. En el món, en el *Weltsystem*, hi ha de fons un esdeveniment metafísic superior. Segons Jankélévitch, en la seva obra clàssica de 1933, la historicitat envaeix la doctrina de Schelling per tres portes diferents: 1. s'instal·larà en el mateix cor-centre de l'Absolut; 2. capgirarà la consciència finita; 3. serà insinuada entre l'Absolut i el finit. Podríem argumentar aquell passatge com una historicitat interna que el nou sistema hauria de recollir.<sup>321</sup> El referent a la historicitat englobarà, doncs, aquestes tres perspectives, a saber: la història com a revelació progressiva de l'Absolut; la història de la consciència; i la realització gradual de la idea, perspectiva ja presentada a les *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*.<sup>322</sup>

En el fons les WA<sup>323</sup> representen un nou espai per poder defensar la *Naturphilosophie* com a suport d'una nova visió de la vida divina. Com indica Tilliette,<sup>324</sup> Manfred Schröter, deixeble de

---

<sup>321</sup> En aquests sentit: « L'Absolu est devenir inconditionné, passage continué de l'infini au fini. » JANKÉLÉVITCH, V., *L'Odyssée de la conscience dans la dernière Philosophie de Schelling*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1933, p.4. Però, a continuació exposa la problemàtica que encetava *PhR*: « L'incarnation de l'Absolu n'est pas une fonction naturelle de l'Absolu; de plus en plus Schelling regarde l'Einbildung comme un événement; cette idée se fait jour, comme on sait, des 1804, dans l'écrit Philosophie et Religion. Entre l'infini et le fini, il y a une cassure, un accident immémorial, quelque chose de contingent qui inaugure l'histoire de la conscience. » Loc. cit.

<sup>322</sup> En aquest sentit: „Nun ist aber allgemein einzusehen, daß das reel-Werden einer Idee in beständigem Fortschritt, so daß zwar nie das Einzelne, aber doch das Ganze ihr angemessen ist, sich als Geschichte ausdrücke.“ (SW, V, 280). Schelling està pensant en una ciència (*das wirkliche Wissen*) com a revelació successiva de l'*Urwissen*, la qual ha de tenir una faceta històrica (*historische Seite*) que a partir de les WA s'explorarà intensament. Les *Vorlesungen über die Methode* de 1802-03 exposen una concepció de la història equiparable a les posicions de 1813 i 1830. En totes aquestes dates, es defensarà que la història tendeix a la realització d'un organisme exterior com a expressió de les idees. En aquesta tendència està situada la ciència vertadera. Així: „Diese äußere Erscheinung kann nur der Abdruck des innern Organismus des Urwissens selbst, und also der Philosophie seyn, nur daß sie getrennt darstellt, was in jenem, und ebenso in dieser, eines ist.“ Loc. cit. Aquesta manifestació exterior és en realitat expressió d'un organisme intern (de l'*Urwissen*), per tant, l'expressió respondria a la història que hem presentat.

<sup>323</sup> Repassem sumàriament les tres versions de les WA. La versió I (1811) caracteritzarà l'ombra obscura i dolorosa en la dimensió del creador. Segons Tilliette de caràcter naif, imaginativa, on es tematitzen processos en el domini còsmic i diví, i on comença la predominança de l'element mític i de les imatges simbòliques, o sigui, l'aprofundiment antropomòrfic en relació als gèrmens metafísico-religiosos que s'assentaran lentament en una fenomenologia dels mites i religions en l'*Spätphilosophie*. Marquet perfila millor aquest aprofundiment: « l'anthropomorphisme affirmé du système n'a pas d'autre motif que celui-ci: tout dans l'absolu, doit pouvoir être dit en termes humains, sans qu'il y ait besoin de recourir à une terminologie artificielle qui resterait toujours signée d'un auteur déterminé. » Marquet. *Op. cit.* p. 450. La versió II (1813), en contrast ofereix una composició més conceptual i positiva, un avenç en claretat, i s'esforça en resoldre l'aporia del començament. La tercera versió (1815) accentuarà encara més l'estructuració conceptual. Nosaltre emfatitzarem aquesta versió. Les tres versions disposen d'introducció (I, 3-9; II, 112-118; VIII 5-12) – Brito cita les *Urfassung* Druck I i II col·locant una U en la primera versió i indicant el nombre de pàgina de l'edició de la *Nachlaßband*. Per a la citació de la tercera versió que recull les *Sämtliche Werke* s'indica VIII i el nombre de pàgina - on s'especifica l'objectiu i la

Dilthey, considerà que dins les *WA* es posava de manifest el destí de l'idealisme com a secularització del cristianisme. Hi veié el destí de l'evolució històrica de la nostra cultura, i la considerà l'obra més gran de Schelling, el llibre del destí de l'idealisme alemany.<sup>325</sup>

Les tres versions defensen com a principi metòdic una *Mittwissenschaft* de la creació on el passat ancestral és objecte de saber, involucrat en una anamnesi que es veurà sempre alterada pel present, oculta en les seves connotacions. Per tant, es necessitarà d'una certa dialèctica com a recolzament del concepte per retrobar aquella consciència oculta i legitimar la narració. Allò sabut ha de sorgir des de l'interior, ha de poder desvetllar el principi supramundà, anterior al començament dels temps, sense el qual no podria copsar el desenvolupament des del seu present al passat ancestral, i sempre, el principi supramundà no perdrà jerarquia filosòfica davant la irrupció de la temporalitat. L'ànima tindrà una co-ciència de la Creació. En aquest sentit, el començament del coneixement equival a la ciència que és capaç de reconèixer la claredat suprema de totes les coses que resideix en l'ànima. Per això Schelling ens diu que l'ànima és la ciència mateixa, tesi, si més no, platonitzant. La tematització d'aquesta *Mittwissenschaft* passa per entendre com veurem el paper de la dialèctica en l'obra de Schelling.

---

metodologia de la seva investigació que passa per desenvolupar la història científica de l'Absolut, on la ciència no correspon a una simple correlació de conceptes sinó que respon al desenvolupament d'una essència viva i real (I, 3; II, 111; VIII 199), no determinada per res, car res hi ha abans d'ella. Per tant, aquesta essència es desenvolupa lliurement. La seva història ha de ser presentada sota una forma objectiva amb el referent que l'ànima disposa d'una *Mitt-Wissenschaft* de la creació com a *cognitio centralis* (terme que prové de la *Schwäbische Geistersahnen* d'Oetinger). Les tres versions invocaran aquesta *Mittwissenschaft der Schöpfung* (I, 4; II, 112; VIII 200) com a saber originari: « (...) les trois invoquent pour principe méthodique la *Mittwissenschaft der Schöpfung*, la "con-science de la création", c'est-à-dire un savoir originaire, une remémoration sui generis du passé, retiré dans une infrangible absence, est objet de savoir, de science (non pas de connaissance), et par là de recit. » Tilliette, *Op. cit.* p. 597

<sup>324</sup> « Demeuré disciple de Dilthey, Manfred Schröter a entonné à nouveau, sur un air infiniment plus ample et riche que la grêle mélodie de la dissertation magistrale, le thrène funèbre de la culture occidentale. Dans les Weltalter se reflète le destin de l'idéalisme comme sécularisation du cristianisme...telles seulement des ruines démolies les puissantes amorces de métaphysique naturelle des Weltalter indiquent un lointain inaccompli, une patrie pressentie mais inaccessible. » Tilliette, *Op. cit.* p. 585.

<sup>325</sup> El *Schicksalsbuch* segons Manfred Schröter: „Der Weg vom Mythos der Naturphilosophie bis zur Vergeistigung der trinitarischen Gottheit des Christentums, den auch die Schellingsche Philosophie in ihrem langen Arbeitsgang durchschreitet, wiederholt so in abstrakter Spiegelung den großen schicksalvollen Werdegang der europäischen geistigen Bildung eben den entscheidenden Grundzügen nach (...) Hier ist der Letzte gemeinsame Wurzelgrund der Religion, der Kunts und der Philosophie erreicht. In diesem Sinne bleibt der Torso und gewaltige Entwurf von Schellings größtem Werke, den Weltaltern, das den metaphysischen Gehalt des Eingangs des Johannesevangeliums wie des Schöpfermythos, die Metaphysik des Weltalls, in Begriffen auszudeuten wagt und so den Anfang wie den Ausgang unserer Kultur in ihrer vollen mythologischen Symbolik einheitlich in sich schließt, eines ihrer bedeutsamsten Geisteszeugnisse und – eben als Fragment – das Schicksalsbuch des deutschen klassischen Idealismus.“ *Schellings Nachlaßband, Einleitung des Herausgebers*, LVIII.

La reflexió metòdica i filosòfica separa el *dictum* de Schelling de la mera i afectada especulació místico-religiosa. Les *WA* no són un projecte fracassat perquè la seva metodologia és explícita, una fórmula que enllaça narració i dialèctica, en un projecte això sí incomplet. Hem de retenir per a la significació de l'*Ursystem* aquesta necessitat d'evocació d'un passat pre-mundà, i enllaçar-ho amb la recerca del començament. En realitat el saber d'aquest passat autèntic pre-mundà possibilita el coneixement del present que se'n rebel·larà com a escissió.<sup>326</sup> Estem en la recerca de la gènesi originària que topa amb tots els condicionants que el transcendentalisme imposà. O sigui, la base de la problemàtica postkantiana de la filosofia. Aquesta base representa l'heterogeneïtat radical de l'ésser i el pensar. La conceptualització del marc del temps pre-mundà té per objectiu aclarir la presència d'un principi que doni raó d'un origen real i efectiu del món. Pensar novament un principi que no es pot escapar de la problemàtica esmentada, que pugui crear lliurement el món, aquesta és la dinàmica que enceten les *WA*. Dit d'una manera entenedora i simplificada: volen perseguir la història de Déu en i a través del temps. Però, hem de situar molt bé els conceptes per poder aclarir i entendre com la base de tota ciència que pugui aspirar a *Wissenschaft* ens impulsarà vers el camí del passat. No hem d'oblidar que l'exploració del passat és l'exploració de l'abisme. En aquesta incursió també el temps i la seva dialèctica estan mediatitzats per un acte de llibertat que exigeix per ser explorat un moviment lliure del pensar. Les *WA* intentaran justificar la capacitat del pensar per transcendir el temps present. Aquest pensar equival a estar inserit en la trama del eons temporals que configuren el significat de les *WA*. El marc del pensament ara és dins les *WA*, i des d'aquí hem de relacionar la noció de crisi i sistema (l'estudi de Lanfranchi *Krisis. Eine Lektüre der Weltalter* desenvolupa aquesta problemàtica). Crisi perquè la raó arriba a un límit<sup>327</sup> i el sistema ara és un sistema històric que ha d'incloure el monoteisme, tesi que defensa

---

<sup>326</sup> En el capítol anterior hem exposat la teoria schellingiana de la dualitat de principis. La importància de l'escissió queda destacada en el fet que el principi supramundà s'hagi de vincular a un principi menor identificat en aquest àmbit com a *Geist*. Vegeu: (SW, I/7, 432-435). La contraposició propiciarà la dinàmica de la vida. El principi menor és un principi que arriba a ésser (*werden*) i en conseqüència és fosc per naturalesa. Ha d'enfosquir el principi superior on reposen les *Urbild* i des d'on s'origina tot significat que donarà sentit a l'*Ur-System*. Aquesta *Urbild* de cada cosa dorm en l'ànima, està latent. La foscor no pot però esborrar l'anhel de coneixement, perquè d'alguna manera hi està implicada en el seu pressentiment. La foscor seria una *qualitas* del principi menor. Els principis, cadascun d'ells, han de tenir un altre on exposar-se mútuament. Des del principi superior no seria possible el coneixement perquè no hi ha distinció. En l'acció del *Geist* es produeix la possibilitat de distinció. La co-implicació dels principis fa possible l'expressió que els complementarà: els dos principis necessiten la divisió (*Scheidung*), l'un, el superior, per re-conèixer-se, l'altre per aspirar al saber. Aquesta duplicació provocarà una arquitectònica d'accions i reaccions, de preguntes i respostes, de continguts i continents, i de significats i significants que la dialèctica com a còpia d'una *ars mundi* originària delimitarà el mode d'accedir al coneixement.

<sup>327</sup> Important per aprofundir sobre els límits de la raó i les seves implicacions: COURTINE, J.F., *Extasis de la Raison. Essais sur Schelling*, Éditions Galiléa, 1990. Estem davant la recerca d'un èxtasi originari per part del Subjecte absolut, arrelant la problemàtica de la *Krisis* en una metafísica de l'existència. Tanmateix la noció d'èxtasi no ens remet necessàriament a una crisi de la metafísica de la subjectivitat. També hem de tenir clar que l'èxtasi schellingià equival a una introspecció, un entrar en si, i no a un sortir de sí.

Pérez-Borbujo.<sup>328</sup> La història (interna) en tant que fet relacionat amb l'existència real i efectiva s'haurà d'establir com a brollador de la revelació. El seu estudi ha de permetre la distinció entre la fe pràctica (que no és cap religió) i la religió revelada que haurem de preservar en part (o apartar) del sí de la raó. Les *WA* desvetllen en tot cas l'ocult en el terme *Vernunft*. Seguint el sentit de la investigació l'element ocult en el sí de raó és el mateix moviment del pensar històric que requereix un desplegament real i efectiu. La raó no deixarà de ser manifestació del diví.

### **b) El sistema històric de la revelació divina i el seu coneixement (el desplegament complet de la idea de Déu)**

La problemàtica raó-sistema i revelació presenta un posicionament que és el nucli de la controvèrsia de les *WA* en relació amb les obres anteriors on no s'ha posat de manifest, si bé una lectura atenta de les *SP* ho podria anticipar: la història del desplegament de l'*Urwesen* en el sistema; o sigui, la direcció que assenyalava era aquesta: la raó ja no pot ser un mer instrument transcendental al servei d'una dialèctica.<sup>329</sup> En segon lloc i com a extensió d'aquest posicionament la raó no pot ser una simple tendència unificant de l'esperit humà. En tercer lloc no pot ser una mera trama de la història condicionada pel desplegament de la Idea. La raó per a Schelling remetrà a la revelació del contingut essencial d'un tot viu que es fa present en el sistema.

El *System* ja no es pot presentar com a model matemàtic ni com un construccionisme racional sobre intuïcions intel·lectuals. "Sistema" són les lleis de desplegament vital d'un ésser viu on el pensament humà hi està d'alguna manera relacionat. "Ésser viu" o "tot viu" és sols una gradació que respon a la mateixa lògica de desplegament. Aquest ésser viu no és sols un mer organisme de *B*, ni tampoc una mena de flux d'una suposada matèria espiritual que atrau i sotmet al pensament humà. L'*ésser-viu-en tot*, noció reagrupada de les dues anteriors alternatives, respon a aquell principi d'un sistema viu que hem identificat com a *Sehnsucht*, ja que travessa tota la naturalesa, malgrat no provingui d'ella, i el mateix *Geisterwelt*. Aquest primer principi transita en i entre els dos mons, i es fa present en l'esperit de l'home. En conseqüència, el principi que ha travessat naturalesa i món dels esperits i se'ns ha fet present es desplegarà sistemàticament en el pensament filosòfic. Aquí el reconeixem com a esperit absolut, o com a voluntat pura d'ésser Déu, un Déu, si més no, suprasubstancial, no un ens

---

<sup>328</sup> "A pesar de ello, y en contra de lo que piensa toda la historiografía presente, no es el tiempo el problema principal y central de las edades del mundo, sino más bien la cuestión del monoteísmo" Pérez-Borbujo, *Op. cit.* p. 158; tesi que matisa la perspectiva de Courtine a *Temporalité et Révélation*.

<sup>329</sup> En aquest punt podríem considerar l'oposició conceptual entre *Denkform* i *Denkmodell*. Walter Kasper en la seva obra *Das Absolute in der Geschichte* entén *Denkform* com el que pot donar unitat originàriament a un mode de pensar l'horitzó en el qual té el seu origen i consumació la comprensió fonamental de l'ésser, i considera que la *Denkform* schellingniana és la historicitat. Els qui defensen un *Denkmodell* en la filosofia de Schelling es situarien al costat de Joseph A. Bracken que argumenta a favor d'un concepte més específic que no serveixi per classificar tota la filosofia de Schelling, en detriment d'una pretesa unitat (unitat defensada per Kasper), relegant el concepte a algunes de les obres, obrint en definitiva la parcialització de la filosofia schellingniana, les anomenades èpoques. La lectura atenta de *SP* donaria pistes en la línia de Kasper. Aquesta línia enllaçaria amb el mode que hem disposat i connectat les obres de Schelling seleccionades en aquesta tesi.

l·ligat a l' ésser, no quelcom en la mesura que participa de l' ésser, sinó allò que és lliure de ser o no ser, pura voluntat de ser Déu i lliure respecte a l' ésser.<sup>330</sup> Aquesta conceptualització introdueix la fascinació que sent l'home per la pura eternitat. El sistema voldrà descriure humanament aquesta limpidesa originària (*Lauterkeit*),<sup>331</sup> incidir en la seva intimitat, assolir l'estat contemplatiu, la perspectiva que pot comprendre el joc de la possessió i el coneixement de l'exterioritat on serà engendrada la voluntat d'existència. En altres paraules: La voluntat que (no) vol res immersa en la plàcida *Lauterkeit* engendrarà, si més no, un estat on podrà aparèixer la voluntat d'existència<sup>332</sup> que marcarà el començament de l' ésser i d'existència. Observem que en la seva forma més originària ja són producte de l'escissió. S'ha de fer possible la separació. En aquesta nova situació hi trobem la possibilitat de l'existència i la revelació. Aquestes dues voluntats eternes<sup>333</sup> representen els dos aspectes antagonistes de la mateixa divinitat: la divinitat com a *Wesen* aller *Wesen*, amor pur, i la divinitat com a concentració egoista i pura còlera. Es repeteix el joc formal de les polaritats que han expressat les *SP*. La voluntat de contracció es farà subjecte, fonament de l'amor, aparegut com a ésser veritable. Les dues voluntats s'hauran de concretar en una única expressió volitiva: la primera voluntat eficaç. Tanmateix, la potència del començament s'escaurà en la voluntat de contracció. Així, tota evolució suposa una involució. Això es tradueix en que tota vida és formada en la profunda obscuritat, la mare de totes les coses. La foscor primordial és l'herència que rep l'*Urzeit* que serà transmesa en la quietud i la indiferència morta del passat on les potències simultànies es presentaran com els períodes de l'esdevenir, ja que tota

---

<sup>330</sup> Així: « L'état originaire (*Urerster*) et inconditionné de l'Urwesen est au-dessus de tout être; il n'est pas un étant – soumis à la nécessité de s'extérioriser -, mais l'éternelle liberté; la liberté est le concept affirmatif de l'éternité (U 14c). Ce qui est au-dessus de l'être, est le néant (das Nichts), la volonté qui ne veut rien, indifférente, immobile. Une telle volonté n'est rien et elle est tout. Rien, dans la mesure où elle n'aspire à aucune réalité; tout, dans la mesure où elle domine toutes choses et n'est dominée par aucune (U 14-15). » Brito, *Op. cit.* p.192.

<sup>331</sup> En l'explicació del suprem que ofereix la primera versió de les *WA*: „So ist die Ewigkeit ebendarum, weil sie (nicht seyendes und) nach auβem reinste Wirkungslosigkeit ist, in sich selbst die Hōchste Wesentlichkeit.“ (I,15). I en relació a la cercada *Lauterkeit* cal tenir present: „Sie ist nicht Gott, sondern der Glanz des unzugānglichen Lichtes, in dem Gott wohnt, die verzehrende Schārfte der Reinheit, welcher der Mensch nur mit gleicher Lauterkeit des Wesens sich nāhern kann. Denn da sie alles Seyn in sich als in einem Feuer verzehrt, so muβ sie jedem unnahbar seyn, der noch in Seyn befangen ist.“ (I, 16).

<sup>332</sup> D'aquesta manera: „Nur empfangen wird dieser Wille, nicht gezeugt, denn in dem lauterem Wesen ist keine (zeugende) nach auβen wirkende Kraft. Also zeugt jener andre Wille, der der Wille zur Existenz ist, sich selbst, und ist darum der ewige Wille zu nennen. Denn es ist hier (auch) an kein Werden oder Anfangen aus dem Vorhergehenden zu denken; denn vor dem andern Willen war die Ewigkeit alls ein Nichts; sie war , (was) dein Ich war, ehe es sich selbst gefunden und empfunden ; sie war, aber sie war als wāre sie nicht, und kōnnte darum auch nichts anderen thātig vorausgehen, noch der Anfang zu (Etwas) seyn. (Aller Anfang ist erst von) dem andern Willen, der, weil ihm der erste nicht reell vorausgehen kann, in seiner Art eben so absolut seyn muβ, als der Wille der nichts will.“ (I, 17).

<sup>333</sup> „Also erkennen wir zweh gleich ewige Willen, die der Natur nach verschieden ja entgegengesetzt sind, aber der Existenz nach Ein Wesen ausmachen.“ (I, 19).



revelació ha de reposar en el fonament. La unitat de les dues voluntats que són essencialment distintes no serà una unitat que suprimeixi l'oposició.

La primera voluntat eficaç producte de la unió és el lloc on la paritat subjecte i objecte té sentit. La unitat de les dues voluntats instaura en l'existent l'estat de contemplació que farà possible l'aparició de la saviesa.<sup>334</sup> Una *Weisheit* antiga, anterior a qualsevol estat contemplatiu, que empeny i acompanya l'ancestral producció de les *Urbilder* com a moment necessari pel desenvolupament de l'*Urwesen*.<sup>335</sup> La configuració eidètica del que representa pel sistema aquesta *Weisheit* tindrà el seu moment àlgid a *Erlangen*. No obstant això, en aquest moment de la tesi ens interessa destacar què representa filosòficament un sistema viu. Ho hem estructurat en tres punts: 1. La ciència com a record comença quan l'home separa en si els principis, amb l'objectiu d'allunyar-se del present, de la mera facticitat del seu temps. 2. El coneixement (històric) reclama el distanciament d'un mateix i del propi moment històric. 3. La difosa ubicació encara del caràcter empíric del sistema: la raó no podrà explicar el fet que els progressius guanys del sistema siguin un esdeveniment històric. També hauríem d'afegir la relació d'aquests punts amb la dinàmica del record. La versió II establirà que la ciència buscada és en el fons una reminiscència, en un sentit diferent al platònic. Serà una ciència dialògica en la que el subjecte cognoscent es troba dividit (per acció dels principis) i ofuscat, i ha de ser transportat i transformat en el record. El sistema viu en definitiva exigeix que la mera especulació racional no sigui el mòbil de l'*Ur-System*, sinó l'esdevenir històric d'unes potències objectivades en aquest moment de desenvolupament. El nostre accés a aquesta objectivació el farem a través d'una elaborada dialèctica, ja que tota ciència ha de passar per una dialèctica. Schelling ha assolit una nova idea del seu sistema com organisme viu implicat en el naixement

---

<sup>334</sup> En aquest sentit: « Le chapitre 8 des Proverbes est désormais un des lieux de prédilection de la méditation de Schelling. Le Jeu délicieux de la Sagesse est occupé d'images et de visions. La production des Urbilder de la Création, des archétypes des choses encore à naître, est un moment nécessaire du développement vital de l'Urwesen. » Brito, *Op. cit.* p. 197. A les escriptures localitzem, doncs, aquesta *Weisheit als Gottes lieblich*; és a dir, la *Weisheit* ens diu: "El Senyor em posseïa al començament, abans de les seves obres, des de sempre. Em va formar a l'inici del temps, des de l'origen, des del primer moment de la terra." Pr 8, 22-23. („Der Herr hat mich schon gehabt im Anfang seiner Wege, ehe er etwas schuf, von Anbeginn her. Ich bin eingesetzt von Ewigkeit her, im Anfang, ehe die Erde war.“ Sprüche 8, 22-23).

<sup>335</sup> En altres paraules: « Le Jeu délicieux de la Sapience, le narcissisme divin, est occupé d'images et de visions. La contemplation tranquille de l'Éternel est peuplée du spectacle des choses encore à naître. Devant ses yeux clos défilent comme sur un théâtre secret les possibles archétypes, les Urbilder. » Tilliette, *Op. cit.* p. 609. L'autor fa un ampli desplegament de la immemorial especulació de la saviesa exposant els seus orígens en el pensament grec, passant pel món judaic-cabalístic, i l'àmbit medieval-germànic, Eckhart, Silesius, Paracels, Böhme, Oetinger, fins Baader i els contemporanis de Schelling. Vegeu: Tilliette, *Ibid.* p. 603-610. També (apèndix de l'obra de Marquet que analitzem) a « Schelling et la théosophie germanique » s'ens situa en la problemàtica teosòfica efectuant un anàlisi del sistema de Böhme on van apareixent els termes que estem estudiant en la tesi. Per exemple, i sense estendre'ns ens consideracions crítiques: « (...) les ages de monde de 1811, par exemple, rappellent surtout le De signatura rerum. Mais le cas le plus typique, comme nous l'avons déjà signalé, est celui des Recherches philosophiques...de 1809, dont le vocabulaire, sur quelques points essentiels, reprend exactement celui d'une des oeuvres les plus breves et le plus denses de Boehme, le *Mysterium pansophicum* (1620). » Marquet, *Op. cit.* p. 582.

de les potències i que no pot ser supeditat a la facultat humana d'intel·ligir. El saber serà moviment de la llibertat. L'únic subjecte del sistema del saber és l'esperit, ja que ell és l'únic subjecte verdaderament lliure. En altres paraules: Schelling busca un sistema de l'esperit. Per això la segona part del llibre del passat investigarà la generació del verb i la processió de l'esperit.

Aquell estat de contemplació no amaga l'*Umtrieb* manifestat en la mateixa lògica de la contracció-expansió, espiritualitat-corporeïtat. És aquesta l'alternança universal de separació-unió que manifesta l'ésser existent. Aquesta lògica està implícita en tot. Hem de pensar l'alternança com un motor que revitalitza els contraris. És també el camí que pren l'*Urwesen* com a passió interior, ple de malsons que remetent al fosc passat. L'*Urwesen* estarà saturada d'angoixa per poder transitar a la via de la *Herlichkeit*. L'*Urwesen* oscil·la entre la nit de la consciència en la línia del sofriment que provoca l'*Ungrund* i l'espectacle de la follia creadora, la demència divina.<sup>336</sup> De la mateixa manera la naturalesa visible, imatge de la natura interior esdevé en *delirium* a mesura que s'apropa a l'esperit. Estem en l'exaltació salvatge de la natura com a pas previ a l'ascensió de l'essència. Les forces de l'*Umtrieb* han condicionat des de temps immemorials el pensament de l'etern retorn.<sup>337</sup> El camí de l'essència és en realitat l'enfrontament humà amb el sagrat, experimentat com a vertigen.<sup>338</sup> Un conflicte també instal·lat en el mateix sí de Déu. Sols allò viu pot esdevenir en conflicte. Per això Brito afirma que el sistema filosòfic que Schelling assaja no és altre que l'exposició d'un subjecte viu. La culminació del seu desenvolupament, aquella *Lauterkeit*, apareixerà com l'ésser veritable o

---

<sup>336</sup> Al respecte ens diu Žižek: "(...) la tarea más difícil, el mayor esfuerzo, de la especulación filosófica es traer a la luz la "locura (*Wahnsinn*)" del gesto mismo de instaurar el dominio del sentido (*Sinn*). Toda organización de sentido, todo esquema conceptual universal mediante el cual intentamos comprender la realidad es en sí (...) parcial (...) su imposición interrumpe el "orden natural de las cosas" y lleva al universo al desequilibrio." *Op. cit.* p. 142-143.

<sup>337</sup> Certs autors com K. Löwith, O. Kein, o W. Kasper consideren que Schelling anticipa l'experiència nietzschiana de l'etern retorn. Veure en aquest sentit K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des gleichen*. També Heidegger es posiciona al respecte: HEIDEGGER, M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 224 s. En el terreny "mito-antropològic" de les religions comparades i infantitzant l'espectre arcaïtzant del concepte de l'etern retorn veure: ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza Editorial, 2011. Aquest text presenta el mite de l'etern retorn com a introducció a la filosofia de la història, en especial el capítol 4 "El terror a la història." En la nostra tesi, que d'alguna manera s'apropa a la tematització d'Eliade, suportar la història implica reconèixer el sofriment que provoca l'*Ungrund*, el vertigen o la por a l'ancestralitat, a la profunditat del passat. Les repeticions cosmogòniques o la regeneració periòdica del temps són alternatives al vertigen, preteses cures al sofriment. Eliade parla d'una defensa contra la història de l'home arcaic, una defensa que no ens és tant llunyana. La teoria de l'arquetip i la transformació de l'esdeveniment històric en categoria mítica continuen actius creiem en el pensament de Schelling, malgrat es situï plenament en la perspectiva de l'home modern.

<sup>338</sup> Per a Pérez-borbujo: "(...) en aquella sabiduria originaria, consejera de Dios y recreo de su mirada, hubo también un progresivo in crescendo, una progressiva aceleración o potenciación de las imágenes del ser futuro, un vértigo que se apoderó del ser divino, provocado por su girar en eterno retorno —que como ya sabemos constituye el ser propio de la naturaleza de Dios—, de cuya fascinación Dios sólo podía librarse mediante un acto de libertad: mediante la escisión de las potencias, lo que originó su sucesión temporal, con el que se inicia la creación real por parte de Dios." *Op. cit.* p.230.

ideal. Tanmateix no podem considerar el sistema com a mer idealisme ja que el començament l'hem localitzat dins la mateixa força de contracció.<sup>339</sup> A més, en relació a l'exposició del sistema viu hem de considerar que el mal residirà en la postura subjectiva contreta involucrada en tota presentació universalitzable. Aquesta tesi amaga, si més no, la perspectiva segons la qual l'universal està tocat per alguna mena de particularitat indefugible. Dit d'una altra manera: la postura universalitzable no es mai del tot neutral, implica un determinat punt de vista des del qual es revela el Tot. Ara bé, el que volem destacar en tota aquesta argumentació no és una simple reducció de l'universal al particular, sinó denunciar un cert ( que complicarà l'elaboració del sistema) excedent de l'universal. La postura més radical d'aquesta tesi defensaria que així com cada època té el seu Absolut, cap universal abasta el contingut particular total perquè cada particular té el seu propi universal, admetent la irreductible pluralidad dels universals en sí.

El sistema a partir d'ara, com hem vist, ja no es podrà limitar merament a un *Weltsystem*. En una primera lectura de la versió I podem afirmar que un sistema del món com a sistema del present ha estat superat per un sistema dels temps. Però, el que ens interessa ressaltar és que l'atenció vers el passat representa la recuperació de l'àmbit del sabut conservat en la memòria. El rememorat també haurà de ser projectat en el futur en quan a espai il·limitat. Així l'estructura de la subjectivitat (tant del subjecte humà cognoscent com del subjecte del sistema en general) haurà de desenvolupar-se en una estructura trinitària. Per això la segona part del llibre del passat de la versió de 1811 tractarà l'especulació trinitària,<sup>340</sup> que serveix alhora per re-definir l'especulació sobre els temps.<sup>341</sup> Aquesta segona part investiga el desplegament efectiu de la divinitat utilitzant la simbologia trinitària que es relacionarà amb la genealogia dels temps i la unitat de necessitat i llibertat.<sup>342</sup> Això implica essencialment

---

<sup>339</sup> Per això: « En réalité Schelling tâche de surmonter l'opposition du réalisme et de l'idéalisme, de l'être et de la pensée. Mais au début, l'accent doit tomber sur l'être. Il faut se garder d'émasculer Dieu, en anéantissant son « principe barbare » (U 51b). L'unité du Hen Kai Pan n'est pas inerte ; elle est posée par une force agissante dans l'Urwesen (U 53b). Cette force originaire (Urkraft) cette vigueur (Stärke) irrationnelle qui résiste à la révélation, est le principe qui scinde Dieu de la créature. Il ne faut pas le volatiliser dans le feu de la pensée (U 52c). » Brito, *Op. cit.* p. 198-199.

<sup>340</sup> Els continguts de les versions de 1813 i 1815 es corresponen a la primera part de l'*Urfassung* de 1811 (I, 1-53), tres maneres diverses de resoldre la mateixa problemàtica. La segona part de la versió I serà omissa en les següents versions.

<sup>341</sup> Pérez-Borbujo parla d'un sistema dels temps, en el sentit d'un sistema que ha de poder conceptualitzar el més antic de tots els éssers. El vivent originari demana una concepció orgànica de la ciència. La ciència per a Schelling ja no serà una apropiació del procés objectiu que regeix el món, una reconstrucció en el si de la consciència humana. De tota manera, el que volem destacar és això: "La ciencia es *sistema*, es posible una concepción sistemática de la filosofía, porque ella es orgánica en el sentido fuerte de la palabra, es decir, porque la ciencia misma es un organismo viviente. En la ciencia habita lo vivo originario, dotado de movilidad propia, articulado temporalmente, con memoria del pasado, consciencia del presente y profecía del futuro." *Op. cit.* p. 166. Per tant, la ciència serà la forma orgànico-vital de l'ésser (més) antic.

<sup>342</sup> L'esperit no està determinat per la cadena de la causalitat. Llibertat és el moment de l'eternitat, representa la suspensió de la cadena temporal de causes suficients i va més enllà del mer encadenament mecànic de les entitats finites no lliures i determinades, i es dirigeix a l'abisme del seu

mobilitat i desenvolupament. No obstant això, l'explicació del començament també es recolza en la representació trinitària. El problema de la transició de la unitat a la dualitat no restarà immutabilitat a la naturalesa divina. Déu s'admetrà en una altra persona, distinta de l'existent, però no d'ell mateix. Aquesta persona ha de procedir de Déu en tant que Déu és l'existent com a tot indissociable, per tant posar una altra persona no és per separació o partició. Déu ha de romandre en la seva integritat. El concepte apropiat per resoldre aquesta problemàtica és el de generació, concepte clau en tota la filosofia schellingniana que mostra la subordinació de l'èsser a l'esdevenir, i a la vegada la diferenciació i les relacions entre els mateixos éssers (infinitos/ finits, lliures/No-lliures). Així, a grans trets, l'esdevenir representarà la veritat de l'èsser. Com es justifica aquesta afirmació? La gènesi d'una cosa és la clau del que la cosa hagi de ser. Sabem el que és una cosa quan podem explicar el seu origen, el com va sorgir. Tanmateix, "esdevenir" designa una mera realització temporal del que la cosa ha estat i serà, del que és, del que sempre és en la seva essència. Però, efectivament, hem de diferenciar entre les entitats finites lliures i les no lliures. En aquestes l'esdevenir va per sobre de l'èsser, ja que no tenen centre en si mateixes, no disposen del poder del centre. La seva essència és lluny d'aquesta centralitat, fora d'elles, i per tant, podem explicar-les mostrant el conjunt de causes de les quals depèn la seva existència. Però un ésser amb centralitat no pot ser explicat causalment. L'home com a ésser lliure, amb ple poder del centre, ha de ser explicat mitjançant referència al seu ésser etern, apel·lant al seu caràcter atemporal. El concepte de gènesi relaciona a més l'esdevenir amb l'acte primordial de lliure autoposicionament. Una filosofia en esdevenir no hauria de ser contemplada com una cosa per fer o que s'està fent ja que el seu caràcter atemporal, malgrat hagi de conceptualitzar el seu desplegament en la història, domina qualsevol manifestació pormenoritzada. El caràcter etern és el caràcter del sistema, encara que un atribut d'aquest sistema sigui allò històric. En definitiva, la generació ens ha de fer entendre com Déu assoleix una altra persona mantenint-se en el Ell i per Ell.<sup>343</sup> Hem agafat els referents formals d'aquesta versió en tant que caracteritzacions del nou sistema. No ens podem estendre en l'especulació trinitària. De fet serà un referent que ja no abandonarem. L'especulació trinitària està destinada a alliberar el Déu potencial de la seva solitud.

---

origen ancestral com a font de la totalitat. Això representa aquell acte primordial de predestinació dels éssers on coincideix llibertat i necessitat. Si ho enfoquem en l'home, l'acte primordial és un acte de lliure postulació de si mateix on es trenca la cadena de la necessitat causal. En experimentar la llibertat restablím breument el contacte amb l'Absolut i copsem la nostra identitat fora de la realitat temporal. En conseqüència un ésser lliure no podrà mai ser reduït a allò que és, a la seva presència real. El que vol ésser és el nucli que el sistema ha d'investigar. Aquesta experimentació de la llibertat si la reduïm a un procés ens adonem que en realitat és una repetició del que ha procedit en l'Absolut. Representa un acte anàleg. Déu es desvincula de la indiferència i posa l'univers, la realitat, B. El pas de la potencialitat pura d'un voler que no vol res o un voler real és una repetició d'aquell acte creador de Déu. La història és el terreny on l'home actualitza el seu potencial. El seu combat. La naturalesa és terreny de Déu, la seva tribulació on s'ha de revelar. La Cristologia nuarà aquestes dues tribulacions.

<sup>343</sup> Tesi que queda recolzada en aquestes paraules : « Le concept approprié pour exprimer la position d'un autre hors de soi tout en demeurant soi-même dans sa propre intégrité, est celui de génération (Zeugung, U 56a). La génération, l'autoduplication de l'Essence enclose dans l'être, est la seule solution possible de la contradiction suprême. » Brito, *Op. cit.* p. 200.

La versió II s'esforçarà a resoldre l'aporia del començament. Quina relació hi ha entre el començament com a acte primordial i la teoria schellingniana dels temps? La superació de la voluntat negadora és una pista a tot el que vindrà. Si admetem dos principis en tot el que existeix, tot ésser es posa com a subjecte i resisteix a l'evolució, i a la vegada decideix manifestar-se en la seva exterioritat. Resistència i manifestació com a contracció i expansió, voluntat negadora i voluntat d'afirmació. Aquestes dues posicions es podem posar com a principis que poden semblar contradictoris. El temps també és presentat com una contradicció entre dos principis: un principi posa l'evolució, el procedir, i l'altra el frena. Aquests dos principis són els veritables principis interns de tota vida, i manifestaran la necessitat de la contradicció. Sense contradicció no hi ha vida ni moviment, ni pas de la potència a l'acte. Tot moviment vital, tota mobilitat i tot progrés és una temptativa de superar la contradicció de fons. Schelling fins i tot parla del verí de la contradicció.<sup>344</sup> La contradicció seria incompreensible si la no-contradicció no li atorgués sentit. Darrera de la vida com un fons continu roman la no-contradicció. La contradicció és el motor dins el temps, la no-contradicció serà l'essència de l'eternitat. Tota vida vol superar la contradicció, vet aquí la mobilitat. Però tota vida està en la contradicció. Si coneixem la contradicció també coneixerem la no-contradicció.

El temps és en certa manera la passió (*Sucht*) constant de l'eternitat.<sup>345</sup> La dialèctica instaura les relacions entre la contradicció i allò etern, que actua com a fons de tot el procés dialèctic evitant que l'eternitat sigui dualitzada. Ara entendrem aquell "pas de passage." Tot aspira a l'eternitat. La direcció correcte és aquesta. L'aspiració no surt de la contradicció, però el desig d'eternitat es transformarà en desig de revelació. Allò absolutament primer és l'eternitat indiferent. Dins aquesta eternitat sense començament ni fi es formarà una inconscient aspiració a esdevenir conscient. El *passage* sols té sentit en la revelació si admetem que en tot ens hi ha contradicció. El sistema ha de resoldre la mateixa contradicció en sí de Déu en quan a ens, ja que és impossible que el suprem sigui quelcom no ens, és impossible que no sigui. Schelling s'esforça a pensar l'etern no-contradictori, l'incondicionat, que és ens i ésser, però no és com allò que és ambdós. L'incondicionat és ésser i ens d'acord amb la seva naturalesa abans que es posi a sí mateix com a ens. Dit d'una altra manera: l'incondicionat és l'ens i l'ésser per naturalesa, sense intervenció de la seva voluntat. L'incondicionat és indivisiblement un sol ésser sota dues figures diverses. És les dues a la vegada sense contradicció, car l'ens encara no

---

<sup>344</sup> „Nur der Widerspruch treibt, ja er zwingt zu handeln. Also ist eigentlich der Widerspruch das Gift alles Lebens, und alle Lebensbewegung nichts anderes, denn die versuchte Ueberwindung dieses Gifts“ (II,123). Aquest posicionament contradictori també el podem localitzar en certa manera a les escriptures, en el llibre de Cohèlet on un Déu llunya i arbitrari plana per sobre de totes les disquisicions humanes que sempre tindran un valor relatiu davant la supremacia d'allò etern. El Déu de Cohèlet sembla encaixar amb la divinitat que presenta Schelling. Un Déu que plana per sobre les contradiccions en un llibre ple d'aparents contradiccions: "Encara he vist més coses sota el sol: no són els més àgils els qui guanyen la cursa, ni els més forts els qui vencen en el combat, ni són els més savis els qui tenen segur el menjar, ni els més intel·ligents els qui es fan rics, ni els qui saben moltes coses els qui es guanyen l'amistat. Perquè a tothom li arriba el temps i el contratemps." Coh 9,11.

<sup>345</sup> O, en un sentit més precís: „Ja wenn wahrhaft alles Leben, nur eine Bewegung ist, sich aus dem Widerspruch herauszusetzen, so ist die Zeit selbst nichts als eine beständige Sucht nach der Ewigkeit.“ (II,124).

és posat com a ens. Això mateix *mutatis mutandis* es pot dir de l'ésser.<sup>346</sup> En resum: l'Etern és ens i ésser, però en ell mateix en quan a tal no és ni l'un ni l'altre. La revelació no és posada en el primer moment malgrat sigui eterna. L'oposició està latent però encara no ha estat pronunciada. La revelació comença quan aquella és activada. Allò absolutament primer és la *Gleichgültigkeit*. L'incondicionat és lliure d'existir. En la indiferència absoluta de subjecte i objecte, l'incondicionat pot ser tant ens com ésser, com no-ens i no-ésser. Pot ser les dues coses. La voluntat lliure pot ser qualsevol cosa. El que pot ser lliure d'existir no pot ser altre cosa per essència que voluntat. Sols la voluntat pura és lliure d'esdevenir activa o continuar inactiva i no existir. La voluntat es troba entre l'ésser i el no-ésser. En la mesura que l'incondicionat no pronuncia la contradicció és voluntat silenciosa, voluntat que (no) vol res.<sup>347</sup> En aquest suprem estat, *Alpha* i *Omega*, el moviment, l'esdevenir es nodreix del repòs que ja ho és tot. La voluntat immòbil és la supradivinitat més enllà del bé i de mal, de l'ens i l'ésser, de l'amor i la còlera, és el jo de l'eternitat divina sense començament. Què pot sorgir d'aquesta voluntat que (no) vol res? Un món de contradiccions que ha sorgit en realitat de l'alteració del fonament. Del repòs absolut al moviment no hi ha transició, de *l'inifini au fini pas de passage*. L'incondicionat no pot expulsar una part de si mateix. El procés ens ha de conduir a descriure una natura que pren consciència d'ella mateixa, no un despreniment ni una vinculació real. L'eternitat s'ignora però en el seu repòs neix una inconscient aspiració a la consciència. En virtut d'això, s'engendra encara en la ignorància-indiferència.

El repòs etern ha estat succeït pel sorgiment d'una voluntat que pressent l'eternitat que ja era. Allò engendrat no és a partir de l'eternitat sinó en eternitat. Un començament a partir de l'antecedent és impensable, ja que abans d'aquest sorgiment ( que cau dins la voluntat que s'engendra ella mateixa) l'eternitat era com el no-res, incapaç de procedir activament. Tot començament prové de la voluntat activa, independent de l'eternitat, però no la nega. El començament de tot no resideix en una negació. Aquesta voluntat activa en el fons no és res més que desig d'essència que utilitza una força generatriu incondicionada que promou l'autoconeixement o el reconeixement en eternitat. Ella reconeixerà l'essència afirmativa com a ens. Aquesta voluntat no és altra que la voluntat de la naturalesa que aspira a l'esperit, a la forma. En aquest moment ja actua l'oposició i el joc de les contradiccions.

Schelling ha posat la contradicció en l'ésser mateix. I hem conegut allò contradictori (*die Widersprüche*) i allò sense contradicció (*Widerspruchslos*). Aquesta és la característica principal de la versió II que volem conservar i tematitzar. Allò contradictori és el mòbil en el temps, la no-contradicció l'essència de l'eternitat. Així, la mobilitat en el temps és la recerca de l'eternitat. Aquesta característica de la versió II predisposa el sistema com un sistema de la permanent recerca de l'eternitat. Hem recollit també l'estructura de la indiferència absoluta (ja desenvolupada a FS) per evidenciar que el fonament originari (*l'Urgrund*) és quelcom fora de l'ésser i de l'ens, és a dir, allò sense contradicció. Per tant *l'Urgrund* no és ni ens ni ésser, però serà, si més no, allò expressiu en ambdós, l'expressiu d'ens i ésser. Allò expressiu, la

---

<sup>346</sup> « Le principe de contradiction n'est pas transgressé, car rien n'empêche qu'un même sujet ait deux predicats (U 127a ; cf. 27) ; un seul et le même = x est le sujet de l'étant et de l'être ; comme tel, il n'y a aucune contradiction (U 127c). » Brito, *Op. cit.*, p. 214.

<sup>347</sup> Per poder expressar aproximadament el sentit de la formulació original *Der Wille, der nichts will (nichts wollender Wille)* hem introduït un parentesi en la negació: la voluntat que (no) vol res.

qualitat de ser expressat forma un nexa entre ens i ésser. Ambdós poden ser expressats, aquesta és una qualitat que comparteixen i que l'*Urgrund* readmet mostrant que en el seu abast allò expressiu no pot ser ni ens ni ésser en particular, ni ambdós al mateix temps. De la mateixa manera, si observem i ens quedem en la pura estructura formal, la *Lauterkeit* primigènia no reclamava ser ni subjecte ni objecte, sinó la llibertat per sortir d'ambdós. L'*Urgrund* no necessita sortir, per això els readmet. Es produeix un plec. Tenim en el fons dos moviments de signe contrari, dues direccions que les podem acoblar a la vida mateixa: la vida que és moviment, i per tant, contradicció, desitja la limitació i recollir-se d'aquella expansió en principi sense sentit per captar-se a si mateixa. Una vegada recollida, re-plegada, torna a desitjar l'expansió, i el procés torna a començar. Allò expressiu (*das Aussprechende*) és el pont comunicador, el que és comunicat en els dos principis i el possible trànsit infinit-finit que tant hem qüestionat. El problema de l'expressió es el problema de la comunicació entre l'infinit i el finit. També l'expressiu és la vessant dinàmica del *logos*. Ara bé, el sense-contradicció és allò expressiu, per tant allò que es comunica és la vessant eterna. Aquesta és una de les fites del sistema que assenta el trànsit del que està més enllà de tota comunicació, la pau eterna de l'infinit, a la mera oposició de principis, o sigui, a la lluita del finit. L'aplicació del sistema en aquesta fita exigeix l'estructuració del comunicat. En altres paraules: el sistema és la forma suprema del llenguatge estructurat. La sistematicitat és reduïda per tant a l'expressivitat. El sistema també ha d'explicar que el fonament de tota contradicció i de la no-contradicció no caurà en oposició. Cap predicat serà per tant aplicable com una oposició. Hem arribat a un punt que la divinitat com a *das Höchste* necessita ser expressada, ha de ser expressada, però hi ha forces que actuen per a que no ho sigui. S'ha introduït la contradicció en allò suprem. Ara bé, podem parlar de contradicció en el suprem si aquest és considerat sols com a naturalesa originària en procés activat. Necessitem però una suprema decisió creadora per superar aquesta situació. Déu ha d'abandonar l'estat (potencial) de la simultaneïtat de les potències, ha de superar la impossibilitat de la diferenciació. La decisió<sup>348</sup> representa en realitat la ruptura de la simultaneïtat com a inici d'una articulació diferenciada on localitzarem el món en tant que expressió d'allò inexpressable. Abans de la decisió no hi pot haver cap començament ni final efectius, ja que domina la simultaneïtat de les potències, en el seu moviment, que les fa indiferenciades. Ara introduïm una procesualitat de les mateixes on apareix un començament i un final efectius. Cada potència tindrà el seu domini en els temps. La contradicció serà, per tant, desplaçada. Déu s'ha determinat a crear lliurement. Però la necessitat moral ha estat desplaçada, malgrat presentar-se en la foscor característica del *FS*. Ara Schelling ha inserat la contradicció en el sí de l'ésser. La decisió ha trencat el cercle d'etern retorn de la Naturalesa divina, i el verb es podrà expressar. Decisió i verb amb el nexa de la llibertat divina conformaran l'impuls inicial del destí. La llibertat sagrada agafa per a l'ésser diví la forma d'aquest destí, una llibertat que en el fons és ella mateixa destí, necessitat. En definitiva, la simultaneïtat de les forces expressives ha de ser cancel·lada.

---

<sup>348</sup> Segons Žižek aquesta decisió es irracional: "En resumen, el oscuro *Ground* no solo es la base, el contexto, de la Luz de la Razon, sino principalmente el punto oscuro del gesto mismo que da origen a la luz en oposición a la oscuridad. El acto inconsciente, la decisión que interrumpe el movimiento rotatorio *irracional* de las pulsiones, en si radicalmente contingente y no tiene fundamentos. En una palabra es *irracional*." *Op. cit.* p. 146

Hem mostrat la forma i estructura del moviment inicial que són la forma com es pot definir el començament. Aquest acte de llibertat ha pogut ser d'alguna manera exposat. La matriu del moviment que defineix el sistema queda connectada a la *Potenzenlehre* que hem explicat. Els principis de l'èsser en la simultaneïtat són les potències del desenvolupament en la successió. Així, les potències en el sistema superen el seu estatut original de principis formals o fins i tot categòrics, o sigui, superen la formulació que tenen a *SP* i adquireixen plena dimensió metafísica. La nova conformació de les *WA* respecte *l'Ursystem* serà aquest avenç metafísic. Les potències constitueixen les categories fonamentals de la filosofia de Schelling, és a dir, representen les formes potencials de la potència originària de la llibertat absoluta, i seran concebudes com a principis de l'èsser originari, definides pel moviment. Les potències no seran el subjecte del moviment i no tenen un estatus independent d'ell. Les potències, en la seva forma essencial estan configurades en el moviment de la llibertat, són els seus elements estructurals que ara han guanyat pes metafísic, essent separades però del referent entitatiu. Operaran, en definitiva en la naturalesa ancestral de la divinitat i a la vegada desplegaran la mateixa antiguitat de Déu. Sense aquest desplegament no podríem entendre la concepció dinàmica de la totalitat. Principis, forces o categories, aquestes denominacions en la filosofia de Schelling remetent a una mena d'estat entre la lògica i la física, és a dir, entre allò lògic i allò físico-natural, hi ha una mediació estructural: l'àmbit de les potències, unes naturaleses intermèdies que Kant no contemplava per tancar el seu sistema de la deducció de la matèria.

La filosofia de Schelling fonamentarà la naturalesa com a producció orgànica en la repetició d'estructures inherents, quedant integrada en el sistema. La repetició (eterna rotació potencial) ha d'estar relacionada amb la reunió del principi contractiu i l'expansiu, i mostra la força sintètica que defineix el moviment en la naturalesa. La repetició no es sostreu a si mateixa del avenç gradual, del desplegament, o sigui, del procés vers la restauració de la unitat originària palesant que la fi del moviment està inclòs en l'inici. Naturalesa i repetició ara actuaran conjuntament fins gairebé fusionar-se les seves respectives conceptualitzacions, ja que les dues constitueixen el desplegament progressiu de *l'Urwesen* que busca la pacificació de la contradicció desplegada en el sí del seu ésser. Sols perquè hi ha una subordinació necessària hi ha contradicció, i sols perquè hi ha contradicció hi ha decisió, o sigui, hi ha llibertat. És a dir, existeix contradicció perquè hi ha llibertat en la forma d'una decisió. La decisió que precedeix a la contradicció en l'èsser és l'etern començament que estem abordant en la versió II, i representa, si més no, la salvaguarda contra el retorn al regne del caos. El començament no ha de cessar mai. L'acte està eternament consumat. Cada moment del desplegament del sistema serà base pel posterior. Portant l'assumpte vers la màxima radicalitat podem afirmar que aquella mateixa decisió eterna és la divinitat. Déu ha posat l'etern començament. Aquesta situació no exclou fenòmens regressius en la vida mateixa. La successió temporal no és garantia de superació dels estadis primitius, ja que aquests estan eternament presents, si bé en alguns casos sols representen meres formes potencials ocultes en la naturalesa. Aquesta manca de poder superador que arrossega la successió, representa una porta oberta al mal. La dinamicitat de la naturalesa respondrà a una metafísica del mal com a potenciació progressiva d'una potència omnímode implicada en la rotació, on és possible la inversió de les potències i, per tant, la inversió de l'èsser. La inversió de la inversió és *l'Ur-Mensch*. La caiguda ha fet visible la naturalesa per a nosaltres. En la caiguda de *l'Adam Cadmos* obtenim la comprensió del present, que és la dimensió de l'acte.



Hem exposat els nuclis principals comuns a les dues versions, a saber: el sistema com a ciència viva, la dialèctica, la historicitat, el sistema dels temps i la memòria-anàmnesi. Però el problema de l'expressió és el problema que els relliga. Això ens condueix a plantejar nous esquemes formals. Aquesta problemàtica fa necessària l'adquisició del nivell hermenèutic de l'*Ur-System*. Podríem plantejar l'*Ur-System* com a expressivitat del sistema, i també com a marc cohesionador.

Si l'expressiu és U, l'expressat pot ésser dos i es poden oposar. Ara repensem una conceptualització que ja hem destacat en l'estudi de les *SP*. En principi, el que no és ni *Seyende* ni *Seyn* no pot ser de cap manera. No obstant això, si podem afirmar que serà un *Nichtseyn* relatiu, introduint la negació en una escala que va del no-ésser relatiu al no-ésser absolut. En aquesta escala allò primer, el començament no pot ser, en contra de Fichte, una acció, un acte primigeni, sinó allò expressiu relacionat amb una voluntat que no vol res. L'activitat, quan observem el passat, és secundària. El primer és el repòs, la no activitat. L'expansió no precedeix a la contracció, sinó al revés. En l'estadi inicial primigeni ens i ésser són possibilitats amagades en allò etern, per tant, no s'oposen. L'expressiu és l'unitotalitat com a poder de les potències. Aquest poder es troba també en l'ésser i l'ens com a modes potencials. Les potències remetent a l'autoproducció de la voluntat des de si mateixa que marca el còmput total de l'expressivitat. La primera voluntat que (no) vol res és des de (*aus*) l'eternitat. No té inici. No hi pot haver expressió. La voluntat nascuda del *Sehnsucht* és en (*in*) l'eternitat. Aquestes dues voluntats estan en l'expressable, malgrat una no expressi res, i estan enfrontades des del moment que hi ha expressió. En el moment que les dues voluntats són separables, malgrat siguin en essència una única voluntat,<sup>349</sup> la voluntat que no vol res,<sup>350</sup> o sigui, la voluntat pacificadora i al mateix temps aquell foc devorador, es posicionarà com a *das Nicht das Wesen seyend*, com el no-essent l'essència i reconeixerà per l'acte expressiu que l'essència mateixa és el *Seyende* pròpiament, *das eigentlich und sich selbst Seyende*. La voluntat que no vol res es col·loca doncs com a *Materie* en el procés, serà doncs verdaderament ens. Ara aquella voluntat negadora que havíem indicat com a pista se'ns mostra com a veritable força productiva. Podem afirmar en conseqüència que aquella voluntat negadora és una *Wille zur Natur*. Així hem introduït la contradicció en la mateixa voluntat inicial. De fet ella s'ha posat en contradicció, i s'enceta el procés formal del que no hauria d'ésser però que tanmateix és. En aquest moment s'ha infiltrat el mal (en la creació) com a

---

<sup>349</sup> Allò originari és una voluntat inconscient que no es troba objectivada. Ara bé, com surt aquesta voluntat del seu estadi de tancament i clausura eterna? En la versió I Schelling ha indicat dues possibilitats o perspectives relacionades: a) La voluntat surt d'aquell estadi espontàniament, dualitzant-se en dues voluntats, a saber: una voluntat d'existència i una voluntat de no-ésser; b) la dualització ha d'estar relacionada amb una causa final que té a veure amb l'amor diví.

<sup>350</sup> En la voluntat que (no) vol res reconeixem l'expressant, el jo de la divinitat inicial (*Uranfänglichlich*) eterna. La voluntat que (no) vol res és el suprem. Fins i tot com indica Schelling està per sobre de Déu, ja que per Déu sols podem pensar el Bé suprem, una voluntat ja determinada (i recordem la posterioritat que té el Bé respecte del Mal), però en la voluntat que (no) vol res no hi ha ni bé ni mal, ni el bo ni el dolent, ni ens ni ésser, ni inclinació ni aversió, ni amor ni ira, però sí la força per a tot. Important perspectiva en relació a la nostra tesi. D'aquestes paraules podem extreure la idea que el mal malgrat no estigui inclòs en aquella voluntat immòbil, té un estatut inicial que s'anticipa al bé. El mal malgrat necessiti ser activat treu la força directament de la voluntat inicial.

forma suprema del que no hauria d'ésser i tanmateix és. El resultat vist com a ésser tindrà dues repercussions resultat de la introducció de la de-gradació: *das Höchste* com a *das Nichtseyende über Seyenden* i *Das Unterste* com a *Das Nichtseyende unter Seyenden*.

La voluntat negadora expressada com a força serà pel veritable ésser o ens, l'ésser, que no podrà ser ja U amb l'ens i serà en l'àmbit de l'oposició, en la naturalesa, el *Nichtseyende*, però no el no-res. A=B ha de passar per una potenciació progressiva i possibilitar l'alteritat. Un procés de potenciació progressiva de tres fases: **1.** A<sub>0</sub> →Voluntat que (no) vol res, immòbil, voluntat que es troba en P<sub>1</sub> (primera potència). En aquesta fase hi ha diferenciació sense separació, una separació formal encara no efectiva; **2.** A<sub>1</sub> on la generació en progrés es pot presentar com un increment (*Steigerung*) on A= principi afirmador, B= principi negador, aleshores A<sub>0</sub>=P<sub>1</sub> (primera voluntat operant→com a ens, però un ens que es nega en quan a ens és un A que es comporta com a B, A=B. Aquest es el començament, P<sub>1</sub>. **3.** A es posa a si mateixa com a negada sols per posar l'essència verdadera com independent d'ella i real, en la mesura que es comporta com a Ens de quelcom ens [A=B] pot ser considerada com un ens de P<sub>2</sub> o A<sub>2</sub>. Finalment [A=B], la unitat, en esperit, on A ja actua com a A<sub>3</sub>, pot ser vista com allò afirmador comú a A i B, en realitat l'afirmació de A<sub>3</sub>. Així en tres potències representades en aquestes tres fases està acabada tota generació, i a través d'aquestes tres fases la força generadora original assoleix l'esperit.<sup>351</sup> Les potències malgrat el seu enfrontament on es mostra el seu caràcter lliure, on cadascuna és un principi propi, estan connectades per una necessitat interna. Aquesta connexió ha de ser destacada com a totalitat. El suprem en el moment que s'ha d'expressar es converteix en quelcom inexpressable afavorint al procés vital que han activat les potències. La inexpressabilitat és necessària per a la vida suprema. L'impuls a l'expressivitat ha de romandre. En aquest impuls es produeix l'articulació. El suprem sempre s'ha d'anar convertint en expressable. Ni la voluntat negadora ni la voluntat d'afirmació, ni la seva unitari potencial, són equiparables el Jo inexpressable de la divinitat en la seva *Lauterkeit* absoluta. El jo inexpressable, el Jo absolut, apareixerà com l'essència en si inexpressable de la divinitat. Quan el Jo sigui articulat podrem en certa manera equiparar-lo a la unitat de les voluntats, no abans.

La indiferència absoluta és passiva, no és activitat sinó vida potencial. Ni la voluntat de negació ni la d'afirmació, ni la seva unitat potencial tindran un estatus de privilegi. La contradicció i la decisió que la trenca són requisits perquè Déu aparegui com l'ésser més lliure. Sense *Überwindung* de la voluntat negativa no hi hauria començament. Els principis simultanis (de l'ésser) es transformen en potències successives de l'esdevenir. Les mateixes forces originàries que constitueixen el principis de la vida interior divina esdevenen, exterioritzant-se, potències. La successió d'aquestes es comportarà com una successió del temps. Hem trencat aquella passivitat original. L'etern es revelarà. La successió del procés de la revelació ha de vèncer l'*Urzeit*, ja que és caracteritzat per la pura tenebra. Sense la subordinació de la potència real no hi hauria progrés, solament eternitat silenciosa. La contradicció serà resolta per un acte desbordant, un *Ur-tat* inexplorable que engega el procés. El *Weltsystem* com a sistema del present ha estat plenament superat.

---

<sup>351</sup> Com a complement (tot destacant nexes de continuïtat) de l'exposició de les tres potències a les SP, vegeu : (SW, I/7,424-427).

La versió III posa el concepte de Déu i la descoberta gradual de la seva essència com a inici del desenvolupament narratiu. Els preparatius per a la decisió que hem estat tematitzant continuen essent l'elaboració de l'ancestral contradicció dels principis com a referent de la relació entre necessitat<sup>352</sup> i llibertat en l'essència divina per a la posterior construcció de la idea total de Déu.<sup>353</sup> En aquesta versió el caire científic serà reforçat. La construcció d'aquesta idea abans d'atendre el moment de l'acte de la gran decisió de Déu a favor de la creació indica el motiu principal de la reflexió d'aquest període: el Déu viu que exigeix un sistema vivent, tot plegat una síntesi d'una suprema vida espiritual i d'una vida natural. Un Déu vivent que s'ha desenvolupat pel seu propi impuls ja que no hi ha res que el precedeixi, ho farà per tant pel seu propi poder. La construcció esmentada demana en primer lloc l'objectivitat en la forma<sup>354</sup>, un desenvolupament objectiu en la forma de la ciència que es sosté en l'existència d'un principi supramundà en la consciència que permet la retrospecció, remuntar-nos des del

---

<sup>352</sup> Allò necessari en Déu és la seva naturalesa. El costat necessari de Déu ( la necessitat serà a la base de la llibertat – zu Grunde- que constitueix l'element més antic ) contindrà dos principis: el d'expansió i la força eterna de la *Selbtsheit*. La natura de Déu és *Liebe* i egoïtat a la vegada. Els dos pols són essencials. Un mateix ésser ha de ser força d'afirmació i força de negació. La unitat s'ha de descomposar en dos. Déu és doble: « Il est en premier lieu la force de négation (B) qui refoule l'essence affirmative (A), la rend intérieurement inactive ou cachée; et il est en deuxième lieu l'essence qui s'épand, se communique et qui, au contraire, refoule la force de négation et l'empêche de s'extérioriser. » Brito. *Op. cit.* p. 225-226. Un sol Déu és a la vegada A i B. No hi haurà contradicció en la coexistència de la unitat i l'oposició. L'oposició reposarà en que cada un dels poders en disputa han de ser per si mateixos un principi autèntic. D'aquí que l'oposició en quan a tal esdevingui sols quan els dos principis en pugna es comportin com a independents. Oposició i Unitat han de ser. Això significa que A, B, i la unitat de A i B han de poder ser com un principi propi. Amb això la unitat queda equiparada als dos elements o principis contraposats; no és l'essència sinó sols un principi d'ella. Segons Brito: « La puissance de l'éternelle négation et celle de l'éternelle affirmation, ainsi que l'unité des deux, forment le seul et indivisible Urwesen (VIII 217c) » *Ibid.* p. 226. Ja que „Der Gegensatz ruht darauf, daß jede beiden streitenden Mächte ein Wesen für sich ein eigentliches Princip seyn. Der Gegensatz als solcher it daher nur, wenn die beiden streitenden Principien sich als wirklich voneinander unabhängige und geschiedene verhalten. Gegensatz und Einheit, jeden von diesen soll seyn heißt daher so viel: das verneinende Princip, das bejahende und weiter die Einheit beider, jedes von diesen dreien soll seyn, als ein eignes von dem beiden Entgegengesetzten auf gleiche linie; sie ist nicht etwa vorzugsweise das Wesen, sondern eben auch nur ein Princip des Wesens, darum auch mit den beiden andern vollkommen gleichwichtig.“ (VIII, 217).

<sup>353</sup> « Les termes du problème des origines traité dans les Weltalter se décentent en effet dans l'opposition de la nécessité et de la liberté. » Tilliette, *Op. cit.* p. 623.

<sup>354</sup> Hem de tenir present la postura de Schelling al respecte d'aquesta ciència buscada: el moviment és allò essencial de la ciència; els enunciats incondicionades, és a dir, vigents d'una vegada per sempre estan en contradicció amb la naturalesa de la verdadera ciència, la qual consisteix en el progressar. Queda clar que el sistema no pot ser lògic-matemàtic. Les afirmacions tindran validesa limitada. Acceptar una *Thesis* absoluta equival en realitat a renunciar a la *Wissenschaft*. En la ciència hi ha d'haver successió: Si A=l'objecte de la ciència i la variable X el contingut de la primera frase que s'afirma, o sigui, l'inici del sistema des d'on començar el desplegament, la possible imperfecció de A=X exigirà per si mateixa el pas a A=Y. En el fons, en el sistema que proposa Schelling, A=Y no desmenteix A=X, ja que no atorguem valors incondicionats als termes de l'equació. En aquest cas A=X+Y serà la formulació adequada, [A=X+Y(n)] si introduïm el marc potencial.

present al passat, degut a que l'ànima humana té (cert) coneixement de la creació. En l'home aquest principi supramundà estarà lligat a un altre principi de naturalesa fosca. El record de les relacions originàries ha quedat enfosquit. Les *Urbild* estan, doncs, closes en imatges enfosquides i oblidades. El principi superior és el de la unitat i el principi fosc el de la diversitat. El superior veu la possibilitat d'auto-reconeixement en el principi inferior perquè el *Sehnchut* ha remogut el pressentiment del coneixement. Allò que és U podrà ser expressat com a diferenciat.

Brito desenvolupa extensament en el seu l'estudi la problemàtica de la necessitat i la llibertat en Déu, i les seves derivacions. Haurem de tenir present que el pas de la unitat a la contradicció serà inconcebible per a nosaltres i el pas de la contradicció a la unitat, natural, i per tant expressable, ja que la mateixa naturalesa primera, efecte de la contradicció, és una necessitat que està posada al mateix temps que l'essència, o, en altres paraules, ella és la mateixa essència,<sup>355</sup>car sense contradicció no hi hauria vida. De fet, la naturalesa primera la trobarem disgregada en tres poders que no poden ser els uns sense els altres. Sols junts omplen el concepte ple de la divinitat.<sup>356</sup>Tenim, per tant, tres principis o poders inseparables: la negació, l'afirmació i la Unitat. Cadascú té el mateix dret a ser l'essència, l'ens. Cap pot conformar-se per naturalesa amb el mer ésser o amb no ser l'ens. A més, s'exclouen recíprocament. La unitat acabarà exclouent l'oposició i amb això a cadascuns dels poders que es contraposen, i a la vegada els contraposats exclouen la unitat de l'ésser-ens. Així, si la unitat és l'ens, l'oposició és el no-ens, i a la vegada si l'oposició és ens, la unitat és no-ens. Aquesta és la lògica derivada de la llei de la contradicció que Schelling desplega.<sup>357</sup> Si ho projectem en la construcció del concepte de Déu, una de les claus de l'escrit, La vida divina comprèn aquest tres poders o principis, i en aquest estatus cadascú és per la seva naturalesa corresponent l'ens. Si un s'erigeix com a ens els altres es releguen a no-ens. Això implica una possible alternança. Però, la naturalesa no pot triar de ser o de no ser. En la naturalesa primera fa falta una decisió que és en realitat, atenent al significat del mot alemany, una "des-divisió" (*Entscheidung*). L'alternança exigeix que un principi sigui el començament o el primer ens i així successivament ser vida finalitzada i a la vegada de nou vida iniciant. Per a que un principi comenci és necessària la violència que trenca cegament la unitat. Quan hagi començat, aquest principi passa a ser subordinat. Diu Schelling: "el començament és sols començament en la mesura que no és el que pròpiament hauria de ser, l'ens verdaderament i en si. Si hi ha doncs decisió sols es pot posar com a començament el que mitjançant la seva manera especial més

---

<sup>355</sup> „Also findet sich, daß die erste Natur von sich selbst im Widerspruch ist, nicht in einem zufälligen, oder in den sie von außen versetzt wäre (denn es ist nichts außer ihr) , sondern in einem nothwendigen, mit ihrem Wesen zugleich gesetzten, der also genau gesprochen ihr Wesen selbst ist.“(VIII 219).

<sup>356</sup> Aquesta és l'argumentació de Schelling al respecte: „Wir sehen sie [la natura inicial] gleich ursprünglich in drei Mächte gewissermaßen zersetzt. Jede dieser Mächte kann für sich seyn; denn die Einheit ist Einheit für sich, und jedes der Entgegengesetzten ist ganzes vollständiges Wesen; doch kann keines seyn, ohne daß die andern auch sind, denn nur zusammen erfüllen sie den ganzen Begriff der Gottheit, und nur daß Gott ist, ist nothwendig. Keine ist der andern nothwendig und von Natur untergeordnet.“ (VIII, 217).

<sup>357</sup> Vegeu: (VIII, 217-225).

s'inclina vers la naturalesa del no-ens.<sup>358</sup>No és pas una decisió conscient, producte d'una reflexió. És una decisió que dins la problemàtica de ser entre la necessitat i la impossibilitat ha d'arribar violentament (*Gewalt*), a la força. En la negació el principi d'afirmació (A) és posat com a no-ens, com a no operant, ja que l'operant és B que no podem anomenar ens, malgrat no sigui el no-ens i menys el no-res. En realitat A no serà negat en tant que l'ens, al contrari, és posat com no essent l'ens. Així en B distingim l'operant i el pacient.

El concepte de no-ens és la principal aportació metafísica de Schelling, una nova categoria dinàmica desplegada en tres caracteritzacions: 1. El seu estatut ontològic positiu; 2. L'entrada en un procés lliurement desenvolupat. 3. L'existència híbrida<sup>359</sup> com a *tertium quid* entre l'ésser i el no-res. En realitat, el *Nichtseyende* és en si mateix un ens, un ésser per a sí, que sols en tant que es troba en una relació subordinada respecte a un altre ens, és posat com a *Nichtseyende* per a sí. Té, per tant, estatut ontològic positiu i es comporta respecte a l'ens com a ésser.<sup>360</sup> A més, el procés respondrà a aquesta fórmula: *Das Nichtseyende sollt nicht sein, aber muss sein*. L'estatut ontològic implica relacions de subordinació i de desenvolupament gradual. La fórmula que hem presentat també inclou el sotmetiment de l'ésser: l'acte lliure de Déu que la naturalesa primera ens ha desvetllat se'ns presenta com (el) Déu mateix. En aquest acte la divinitat ha sotmès l'ens i l'ha posat com a ésser. L'acte de sotmetiment de l'ésser a l'ens, aquesta és la direcció (ens que en relació amb l'ens veritable es comportarà com a no-ens). L'acte de sotmetiment també és relacionat amb l'exposició de l'oposició i de la contradicció que hem efectuat. Podríem dir que aquest acte dóna sentit últim a la justificació de la doctrina del mal que estem defensant: un teoria dinàmica del mal.

El concepte de no-ens de Schelling i l'ús que en fa, ha de facilitar la comprensió de la unitat (unitat voluntària que inclou la dualitat) que implica la reformulació del no-ens. El més primordial, i punt a retenir, és la suprema decisió de la divinitat que obre el seu espectre en dues voluntats oposades. No hi haurà començament (en Déu) fins que la divinitat sigui posada en el moment de la ruptura de la igualtat formal de les potències. En aquest moment es trenca l'eterna identitat, la roda de l'etern retorn de l'idèntic, i es produeix el sotmetiment de l'ésser i

---

<sup>358</sup> „Der Anfang ist nur Anfang, inwiesern er nicht das ist, das eigentlich seyn soll, das Wahrhast und an sich Seyende. Also Entscheidung ist, so kann nur das zum Anfang gesetzt werden, das durch seine besondere Art sich am meisten zur Natur des nicht Seyenden neigt. (VIII, 220-221).

<sup>359</sup> « L'existence hybride de – A nous prouve donc qu'il y a comme un tertium quid entre l'être et le néant – je veux dire un certain genre de Non-Etre proprement vital qui n'est ni l'Etre en acte ni le Rien pur et simple (*Schlechthin*); ni l'être armée de pied en cap de tous les prédicats de l'existence, ni l'inexistence brute. La description que Schelling nous donne de ce Non-Etre paradoxal se ressent, croyons-nous, de la lecture de Kant (*Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763)) influence une grande partie du volontarisme allemand, et Julius Bahnsen. » Jankélevitch, *Op. cit.* p. 99.

<sup>360</sup> « Le Non-Etre est donc aussi riche et varié que l'Etre (...) Le non-être n'est en somme qu'une espèce d'altérité (...) La philosophie doit éviter cette paresse d'esprit qui consiste à réduire le non-être au néant parce que le non-être n'est pas ce nous cherchons. La philosophie commence avec la critique de ces approximations sommaires et funestes à l'intelligibilité des choses, avec le respect de l'être illégitime. » *Ibid.* p. 101-109. La perspectiva schellingniana ens remet a l'argumentació del Sofista on Plató justifica l'ésser del no-ésser (257b). Dins *PhR* el no-res del món finit era apropiat al no-ésser pur i simple.

es desencadena la jerarquizació<sup>361</sup> que separa definitivament la igualtat essencial establint una prioritat existencial promoguda per la successió, en oposició al no-moviment del no-posat, en contradicció amb el repòs improductiu de l'essència. La successió no és res més que una vida que eternament acaba i s'inicia, una altra mena de roda, però en aquest cas productiva. Déu sols pot prendre aquesta decisió si està precedit per una (la) naturalesa primera. Si es produeix aquesta situació podem afirmar que Déu és esperit absolut. Ara bé, per poder disposar d'aquesta naturalesa necessita passar per la contradicció. Però, per a que sigui Naturalesa primera, per a que sigui el veritablement primer, la pre-eminència, i poder argumentar així el començament, necessitem una (la) decisió, que no serà en tot cas conscient, ans el contrari, serà posada per la violència implícita entre la necessitat i la impossibilitat, mitjançant el poder que cegament destrueix la unitat.<sup>362</sup> Segons Pérez-Borbujo en aquest primer moviment s'amaga el secret de la filosofia intermitja de Schelling.<sup>363</sup> I també segons aquest autor, que sintetitza molt bé la problemàtica que estem exposant, tot el misteri de la filosofia schellingniana radica en entendre que la naturalesa, i la seva culminació en la llibertat, demana comprendre la "causa primera"<sup>364</sup> com un fi de la naturalesa, o sigui com un organisme. Estem debatent i presentant la idea de Déu com un organisme viu, no com un concepte més o menys "mecànic" adossat al Deisme. La intervenció de Déu en la naturalesa és necessària, malgrat sigui el moment de la decisió el suprem acte de llibertat. La necessitat esdevé per la vessant organícista del sistema, car un ésser orgànic, que és causa i efecte de si mateix, el desplegament del qual està determinat per la causalitat del seu enteniment, està en el "paranimf" del sistema. La "causa primera" per tant és un ésser orgànic orientat teleològicament vers l'autoconsciència. Així, seguint les directrius schellingnians, com veurem, sols a posteriori es coneixerà el fet que aquest ésser orgànic s'ha decantat per l'existència. La idea de Déu com a organisme exigeix la presentació de la divinitat com l'esdeveniment, on l'efecte és la causa de la causa, el Prius, és a dir, causa del moviment que ha iniciat la decisió, i que el posa com a efecte real oposat al no-posat, que serà desactivat per la teleologia implícita i essencial de l'organisme en moviment. El començament ha produït un joc d'interaccions que transiten en les relacions d'alternança del pes ontològic, és a dir, és tan sols en la mesura que no és en principi el que ha de ser. Es produeix una negació on A (*das Seyende*) és posat com a *Nichtseyende*. Es fa operativa per tant la potència negadora B, que en tant que oposada a l'ens, potència que com hem vist no és un no-res, no pot ser identificada

---

<sup>361</sup> La jerarquía ha estat exposada a (VIII, 240-242) i també a la lliçó XIV de la filosofia de la revelació, on el món dels esperits és subjecte de l'ànima, que és al seu torn subjecte de Déu.

<sup>362</sup> En relació a les afirmacions haurem d'afegir (completant la proposta de Schelling) que: „Der Widerspruch allein bringt Leben schon in die erste nothwendige Natur, die wir bis jetzt bloß im Begriff betrachteten. Denn da von den drei Principien, deren unauslöslliche Verkettung sie ist, jedes seiner Natur nach das Seyende, aber wenn das eine seyend, dann nothwendig die andern nicht seyend sind, und ihr doch zugleich keine Freiheit zukommt zu seyn oder nicht zu seyn, so ist gleich in der ersten Natur eine wenn auch nur blindlings geschehende Entscheidung nöthig.“ (VIII, 220).

<sup>363</sup> “En este primer movimiento de la esencia se esconde el secreto de la filosofía de Schelling. En este punto, Schelling parece decantarse por una especie de necesidad esencial, una autogéneis de lo divino hacia su fin, hacia la realización de Dios como espíritu.” Pérez-Borbujo, *Op. cit.* p. 275.

<sup>364</sup> Hem de tenir present que aquesta expressió no és pròpiament schellingniana, malgrat la pugui utiitzar quan comenta altres autors, com per exemple Aristòtil.

radicalment com el *Nichtseyende*. L'essència per tant es negarà a si mateixa i es contraurà i posarà B com a positivitat, i es trencarà l'oposició ens/no-ens en l'ésser (*das Seyende und Nichtseyende im Seyn*). El *Nichtseyende* no serà ens sols enfront a un altre ens, però en sí mateix és ens. O sigui, el no-ens d'alguna manera és, i necessitarà del temps com a escenari de desplegament que l'allunyarà del no-ens absolut. Aquí es consolida l'àmbit del no-ésser relatiu on Déu serà en ell el no-ens. D'aquí prové la seva inclinació al no-ens, però sempre davant un altre. L'efecte comparatiu és indispensable.

El procés de potenciació està funcionant. Déu actuarà en el món segons les seves potències. Déu no és un *Seyende* entitatiu davant altres ens. L'efecte comparatiu no és aplicable aquí. Quan B ha actuat, Déu esdevé "en" l'ésser. Déu en la segona potència serà el Déu expressament únic del monoteisme. La violència i la jerarquització s'activen. El concepte de Déu que estem estudiant no "tolera" cap altre Déu. La violència s'ha exterioritzat en l'establiment de B com a començament etern i transita fins la tercera potència, aquesta com a fi etern. Segons Brito de la primera potència a la tercera hi ha una progressió necessària.<sup>365</sup>Quan el procés de potenciació ha fet el cicle d'exteriorització-interiorització, o manifestació-contracció i s'han desenvolupat les potències, quan es produeix doncs el retorn, aleshores obtenim la noció completa de la naturalesa primera, a saber, la noció d'una vida en estat de rotació eterna.<sup>366</sup>Així s'explica el moviment perpetu. La vida que hem explicat, ella mateixa es devora i s'engendra. Segons Brito mercès al seu perpetu re-començament, la naturalesa primera esdevé substància en el sentit literal del mot: *id quod substrat*.<sup>367</sup>En aquest procés s'activa una tendència irresistible vers l'ésser que afecte a l'*Urwesen*. Aquesta tendència es pot equiparar a un desig insatisfet. És cercada, per tant, la veritable existència, l'àmbit del *Daseyn*, una existència real que no pot ser resultat d'una mera necessitat de la naturalesa divina o primera. La manifestació d'aquest *Umtrieb* frenètic ha evidenciat la nul·la capacitat dels principis per alliberar-se d'aquest moviment intrigant. Serà necessari un altre Absolut en presència del qual el desig insatisfet accepta reconèixer-se com el *Nichtseyende*. Així, la naturalesa primera es veurà abocada a una separació. L'acceptació d'aquesta separació manifesta la veritable naturalesa d'aquell altre Absolut que no serà ni un *Seyende* ni un

---

<sup>365</sup> « La première puissance étant posée, la deuxième se trouve posée nécessairement, et les deux réunies engendrent non moins nécessairement la troisième. » Brito, *Op. cit.* p.230.

<sup>366</sup> La gènesi i tematització d'aquesta rotació la localitzem aquí: „Jenes ursprüngliche, nothwendige und bleibende Leben steigt also wohl vom Untersten zum Höchsten auf, aber angekommen in diesem geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von diesem wieder auszusteigen; un hier erst gelangen wir zu dem vollkommenen Begriff jener ersten Natur (...) nämlich daß sie ein ewig in sich selbst Kreisendes Leben ist, eine Art von Cirkel, da das Unterste immer in das Oberste, und das Oberste wieder in das Unterste Lläuft (...) In diesem beständigen Umtrieb hebt sich natürlich der Unterschied des Höheren und Niederen wieder auf; es ist weder ein wahrhast Oberes noch ein wahrhast Unteres, weil abwechselnd das eine Oberes und das andere Unteres ist, sondern nur ein unablässigen Rad, eine nie stillstehende rotatorische Bewegung, in der keine Unterscheidung ist" (VIII, 229).

<sup>367</sup> « Ce mouvement constitue le concept scientifique des images bibliques du feu dévorant et de la roue de la naissance, on peu également se le représenter comme une systole et une diastole ; nous sommes ici en présence de la première pulsation qui anime toute la nature visible : éternelle contraction et éternelle expansion, flux et reflux perpétuels. » Brito, *Op. cit.* p. 231.

*Nichtseyende*, sinó l'eterna llibertat de ser.<sup>368</sup> L'aspiració ara s'encamina vers una voluntat sense aspiració ni desig. Aquesta és la simplicitat divina.<sup>369</sup> La voluntat pura ha d'alliberar-se de tota naturalesa. Per tant, allò sense naturalesa (*jenes Naturlose*) que desitja l'eternitat no pot ser ni un ens ni un ésser, sinó la llibertat eterna. Aquesta eterna llibertat equiparable a una voluntat pura o a una indiferència pura, a un estat que expressa el suprem, el més elevat, *das Höchste*, quelcom que (no) és res i no obstant ho és tot, no serà tant (el) Déu com el que en Déu mateix és la divinitat, o sigui la supra-divinitat, la simplicitat supra-divina. No estem parlant doncs de la naturalesa divina, la substància, sinó d'aquella "agudesa consumidora de la puresa" que hem exposat en la nota anterior i que la traducció francesa exposa com *la dévorante intensité de la pureté*, i que com a màxima simplicitat espiritual exclou tota oposició i tot atribut distintiu de la seva essència. Aquesta divina *Lauterkeit* que ja ha estat exposada a les anteriors versions ara és presentada com a *lauterer Actus*. En el sentit d'aquesta "nova" concepció de divinitat, l'espiritualitat de Déu coincideix amb la simplicitat de la seva essència.<sup>370</sup>

El concepte de Déu que s'està desplegant ressegueix tots els problemes metafísics que se'n deriven i que configuren les proves a superar del sistema. Schelling defineix la divinitat com essencialment bona. Déu no és bo, sinó la bondat mateixa. En Déu no hi ha res potencial, *nicht Potentielles*, ja que és aquell acte pur, *lauterer Actus*. Déu no és un ésser necessàriament real, sinó la llibertat eterna de ser.<sup>371</sup> Ara bé, la pura llibertat d'esperit està lluny d'exhaurir el concepte del Déu vivent que proposa Schelling. En l'àmbit pur de l'essència la bondat que és Déu no pot ser codificada en una concepció moral, ja hem vist el caràcter d'aquesta bondat. Per altra banda, raó i cor exigeixen un Déu existent. L'aridesa de l'essència no deixa veure que dins el Déu vivent hi ha d'haver una unitat de necessitat i llibertat, és a dir, per la via de la necessitat de la naturalesa de la divinitat no s'arriba, ni en Déu mateix ni fora d'ell, a l'existència real. Per sobre d'allò necessari en Déu ( que en les tres potències constitueix la naturalesa eterna) hi trobem la llibertat eterna. Aquest és el sentit de la reconciliació: en allò superior es desactiven les oposicions. Quan es desactiva l'oposició es redimeix la necessitat, apartem la necessitat de l'essència cega. L'essència cega, malgrat el no voler-se en activitat, està en disputa en si mateixa, quan ja s'ha activat. Sense disputa no hi hauria possibilitat de convertir-se en l'ésser. L'objectiu d'aquesta disputa rau en el fet que el món dels esperits pugui influir en el natural.

L'impuls del *Sehnsucht* ha derivat en la divisió dels elements. El bé respondria a l'ordenació i la mesura entre aquests elements. El pur començament es consolida en començament intern.

---

<sup>368</sup> « La liberté qui ne veut rien constitue le concept affirmatif de l'inconditionnelle éternité ; nous ne pouvons nous la représenter que comme l'éternelle immobilité. Cet vers quoi tout tend. On n'a de repos que dans la mesure où on a trouvé dans la volonté qui ne veut rien son essence propre. » *Ibid.* p. 232.

<sup>369</sup> „(...) die verzehrende Schärfe der Reinheit.“ (VIII, 236).

<sup>370</sup> „Gott seyn über alle Geister, der geistigste Geist, reiner unfaßlicher Hauch, gleichsam der Geist von allem Geist. Insofern fällt die Geistigkeit Gottes mit der Einfachheit seines Wesens zusammen.“ (VIII, 237).

<sup>371</sup> „Gott seinem höchsten Selbst nach ist kein nothwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu seyn.“ (VIII, 238).



Ara bé, tota elevació necessita un enfonsament. *Erhebung*<sup>372</sup>; *Katabolé* són mots claus del pensament schellingnià. A les conferències d' *Erlangen* tota la creació serà una *Erhebung*. Sense *Katabolé* no hi ha començament. L'operació de la *Katabolé* és efectiva a les *WA*. La *Naturalesa* assumirà el rol de fonament. En aquest moment la divinitat planarà per sobre la creació. És el moment posterior a la gènesi. Quin significat tenen dins el sistema aquest dos mots complementaris? En la separació dels principis s'ha produït un enfonsament (*Erniedrigung*) i una exaltació (*Erhöhung*). L'essència engegada que ha aspirat a ésser l'U, haurà de veure's contrastada pel seu abaixament com a Tot. La força del començament capaç de ser exterioritzada pels efectes d'una essència cega en disputa constitueix l'*Urkeim* de la naturalesa visible, on a partir d'ell ella és desplegada dins el seguici dels temps. La *Naturalesa*, i aquí ressaltem l'essència cega com essència tenebrosa esdevenint en el tot, és un abisme que no entén de bondats, és un fondalar de coses passades (*ein Abgrund von Vergangenheit*). Allò més antic en ella tindrà una tendència a emmalaltir aquella essència cega, a amortallar-la dins les tenebres. La força original de tot el corporal és l'essència en disputa que atorga forma, una limitació. L'element espiritual pel contrari no suposa cap limitació. No obstant això, la naturalesa ha deixat emergir una força superior on és configurat tot el que esdevindrà. Pel seu fonament la naturalesa provindrà de l'element cec de Déu. Ella no és Déu, però és el començament del necessari en Déu. La naturalesa és una altra forma de parlar de Déu, ja que Déu és nomenat Déu en tant que lliure. El tot que vol ser Déu, que vol presentar-se com a Déu és sols la naturalesa en tant que potència.

En la versió III vèiem clarament el plantejament de la *Philosophia ascendens* oposat al mètode descendent neoplatònic. En la primera potència com a vida en oposició resideix el fonament del moviment rotatori involuntari i no es pot evadir de la contradicció, i es veu abocada a la organicitat. El començament etern no representa carència d'ésser, sinó negació activa. Aquest estat llençat a l'organicitat, aquest "re-viure" constantment l'organisme, ens permet veure la naturalesa com accés a l'expressabilitat. Hi ha accedit mercès a la decisió que condiciona l'expressió. La primera potència essent en si l'essència opositora, no obstant això, no pot engendrar-la, que és una altra forma de dir que no se'n pot desprendre. Vol en realitat soterrar-la en la profunditat, però pot unificar forces que estan en disputa. El pas de la relació alternant recíprocament excloent (en la que es troba la primera potència on no pot expressar res) a la relació orgànica exponent d'aquella organicitat necessària, activarà una potència superior capaç d'alliberar l'ens. Tanmateix, el procés s'haurà transformat en la relació d'una concatenació necessària. La potència del començament que no deixa de recloure l'ésser, serà el germen primitiu de la futura naturalesa visible. Ara hi haurà un abans i un després, una autèntica articulació, i d'aquesta manera pacificació i generació. La força d'atracció sotmesa al moviment rotatori es torna perceptible de sí mateixa com a força de començament en ser superada per la potència superior. Allò alliberat serà conegut com a *Prius*. La relació orgànica porta a la potència del començament a la consistència de la potència superior. En altres paraules: la potència del començament s'haurà rebaixat a l'ésser i serà portada a la consistència. L'argumentació com es pot veure tendeix a valorar i defensar l'influx superior,

---

<sup>372</sup> *Erhebung* té una doble significació: Elevació-exaltació i alçament-revolta. Es convertirà en un mot habitual en la *Spätphilosophie*. El sentit d'alçament explica l'origen del mal com un element necessari per a la governança del món, i té una funció específica en el desplegament del sistema com hem exposat.

l'element celestial, a l'hora d'evitar que les forces s'aturin i en tot cas evitant el nefast moviment de retrocés de tota vida. Aquesta influència celestial representa la força de reparació i nutrició de la vida, influència que prové de la font primigènia de tota vida. Sense aquesta influència la regressió seria irreversible i la degeneració es tornaria en brutal descomposició. La relació orgànica amb el món dels esperits és la dinàmica expressiva del sistema en relació a les forces creadores, podríem dir, la clau harmònica. Una clau que no ens convida a buscar la racionalitat en el món dels fenòmens, la raó en la història, sinó la història de la raó, la història de la divinitat "pre-escrita" mitjançant aquella relació orgànica.

Segons Duque la dificultat que expressen les WA és la mateixa que ha turmentat tot el pensament cristià: com pensar el pas de l'infinit al finit, de l'Absolut al relatiu. Fins ara hem intentat descriure aquest *passage* on l'analogia té un paper determinant. El real, l'ésser, estarà articulats per l'ideal. Schelling clarament està invertint les relacions ontològiques escolàstiques tradicionals: l'ésser ja no té preeminència sobre l'ens. No hem d'oblidar que per a Schelling l'ésser és un principi opac i tenebrós. L'ésser és allò determinable, la matèria prima de la qual ha sorgit Déu. En canvi l'ens, ja no serà entès com a mera participació de l'*actus essendi*, serà l'existent, *Deus sensu eminenti* com havíem especificat. L'argumentació ha desenvolupat dialècticament l'articulació que ha de relacionar món i món dels esperits, el més baix i el més elevat. El més baix ha estat constituït com a propulsor d'aquella *Philosophia ascendens*. Treure'n d'aquí un cert materialisme és anar molt lluny. El marc referencial de l'ascens ha estat inserit en el temps. Els graus d'ascens potencial correspondran als períodes de manifestació de la divinitat en el món com a eons de les potències divines. Déu és la lluita suprema que amaga el marc referencial com un eco destructiu del passat, "la peraltació de Potència de potències" segons Duque.<sup>373</sup> Déu és, recollint l'argumentació d'aquest autor, la força de ser solament un mateix i allò que promet a tot ésser la seva egoïtat. La seva potència negativa (ara ja deixondida per poder ser albirada en Deu) és la seva exposició, difusivitat, allò transformador en relació orgànica i que predisposa a la generació en contra de la degeneració que aportaria una potència negativa reclosa en la foscor, en el regne del caos.

En el regne del passat Déu encara no és el Déu absolutament lliure sinó l'ànima del món<sup>374</sup>, el vincle que facilita o oculta el *passage*, entre els dos mons. Aquí és possible aquesta fórmula

---

<sup>373</sup> Vegeu: Duque, *Op. cit.* p. 918.

<sup>374</sup> La tercera potència A3 representaria l'ànima universal que pot unir natura i món dels esperits, i en definitiva món i Deu. A3 ha de residir lliure fora de la contraposició en la seva pròpia *Lauterkeit*. La clau interpretativa la localitzem a (VIII, 252) on s'exposa que si no hi hagues res fora de la necessitat cega, la vida es quedaria en l'estat fosc i caòtic d'un moviment etern, i que per això mai comença ni acaba. Però, mitjançant la contemplació de la llibertat eterna també el suprem en la Naturalesa és elevat a la llibertat, i al mateix temps adquireixen consistència i essència totes les altres forces en ocupar el seu lloc pertinent, participant de l'influx superior. Aquesta argumentació actua de síntesi. El resultat: el foc devorador s'ha reduït a matèria pacificada. En paraules de Schelling: „Ware nichts außer jener blinden Nothwendigkeit, so bliebe das Leben in diesem dunkeln chaotischen Zustand einer ewig und darum nie beginnenden, ewig und darum nie endenden Bewegung. Aber durch den Anblick der ewigen Freiheit wird auch jenes Höchste der Natur zur Freiheit erhob, und mit ihm zugleich kommen alle anderen Kräfte zu Verstand und Wesen, indem jede an den ihr gebührenden Ort tritt, und so jede des höheren Einflusses, dessen sie zunächst bedürftig ist, mittelbar aber alle des göttlichen theilhaftig werden.“ (VIII, 252).

{A= A+B}<sup>375</sup> per expressar la compenetració reflexiva de Déu i món. Malgrat romandre en el text del passat en la infantesa tenebrosa de Déu, les potències tenen un posicionament persistent, o sigui, no desapareixen en cada edat, persisteixen transmutades. El sistema no recull un simplista evolucionisme materialista.<sup>376</sup> El pes del passat desactiva les interpretacions al respecte. La contraposició Déu-Natura també esta desactivada, però no en el sentit d'un panteisme ingenu com hem demostrat. Hem introduït en la relació orgànica la repetició dels temps com un indiferent. L'organisme assenyalarà el sistema dels temps que haurà d'explicar com allò que en el començament era primer es converteix en el més baix i el que era el final és converteix en *das Höchste*. Ara hi ha espai suficient per als tres principis, que estan per fi separats, ja que han renunciat a ser l'ens<sup>377</sup>. Així en aquell moviment originari que planava per sobre el començament sols havia la diferència que alimentava el foc devorador. Ara tot això és passat, i l'U es converteix en tot davant un U superior, i l'inexpressable es torna expressable. La vida es torna apta per a la referència al suprem. Aquella relació excoent es torna en un coexistir i el sistema pot preparar un concepte total de divinitat que en sí no és ni un ens ni un no-ens. La divinitat reposa en la pròpia naturalesa eterna i mana sobre ella<sup>378</sup>, la divinitat coneix en ella la pròpia naturalesa eterna i a partir d'aquest moment és inseparable d'ella,

---

<sup>375</sup> A= {Absolut/Allgemeinheit}; B= {Besonderheit/particularitat}; A+B= compenetració de Déu i món.

<sup>376</sup> Jürgen Habermas interpretarà la *Spätphilosophie* com a precursora del materialisme marxista. Vegeu: HABERMAS, J., *Das absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schelling Denken*, Bonn, 1954. En la mateixa línia SCHMIDT, Friedrich, W., *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Stuttgart, 1971. Aquest autor condiona la seva interpretació d'un Schelling que "prepara" la via a Hegel, la via que tindrà una posterior línia a seguir, una direcció que va de l'idealisme alemany al materialisme històric. Podríem criticar la metodologia utilitzada per Habermas i Schmidt, la qual suposa un cert punt de partida doctrinal i les conseqüències que extreuen avalarien la tesi que sols es pot efectuar una interpretació filosòfica d'un sistema filosòfic des d'un altre sistema filosòfic. Això ens porta la qüestió de la interpretació no-filosòfica, interessant sols quan reconeix els seus límits (per exemple la línia filològica). Qui si sobrepasa aquests límits en un altre sentit és la interpretació doctrinal de Lukács *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin-Spandau, 1962. Aquí s'obre la interpretació irracionalista de la filosofia de Schelling que, no obstant això, podria tenir aquests antecedents: HARTMANN, E. v., *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin, Otto Lowenstein, 1869 (darrera edició a Nabu Press 2012) i *Schellings philosophisches System*, Leipzig, Hermann Haacke, 1897 (darrera edició a Rare Books Club 2013); ERTEL, Christop, *Schellings positive Philosophie, ihr Werden und ihr Wesen*, Freiburg, Pallotiner Verlag, 1933 (segons Ertel, en la filosofia positiva l'existència resta com a irracional, l'existència mateixa del pur existent, del *Prius* absolut, l'Absolut, el pur voler). De tota manera, la filosofia de Schelling no és cap gènere combinatori, ni una filosofia principalment irracional. No implica cap idea de transformació o de desenvolupament evolutiu fort, encara que el sistema presenti trets dinàmics i relacionals en el mateix sentit que la característica d'una funció sols és una constant entre variables. A Erlangen (1822) durant el dictat de les *Vorlesungen zur die Geschichte der neueren Philosophie* Schelling seguirà una metodologia dialèctico-evolutiva que havia inaugurat Hegel, ja que cada sistema històricament antagonista (empirisme, racionalisme...) no es pot concebre més que per la idea s'un sistema superior omni-abastant, la primera presentació del qual es remunta a Plató. Ara, be, des d'aquí defensar aquella via hegeliana és, si més no, qüestionable.

<sup>377</sup> „Jetzt da sie aufgeben ein und dasselbe zu seyn (das Seyende), wird Raum, es wird ein wahres Oben und wahres Unten.“ (VIII, 253).

<sup>378</sup> „Jetzt rüth sie auf der ewige Natur und hält ober ihr (...)“ (VIII, 253)

malgrat sigui lliure davant d'ella i no hi estigui lligada.<sup>379</sup> La divinitat ha de vèncer la influència d'aquell estat caòtic persistent, ja que quelcom (sempre) ha precedit al Déu ens: un estat caòtic i contradictori en la naturalesa divina. Tanmateix aquesta afirmació amaga una trampa. Vol dir tot això que Déu arriba a ser ens? Sembla conseqüent si acceptem que l'estat de la contradicció precedeixi al Déu ens. Així, Déu no ha estat ens des de tota l'eternitat. No obstant això, segons Schelling, Déu mai pot arribar a ser ens, sinó que és ens des de l'eternitat. A través d'aquesta divinitat ens, ésser sobrenatural de la llibertat, l'estat primigeni de la contradicció està posat com a passat, ara bé, ja que la divinitat essent des de l'eternitat mai pot arribar a ser ens, aquest passat serà un passat etern, un passat que no ha arribat a ser però que Déu ha de conèixer com el passat a través d'ell. El sistema ha d'exposar el que Déu té en si, en referència al passat etern com allò primer. L'exposició tradicional de la creació no satisfà al plantejament schellingià. Si la manifestació divina no té naturalesa, com la llibertat eterna ha pogut adoptar la naturalesa? Allò que no té naturalesa no pot adoptar cap naturalesa. En Schelling l'argument ontològic condueix a que la divinitat sigui allò en si mateix ni ens ni no-ens.<sup>380</sup>

Ha arribat el moment d'argumentar com l'Absolut surt de si mateix en aquest termes: com la divinitat pura pot esdevenir ens.<sup>381</sup> La resposta no pot implicar que dins l'ésser-ens (*im seyend-Seyn*) Déu deixés de ser el que en si mateix està per sobre de l'ens. En altres paraules que recullen una perspectiva inversa: Déu no pot esdevenir manifest al punt de deixar de ser el *Deus Absconditus*. Tanmateix, des d'allò ocult, Déu no pot arribar a ser un Déu manifest de tal manera que deixi de ser el Déu ocult. Schelling nega el canvi en Déu: en Déu no hi ha canvi ni mutació.<sup>382</sup> La resposta no pot venir per via del moviment en Déu (que implica canvi) ja que Déu passaria a l'ésser diferent de l'essència com a no-lliure, a més Déu està operant des de l'eternitat, amb el moviment arribaria contradictòriament a un no ser com allò en sí ni ens ni

---

<sup>379</sup> „Nun erkennt die Gottheit in ihr die eigne ewige Natur, und ist von nun an, obwohl frei gegen sie und weber an sie gebunden noch mit ihr verwachsen, bennoch von ihr unzertrenlich.“ (VIII, 254).

<sup>380</sup> „Denn eigentlich haben wir nichts errugen als den vollständigen Begriff der Gottheit, die das an oder in sich selbst weder Seyende noch Nichtseyende, durch den ewigen Bezug zu ihrer Natur, zu dem beziehungsweise Außen ihrer selbst, ewig seyend ist.“ (VIII, 254-255).

<sup>381</sup> L'altra qüestió sobre com la divinitat no-revelada pot arribar a ser revelada forma part de la mateixa interrogació fonamental: com la divinitat pura que en sí ni és ens ni és no-ens va poder ser ens.

<sup>382</sup> „In Gott ist kein Wechsel und Wandel.“ (VIII, 256). En canvi Schelling afirmarà més endavant que en la vida divina hi ha moviment i progrés. Però, hem de situar molt bé aquesta vida de la divinitat i adonar-nos de les diferències en relació a la vida de les creatures. La clau per resoldre l'aparent contradicció la tenim en l'observació de la concatenació o sèrie de la vida finita entesa com a soluble, que en Déu és indissoluble, ja que està en una elevació constant, per tant „Gott ist in einer beständigen Erhebung (...) Darum kann er jenes in einem beständigen Cirkel umlaufende Leben nur als eine ewige Vergangenheit in sich haben. Die Auslöslichkeit des Lebens oder die Möglichkeit, daß die Stetigkeit des Uebergangs von der niederen in die höhere Potenz aufgehoben wird, ist die Ursache der Krankheit und des natürlichen wie des geistigen Todes. Darum heißt Gott der allein Unverderbliche und der allein Unsterblichkeit hat.“ (VIII, 261). En Déu, en conseqüència, aquella sèrie és real, però no per això ha de ser una sèrie que ha succeït en el temps. Per tant, no podem aplicar la mobilitat canviant inherent en el temps. En Déu aquesta mobilitat és contradictòria.

no-ens. Si Déu ha de ser ens, ho ha de ser per la via de la llibertat eterna, que és la pròpia. Déu sols pot arribar a ser en (per) relació a un altre. Aquest ha de ser per a Ell l'ésser, o quelcom que amb Ell sols pugui guardar la relació de l'ésser. No obstant això, d'on surt aquest altre? En primer lloc hem de dir que davant la Divinitat sols pot comportar-se com a ésser. Ara bé, ha de ser, per tant, allò que essent per la seva naturalesa *Nichtseyende* no està essent, i tanmateix no pot ser quelcom en absolut *Nichtseyende*.<sup>383</sup> Ha de ser doncs quelcom que no sigui en sí *Nichtseyende*, i que sols davant allò suprem arribi a ser quelcom *Nichtseyende*. D'on prové doncs el material primitiu de tot allò que és diferent a Déu? De la divinitat via emanació deixant-la en el seu silenci i llibertat originàries? Però, ni la doctrina gnòstica de l'emanació ni la doctrina que defensa que Déu extrau d'Ell quelcom resolen el problema. Hem de tenir present que estem preguntant en realitat pel material primigeni del món futur. Per a una possible resposta Schelling contempla la teologia: Déu és des de la primera base la causa en repòs d'allò divers d'Ell, no mitjançant una acció o moviment exterior, sinó a través de la seva voluntat. Ara bé, aquí incorrectament es distingeix voluntat i Déu. Si la voluntat és eterna no podrà ser diferenciada en l'ewige *Lauterkeit* de Déu mateix. I si no és eterna pitjor, ja que tot el que hi ha en Déu és Déu mateix. Com podem pensar, doncs, una voluntat finita en Déu? Aquí trenquem l'eternitat, postulem un trànsit, un *passage* ingenu, del no voler al voler. Des d'aquí construïm la divinitat com a mera naturalesa. No necessitem una motivació prèvia i canviem el concepte d'aquella divinitat com a pura *Lauterkeit*. Per a la resposta correcta recorrerem a l'anterior fórmula afegint una subtil modificació: A= Divinitat pura; B= l'altre; el concepte complet de la Divinitat ens (i viva) no pot ser simplement A, sinó A+B. Déu no serà causa d'allò B mitjançant la seva voluntat, sinó a través de l'essència. B és quelcom que no és l'essència de Déu, però sí quelcom que forma part de la seva essència. No obstant el procés-resposta que estem desenvolupant parteix de connexions dialèctiques a-històriques. El pensament en el fons ho desvetlla negativament. Sols podem conèixer a Déu en aquella referència a una naturalesa eterna subordinada a Ell, per tant el procés històric ens és indispensable. Aquí ubiquem la segona síntesi que ens interessa destacar: per a conèixer a Déu necessitem la naturalesa, una naturalesa sempre subordinada a Ell. El nexa de la vida espiritual de Déu amb una vida natural és el secret de la seva individualitat.<sup>384</sup> En aquesta síntesi Déu mateix posa com a ens el seu passat etern. Cap present serà possible sense reposar en el passat i no serà possible un altre passat que aquell que està a la base d'un present en tant que allò superat. Per tant, hem de partir d'aquí: del que Déu ha posat com a passat etern, i que només pot ser posat com a passat.

---

<sup>383</sup> « (...) Il ne peut pas être complètement non-etant. » Brito, *Op. cit.* p. 240.

<sup>384</sup> Ja que: „Wir kennen Gott gar nicht anders als in jenem Bezug auf eine ewige ihm untergeordnete Natur; diese Synthese ist unser erstes, unser ältestes Denken. Wir wissen von keinem als einem lebendigen Gott, jener zusammenhang seines höchsten geistigen Lebens mit einem natürlichen ist das Urgeheimnis seiner Individualität, das Wunder des unauslösllichen Lebens, wie bedeutungsvoll einer der Apostel sich ausdrückt (Hebr. 7, 16).“ (VIII, 259). Aquesta argumentació, si més no, exemplifica l'extensió real en el concepte de la fórmula (simple) que hem exposat: A=divinitat pura; B=allò altre; el concepte complet de la divinitat ens i viva A+B.

El sistema necessita el concepte d'una eternitat viva<sup>385</sup> i real per escapar de l'atzucac metafísic que postula un concepte pur d'eternitat no mesclat amb la conceptualització del temps. Així, la veritable eternitat no és aquella que exclou tot temps, sinó la que el conté. L'eternitat real és la superació del temps (*Überwindung der Zeit*).<sup>386</sup> Eternitat és també elevació. Podríem dir que Déu està en una elevació constant i tot el regressiu va en contra de la seva naturalesa. D'aquesta manera Déu sols pot tenir en si com a passat etern la vida circular com a forma d'aquest. Això no desmenteix que el que és el tot sigui abans que l'U, i que la necessitat sigui abans de la llibertat, de la mateixa manera que la Naturalesa és abans del que està per sobre d'ella. Amb tot, aquí no hi ha temps. Pròpiament encara no podem parlar d'un abans i un després. El que vol indicar aquesta pretesa prioritat és que tota consciència té per base la inconsciència (*das Bewusstlose*).<sup>387</sup> En l'esdevenir conscient serà posada com a passat. Déu en el mateix acte indivisible aprehèn inconscient i conscient, però no ha de ser conegut com a consciència eterna sinó com un etern esdevenir conscient. Ara bé, com l'etern pot esdevenir conscient de la seva eternitat? Aquesta és una pregunta articuladora del que seguirà. La consciència de l'eternitat no es pot realitzar sense la distinció dels èxtasis dels temps. Aquesta distinció no la pot trobar allò etern en si mateix, necessitarà d'un altre, l'efecte de l'altre. La naturalesa farà d'altre, o dit d'una altra manera: en la naturalesa l'Esperit de l'eternitat es reconeixerà com a essent el que ja ha estat, i serà posada doncs com a passat. Ell, com a ordre etern, es reconeix dins la naturalesa, però aquesta estarà sotmesa sols voluntàriament, conservant la possibilitat d'apartar-se de l'ordre i tornar a una vida pròpia allunyada de Déu, obrint-se o despertant el mal en la naturalesa. La violència del sotmetiment que porta la càrrega jeràrquica intenta evitar el desplegament del desordre. Però, no es pot donar un sotmetiment cec, sinó una confrontació amb la vida falsa que tendeix sempre a aparèixer per efecte de la llibertat.

El concepte "intensiu" de no-ens i les ubicacions intermediàries representen en certa manera el pòsit schellingnià en la filosofia idealista. Una empremta que pot ser entesa com un avenç. Ho expliquem. La vida primigènica de la necessitat cega no la podem anomenar ens. No assolí consistència, ésser, sinó que es va perdre en el mateix desig d'ésser. El sotmetiment aturà

---

<sup>385</sup> La vida, dins el sistema, pot ser definida com un encadenament d'estats. Com a tota vida en general, la vida divina és moviment i progressió, on aquesta successió és indisoluble. Cada estat precedent és fonament, potència de l'estat següent. Així, la vida natural prepara la vida espiritual. La salut de la vida es troba en la successió de les potències. Si la naturalesa no troba la potència que la trasfigura en l'estat superior ha de passar a una vida malformada.

<sup>386</sup> Vegeu: TILLIETTE, X., « Schelling et l'idée d'éternité » a: *Archivio di Filosofia*, I (1959), p. 157-181.

<sup>387</sup> Observem com Schelling situa pròpiament a la consciència, arguments que es sostenen per una base en certa manera aliena a la consciència. Aquesta base assenyala el que no hi hagi un ésser conscient sense posar quelcom passat: „Darum hat alles Bewußtseyen das Bewußtlose zum Grund, und eben im Bewußtwerden selbst wird es von dem, das sich bewußt wird, als Vergangenheit gesetzt.“ (VIII,262). En conseqüència: „Das Bewußtseyen besteht nur im Akt des Bewußtwerdens, und so Läßt sich auch in Gott nicht ein ewiges Bewußtseyen, nur ein ewigen Bewußt-werden denken (...) So erkennt auch das in sich ewig Beginnende in jenem lauterem Geist nicht einen andern und von ihm verschiedenen Gott, sondern nur sein eignes höchstes Selbst.“ (VIII, 263). A més: „Dieses Bewußtseyen, das auf dem Durchbrechen und Ueberwinden eines Entgegengesetzten beruht, ist nicht ein stillstehendes todtes, sondern ein ewig lebendiges, immer neu entstehendes.“ (VIII, 263).

l'impuls del desig, i promou la subordinació que conserva el repòs. El desig serà sadollat sols en la mesura que aquella vida s'ha sotmès. Dit d'una altra manera: s'efectuarà en la mesura que s'ha conegut com a ens d'ordre inferior, com a quelcom relativament no-ens.<sup>388</sup> Però, podrà en realitat elevar-se a la categoria d'ens? Schelling davant la mera possibilitat proposa el concepte "intensiu-incrementat" de no-ens per demostrar que hi ha alguna cosa intermitja, una ubicació intermediària entre allò que és i el no-res: el que no és ni ha d'ésser, però intenta ésser. O sigui, ens planteja la forma mateixa del mal, que sempre intentarà ésser. El sotmetiment en realitat és un aturador de l'horror refrenat per l'encanteri de la vida. La forma del mal relacionada amb l'ésser que la pot despertar queda exposada plenament en aquestes paraules reveladores i intrigants: "quan els abismes del cor humà s'obren en allò malvat i sorgeixen aquells pensaments horribles que haurien d'estar sepultats eternament en la nit i les tenebres, sols aleshores sabrem el que hi ha potencialment en l'home i com està constituïda pròpiament la seva naturalesa per a sí, o abandonada a si mateixa."<sup>389</sup>

La tesi que les tenebres es troben a la base del món ordenat la defensa Schelling quan afirma que una ma benèvola ens oculta els horrors que hi ha en la naturalesa i en el món dels esperits. Aquesta tesi també la localitzem al FS.<sup>390</sup> Les WA representen però més profundament

---

<sup>388</sup> „Denn noch ist er als das an sich weder Seyende noch nicht Seyende: er ist als dieses seyend nur gegen das, was ihm das Seyn ist, nicht in sich; noch ist er die ewige Freiheit gegen das Seyn, die ewige Macht, sich in ihm und durch dasselbe zu verwirklichen, aber noch hat er sich nicht erklärt, noch ist er der Wille, der ruht, der nicht wirklich will.“ (VIII, 264). D'aquesta manera es prepara el concepte cabdal de *Nicht-Seyende*. El *Nicht-Seyende* sortirà del seu estat de potencialitat, elevant-se a l'ens, al Seyende. D'aquí surt el concepte incrementat que ens demostra que existeix el que no és ni ha de ser, però que intenta ésser. Així ho justifica Schelling: „Und hier können wir denn auf einen neuen oder vielmehr nur gesteigerten Begriff von dem nicht Seyenden. Jenes anfängliche Leben der blinden Nothwendigkeit konnte kein seyendes heißen, weil es niemals eigentlich zum Verstand, zum Seyn gelangte, sondern nur im Streben und der Begierde nach Seyn stehen blieb. Jetzt ist ihm diese Begierde gestillt, inwiefern es in jener Unterordnung nun wirklich zum ruhenden Seyn gelangt ist, aber sie ist ihm nur gestillt, inwiefern es sich unterworfen, d.h. inwiefern es sich als ein Seyendes niedriger Ordnung als ein beziehungsweise nicht Seyendes erkannt hat.“ (VIII, 267). Així, si recapitem, ens interessa destacar com a síntesi el fet que s'està posant en primera línia filosòfica el que no és ni hauria d'ésser però que intenta ésser, és a dir, que el seu ésser és el seu intent, o plantejat d'una manera diferent: la seva consistència està en la intenció, o sigui: „Namlich das, was nicht ist, auch nicht seyn soll, aber doch zu seyn trachtet.“ (VIII, 267).

<sup>389</sup> „Wenn die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich aushun, und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Macht und Finsterniß begraben seyn sollten: dann erst wissen wir, was in Menschen derr Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich seine Natur für sich oder sich selber überlassen beschaffen ist.“ (VIII, 268). Així, en part, queda justificat el nostre posicionament respecte a la relació home-mal, ja que tindrien en compte aquestes paraules. S'aclareix, si més no, la posició schellingniana al respecte i s'invaliden en certa manera les perspectives humanistes optimistes. L'assiduïtat de l'obertura al mal determina el posicionar-se de l'home en el món i renova la sentència de la caiguda

<sup>390</sup> „Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Kreatur, Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil.“ (SW, I/7, 360). Aquesta és, doncs, la base de la realitat de les coses. Tesi que recolza el plantejament de la justificació del mal per a la realització de l'esperit que estem defensant.

una teodicea de la foscor. A Déu mateix se'l pot anomenar el terrible.<sup>391</sup> Aquella vida passada, fosca, continuarà en la seva dimensió latent, tranquil·litzada pel *Logos* que actuarà com a potència reconciliadora. Sense aquesta potència de pacificació torna a desplegar-se la nefanda vida de contradicció i desig cec. La pacificació en definitiva està al costat del sotmetiment jeràrquic. Fins aquí hem desenvolupat la construcció completa de la idea de Déu, la vida eterna de la divinitat, que ha de captar aquella unitat que és a la vegada dualitat, o a la inversa, una dualitat que és unitat. Hem diferenciat, doncs, Déu i la seva naturalesa eterna, però sense separar-los radicalment, ja que aleshores sols hi hauria dualitat.

### c) acció lliure i divinitat

Els continguts d'aquesta part de la versió III (VIII,269-344) son exposats pròpiament en el sentit narratiu característic que aporten les *WA*. Schelling criticarà de fons els sistemes moderns iniciats per Descartes i es posicionarà en contra de l'anomenada religió natural pura, o sigui en contra del teisme il·lustrat. La recerca de la naturalesa creadora i els arquetips de la creació exigirà una incursió al passat remot de la saviesa, a tot el que ja Plató considerava passat. Schelling no vol introduir una opinió nova, sinó retornar a la veritat (oculta) del temps immemorial, conformant una tradició que ha estudiat el món dels esperits, les idees de la saviesa, la teúrgia i la seva relació amb la llibertat, en definitiva, la revelació efectiva de Déu, o sigui: explorarà la possibilitat de la decisió creadora desplegada en la història de la realització de Déu. Dit d'una manera diferent i succinta: investigarà la passió de l'*Urwesen*.

La pretensió de Schelling és retornar al textos clàssics de la saviesa (Escriptures, fragments òrfics, llibres Zenda, escrits Hindús) amb la intenció de trobar el sistema que la expliqui, assolint un tot comprensible que no requereixi la fe cega. Haurem de localitzar doncs el sistema interior (esotèric) que ens remet a l'Antic Testament com a model privilegiat, en aquest moments per a Schelling, d'interpretació i exposició d'aquella saviesa. Els començaments, els primers grans punts de l'*Ursystem* que són allò veritablement essencial, els localitzem al text veterotestamentari on descobrirem un nexa (que es pot perfilar també en altres tradicions), en les revelacions divines que ha de ser comprés des de la perspectiva de l'inici, és a dir, ostentant la prerrogativa del començament. Per això, la comprensió de l'estat primigeni en l'ésser diví aparellat a la foscor original ens ha d'aportar la visió d'aquella unitat en la dualitat i viceversa. Estem, per tant, davant la possibilitat de comprensió de la substància divina, aquell tot de forces primigènies, inexpressable per a si, però expressat a través d'aquella *Lauterkeit*.<sup>392</sup>

---

<sup>391</sup> Així, en contra de l'optimisme il·lustrat de la religió natural col·loquem la tesi de les tenebres com a base del món. A més, la posició de Schelling assoleix la fase més fosca i enigmàtica en aquestes paraules: „Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Wehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken Scheint, dann können wir nicht zweiseln, daß die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche der Fürchterliche heißen könne.“ (VIII, 268).

<sup>392</sup> Aquesta expressió es essencial relacionar-la amb els noms de Déu. En referència a les escriptures cal explicar els aspectes següents dels noms aplicats a la divinitat dels hebreus: Elohim equival a la



La potència més profunda és la que constitueix el començament del moviment i la que desvetlla la doctrina de la unitat l'èsser diví en la dualitat, doctrina que actua com a pressupòsit, si més no, és el nucli de la interpretació que no pot desvincular-se de l'altra doctrina implícita: la de la dualitat en la unitat que Schelling explora en la llengua hebrea. També podríem interpretar-ho (s'entén les dues doctrines o una mateixa doctrina expressada en dues direccions) dins la *Potenzenlehre* on A<sub>3</sub> seria l'ànima de Jehovà com a quelcom separable d'Ell. El plural Elohim que va acompanyat amb un verb en singular es localitzaria a B. També l'àngel de l'aparició (*Engel des Angesichts o Engel des Herrn*),<sup>393</sup> que en principi és diferent de Jehovà, en el fons és Jehovà, però a efectes de la potenciació han de ser diferenciats. El que contempla Moisès és la naturalesa de Déu, el foc devorador que ja està potenciat. El que volem deixar de manifest és que la noció de dualitat en la unitat de l'essència divina es troba més enllà de la trinitat de persones. Jehovà representa el pur alè, la pura *Lauterkeit* originària, voluntat pura sense voluntat efectiva. Ell mateix, malgrat la inexpressabilitat del nom, ha de designar l'expressant. Un dels efectes d'aquesta doble doctrina serà que els Elohim seran per a sí en la unitat en Jehovà, i precisament perquè podem diferenciar els Elohim de Jehovà, com a forces divines expressades, desitgen sentir-se com a una, i com un tot viu mitjançant l'harmonia entre voluntat pura i voluntat efectiva.

A la doctrina del començament hem d'afegir la doctrina de l'atracció,<sup>394</sup> la qual ens indica que de la mateixa manera que la naturalesa eterna atrau com un tot a l'esperit de la necessitat, també cada potència subordinada atrau a la potència immediatament superior.<sup>395</sup> En aquest joc d'atraccions la potència més pregona atraurà cap a la foscor de l'inici la potència superior en benefici del moviment activador. En aquest punt se'ns presenten dues vessants complementaries: la irrupció del *Senhsucht* en la naturalesa eterna com a primer començament per a la divisió interior, i el desig de ser u amb el seu superior on les potències interactuen. En aquesta interacció la naturalesa, posada com a començament, parteix de la potència de la vida divina, i arriba a ser ésser igual al tot on resideix la divinitat completa. A la base de la contraposició entre A i B que ja està activada quan la naturalesa és rebaixada hi ha una unitat que actua com a força negadora. Aquesta serà la primera potència A<sub>1</sub>. L'èsser posat en el seu interior actua com a segona potència A<sub>2</sub>. El vincle secret, allò més íntim que actua com la força oculta d'èsser U serà A<sub>3</sub>. Aquesta força està emparada per una connexió interna amb la potència més pregona que activa la capacitat de crear. Schelling està buscant la *pars divinae mentis*, l'empremta d'intel·ligència creadora per poder edificar una cadena de referències i vinculacions jeràrquiques. Tot el superior és model de l'inferior, però la força

---

substància divina (pluralitat vinculada a un verb en singular, indica que les tres persones han de ser esmentades en un sol ésser). Jehova equival al nom d'Elohim. Elohim que rep el nom és l'expressat. Jehova és l'expressant. Jehova representa el nom de l'essència. Elohim, el nom de les accions divines. Els noms de la divinitat apunten a la seva comprensió. Sense el coneixement del nom de Déu no es possible la relació. L'*Ursprache* faria referència al coneixement directe del noms de la divinitat, coneixement si més no perdut.

<sup>393</sup> Vegeu: Ex 3,2 (també Ex 33, 14-15); Is 63,9; Lv 24,11; Dt 28,58.

<sup>394</sup> exposada a (VIII, 275).

<sup>395</sup> „Wie die ewige Natur alls Ganzes den Geist der Ewigkeit anzieht, so jede untergeordnete Potenz die ihr zunächst höhere.“ (VIII, 275).

d'aquest és atractiva. Allò superior veu el germen ocult de similitud que l'hi és atractiu i es desperta pel seu interès en allò inferior la possibilitat de ser superior. Ara bé, com es tradueixen aquestes generalitats. Com s'esquematitzen? 1. crisi: es produeix un impuls per efecte d'allò vingut de fora que remou la profunditat; 2. La naturalesa posada en llibertat desplega a partir d'ara la substància oculta en ella, de tipus anímic. 3. l'aparició d'un ésser complet i creador. Aquest és l'esquema bàsic que desplega Schelling en el que resta d'escrit.

Aquest esquema ha de ser compaginat dins el sistema amb la capitalitat de l'ànima. A la naturalesa eterna no li podem manllevar una font d'auto-moviment pròpia, independent de la divinitat suprema. La crisi esmentada té a veure amb la subordinació jeràrquica de totes les altres forces o moviments a l'ànima (l'ànima és coordinadora, mai subordinada). Aquesta començarà per despertar l'escissió interna que travessa tota la naturalesa. Així, l'essència que estava oculta queda al descobert, ja que en el començament la força de negació que recobria l'interior no permetia el descobriment. L'art de l'ànima permet aquest descobriment que estableix un equilibri entre la força abissal i l'espiritual. L'ànima no suprimirà la força negadora, en realitat vol sorgir i fer-se visible en ella, de tal manera que la foscor, malgrat el desplegament posterior, es podrà perpetuar. Schelling fins i tot assegura que no voldrà lesionar la força que la conté i alimenta. L'ànima necessita l'escissió o separació de forces que mai serà total, ja que cal conservar la força negadora. Quedarà sempre certa unitat. En l'escissió, per tant, es conserva una visió de la unitat que degut al seu lligam o parentiu amb A2 pot fer-se visible a aquell ésser posat en el mateix interior de la primera potència i esdevenir imatge espiritual de la creatura, ja que A2 des d'aquesta perspectiva ha d'estar associat amb allò superior.

La conservació de certa unitat implica el manteniment del límit i la forma.<sup>396</sup> Si no tinguéssim aquesta forma determinada fins i tot l'esperit no seria visible i romandria en una limitació on el reconeixement seria impossible. Si no conservéssim la forma tampoc es podrien reproduir els models. L'ànima no reconeixeria el seu model en allò superior i no podria realitzar el que en el món dels esperits era mera possibilitat.

Model i còpia s'atrauen mútuament. En aquesta relació les còpies, les imatges, inicien un procés d'ascens vers A2 que Schelling anomena ara el terme mig,<sup>397</sup> en relació a A3. Així A2 es convertirà per a A3 en objecte. Les imatges ascendents faran comprensibles els seu continguts mercès a un principi universal de vivificació que com hem vist no exclou la unitat del cosmos. Aquest principi és la mateixa potència en la que Déu esdevé lliure de si, i des de la qual posa quelcom fora d'Ell. A3 (l'ànima del tot) serà la potència operadora, que provocarà el lligam entre naturalesa i Món espiritual. Aquesta és la forma que tenim de conèixer a Déu, que passa per tematitzar *l'anima mundi*. El problema de fons el localitzem en com unir matèria i esperit,

---

<sup>396</sup> Així : « Tout le chemin de libération qui suit la nature dans son aspiration à la lumière et à la conscience est marqué par une succession de formes (*Gebilde*) qui sont autant d'enfants de son plaisir. » Brito, *Op. cit.* p. 246.

<sup>397</sup> La ruptura d'aquell cercle improductiu de l'eterna repetició possibilita la jerarquitització de les potències. Aixó ens permet parlar d'inferior, mig i superior. Es passarà d'allò sense figura (*das Unfigürliche*) a allò figurat (*das Figürliche*). Aixó ens introdueix en el món de les formes, les quals ara podran ser relacionades a l'espai.

o de pensar un Déu viu en paral·lel a una matèria viva i ordenada, on trobar les empremtes de l'enteniment diví. Aquesta potència operadora ha d'estar aparellada a la continua superació del principi fosc. Déu s'ha de poder reconèixer en aquella voluntat de ser Déu, evitant l'enfonsament vers el fonament. La potència i la superioritat de la divinitat és aclaparadora en Schelling. Degut aquesta potència la naturalesa és com un no-res. Les figures ascendent també són mer joc, visions que podrien esdevenir reals. El fi de la naturalesa és arribar a ser un ésser espiritual-corporal perfecte. Abans, la naturalesa s'estendrà vers una substància ni merament corporal ni espiritual, un ésser de llum mitigat des d'on superar la força severa de la foscor. Aquest ésser lumínic connecta amb la possibilitat de relligar llum irresistible i pacificació, que en aquest cas vol dir possibilitat de contemplació. L'ésser lumínic és la mateixa *Herrlichkeit*, la resplendor de la Glòria que Von Balthasar ha tematitzat en sentit estètic, l'entorn visible més exterior (manifestat) de la divinitat en principi invisible.<sup>398</sup> Perquè la bellesa ens posa davant ell ulls la matèria en el seu estat primigeni on descobrim que l'ésser interior de tota matèria és espiritual. Allò viu en les coses per tant és pròpiament una imatge espiritual, origen de la resplendor. Del corporal ascendeix contínuament una imatge o un esperit vital interior que és corporeïtat reiteradament. La matèria així pot ser elevada, sense que aquesta elevació allunyi la capacitat d'aproximar-se a l'estat de la foscor primigènia. Aquesta doble direccionalitat necessita una conceptualització adequada.

Els anomenats "conceptes mitjans" són els més importants en la filosofia schellingniana. Sense ells no podem explicar el sistema. El principi clàssic de no-contradició es mostra inoperatiu. Schelling supera la mateixa lògica escolàstica en una de-construcció radical dels significats tradicionals.<sup>399</sup> Brito passa per alt aquesta perspectiva, però sense atendre-la no es pot comprendre com en l'essència del món dels esperits resideixen les mateixes forces creadores que en la naturalesa. Amb una lògica escolàstica, o fins i tot cartesiana, això és incompreensible. La dualitat interior en la qual localitzem una unitat oculta que es manifesta a mesura que les forces contradictòries es separen, no pot ser explicada sense recorre als conceptes mitjans que ja han sortit en la tematització del *Nichtseyende*. Ara, aquesta nova lògica ha de poder explicar com l'anhel d'atracció del superior (A<sub>3</sub>) és també desplegament i expansió de forces. Però, d'aquest desplegament hom podria pensar que se'n deriva directament o exclusivament un ésser emanant, expansiu i comunicant, amorós en definitiva, ara bé, en realitat, segons Schelling és la força oculta de les tenebres el que ha sorgit de les profunditats interiors i s'ha posat gradualment en acció. La força de la foscor és una força més eficaç. Aquesta força, que no és res més que la força de la *Selbstheit* que hem estudiat en anteriors capítols, està envoltada de llum i amor. La foscor haurà de ser despertada, de la mateixa manera que l'home

---

<sup>398</sup> Balthasar explicita una certa lògica schellingniana en aquestes reflexions, que com veurem ja preanuncien part del missatge de la filosofia de la revelació en la seva forma especial de la cristologia: "Esta visión es, utilizando una expresión singularmente plástica, *videre in speculo et aenigmate* (1 Co 13,12), en tanto que la mirada, que deja a un lado las imágenes y contempla la verdad de Cristo tal como es en sí misma, es ver a cara descubierta la gloria del Señor (2 Co 3, 18), si bien esta visión cara a cara, comparada con la visión escatológica prometida, sigue siendo todavía un ver en el espejo." Von Balthasar, *Op. cit.* p. 190.

<sup>399</sup> Schelling, per altra banda, i com a complement, rebutja el dualisme ontològic i afirma el dualisme premundà purament òntic de les pulsions. El dualisme rebutjat per tant és el dualisme de les entitats òntiques i ontològiques mundanes.

activarà el mal en la creació, però aquest sorgiment de les tenebres haurà de sotmetre's a l'ésser lumínic. Ha de sorgir per ser captivat. En un sentit similar la naturalesa haurà sorgit mitjançant l'elevació de la llum. La seva finalitat és l'elevació. En canvi, el món dels esperits ha esdevingut mitjançant el despertar de les tenebres. La seva finalitat és l'ocultació, l'explicació de la qual requereix que el principi negador sigui aquí interior i no exterior com en el regne de la naturalesa. L'essència oculta del món dels esperits requerirà un grau superior de llibertat.

Quin és nucli d'aquesta dinàmica que manté correspondències entre els diferents àmbits a desplegar? La força creadora en el seu desplegament ha arrossegat certa unitat que provenia del fons permanent de la força de la foscor. Aquest desplegament es veu limitat per l'influx de la forma. Aquestes formes seran per naturalesa esperits, car tot el que té exteriorment la seva limitació (força negadora) és corporal i tot el que té interiorment aquesta limitació és esperit. O sigui: la força creadora en la seva ascensió ha tret de la profunditat la força interior i oculta de les tenebres que esdevindran els esperits més purs similars a Déu.<sup>400</sup> Hauré de tenir presents aquestes afirmacions davant qualsevol identificació de l'*Ursystem* amb una "epopeia" gaia, salvífica, optimista. Ara bé, hauríem d'explicar amb més profunditat la relació "forma-imatge-límit" i sistema. En primer lloc, essent ara suficient, hem de constatar que el món dels esperits és model per a la naturalesa. Molt resumidament, les coses seran còpies del que la naturalesa ha observat en el món dels esperits. I el que és generat en aquest serà la còpia del que hi havia en l'anima general-ànima del tot (A<sub>3</sub>) com a model. En realitat A<sub>3</sub> és un encadenament directiu entre el més baix i el més elevat, representa, el nucli central de la connexió que dóna sentit a la presentació d'un *Ursystem*.

Com a resum dels continguts que hem exposat, Schelling descriu el joc de les potències amb les seves aplicacions i conseqüències d'aquesta manera: "Si la potència del començament no hagués estat lliure davant la potència superior, no podia manifestar sobre ella un efecte d'atracció ni presentar-li com un mirall les possibilitats que conté. Si a la vegada la potència mitja no podia ser apartada de la potència suprema, era impossible que es convertís per aquesta en objecte, en el qual conèixer els seus propis pensaments més íntims. Si aquell esperit límpid, el Jo autèntic i suprem de tot l'ésser, estava entrellaçat amb aquest i no era lliure davant l'ésser suprem, aquest no es va poder convertir per a ell en el mirall des del qual contemplar els prodigis del món futur."<sup>401</sup>

---

<sup>400</sup> En referència directa al desplegament de la foscor que propicia la força creadora : „Auch hier kann die schöpferische Kraft nur vom Niederen zum Höheren aufsteigen, bis sie allmählich die allerinnerste und verborgenste Kraft der Finsterniß aus der Tiefe emporgehoben, welches dann die reinsten, schärfsten und gottähnlichsten Geister sind.“(VIII, 288).

<sup>401</sup> „War nicht die Potenz des Anfangs frei gegen die höhere, so konnte sie keine anziehende Wirkung auf die äußern, noch ihr die in ihr enthaltenen Möglichkeiten wie in einem Spiegel vorhalten. Konnte nicht wiederum die mittlere Potenz von der höchsten abgezogen werden, so war unmöglich, daß sie dieser zum Vor- und Gegenwurf wurde, worin sie ihre eignen innersten Gedanken erkannte. War jener lautere Geist, das eigentliche Selbst und höchste Ich des ganzen Wesens mit diesem vermachen und nicht frei gegen das ewige Seyn, so konnte ihm dieses nicht zum Spiegelnnweden, worin er die Wunder der zukünftigen Welt erblickte.“ (VIII, 292).

A continuació Schelling propicia<sup>402</sup> el desplegament d'una "antropologia esotèrica" influenciada per les corrents soteriològiques de l'època. La clau antropològica servirà per explicitar la centralitat de l'home en la creació. També en l'home aplicarem la lògica que hem desenvolupat pel cosmos. Schelling torna a repetir la clau del desenvolupament i de la dinàmica inter-potencial quan assumeix que sols qui sap mantenir en si aquella dualitat divina en la unitat i la unitat en la dualitat participa del desig a la saviesa i de la llibertat reflexiva de la creació. L'escala de Jacob, esmentada per Schelling, simbolitzaria aquella ascensió inter-potencial que exigeix el despreniment, l'ataràxia i l'acceptació del no-res. Schelling està apel·lant a aquestes filosofies en aquesta part de la versió III. Filosofies o sabers antics salvífics que en tot cas posaven l'home com a punt de connexió de tot l'univers. La saviesa a que els antics aspiraven i que Schelling tematitza és pròpiament A3. L'escala de Jacob seria l'instrument simbòlico-formal per on transita A3, cadena directriu de la sensibilitat, però també connectiva de significants des dels quals possibilitar el sistema.

L'argumentació d'aquesta antropologia esotèrica donarà pas a l'establiment d'una cadena directriu a través de la qual Déu pot operar en la naturalesa. Aquesta operació es basa en el moviment incessant. El moviment incessant de la naturalesa eterna es pot veure com una teúrgia<sup>403</sup> per a l'home. El seu sentit intern més enllà de la manifestació externa serà descobrir en l'home la possibilitat de la revelació profunda de la divinitat. La manifestació exigeix la introducció d'una nova consideració de la divinitat que aprofundeix la mera constatació donada del fet que hi ha hagut revelació i que Déu s'ha decantat per l'ésser, base de tot cristianisme. Fins ara, en aquesta part de la versió III hem considerat a la divinitat com a voluntat que no vol. Ara bé, considerant que la divinitat és aquella *Lauterkeit* suprema es comportarà davant l'ésser com a voluntat que vol. Schelling ha introduït aquest canvi i ara passa a analitzar-ho en un dels passatges més complicats de la versió III.<sup>404</sup> Diu Schelling: "En la divinitat límpida no hi ha esdevenir; resta en sí el que és, però precisament en aquest restar és necessàriament doble davant l'ésser exterior, doncs en la mesura que és (...) ni ens ni no ens nega tot ésser exterior (...) Però si l'hi afegim un ésser d'aquest tipus i se l'hi exigeix que el conegui, el nega d'una manera necessària (...) La divinitat és sempre ja el no de tot ésser exterior (...) Sols es dona la referència en que ella aparegui com el que és. Es tracta d'un esdevenir, però no un esdevenir en relació a sí mateixa, sinó sols en relació a l'ésser."<sup>405</sup> Tenim doncs la referència de l'ésser exterior a la divinitat, sense que això la pertorbi. La divinitat serà

---

<sup>402</sup> Vegeu a partir de (VIII 293).

<sup>403</sup> Segons Tilliette, la teúrgia que Schelling esmenta amb l'hemístiqui *coelo deducere numen* és característica del pensament cabalista. A través d'aquesta teúrgia la naturalesa incita als descens de la divinitat. Es pot veure també com l'art de l'acompliment dels misteris ressaltant la faceta pràctica del ritual simbòlico-religiós. Vegeu: *Op. cit.*, p.629.

<sup>404</sup> És a dir: (VIII, 298-303).

<sup>405</sup> „In der lauterer Gottheit ist kein Werden; sie Bleibt was sie ist, in sich; aber eben in diesem Bleiben ist sie gegen das äußere Seyn nothwendig zweierlei (...) aber ein solches Seyn zu ihr hinzu, und wird ihr angemuthet es zu erkennen, dann nothwendig auch ausdrücklicher oder thätiger Weise (...) Sie ist schon immer das Nein alles äußeren Seyns (...) Nur der Bezug wird gegeben, in dem sie als das, was sie ist, auch erscheint. Es ist ein Werden, aber nicht ein Werden in Ausehung ihrer selbst sondern nur Beziehung auf das Seyn.“ (VIII, 298).

davant aquest ésser exterior un no consumidor, la força d'ira com a divinitat sencera que no tolera cap ésser fora de si, el foc devorador. Però, en tant que la divinitat és aquell No consumidor ha de ser també un Sí etern en tant que ésser de tots els éssers, pressuposant el foc on res pot viure, determinada a la voluntat que no vol, no a la voluntat que vol (el) no-res. La voluntat negadora ja és una voluntat determinada. La divinitat és això sense canvi, ni mutació en ella mateixa, no perquè s'hagi suprimit la *Lauterkeit*, sinó perquè ella és aquesta *Lauterkeit* i llibertat supremes. La divinitat no serà el No etern ni el Si etern sinó la Unitat d'ambdós, sense moviment ni canvi. La divinitat en tant que U serà el Si i el No, i la seva Unitat. Aquesta implica la negació del canvi. Ara bé, podríem parlar d'un tipus diferent de moviment si considerem cosmogònicament aquestes afirmacions i negacions com a repulsió i atracció, situant-nos en el pla de la consciència. En tant que No, Déu és foc d'atracció, foc purificador, element igni reclòs en la centralitat. En tant que Si és causa ex-cèntrica, allunyament de la centralitat, refredament. En aquest allunyament la Unitat manté la dualitat, internament, i en la suma d'atracció i repulsió la divinitat s'incrementa en la Unitat d'afirmació i negació. D'aquesta manera assoleix la consciència suprema. La divinitat es comportarà davant l'ésser com un No, com un Si o com la Unitat d'ambdós, comportaments que no indiquen res de la seva essència, per això no hi ha canvi, sinó sols diferències de comportament. Aquest comportament no la determina perquè és la llibertat eterna. O sigui, Déu és la llibertat eterna sols pel seu comportament davant l'ésser. L'afirmació o la negació de l'ésser està doncs en un pla inferior de consciència. Que sigui Si i No fa de la divinitat llibertat suprema. Aquest és el veritable punt d'inflexió entre necessitat i llibertat que ja demanava el FS.

Si la divinitat s'ha ocupat de l'ésser és perquè ha volgut. La capitalitat dins el sistema de la decisió divina lliure és primordial. A partir d'ara l'argumentació gira entorn a la decisió lliure d'ocupar-se de l'ésser. Com es concreta aquesta ocupació? En la revelació activa a través de l'ésser. Ni en l'atracció de l'ésser per a la posterior negació com a ésser exterior ni en la seva independència de la divinitat aquesta és revela o és revelada com el que és. I el que és com hem vist representa la compaginació entre el No etern i el Si etern. Però això sembla passar a un segon pla respecte la decisió de revelar-se, que la fa operant. La divinitat no era operant com un No etern si no ho era a la vegada com un Si etern, i viceversa. Què implica això respecte a l'ésser? Com resoldre la contradicció<sup>406</sup> inherent des del punt de vista ontològic? Una filosofia de l'acció respon més acuradament a les expectatives si acceptem la necessitat de la decisió ancestral. La divinitat ha elegit ser l'altre i no-ésser l'U, sense que això impliqui deixar de ser l'U. Ara bé, si l'U és ens, l'altre no pot ser ens en el mateix sentit, ambdós s'exclouen respecte al temps. El precedent no pot eliminar l'antecedent.

La contradicció, com hem vist, trenca l'eternitat introduint els eons. La sèrie d'eons o eternitats on ha aparegut la contradicció és el que anomenem temps. En aquest punt de l'exposició hem sortit de l'àmbit de la necessitat cega i podem parlar ja del Jo suprem de la divinitat que no pot convertir-se en ésser davant un altre, davant l'altre. Tant en el Si com en el

---

<sup>406</sup> Schelling ressalta aquesta contradicció que no pot ser compensada fent de Déu un No o un Si subordinat per naturalesa. Si Déu és un No i un Si ha de ser operant com a No i com a Si. Déu és el No etern i el Si etern essencialment, la relació per tant ha d'explicar que si està posat com a U, precisament per això està posat com l'altre. La relació de contradicció és superada per l'acció del fonament : Déu és ens en tant que el No i el Si, però és l'U com a fonament, i l'altre com a fonamentat.

No, com en la unitat d'ambdues figures sols pot ser ens, en tant que operant. No podem defugir la contradicció. Sols ho podem pensar en aquesta, mitjançant el concepte de temps diferents. Hem de suprimir la simultaneïtat (en la contradicció) i transformar-ho en successió. En aquest acte queda afectat el començament (Déu en tant que No etern i Si etern) i s'exemplifica en el sorgiment de Déu en tant que Jo suprem, és a dir, en tant que llibertat eterna. Si ens fixem en aquesta llibertat, Déu serà el no etern de tot ésser exterior necessàriament. La negació de l'ésser exterior és el necessari de la llibertat eterna mateixa. Però el necessari no ha de néixer, perquè ja ha estat posat d'una manera no-operant. Allò lliure de Déu és el que ha de sorgir. Així el merament necessari s'haurà de comportar com a *Grund* del naixement. Serà el precedent. El necessari no ha de vèncer allò lliure. Si Déu fos el si exterior com a *Prius* la dinàmica s'invertiria. El No etern per tant és el fonament de l'existència del Sí etern. Schelling resumeix el que hem estat dient (el procés de la gran decisió divina) amb aquestes paraules en clau sintètica: "En un mateix acte indivisible va haver de conèixer que, si Déu volia revelar-se, sols ho podia fer com un *no* etern, com un si etern i com la unitat d'ambdós; en el mateix acte es va conèixer que aquesta revelació sols pot succeir per temps o en una successió, i que precisament havia de posar com a començament el que acabava de ser superat, el necessari de la llibertat de Déu, el no de tot ésser exterior i de tota revelació (doncs sense superació no hi ha començament): tot això estava contingut en una mateixa decisió, al mateix temps la més lliure i la més irresistible, mitjançant un miracle de la llibertat eterna que és fonament sols per a sí mateixa i és la seva pròpia necessitat."<sup>407</sup>

A partir de (VIII, 305) s'entra pròpiament en el discurs de la historicitat, plasmada en la història de la realització o de les revelacions de Déu. Cercarem la història del món sostinguda en el començament lliure i les seves derivacions. Schelling arriba a la conclusió que fer de Déu un ésser necessari, és a dir, que per la seva naturalesa sigui un ésser que es revela no és convincent, ja que hem de tenir present aquesta premissa: allò lliure és lliure precisament perquè no ha de revelar-se. La revelació per tant no pot esdevenir res forçat.<sup>408</sup> Si la divinitat és una llibertat eterna de revelar-se, amb l'etern poder ésser o poder revelar-se no pot estar posat ja l'ésser real o la mateixa revelació, entesa com a realització del seu ésser real. Així, entre la possibilitat i l'acte de realització hi ha d'haver alguna cosa inter-mitja si l'acte esmentat ha de ser lliure. Alguna cosa que separi l'eternitat lliure i l'acte de la realització. El temps fora de l'eternitat com a moviment de la naturalesa eterna es capaç de provocar l'ascensió i el posterior enfonsament explicitant el cicle vital. D'aquesta manera l'eternitat es reconeix a sí mateixa com a eternitat. El cicle mostra els moments de la repetició constant,

---

<sup>407</sup> „Als ewigen und als Einheit beider Offenbaren könne; in demselben wurde erkannt, daß diese Offenbarung nur nach Zeiten oder in einer Folge geschehen könne, und daß eben das zum Anfang gesetzt werden müsse, das so eben überwunden worden, das Nothwendige von der Freiheit Gottes, das Nein alles äußeren Seyns und insofern aller Offenbarung (denn ohne Ueberwindung ist kein Anfang): dieß alles war enthalten in einer und derselben Entschliebung, zugleich der freiesten und unwiderstehlichsten, durch ein Wunder der ewigen Freiheit, die nur sich selbst Grund, also ihre eigne Nothwendigkeit ist.“(VIII, 305).

<sup>408</sup> Com assenyala Tilliette: « la decisión est la révélation. L'idée qui guide Schelling, et en cela la nécessité se réintroduit subtilement dans les veines de la liberté, est que Dieu peut sauvegarder sa transcendance, son ineffabilité, en s'exprimant, tandis qu'il perd sa volonté de manifestation s'Il ne s'exprime pas. » *Op. cit.* p. 620.

però hem de saber ubicar correctament l'argumentació sobre el temps en el si del sistema. L'acte de la gran decisió no es pot sotmetre a cap consideració temporal. No te sentit preguntar quan es produí, ni tampoc les esquematitzacions cronològiques. L'acte, per sobre de tot, implicarà la distinció entre identitat i fonament. En el nivell de la identitat essencial tot ja està donat, i la llibertat no és antagònica a la necessitat. En un sentit fort la identitat representaria l'univers eleàtic de la necessitat lògica atemporal on no hi ha desenvolupament lliure. El pas que seguirà després de la decisió ens mostrarà que la llibertat que ha volgut quelcom sols és possible en el temps, perquè sosté aquella decisió contingent-lliure d'una entitat actual en el seu esdevenir. A les *WA* el poder de B precedeix la decisió, l'afirmació pròpia de Déu com un veritable subjecte lliure. Allò que precedeix a la decisió és una "edat" en la que la divinitat existia com a exponent de B, com a pur foc devorador o cec descontrol de les pulsions inconscients. En canvi com hem vist a *SP*, la contracció primordial era vista com un acte que coincidia amb la *Entscheidung* de Déu, l'autodiferenciació; un acte mitjançant el qual Déu posa l'objecte en Ell, per poder desprendre-se'n, i constituir-se a si mateix lliurement. Déu, per tant, ha de ser el que realment és. A les *SP* Déu en realitat encara no és un Déu personal. La llibertat coincideix amb la necessitat perquè encara no està explicada. Per poder deslliurar-se de tota necessitat, és a dir, per presentar-se com a persona, Déu allunyarà tot allò que en ell no és ell, sinó simplement el *Grund* de la seva existència. Expulsarà el *Grund* de sí mateix. La contracció primordial és l'expulsió de l'objecte. Ara la nova historicitat pren el relleu.

Hem de constatar que la possibilitat d'aquesta historicitat radica en el joc de voluntats que hem presentat: quan la voluntat s'actualitza mitjançant l'acte de la decisió i es converteix precisament en una voluntat que vol alguna cosa. Aleshores la indiferència original queda trencada i s'instaura el temps. És el temps aquella cosa intermitja que cerquem? En realitat l'operació és aquesta: un dels dos termes de l'antagonisme entre eternitat lliure i acte propiciat per la decisió divina es reprimeix vers el passat i s'estableix com a *Grund* de l'altra. Aquesta és la lògica operativa. L'acte de repressió obre la temporalitat, no a la inversa. Aquest acte és el Sí etern, atemporal. S'ha optat per tant pel *Logos*. En optar per la creació es passa del poder contractiu de B a l'expansivitat de A. El *Logos* ha resolt la tensió i establirà la xarxa de diferències que poden sostenir la identitat pròpia de les entitats diferenciades. El *Logos* és el mitjà de diferenciació. El moviment rotatori ancestral i tancat projectat vers la fosca *Unvordenklich* quedarà superat pel progrés del temps d'allò expansiu. En la projecció s'ha creat doncs el temps.

El tractament de la historicitat ha de recollir el moment de contracció de l'ésser com a base fonamental del seu desplegament. Què implica això? En primer lloc l'afirmació de la versió II on es diu que Déu és un no-res pur que gaudeix del seu no-ésser. Aquest no-res ha de ser trencat, despertat. La creació és un moment dolorós.<sup>409</sup> La llibertat eterna contraurà l'ésser

---

<sup>409</sup> A la versió II Deu està implicat en el procés de la creació. A la versió III el Déu sofrent deixa pas a un Déu distanciat, un cert distanciament propiciat per evitar d'alguna manera el *passage* a l'existència de la llibertat, concebint el punt de partida del procés com un principi sintètic, com a simultaneïtat de la llibertat i l'existència necessària. La creació del món fora de Déu és un acte lliure: podia, com hem vist, no haver ocorregut. També, seguint aquesta molt breu exposició de les diferències entre versions hem de dir que l'especulació trinitària de la versió I és en part descartada en la versió II. En aquesta versió el tema de la trinitat és subordinat a la tematització de la saviesa. La versió III destacarà la llibertat de la



com una càrrega dolorosa. La pura *Lauterkeit* contemplarà el seu propi no-ésser. Segons Žižek, Déu com a llibertat pura abans de contraure el seu ésser en sentit estricte no existeix. El trencament del no-res, si se'ns permet l'expressió, la ruptura de la simetria o la fluctuació del buit que posa en funcionament el desenvolupament és la contracció ancestral, primigènia, a través de la qual Déu adquireix el seu ésser.<sup>410</sup> És inquietant observar la persistència de la unitat, és a dir, el domini vetllat de la contracció manifestat en el dolor, la malaltia i la decadència. És si més no una visió wagneriana.<sup>411</sup> Què volem dir amb això? El que experimentarem com a realitat es constitueix quan actua la codependència de les dues forces antagòniques (amb això, volem destacar que la lògica schellingniana de l'antagonisme no ha de confondre's amb una coincidentia oppositorum dialèctica). La realitat es constituirà quan hi hagi un cert equilibri en la tensió d'aquestes forces, amb el perill que una de les dues s'imposi a l'altra, o es debiliti, i l'altra esdevingui hegemònica i quedi destruïda la sensació de realitat. Aleshores quan s'ha produït aquest desequilibri la base més pregona de tota realitat que és una activació del vòrtex dividit, el material bàsic de tota vida i existència, es manifestarà com el que realment és: l'horror, allò terrible. D'aquesta manera tota realitat donada arrossega un

---

revelació i la creació. Com diu Brito: « la manifestation divine est l'oeuvre d'un acte surabondant; Dieu aurait pu ne pas se révéler. » *Op. cit.* p.263. La versió I roman fascinada en l'encanteri del passat i la màgia del començament. La versió II es serveix del temps com a preàmbul i reforçarà les aproximacions dialèctiques. La versió III es pot veure inclús com un sistema (Tilliette, *Op. cit.* p.597) aporta la descripció dels orígens i estableix la construcció d'una idea total de Déu, on preval encara la dialèctica, i establirà una discussió amb els texts precedents sobre la consciència divina i l'acte de la revelació. Les tres versions fan ús del principi metodològic de la *Mittwissenschaft der Schöpfung*, és a dir un saber originari, una radical rememoració del passat. Sols el passat serà objecte de saber, de *Wissenschaft*, no de coneixement. Així, la *Mittwissenschaft* representa l'anàmnesi platònica, on trobem l'avatar de la *intellektuelle anschauung* que Schelling aplicarà al concepte capital de l'*Unvordenklich*. El diví principi de l'anàmnesi enfosquit per la dialèctica, que representa el present, és necessari per revitalitzar el testimoni del passat.

<sup>410</sup> Segons Žižek aquest és el pinacle de l'especulació schellingniana. Parla de contracció de l'ésser i en l'ésser, i reformula la contracció primordial en termes del pas d'una voluntat autosatisfeta que (no) vol res a una voluntat veritable que sí vol quelcom. Així, la pura potència de la llibertat primordial, la tímida i neutral voluntat que (no) vol res s'actualitza a sí mateixa com una voluntat que vol el no-res, és a dir, l'anorreament de tot contingut positiu i determinat. Estem en una conversió de la potencialitat a la realitat. Quines conseqüències en podem extreure que ens serviran per perfilar aquella historicitat peculiar? En primer lloc el plaer de la pura *Lauterkeit* primigènia es converteix en el vòrtex de la follia divina, màxima afirmació de l'egotisme de Déu. Aquí tenim el moment de la intolerància radical. Déu no tolera res fora d'ell. Equival a l'expressió del panteisme ingenu. En un segon moment observem que aquella pau ancestral i la follia divina són el mateix. El sistema ha d'introduir la codependència de les forces antagòniques i la dialèctica "hegeliana" de la inversió de la inversió. Però amb aquesta lògica sols superem la codependència externa dels oposats. Necessitem un tercer moment on el sistema inclou el domini persistent de la contracció, el residu nociu de la unitat que passarà a la història, i que té aquesta base: les dues voluntats, la contractiva i l'expansiva es troben sota el domini de la contracció. La necessitat del mal pel coneixement d'allò ocult en Déu és el descobriment d'aquest domini historiat. Ara podem afirmar que Déu abans de la revelació es troba lligat a B.

<sup>411</sup> "Lo que tenemos aquí es la grandilocuente visión wagneriana que tiene Schelling de Dios en un estado de eterno placer en el dolor, agonizando y luchando contra sí mismo, afectado por una angustia insoportable." Žižek. *Op. cit.* p.45.

antagonisme fonamental i està destinada a sotmetre's a l'antiga ira divina. La descompensació fonamental està en la direcció de tota realitat ja que l'equilibri creador és fràgil. Segons Žižek aquest és un toc profundament antihegelià. Tot plegat ens parla del manteniment del poder de B (podem pressuposar que Déu està com a exponent de B, sense garanties que A principi espiritual de la llum prevalgui sobre B), en un moviment rotatori atemporal, insondablement caòtic i possibilitador a la vegada de la idea. És el vòrtex informe del real on la màxima de Rilke, si tenim en compte el que hem exposat, es mostra encara més pertorbadora: el bell és el començament del terrible.<sup>412</sup>

Déu no és el real, sinó el que arriba a ser-ho. Déu necessita quelcom per poder apropiarse a la creatura, aquella altra cosa que ubiquem (en una relació mútuament recíproca) entre l'eternitat lliure i l'acte; d'aquesta manera l'eternitat roman lliure davant l'ésser i aquest no apareix com una emanació de l'etern poder-ésser. La sèrie de la revelació ha de ser vista com una sèrie de potències que l'ésser travessa per poder completar-se. Les potències en la seva qualitat expressable seran anomenades principis i es buscarà la no exclusió de les oposicions mitjançant l'articulació de les sèries. En realitat es busca justificar que l'ens de l'ésser pugui ser al mateix temps sols una cosa, per exemple força negadora, la qual cosa no impedeix que l'ens del mateix ésser sigui en un temps successiu una altra cosa, inclús just el contrari d'aquella. Així ho expressa Schelling.<sup>413</sup> Aquest és el contingut de fons que té l'expressió que designa l'ens de cada temps amb el nom d'una potència. Ésser i ens no poden manifestar contrarietats mútues: el que un ésser (*Wesen*) sigui interiorment o respecte l'ésser (*Seyn*) també ho ha de ser-ho respecte a l'ens. Això queda palès en que les forces que simultàniament constitueixen l'existència interior d'aquell *Wesen* són les mateixes que el que constitueix les seves potències en l'esdevenir, el determinant dels períodes del seu desenvolupament. O sigui, en l'ens localitzem les mateixes forces que són en l'ésser.<sup>414</sup> Les potències convertides en períodes de la vida remetent a la classificació aristotèlica de l'ànima<sup>415</sup> que serà expressat anàlogament en els períodes de la Terra, en el *Weltsystem*. Successió de potències implica successió de temps.

---

<sup>412</sup> Vegeu: Žižek, *Ibid.* p. 46-47, nota 33.

<sup>413</sup> Aquí tenim doncs l'argumentació completa: „Wir können daher auch diese Folge der Offenbarung als eine Folge von Potenzen ansehen, die das Seyn zu seiner Vollendung durchgeht; ja es wird nöthig seyn, von jetzt an folgenden Unterschied zu machen. Die Kräfte im Seyn, inwiesern sie aufgehört haben sich auszuschließen und aussprechlich geworden sind, haben auch aufgehört Potenzen zu seyn, und wir werden sie daher künftig Principien nennen. Als Potenzen schließen sich Entgegengesetzte nothwendig aus, und wie es unmöglich ist, daß eine Zahl in derselben Zeit in verschiedenen Potenzen seyn, wohl möglich aber, daß sie in die zweite gesetzt, dann in einer weiteren Folge zur dritten erhoben werde: so kann auch das Seyende des Seyens in derselben Zeit nur Eines seyn, z.b. verneinende Fraft, was aber nicht verhindert, daß das Seyende desselben Seyns in seiner folgenden Zeit ein anderes, ja das gerade Entgegengesetzte von jenem seyn. Von nun an also werden wir nun das Seyende einer jeden Zeit mit dem Namen einer Potenz bezeichnen.“(VIII, 309).

<sup>414</sup> Schelling especifica les tres forces interiors de l'ésser orgànic a (VIII, 310): la primera seria aquella mitjançant la qual allò interior és a si mateix i es produeix a sí mateix continuament. En la segona tendeix (al) fora de sí. La tercera unifica la naturalesa de les dues forces. Cap força pot ser suprimida. Totes les forces estan en consonància amb la mobilitat intrínseca del tot que no pot ser aturada.

<sup>415</sup> Vegeu: Aristòtil, *De anima*, II, 3-5.

Aquesta lògica que exposem trasllada les directrius de l'organisme al sistema. Tot serà observat i entès des del punt de vista de l'organisme; ja hem especificat la importància de l'organisme, de l'organicitat, en la filosofia de Schelling.

Posada l'essència com a ésser és desplegada la decisió de revelar-se que implica el posar-se a sí mateix com a superable en tant que no etern. El desig de realitat irrenunciable en tota vida comporta que aquesta sigui víctima de la potència contractiva. Ara bé, la contracció provocarà el seu contrari. Tenim doncs una mena d'alternança que juga entre la potència d'atracció (espiritual) i allò atret (el relativament corporal). En cada contracció les forces tornaran a operar, i la voluntat contractiva cedirà novament davant el desig d'extensió, però tornarà a la contracció, ja que, tota vida, intrínsecament, una cop sent la divisió provocada per l'expansió, i experimenta per tant el començament del sentir la pèrdua d'existència, torna a la contracció. La primera existència és la contracció mateixa i la primera realitat sols pot subsistir en la contracció.<sup>416</sup> Tornem a treure ara el tema de la contradicció. Es veurà clarament com a part del procés. Tota vida ha de passar per la contradicció, ja que és el motor de la vida, el més intern, és doncs el desig més pregó per retornar a la tranquil·litat. Schelling dona un pas més en afirmar que la contradicció és la tasca suprema de la ciència. La contradicció es mostra en tota la seva magnitud, no només dins la *Potenzenlehre*. El sistema complet de forces que constitueix la naturalesa inicial ( $A=B$ ) és ja contradicció. La no-contradicció equivaldria a la unitat immòbil, la pau eterna i perpetua. La mateixa potència espiritualitzant ha trencat aquesta pau. El que hauria de reposar s'activa, emergeix de la seva profunditat. Què implica això? El no-ens B esdevé ens. La pau i la tranquil·litat no superen la virulenta oposició de forces

---

<sup>416</sup> Observem la importància d'aquesta contradicció: „Hiemit begreifen wir, daß da Seyende mit seinem Seyn in diesem Moment zusammen das widerspruchswollste wesen ist. Wir begrifen daß die erste Existenz der Widerspruch selber ist, und umgekehrt nur in Widerspruch die erste Wirklichkeit bestehen kann (...)“ (VIII, 320-21). Així, tota vida ha de passar pel foc de la contradicció, contradicció no tant com a provatura a superar sinó com a motor de vida, que la pot obrir a la mateixa història interna, i que s'expressa en la lluita del tot contra totes les forces i la lluita de les forces entre elles, ja que „Wäre nur Einheit und alles im Frieden, dann fürwahr würde sich nichts rühren wollen, una alles in Verdrossenheit versinken, da es jetzt eifrig hervor strebt, um aus der Unruhe in die Ruhe zu gelangen.“ (VIII, 321). A més, la contradicció fou decidida per un acte suprem on una posició fou negada, l'afirmativa, estenent-se la negació davant l'ésser. Aquest argument el podem desenvolupar d'aquesta manera: en tant que força negadora Déu atrau l'ésser i el fa U amb sí mateix. Dualitat i unitat es fonen en una mena de unitat totalitat. Quina traducció positiva tenen aquestes expressions? Allò atret es la Natura eterna, el Tot, l'atractor l'U, i el conjunt, tota l'acció, està expressada en la fórmula completa que apareix a VIII, 312, la *Weltformel*, que representa el U i el Tot (*En Kai Pan*). Contradicció i decisió impliquen diferenciació mitjançant la qual l'ideal s'estableix en oposició al real, i s'imposa un ordre en el real. L'acte instaurador del present reprimeix el moviment rotatori de les pulsions-tensions vers el passat etern. El moviment és llençat al passat. Això, creiem, ho expresa la fórmula completa  $\{A_3/A_2=(A=B)\}$  B. Per tant, l'*Aufhebung* de B (el real) en A (l'ideal) dependrà de l'excepció d'un B que actua com a fonament exclòs del fonament de supressió. El materialisme hi veurà una supressió de B per A promoguda pel B suplementari. Això vol dir que un universal pot esdevenir per a sí sols quan pugui estar vinculat a un element particular. No existiria pel materialisme un universal neutral o un enunciat pur que no impliqui una postura parcial subjectiva d'enunciació. Per això Hogrebe complementa el *das Wahre ist das Ganze* amb *das Wahre ist so das Ganze bis auf eins, dafür steht das B neben Klommerausdruck*. Vegeu: HOGREBE, Wolfram, *Prädikation und Genesis, Metaphysik von Schelling „Die Weltalter“*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag 1989, p. 112.

que obre la creació. Aquesta ha hagut de ser emmascarada atenent al fet que el terror és la sensació bàsica de tota criatura viva. Les forces de rotació que formen part de les potències més antigues acompanyen a tota vida, i reposen, s'assenten, en l'elevació de la força negadora. D'aquesta manera pot haver-hi el trasllat del no-ens a l'ens. Les hem de considerar, si més no les creatures més antigues. Quina relació tenen amb l'estructuració sistemàtica de la Naturalesa, i amb el món dels esperits i l'ànima que està per sobre? Les creatures més antigues remetent a la força divina que es capaç de reunir el tot i de portar el reunit a la forma més figurada possible. La corporeïtat seria el *finis viarum Dei*, expressió si més no d'Oetinger<sup>417</sup> és a dir, la fórmula *Ende der Werke Gottes* ha de remetre necessàriament a la finitud. Tota corporeïtat és finita i ha d'estar en consonància amb el límits.

Elevació del no-ens, limitació i *Selbstheit* despertada son els elements nuclears que conjuga l'acte creador. Schelling explica per activa i per passiva aquest procés que és presentat en les tres versions. Nosaltres hem extret aquest elements nuclears sols per posar de manifest la importància de col·locar bé la *Selbstheit* dins el sistema. L'equilibri d'aquest elements nuclears sempre serà precari perquè la *Selbstheit* arribarà a confondre's amb la Naturalesa salvatge i rebel, motor de la caiguda. La precarietat és reforçada si admetem que l'univers sencer és obra de la ira, de la força paterna antiquíssima. Evidentment, el condicionant moral l'hem exclòs. Des d'aquí podem parlar d'aquell trencament interior de la Naturalesa, aquella roda de la fortuna, i les terribles forces de rotació<sup>418</sup> operants, de les quals hem extret el seu *modus operandi*, que representa un fosc esplendor, una *Herlichkeit* invertida, filla d'una ira autodestructiva, una auto-castració dionisiaca. En definitiva, la disputa de l'equipol·lència no es pot aturar.

La dramàtica interrupció de les WA no hauria d'enfosquir el trajecte vers el sistema de la filosofia positiva. Manfred Schröter va salvar fragments del "llibre segon" o llibre del present.<sup>419</sup> L'aridesa de l'exposició del llibre del passat, com hem vist, s'ha d'afegir a la manca d'una perspectiva global de l'obra acabada. No podem confondre el llibre del passat amb el tot del projecte de les WA. Tanmateix, el llibre del passat exercirà una pressió considerable en la futura especulació, malgrat el desmantellament del projecte i el "retorn" podríem dir als

---

<sup>417</sup> Segons Tilliette aquesta expressió i la dicció hipocràtica "tot el que és diví és humà" constitueixen les dues divises de les WA.

<sup>418</sup> En aquest sentit « les forces circulaires font partie des puissances les plus anciennes, de celles qui sont entrées en action dès la première création (cf. U 38b). » Brito, *Op. cit.* p. 259.

<sup>419</sup> Cf. U. XI, 239-272. En referència als llibres del present i del futur Tilliette dóna una breu explicació: « Les esquisses transmises par Schröter attestent en effet un chevauchement des deux livres et un démarrage laborieux. Et la masse des connaissances à maîtriser était accablante. Mais on devrait parvenir bientôt au terrain bien balisé de la philosophie de la Nature. Le développement de l'éon du présent aurait coïncidé avec l'histoire de la Nature et son passage au monde spirituel en la personne de l'homme, l'univers visible étant l'échelle de l'invisible. (...) Quant au livre du Futur, il ne requerrait que la réfection du dialogue Clara, et son plan était défini dans les Leçons de Stuttgart. En vérité, l'intérêt de Schelling pour ses œuvres était quasi fatalement condamné à s'émousser, d'autant qu'il était accaparé et comme déporté par les études mythologiques, qui firent d'abord office d'états et de remblais pour le livre du Passé. » *Op. cit.*, p. 597.

plantejaments de l'ontologia tradicional.<sup>420</sup> Brito ens ofereix una perspectiva d'aquests fragments, els continguts dels quals semblen anticipats a les planes finals de la versió III. No obstant això, el que hem de retenir és que les WA formen dins el sistema el centre d'un conjunt d'estudis destinats a actualitzar el veritable sistema primordial de la humanitat. Schelling pretén haver trobat el sistema intern esotèric, mencionat a les WA, que no podrà defugir, si més no, l'herència d'aquell sistema de la raó absoluta.<sup>421</sup> Serà per aquesta dicotomia que es veurà obligat a "retornar" a l'ontologia tradicional després de l'aventura de les WA.<sup>422</sup> La filosofia positiva suposarà, per tant, una inversió de la inversió. De quina manera es va tornant operatiu el marc de l'ontologia tradicional, i fins a quin punt, ho estudiarem ara a l'etapa d'Erlangen.

---

<sup>420</sup> Si considerem tres "etapes" en el pensament schellingnià, La primera correspondria a la *Identitätlehre*, segons Habermas un clàssic exponent del pensament burgès. Ara, però, ens trobem en el complicat pas de la segona a la tercera etapa, un *passage* condicionat pel col·lapse del projecte de les WA. Schelling es veurà obligat, segons la interpretació marxista o dialectico-materialista, a una regressió-reinterpretació de l'ontologia tradicional. Recorrirà a l'aparell conceptual aristotèlic, cosa que, en certa manera, podríem posar en dubte La filosofia positiva sorgeix, si més no, entre aquest condicionants i foscors. L'edifici ontològic extrem producte de les inversions que hem exposat serà reinterpretat per ser compatible en un marc conceptual més clàssic i dual de forma i contingut, essència i existència, potència i acte. Veurem fins a quin punt serà "aristotèlic." Les WA volien en definitiva superar la perspectiva de la filosofia especulativa negativa amb la història de l'Absolut, amb la narració de les edats del desenvolupament diví, però hem de tenir present el col·lapse que postulen els marxistes i entendre'l. L'esforç de les WA en tot cas dona pas a una nova presentació de les tasques entre filosofia negativa i filosofia positiva. Passarem, això sí, com assenyala Žižek del parell *Grund/Existenz* que socava les bases de la metafísica tradicional al parell més tradicional essència/existència. Vegeu: Žižek, *Op. cit.* p. 79.

<sup>421</sup> Per això diu Tilliette: «Le système de la raison absolue, brisant l'instance étroite de l'idéalisme subjectif, prétend être l'intégrale des systèmes historiques. Et la systématique sous-jacente aux Weltalter, régressant en-deçà des philosophies constituées, s'efforce de repérer et de rassembler les éléments les plus anciens, les moins récusables, et d'y articuler la construction. L'introduction d'Erlangen donnera, avec une persuasive éloquence, la théorie de ce système vivant, dont les exposés historiques alignent les ébauches et préparent l'avènement. » *Op. cit.* p. 643.

<sup>422</sup> Amb tot, aquest suposat retorn és relatiu, ja que les WA s'han mostrat com un moment germinal del pensament schellingnià on es perfila la relació interna entre *Schopfung* i *Freiheit*, tenint present que la llibertat divina no és immediatament autorevelació de sí. Així: « Dieu décide librement de se révéler. Mais les Weltalter s'enfoncent dans le creuset de l'automédiation, où l'on cherche a priori la voie par laquelle Dieu advient à so-même, se livre à soi-même, transfigure son autre, voire même s'accomplit dans la figure de son autre. Le procès de révélation est prisonnier d'un double point de départ, l'un nécessairement relatif, l'autre absolument libre: si *Dieu veut se révéler, il doit s'abaisser*. Le seule manière de saisir le mouvement de révélation est de renverser la structure même de pensée: *Dieu s'abaisse parce qu'il veut se révéler*. Ce qui est inconcevable a priori est concevable a posteriori. Ce sera le chemin de la philosophie positive. » Maeschalck, *Op. cit.* p.294.

**d) Erlangen:**<sup>423</sup> **Geist i Weisheit** (en contra de l'artifici escolàstic de l'aparença -expressió de C.F. Dorfmüller)

L'elaboració de les WA no serà abandonada del tot en aquest període, tanmateix el projecte patirà una evident metamorfosi, palesa en els cursos i ja prefigurada en l'estudi de les *divinitats de Samotràcia*. El primer curs que imparteix en aquest període l'*Initia philosophiae universae* correspon al text que estudiarem,<sup>424</sup> que conforma sols una part del curs i no es tracta en tot cas d'un original de Schelling.<sup>425</sup> És, si més no, una combinació de notes del filòsof i apunts dels alumnes. Segons Dorfmüller des del 1821 fins al 1823 llegirà varies vegades els *Initia* compaginats amb una introducció històrica i un anàlisi dels elements interns del

---

<sup>423</sup> Les conferències d'Erlangen són inaugurades el 4 de gener de l'any 1821. Schelling les impartirà com a professor honorari. El grup d'Erlangen el formarien entre d'altres: el teòleg Karl von Hasse (1800-1890); el poeta August von Platen-Hallermünde (1796-1835); el matemàtic J.W. Pfaff (1774-1835) antic company de l'Stiff de Tübingen; G.H. Schubert; L. Döderlein (1791-1863); l'historiador eclesiàstic V. Engelhardt (1791-1855); el metge Gottfried Fleischmann (1777-1850); el jurista G.F. Puchta (1798-1846) representant de prestigi de l'escola germànica de dret històric, nomenat a l'any 1823 catedràtic supernumerari de la Universitat d'Erlangen; F.L. Enderlein. Deixebles que assistien als cursos inicials amb una predisposició quasi religiosa. Per a una exposició més extensa de la personalitat i adscripció filosòfica dels assistents vegeu: TILLIETTE, X., *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino, 1974, p. 259-264.

<sup>424</sup> Editat a SW, IX p.209-246 sota el títol *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*.

<sup>425</sup> La versió francesa del text està publicada a Éditions Gallimard, traducció i notes de Jean-François Courtine i Emmanuel Martineau. Fuhrmans edità anteriorment juntament amb altres parts d'aquestes lliçons – per tant és una edició més completa- en apunts de F.L. Enderlein, *F.W.J. Schelling, Initia Philosophiae universae. Erlangen Vorlesung WS 1820/21*, H. Bouvier u. Co., Bonn, 1969. (o sigui, el manuscrit *Enderlein* recollia les conferències a Erlangen en el semestre d'hivern de 1820-21 sota el títol *Initia Philosophiae universae*). Les lliçons d'Erlangen que hem accedit són doncs un fragment del curs introductori. Hem entrat a la segona part dels *Initia* on es tematitza *Natur* i *Geist* amb molta precaució, com veurem tot seguit. En realitat la còpia *Enderlin* publicada per Fuhrmans ens transmet el contingut de la segona part (Cf. IP IX-XXIII, introducció de H. Fuhrmans); són indicacions manuscrites subordinades a l'oralitat (en aquest cas es fa més evident que a les *SP*), i segons els editors francesos les conferències continuen parlant d'una « œuvre-charnière qui, par-delà les Ages, renoue le fil de la méditation et œuvre, sans pourtant s'y engager décidément, sur la dernière philosophie. Les Leçons d'Erlangen, écrit le P. Tilliette (vegeu : TILLIETTE, X., *Schelling. Une Philosophie en devenir, II, La dernière Philosophie*, Paris, Vrin, 1970, p.11 i p.137) sont encore rétrospectives, elles regardent vers l'écrit sur la liberté, les Conférences de Stuttgart, les Weltalter. Elles représentent tout à la fois une récapitulation et un nouveau coup d'envoi » *Notice* introductoria de les lliçons- edició francesa- p. 263-264. Per aixó les hem inclos en aquest capítol. A més, hem de tenir en compte que « la copie Enderlein, retrouvé en 1962, est un texte problématique, mais indispensable pour connaître la partie des Conférences non reprise dans les Werke. » Brito. *Op. cit.* p. 280. També hem de tenir en compte les indicacions de Fuhrmans que Brito posa en la nota 56 del llibre citat : « Très souvent...il existe des développements prouvant que Enderlein n'a pas compris Schelling. D'autres choses sont rendues de façon si concise que la compréhension nous en est difficile » (Fuhrmans, in IP XXI ; cf. 229). Més bibliografia sobre aquesta etapa : DURNER, Manfred., *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlangen Vorlesung*, München, Berchmans, 1979 ; ZELTNER, H., „Schelling in Erlangen” a: F. Redenbacher (ed.) *Festschrift Eugen Stollreither zum 75 Geburtstag gewidmet von Fachgenossen, Schülern, Freunden*, Universitätsbibliothek, Erlangen, 1950, p. 391-403.

monoteisme i una introducció a la filosofia de la mitologia.<sup>426</sup> També impartirà lliçons sobre història de la filosofia moderna (estiu de 1822) desenvolupant la seva visió sistemàtica de la filosofia connectada a cursos o lliçons anteriors, com el text de les *SP*. Ara, a més, criticarà obertament la filosofia de Hegel. Dels cursos posteriors als *Initia* no en sabem gairebé res. Tenia projectades sembla ser unes lliçons sobre filosofia de la religió.

Els cursos d'Erlangen segons Tilliette tanquen un període i n'obren un altre.<sup>427</sup> Schelling abandona Erlangen el 13 d'agost de 1825. Aquesta serà la data límit d'aquest capítol. Considerem cabdals els anys d'Erlangen per defensar la nostra tesi no disgregadora i sistemàtica de la filosofia schellingiana, en la qual tractem aspectes interns o estructurals i externs o pràctics. Val a dir que en aquests aspectes externs, la filosofia que s'estava projectant no era simplement un anar més enllà de la vida quotidiana, una "mort" anticipada, sinó un despreniment radical, una condemna a la mort espiritual, en el sentit de buscar el recés de l'esperit. Un Schelling que demana molt perquè també ofereix molt.<sup>428</sup> Tilliette ens

---

<sup>426</sup> El 3 de maig de 1821 Schelling escriu a F. Creuzer que pensa llegir unes lliçons sobre el significat de l'antiga mitologia atenent a les velles i noves teories, i que vol fer imprimir aquestes lliçons com a precedents immediats de les *WA*, que segons afirma estaven "acabades" sense el punt de maduresa que exigia per publicar-les. També escriu a l'editor Cotta fent-li saber que ha impartit lliçons sobre el significat i l'origen de la mitologia – curs del 31-08 al 06-09 de 1821- Schelling, en aquestes dades, es trobarà cada vegada més immers en els aspectes mitològics del seu sistema metafísico-religiós. Podem afirmar que les lliçons sobre mitologia recolliran l'aspecte històric del plantejament purament filosòfic exposat a les *WA*. Les lliçons en certa manera donaran una explicació suficient, en un discurs indirecte, sobre el sentit del seu sistema. Seran la base de la filosofia de la mitologia. Aquí s'inicia el llarg camí que condueix a la incorporació de les *WA* en el sistema de la filosofia positiva. Com exposa Tilliette « Le 12 de mars 1824 encore, soit après le cours d'Erlangen, en proposant à Cotta ses conférences sur la Mythologie, Schelling l'assure qu'il n'a « rien retiré aux Weltalter » [vegeu: *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803-1849*, T. II, p. 401], *Schelling. Une Philosophie en devenir, I, le Systeme vivant 1794-1821*, 2<sup>e</sup> ed, Paris, Vrin, 1992, p. 582. Observem la importància de no descontextualitzar les *WA*, evidenciant el fil conductor que representen dins el sistema.

<sup>427</sup> « (...) le cours d'erlangen clôt plutôt une période qu'il n'en ouvre une autre, la période de la Freiheitsschrift, intermédiaire entre le système de la raison et la philosophie positive, pressentant celle-ci et néanmoins adhérent à celui-là. Il enchaîne sur les conférences de Stuttgart qui, elles aussi, synthétisaient le bilan d'une œuvre exploratrice, à savoir l'écrit sur la liberté. De même le patient forage, apparemment infructueux, des Weltalter a marqué les conférences inaugurales d'Erlangen. » TILLIETTE, X., *Schelling. Une Philosophie en devenir, II, La dernière Philosophie*, Paris, Vrin, 1970, p.137-138.

<sup>428</sup> Tilliette ens diu en la biografia sobre Schelling que: « Car Schelling a donné le meilleur de lui-même dans sa renaissance didactique. Si l'introduction d'Erlangen plane dans une sorte d'éther de la connaissance, elle le doit au long exode de l'auteur, à sa retraite au désert qui l'a recrée spirituellement. » *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, Paris, CNRS éditions, 2010, p. 261. Constatem que Tilliette ofereix en la seva gran obra *Schelling. Une Philosophie en devenir* (una obra mes catalitzadora que propositiva, o sigui, dona sobretot eines i temes d'investigació deixant-los en gran mesura oberts) una gran quantitat de dades biogràfiques. No tracta per separat vida i pensament, sinó que ho examina en el seu desenvolupament orgànic, al contrari que K. Fischer. Tilliette ens ha deixat també un altre instrument de treball: un recull de testimonis que sobre Schelling ens van deixar els seus contemporanis, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* T I-II-III, Bottega d'Erasmus, Torino, 1974-1989. Luigi Pareyson ha editat en la mateixa editorial una sèrie de documents en la *Schellingiana Rariora*,

brinda una perspectiva àmplia d'aquest cursos tant a la biografia com en la seva obra capital,<sup>429</sup> perspectiva suficient si no s'ha de realitzar un anàlisi pormenoritzat dels cursos i conferències de l'època en qüestió.

Com a temes externs principals que es tractaran en aquesta època hem localitzat i proposem : interioritat i interiorització del diví, la perspectiva solar Plotiniana, naturalesa i influència Goetheana, el coneixement de la creació, l'elogi de la saviesa i la Docta ignorància, interiorització de la *Wissenschaft* i planificació del sistema. En relació a qüestions internes o formals de l'exposició schellingniana destaquem les substitucions semàntiques. La modificació semàntica més rellevant és el paper de l'èxtasi davant la qüestionable *intellektuelle Anschauung*, fins i tot pensant la seva substitució.<sup>430</sup> L'èxtasi serà un concepte clau. Així ho han defensat Tilliette, Schulz, Pareyson, Courtine i Chaliol. *Ekstase* serà sinònim d'esbalaïment i admiració, i significarà l'estupefacció del subjecte etern o humà. Actua doncs en els dos plans. Èxtasi serà una *vox enceph*, certament ambigua, ja que pot aparellar una situació funesta, malèfica i paralitzadora, i una situació benèfica. Si no es produeix aquesta paràlisi l'hem d'associar a l'anàmnesi i als seus beneficis que es corresponen a la recerca de la saviesa immemorial.<sup>431</sup>

Tenint en compte les característiques dels textos que ara tematitzem, en molt casos pòstums, el volum II de l'obra de Tilliette *Schelling. Une Philosophie en devenir* és indicat per anar descobrint un conjunt coherent i homogeni de la producció schellingniana, malgrat certs autors, la majoria lectors de Tilliette, puguin defensar el contrari, o sigui un Schelling fragmentat i una filosofia inconnexa. Sembla ser que les dues postures son defensables. En tot

---

Torino, 1977. També el fill Karl Friedrich August ens ofereix un fragment biogràfic que Plitt publicà juntament a l'epistolari de Schelling: *Aus Schelling Leben. In Briefen*, T I-II, Leipzig, 1869-1870. Kuno Fischer aprofita aquests documents i redacta una clàssica biografia: *Schellings Leben, Werke und Lehre* (= Geschichte der neuern Philosophie, T. VIII) Heidelberg, 1872. No obstant això, hem de considerar a Fuhrmans el capdavanter en qüestions epistolars que corregeix en molts casos l'obra de Fischer. Vegeu, en aquest cas, l'epistolari, *Briefe und Dokumente*. T. I-II, Bonn, 1962-1979. El primer volum arriba fins setembre de 1809, el volum II i III complementa el publicat en el volum I. No és una obra per a les dates que ara ens ocupen, tanmateix, el més interessant són les notes i comentaris de Fuhrmans que anticipen el seu posicionament per a la *Spätphilosophie*, i això sí que ens pot servir. Com ja hem assenyalat Fuhrmans i Liselotte Lohrer publiquen a l'any 1965 l'epistolari entre Schelling i els editors Friedrich i Georg von Cotta : *Schelling und Cotta. Briefwechsel*, Stuttgart, 1965. Una obra molt útil per entendre la problemàtica externa de les WA.

<sup>430</sup> Manuel F. Lorenzo ens diu que "En 1821, en el curso de unas conferencias dadas en Erlangen sobre la Naturaleza de la filosofía, propone este cambio terminológico (IX, 229) para designar un procedimiento de paso al límite, de regreso al principio último, inagotable e irreductible a cualquier intento de conceptualización o de totalización racional por ser indeferencia absoluta, Ungrund." LORENZO, M.F., *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling*, Oviedo, Pentalfa, 1989, p. 178.

<sup>431</sup> Observem com descriu Tilliette sintèticament el procés-moviment de la saviesa que ha estat tocada per l'èxtasi « Le savoir philosophique se greffe alors sur le savoir infus, et tout l'art du philosophe consiste à freiner le mouvement, à s'arrêter à chaque pas, à user de retenue, afin que la « science de la liberté » ne soit pas volatilisée. » *Op. cit.* p. 262.



cas es podrien localitzar certes disfuncions, per exemple entre el pla lògic i la disposició efectiva de les obres. D'aquesta manera la construcció de la *Spätphilosophie* estaria com afegida a una arquitectònica anterior a ella. Des d'aquí però, sobrevalorariem l'*Identitätlehre* i no és pas el nostre objectiu. Des d'una perspectiva filològica (bona part de *Forschung* i també, en part, Tilliette) tindriem dos eixos temàtics separats: mitologia i revelació, en els quals afegiríem i ordenariem textualment parts relativament autònomes com les *EV*, les introduccions a la filosofia de la mitologia, i el curs sobre el Monoteisme. Des d'un punt de vista no filològic sinó filosòfic o "metafísic" (com defensen amb les seves respectives matisacions i particularitats Brito, Pérez-Borbujo, Lorenzo, Villacañas, i Vetö), la *Spätphilosophie* és una construcció sistematitzada i en certa manera acabada. Aquests autors, que es decanten, si més no, de la *Forschung* filològica tant per posicionaments ideològics com per adscripcions dogmàtico-acadèmiques, considerarien que no hi ha una ruptura rotunda entre la *Spätphilosophie* i les etapes anteriors. La nostra tasca és observar el sentit del sistema, seleccionant quirúrgicament les seves articulacions, treien a la llum l'arquitectura oculta. Això seria purament el *System*, sense el qual no podem edificar les accepcions de l'*Ursystem*, ni el replantejament general de l'*Ur-System* que avaluarà el suposat retorn a la metafísica, interpretant novament els mecanismes lògics del pensament metafísic, observant com interactuen en la *Spätphilosophie*.

La unitat nuclear i articuladora de les *EV* rau en descobrir el saber plenament lliure que s'engendra a sí mateix. La revisió de la metafísica passa per no excloure la necessària elevació del subjecte cognoscent a la dimensió que ha obert l'èxtasi. Aquí haurem d'abandonar tota finitud, tot el que és encara *Seyende* sense cap exclusió. Es donaran le primeres passes vers una teoria autèntica de la filosofia, seguint l'esquema director. És un projecte de *Grundriss*, d'investigació fonamental que evoca, creiem, l'*Enzyklopädie* de Hegel, la primera edició de la qual apareix el 1817.

A grans trets la tasca que es proposa Schelling en la seva activitat a Erlangen seria presentar la història de la consciència que ha de mostrar com la llibertat absoluta es desplega a través de la història en una renovació de l'antropologia de *FS*, connectant l'especulació trinitària de les *WA*. Així, la llibertat eterna advindrà en el saber humà, semblant a l'esdevenir de l'esperit dins la filosofia de Hegel. D'aquesta manera, podem afirmar que, en certa manera, les conferències inaugurals d'*Erlangen* estan sota el procés que efectua l'*Urwesen*. Aquest procés si és observat des de la perspectiva de les *WA* pot ser considerat temerari, en el sentit que s'ha de restituir l'esdevenir temporal de l'*Urwesen* en tant que subjecte originari. Tanmateix, la novetat que introdueixen les *EV* l'hem de cercar en el retorn a l'autonomia de la filosofia. En quin sentit? Un retorn volgut que estableix uns posicionaments que persistiran en l'*Spätphilosophie*, i que podem aglutinar en la recerca del començament radical que no serà un mer "filosofar" sobre la filosofia, sinó el profund qüestionament del sistema. D'aquesta manera la veritable aspiració a un saber humà pressuposa que l'origen d'aquest saber és un *asustaton*.<sup>432</sup> Això vol dir que

---

<sup>432</sup> Tilliette introdueix el terme "asistasia" tot afirmant que l'asistasia de la filosofia respon a l'asistasia del saber humà. Vegeu: TILLIETTE, X., *Schelling. Une Philosophie en devenir, II, La dernière Philosophie*, Paris, Vrin, 1970, p. 138. El fonament exterior del sistema serà l'asistasia original del saber humà: „Also der äussere Grund des Systems ist die unsprüngliche ἀσυστάσια des menschlichen Wissens." (SW, IX, 214)

l'harmonia no és allò primigeni, o millor dit: la vessant harmònica del tot resulta en primer lloc de la disharmonia.<sup>433</sup> La millor propedèutica al sistema consistirà en el fer evident la contradicció necessària que acompanya el despertar de la consciència, l'instant germinal de la reflexió.

La contradicció opera sobre una base, una "matèria" (*subjectum*) entesa com a subjecte del moviment i del sistema. El *subjectum* serà la contradicció d'una llibertat absoluta compresa com a relació d'una estructura entitativa respecte a l'ésser, d'allò que és lliure essencialment de l'ésser. Caldrà aportar doncs una descripció del moviment del subjecte en el sistema. Sense subjecte no podríem intel·ligir el moviment. Com podríem entendre que el primer movent és etern, u i immòbil? Necessitem un agent que expliqui el procés de gènesi i destrucció, no parcialitzat, com per etapes, sinó continu. El subjecte transita però no pertany a cap moment concret. Com diu Schelling transita a través de tot i no és res en concret, res determinat.<sup>434</sup> Se'ns planteja tot seguit la pregunta: *Was ist dieses Subjekt?* Aquest subjecte que està en tot i no es demora en res, principi del sistema, coincideix amb el principi de la filosofia. No és per tant, quelcom que sigui en el començament i posteriorment deixi de ser, sinó allò que sempre és principi. No podem buscar aixopluc en sistemes que es sostenen en proposicions com "*Ich bin ich*" i deduir-ne la resta. D'aquesta manera no hi hauria verdader moviment ni progrés. No podem per tant, tancar allò que ha de ser el *Subjekt* en els límits d'una proposició. Podria ser B i no B. El *Subjekt* és per la seva pròpia naturalesa indefinible. Sols pot ésser en un incessant moviment. El principi del sistema és indefinible, és el *prius* en un moviment irresistible.<sup>435</sup> L'argumentació gira entorn a poder defensar l'afirmació que el Subjecte absolut sigui Déu i no-Déu. Ara bé, hem presentat aquest Subjecte absolut sota conceptualitzacions negatives. Ara toca la recerca del concepte positiu. De passada haurem de distingir l'Absolut, el Subjecte absolut del sistema, de Déu mateix, en tant que Déu sigui (encara) ens dels ens, o ens entre els ens, posant de relleu la seva condició d'*ens perfectissimum*. Per tant, el Subjecte propi de la filosofia en tant que principi del sistema serà l'Absolut, allò absolutament lliure, en un moviment etern. El Subjecte absolut té per essència la llibertat, i la pura llibertat absoluta implica la duplicitat d'ésser i no ésser, de B i no B, i representa per tant la *natura encephs*.

El concepte positiu remet a la capacitat originària de poder-se in-formar, de recloure's en una forma, en la mesura que l'eterna llibertat representa el poder d'assumir o no una forma determinada. Enllacem, doncs, llibertat i necessitat. Definint el subjecte de la filosofia com indefinible, ha de ser una indefinició que inclogui la definició, de la mateixa manera que la plena indiferència ha d'incloure la no-indiferència. La forma, la in-formació, no implica tancament. La capacitat d'estar sota forma no resta infinitud al Subjecte absolut. Aquest no ha

---

<sup>433</sup> Per això Schelling assenyala que „Bedürfniss der Harmonie kommt erst au Disharmonie.“ (SW, IX, 210).

<sup>434</sup> „Durch alles durchgehen und nichts Seyn, daß es nicht auch anderes seyn könnte- dieses ist die Forderung.“ (SW, IX, 215).

<sup>435</sup> „Es ist nichts, das es wäre, und es ist nichts, das es nicht wäre. Es ist in einer unaufhaltsamen Bewegung, in keine Gestalt einzuschließen, das Incoercible, das Unfaßliche, das wahrhalt Unendliche.“ (SW, IX, 217).

de ser definit com allò lliure d'in-formar-se, perquè la llibertat no és sols una qualitat o propietat del subjecte, sinó que és la seva essència. El subjecte no és res més que l'eterna llibertat,<sup>436</sup> que ha de ser entesa també com la capacitat de sotmetre's a una forma, de tancar-se en una figura, de donar aspecte a la realitat. A través del trànsit és configura la realitat. Canvi és trànsit. La llibertat ha de poder ser no-lliure, igual que B ha de poder ser no B. Aquest "poder" és el poder pur, sense objecte ni finalitat.<sup>437</sup> Així podem besllumar la llibertat originària. En definitiva, tancar-se en una figura, donar-se forma, ha de poder ser vist com el contingut de la *Wissenschaft*. Així, el contingut de la ciència suprema serà la història del Subjecte absolut.

La *Wissenschaft* originària és producció objectiva i regeneració. Representa per tant una saviesa operant, un saber viu que ostenta un poder (*Macht*) i una força que transita la totalitat. El poder originari és una saviesa i el voler originari una atracció (*an-ziehen*). El poder de l'atracció és la forma a través de la qual podem entendre el procés. Aleshores comprendrem que la saviesa es busca subjectivament en l'home. Aquest procés és el trànsit de la llibertat originària com a màgia eterna que transita per totes les figures, *Apocaliysis cum figuris*, i per totes les formes del saber, fins assolir un nou estat en la forma d'un no-saber sapient, una docta ignorància (*ein wissendes Nichtwissen*). El trànsit esmentat implica un moviment productor de la ciència objectiva. El procés de l'aparició de la ciència sols és possible si el principi surt del seu estat original de no saber i retorna a l'estat anterior amb un plus que propicia el que Schelling considera com l'inici restaurat, és a dir: un inici que sap de sí mateix, que es sap a sí mateix.<sup>438</sup> Aquest procés restaurador posa al descobert la diferenciació i en alguns casos contraposició entre la mera ciència i la producció objectiva que nosaltres equiparem a l'antic significat de *Wissenschaft*, i que la nostra paraula "saviesa" sols s'hi aproxima. Cerquem, doncs, un saber que remet a la ciència productiva, el saber en acció dimensionat en la vida, que pot conjuntar el sentit pràctic.

La ciència productiva ja no es troba en l'home, que sols disposa una còpia ideal, una imitació. Aquest és l'efecte més perjudicial de la caiguda, ja que retarda la reconciliació, i la possibilitat de conèixer la llibertat. Des d'aquí té sentit formular la pregunta de com conèixer el que és lliure de tota objectualització. La llibertat com allò absolutament substantiu és pura interioritat que efectua aquest pas (possibilitador del què som): amb absoluta llibertat es pot posar com allò altre, com a objecte. Aquesta és la forma que tenim de conèixer-la, no la coneixem en si, sinó en les seves formes (*In ihren Gestalten*). La podem conèixer en la mesura que opera el

---

<sup>436</sup> „Es ist selbst nichts anderes als die ewige Freiheit.“ (SW, IX, 220).

<sup>437</sup> La llibertat eterna és pur poder. El poder en acte i el voler. El voler és també un saber naixent. Les nocions de poder i voler es sintetitzen en el verb *mögen*. En cada acte el voler progressa de saber en saber. Aquest és el moviment d'on neix la ciència. El moviment de la ciència divina s'establirà entre l'estat originari de no-saber i el retorn al no saber que restaura el començament. Per tant: „Was der absolute Anfang ist, kann ich Nicht Wissen; übergehend ins Wissen hört es auf der Anfang zu seyn und muß darum fortschreiten, bis es sich als Anfang wieder findet. Der als sich selbst wissender Anfang wiederhergestellte Anfang ist das Ende alles Wissens.“ (SW, IX, 222-223).

<sup>438</sup> „Was der absolute Anfang ist, kann sich nicht wissen; übergehend ins Wissen hort es auf der Anfang zu seyn und muß darum fortschreiten, bis es sich als Anfang wieder findet. Der als sich selbst wissender Anfang wiederhergestellte Anfang ist das Ende alles Wissens.“ (SW, IX, 223).

retorn, quant a llibertat retornada a la seva posició de Subjecte absolut. El posar-se com a objecte i el retorn constitueixen el moviment per l'autoconeixement.<sup>439</sup> Pérez-Borbujo afirma que som aquest coneixement de la llibertat de manera no conscient i per això hem d'apel·lar a la docta ignorància,<sup>440</sup> però també som o ens configura aquella obscura reminiscència del començament. No és cap pressentiment, ja que pressentir un començament és una expressió contradictòria. Tanmateix la ciència s'iniciarà amb un pressentiment (*Ahnung*) de la fi. Aquesta ciència-filosofia és una acció lliure de l'esperit,<sup>441</sup> que s'anirà assentant en la direcció de fer néixer el veritable saber. El coneixement subjectiu ha de cedir davant el saber objectivant.

La docta ignorància cedeix en benefici del Subjecte absolut. Per expressar la relació entre subjecte cognoscent i Subjecte absolut en lloc de l'antic concepte d'intuïció intel·lectual farem servir el terme *Ekstase*.<sup>442</sup> Aquest terme és molt complex. Com hi arribem? Per una crisi que Schelling descriu en els seus condicionants i efectes afegits, car la crisi és profunda i interna. Podem afirmar que l'objectivació de la llibertat eterna provoca una crisi que en l'home propicia un estat d'inquietud perpètua. Quan desitgem conèixer aquella llibertat eterna el que fem és negar-la, però l'home no és capaç de dominar l'atracció que provoca i cau dins l'*Umtrieb*. Aquest impuls rotatori intern és un estat de dubte i intranquil·litat.<sup>443</sup> A més, aquest estat ens relega a la perifèria (interna) i ens convertim en éssers descentrats, en pur no-saber. Aquest descentrament és un moment culminant relacionat amb la ciència, ja que es fa necessària una decisió que enceti el viratge vers el saber. Així, la conseqüència de la crisi del no-saber és el començament de la veritable ciència. La crisi extàtica és el debut del veritable procés que posicionarà per un costat la consciència dins la condició del no-saber i per l'altre el Subjecte absolut que s'afirma en la seva llibertat. L'objectiu d'aquest procés és abandonar la

---

<sup>439</sup> Brito sintetza les característiques d'aquest procés : « Le sujet absolu ne peut être reconnu comme tel que d'une seule manière, à savoir quand il est rétabli sujet à partir de l'objet. Car alors il n'est plus simplement sujet, et cependant il n'est pas non plus objet à tel point qu'il en aurait disparu comme sujet, mais il est à titre de connu, le connaissant et, à titre de connaissant, le connu. Au terme, l'éternelle liberté se connaît comme elle a été connue. L'impératif du mouvement total est la connaissance de soi (IX, 226b). Le mouvement en son entier est une poursuite de la Sagesse, il représente la philosophie objective (IX, 227a) » *Op. cit.* p.276.

<sup>440</sup> Vegeu: Pérez-Borbujo, *Op. cit.* p.349.

<sup>441</sup> És a dir: „Philosophie ist Nicht demonstrative Wissenschaft, Philosophie ist, um es mit Einem Wort auszusprechen, freie Geisterthat.“ (SW, IX, 228).

<sup>442</sup> Segons Pérez-Borbujo el concepte d'èxtasi implica una dialèctica en relació al coneixement. Ens indica també que no està vinculada aquesta dialèctica amb la noció d'intuïció intel·lectual elaborada des de Kant. Tampoc podríem identificar el concepte èxtasi amb la intuïció intel·lectual en si del neoplatonisme. Vegeu: Pérez-Borbujo. *Op. cit.* p. 350, nota 346. En definitiva Schelling s'està allunyant de la intuïció intel·lectual. A més, en la nota 347 Pérez-Borbujo destaca ja l'allunyament en el jove Schelling degut a les preteses connotacions fictianes, o sigui, s'allunya de la noció en la mesura que per intuïció defensa el que pot trencar l'estructura de la reflexió.

<sup>443</sup> „Er will sich ihrer als Freiheit bewußt werden, und macht sie doch in eben diesem Anziehen zu nichte. Es entsteht daher im Innern des Menschen ein Umtrieb, eine rotatorische Bewegung, indem der Mensch beständig nach der Freiheit sucht, diese aber ihn schiebt. Dieser innere Umtrieb ist der Zustand des zerreißensten Zweisels, der ewigen Unruhe.“ (SW, IX, 231).

falsa unitat i assolir una nova unitat. El nostre coneixement i la ciència objectiva tenen l'oportunitat d'iniciar una transformació que dinamitzarà el Subjecte absolut.<sup>444</sup>

Subjecte pur i pensament lliure són les components de la *Urbewusstsein* escindida, una escissió que ha fet del subjecte el correlat del saber que cerca una nova unitat. Aquest saber ient és el pensar lliure que possibilita el concepte. O sigui, estem davant del naixement de la filosofia.<sup>445</sup> Pérez-Borbujo ens ofereix el resum de la teoria de la filosofia de Schelling que remet i es sosté, com hem mostrat anteriorment, en la lògica de la *Potenzenlehre*. Ens descriu els tres moments bàsics que tenen, si més no, la mateixa lògica que la trobada en la descripció del procés natural: El primer moment A com a subjecte tancat en si mateix. El segon moment es produirà aquesta variació: A com a subjecte tancat en la seva absoluta intimitat correspon ara amb el moment on la pura exterioritat és igual a B, o sigui A=B. En el pla del coneixement aquesta exteriorització suposa l'haver de dirigir-se vers quelcom, sortir del no-saber per poder transmutar-se en saber, i ho formulem així, B=A. En el tercer moment es produeix el retorn vers el subjecte, on A essent B, torna a ser A. Aquesta és la restauració plantejada. Aquesta seria l'explicació lògico-ideal del procés.

La ciència efectuarà el trànsit del no-saber al saber, i a la inversa, del no-saber al saber. En realitat passarà d'un saber (que és un no-saber relatiu) a un no-saber ja que no pot romandre en la pura abstracció. Voldrà interioritzar el contingut del seu saber mercès a la renúncia al saber. Aquesta renúncia que pot ser descrita també com una força d'alentiment és el saber filosòfic.<sup>446</sup> El Subjecte absolut estarà posat per mitjà del no-saber en benefici de fer aflorar aquella ciència productiva. La consciència, en el fons, no és res més que el (voler) conceptualitzar aquella llibertat eterna.

L'error<sup>447</sup> no és carència sinó inversió del coneixement,<sup>448</sup> pertany a la categoria del mal, de la malaltia, i s'ha produït per una manca de decisió que posa en primer pla l'escissió i entra en

---

<sup>444</sup> Brito sintetitza novament les directrius que recorren la composició entre consciència i subjecte absolut: « Le mouvement sujet-objet de la liberté absolue se réfléchit dans la conscience extravertie en mouvement inverse de l'objet au sujet (IX 232a). Cependant le sujet absolu, pas plus qu'il ne peut s'épuiser dans l'intériorité, ne peut se perdre dans le moment de son extériorité. Lorsqu'il rétablit sa subjectivité, la conscience retourne corrélativement au non-savoir, mais ce n'est plus le pur non-savoir, c'est le non-savoir intériorisé, la docte ignorance, l'anamnèse. » *Op. cit* p.278.

<sup>445</sup> „Das freie, alles Wissens sich erwehrende Denken sieht sich nun gegenüber dem absolutem Subjekt. Es ist ein großer Moment, die eigentliche Geburtsstunde der Philosophie.“ (SW, IX, 237).

<sup>446</sup> „Denn die Bewegung selbst und mein Wissen dieser Bewegung, jeder Moment der Bewegung und mein Wissen dieses Moments sind jeden Augenblick eins, und dieses anhaltende, retardierende, reflektierende Wissen ist eigentlich das Wissen des Philosophen, ist das, was er in dem Proceß eigentlich sein nennen kann.“ (SW, IX, 238).

<sup>447</sup> L'error va suposar una alteració del saber originari i derterminà essencialment l'estructura. Es produí una inversió de l'estructura íntima de la consciència, apropant-la al procés on es veurà dominada per les potències objectives que li servien de base. La superació de l'error en realitat equival a la restitució de la funció de les potències, per a que tornin a ser fonament de la consciència. L'error perpetuat ha produït el desvirtuament del sistema, convertint-lo en deficitari.

l'oposició-confrontació amb la finalitat de la *Wissenschaft*, que no és altra cosa que el coneixement immediat de la llibertat. L'àmbit filosòfic doncs pressuposarà una lluita interna en la consciència. Amb això admitem que l'atracció per a sí de la llibertat interna es manifesta, per a nosaltres, com un antic i feréstec "polemos" (*ein Wilder Kampf*), manifestat en el voler conceptuar el que escapa a la conceptualització. La lluita interna productiva serà frenada, perquè l'home en realitat no suportaria una dimensió de llibertat pura, i on la lluita no acaba en decisió es produeix l'error. La resistència que ha frenat l'accés a la llibertat pura constitueix l'home. Aquesta és la forma de poder intel·ligir el subjecte infinit (realitzat pel finit) en la consciència. El moviment del procés ha de ser contemplat des de la resistència i la creació que és l'*Überwindung* d'aquesta resistència pura de la voluntat divina. Així, la creació no és cap continuació d'un moviment precedent, és un autèntic segon començament. El fi últim de la creació rau en reunificar allò dividit i re-invertir les inversions. Quan l'home descobreix en sí mateix que Déu, com a força del pur acte, és pura potència, entén que Déu és pura llibertat. El sistema de la llibertat és el sistema de Déu. Ésser pura llibertat equival a ésser pur esperit elevat per sobre de totes les potències. Entendre aquesta actualització representa haver situat la *Naturphilosophie* en el seu lloc, i adoptar les connotacions sistemàtiques d'un sistema de l'esperit. En tot aquest procés s'ha produït una lluita entre el principi espiritualitzant que origina l'acte pur i la resistència a l'espiritual, allò que deixa enrere com a passat. L'acció de l'esperit creador és al mateix temps força cega i conscient.<sup>449</sup> La força cega creadora és il·luminada en una tempesta de llum. El lloc de la necessitat cega i el de la llibertat madurada haurà de ser visible en l'organisme. Aquella llum ho fa possible. En l'elevació de l'Esperit que és observada des de la consciència com una transformació, la pura llibertat és re-establerta com a llibertat que sap d'ella mateixa. Es produeix, per tant, una interiorització de la força cega i una exteriorització de l'essència.

La primera resolució de la creació és la suprema *Entäusserung* de la divinitat, o sigui, en la creació Déu fa que aquella força cega íntima esdevingui natura. A la vegada que la naturalesa és presentada, en l'instant que la força cega esdevé naturalesa autònoma, comença la conversió de l'espiritual l'*Umwendung ins Geistige*. La finalitat d'aquesta conversió és el retorn a l'origen en forma de futur. La reconciliació seria el retorn a la matriu divina des del futur. Quan s'estén aquest procés dels temps, o dels eons, es pot exposar i aprehendre la dinàmica dels sistemes. L'àmbit de la potència de negació fou el primer temps; el de la segona representa un temps de transició, un temps que és consolidat en el temps de la unitat plenament lliure entre Déu i natura que implicarà una separació a efectes de sistema i de desenvolupament. La potència dominant del tercer àmbit és la llibertat suprema, el tercer temps, l'era de l'Esperit. Els tres temps esmentats, les tres edats, els podem relacionar directament als tres grans sistemes: el primer moment és l'*Urzeit* del panteisme, la primitiva unitat de Déu i Natura; el segon on Déu i Natura es separen equival al dualisme. El tercer moment correspon al sistema de la llibertat. A cada edat correspondria una Persona si

---

<sup>448</sup> „Der Irrthum ist nichts Gleichgültiges, Nicht bloßer Mangel, sondern eine Verkehrtheit der Erkenntniß (er gehört in die Kategorie von Bösem Krankheit).“ (SW, IX, 241).

<sup>449</sup> La còpia Enderlein introdueix aquesta matisació (IP 169a).

seguíssim l'especulació trinitària,<sup>450</sup> però ara sols volem ressaltar que l'*Urzeit* panteista serà suplantat per l'àmbit de la segona potència, el dualisme. Nosaltres, com a consciència finita, entenem la filosofia schellingiana des d'aquest dualisme. Però, aquest dualisme no representa l'*Ursystem* que perseguim. El sistema de la tercera edat és el sistema de la llibertat i la seva accessibilitat requereix la filosofia positiva. La confusió de sistemes és provocada per la dependència filosòfica al dualisme.

Els eons associats als tres grans sistemes responen a l'explicació del *Bewegung*, que equivalen als seus tres moments que ara són ampliats a set: el primer moment és l'eternitat, el no-temps absolut. El segon moment és el moment de la transició i també el de la màxima indefinició, el contingent que vol esdevenir essencial. Aquesta situació indefinida donarà pas al moviment rotatori. El tercer moment és el temps de la crisi, de la separació *Scheidung* on aquell que volia ser essencial es reconeix definitivament com in-essencial. Un quart moment esdevindria quan és reconegut l'instant, la mediació entre el passat i el present (el temps profètic).<sup>451</sup> El cinquè moment comença el temps en sentit propi. En aquest moment Déu és unit-tancat a la naturalesa i representa el temps càotic on traspua l'error i la decadència de la malaltia. En el sisè moment comença el temps estrictament temporal, el temps històric, o sigui el temps humà. El setè moment és el temps post-temporal, el sàbat de la divinitat. Aquesta correlació de moments pot ser vista com un esquema de la filosofia que hem desenvolupat, un esquema que haurà de ser traduït des de l'explicació de la filosofia de la mitologia on veurem clarament el sentit intern que s'hi exposa, la lògica en relació al sistema positiu.

Les *EV* poden ser considerades l'espina dorsal de la filosofia positiva. A més, podríem localitzar certa aproximació entre l'Absolut i l'esfera de potencialitat de l'*Ur-Mensch*, una aproximació que també ressituarà les relacions entre creació i "temptació-pecat original." Quant a recapitulació de l'exposició sobre les *EV*, i com a temes nuclears que relacionarem amb el desplegament de la dimensió pròpia de la filosofia positiva destaquem: l'ésser com a mal i malvestat articuladora; la supressió voluntària de la naturalesa inicial; el fre relatiu a les expectatives universalistes de la filosofia; la perspectiva de la *creatio ex nihilo*; la llei universal de justícia i la Némesis omnipresent que acompanya la filosofia de Schelling i al nostre entendre la clau per a la ubicació del mal dins el sistema. Considerem que el període d'Erlangen representa el moment capdal on es debaten el conceptes de *Némesis-Ananké-Maia*. L'evocació d'aquesta perspectiva "orientalista", que tant influenciarà a Schopenhauer, està implícita, creiem, a les *EV*: el començament és il·lusió, enlluernament, parany i afany. En contraposició, la saviesa que allibera el creador del sofriment de la rotació delimitarà l'accés a la naturalesa, matriu oculta de totes les coses. Aleshores, hem de tenir en compte aquest posicionament quan tematitzem el tipus d'empirisme que Schelling té en ment, posicionament aparellat, si més no, a com s'està pensant el significat del cristianisme.

---

<sup>450</sup> Schelling presenta les potències com a persones (*Persönlichkeiten*, IP 172a) d'un sol i mateix ésser. Unes potències que com hem vist no es poden produir simultàniament.

<sup>451</sup> La còpia Enderlein associa aquest temps-moment amb la creació del món (IP 173). 1821, al costat dels *Initia*, veurà aparèixer el curs sobre el significat i origen de la mitologia, antecessor de la *PhM*.

## Capítol 5. Empirisme filosòfic i *Prius* positiu: la clau metodològica

La defensa d'una posició de complementarietat entre filosofia negativa i positiva exigeix en primer lloc entendre la filosofia positiva com a historicitat, on desplegar un sistema que s'ha de referir a una *Wissenschaft* del *quod* de l'ens perfecte, un sistema que completa la filosofia moderna, o sigui: el sistema que Schelling vol aconseguir, esdevindria la culminació de la mateixa filosofia moderna, no la seva extinció. En aquest sentit és adequat observar, en certa manera com a preàmbul, el tractament sistemàtic de les lliçons sobre la història de la filosofia moderna, abans d'entrar pròpiament en la presentació de l'empirisme filosòfic que serà el marc de referència real d'aquella ciència viva, incursió científica que serà administrada metodològicament per l'*Ur-System*. Amb tot, en segon lloc, la requerida complementarietat de filosofies demana que el possible sistema positiu que sorgiria sigui resultat d'una experiència filosòfica que inclou el coneixement dels anteriors sistemes, discernint quin abast positiu tenen respectivament. En tercer lloc hem de comprendre la pròpia historicitat del sistema per adonar-nos que l'accés a la filosofia positiva presenta una concepció genètica de la dinamicitat de les idees en la història. Comprendre la historicitat és comprendre aquesta base genètica. En conseqüència, les idees i conceptes en cada sistema que la humanitat ha produït tenen una funció característica dins el moviment històric que hem d'extreure i preservar. En altres paraules: Schelling extreu de cada sistema que l'ha precedit el nucli d'aquestes funcions.

En l'exposició genètica dels sistemes podem destacar les peces que han d'encaixar en un sistema (aquell *ganzen System*) que superi els seus respectius errors, però aquest desenvolupament no fonamentarà la filosofia positiva, car el sistema positiu, com veurem, comença per si mateix. Segons Pérez-Borbujo la concepció genètica de la història seria un *leitmotiv* schellingnià; després d'accedir a la comprensió dels sistemes anteriors ens adonaríem que el pas al sistema positiu és imminent.<sup>452</sup> En definitiva, considerem que es pot defensar la suposada complementarietat de filosofies, perquè sols aquesta pot fer entendre el decurs històric-genètic com una dinàmica progressiva d'esmena de l'error, car disposa de les dues perspectives, que altres autors han merament confrontat. La defensa de la complementarietat però, no pot obviar el caràcter especial que Schelling pretén dotar a la filosofia positiva i que tindrà, com veurem, en la possibilitat de considerar una tesi radical al respecte, una reconsideració d'aquesta complementarietat com a propedèutica. En tot cas, la clau interpretativa no deixaria de ser la correcta col·locació de la filosofia negativa i entendre que després de Kant sols hi pot haver un únic sistema malgrat l'aparença d'una successió de sistemes diversos. Aquesta successió sols representaria el correlat de moments de desenvolupament i formació d'un únic sistema original que assenyalaria en darrer terme el "capvespre" de la modernitat.

---

<sup>452</sup> En paraules de Pérez-Borbujo: "En el seno de esta concepción genética de la historia (...) ha de entenderse este *Leitmotiv* del pensamiento de Schelling, sin duda uno de los de más difícil intelección: "todas las posibilidades han de realizarse". No es posible alcanzar la verdad en el saber, si ésta no es la superación real y efectiva de todas las posibilidades erradas (...) El sistema es algo orgánico y en él, la proposición anterior no permanece inalterada tras el advenimiento de la posterior, sino que la verdad afirmativa de la anterior queda modificada por el advenimiento de la posterior." *Op. cit.* p. 432. No estem, per tant, en una sistemàtica immutable, com en una lògica inalterable, sinó en una dinamicitat que ha recorregut les produccions intel·lectuals de la humanitat i que hem d'aïllar filosòficament en un sistema que es remunta a l'origen.



La presentació positiva d'aquest sistema esdevindrà la tasca essencial del filòsof, que ja ha exposat la seva part ideal. En una comparació, lògica i història, o naturalesa i esperit, són en realitat, com veurem, modes de revelar-se l'Absolut, i cal, en filosofia, problematitzar sempre aquesta suposada dicotomia. La nostra tesi busca, si més no, l'equilibri, la connexió, però no podem amagar els problemes. Disposem, doncs, de tres possibles perspectives que cal tipificar bé, a saber: 1. posar èmfasi en la línia que vincularia el sistema amb la filosofia negativa, quedant relegada la filosofia positiva en un segon pla. 2. sobrevalorar la filosofia positiva, condicionant la nostra tesi a una interpretació teològica d'uns problemes que tenen a veure, sobretot, amb l'exigència filosòfica d'un sistema que "dedueixi" la totalitat mitjançant un únic principi en un desenvolupament continu. 3. cercar la íntima connexió entre filosofia positiva i negativa, i observar, des d'aquesta perspectiva com encaixen les tesis de Schulz i Furhmans, com a representants de posicionaments en certa manera excloents i oposats. Considerem que Schelling buscaria aquest tercer posicionament.

La interpretació que ofereix l'*Ur-System* privilegia les dues entitats filosòfiques, la positiva i la negativa, amb tot, el nucli del problema i de les possibles confusions està en la perspectiva 2, car l'estatut de la filosofia positiva és especial i diferent de l'estatut de la negativa. L'empirisme filosòfic que exposarem es beneficia de les dues entitats. L'adequació de l'*Ur-System* a l'empirisme filosòfic obrirà la possibilitat d'una experiència interna en relació al reconeixement en nosaltres de la pura voluntat o llibertat absoluta, veritable Subjecte del *System*. Aquesta adequació, si més no, explota i expandeix el nou concepte d'experiència que Kant havia establert. Allò experimentable (*das Erfahrungsmässige*) s'estendrà vers el domini d'una experiència interna reflexionant que posarà el pensar en situació extàtica, per descobrir finalment que allò experimentable és la decisió i l'acte que s'estén sobre el món. L'*Ur-System* respon a la sistematització d'aquest experimentable.

M. F. Lorenzo dedica bona part del seu treball a desmentir el tòpics i les negligències interpretatives sobre la suposada dicotomia entre filosofia negativa i filosofia positiva.<sup>453</sup> L'ascens de la filosofia hegeliana marcarà sens dubte aquesta etapa, i Schelling necessitarà un temps indispensable per elaborar una crítica a la filosofia de Hegel; es posicionarà en contra del formalisme idealista de la filosofia hegeliana, i criticarà l'estructura axiomàtica i manualitzada, tal com apareix per exemple a l'*Enzyclopädie*, on tots els problemes troben pretesament el seu lloc sistemàtic, on tot queda re-ubicat, i segons Hegel solucionat.<sup>454</sup>

---

<sup>453</sup> Ens poden ser útils sobretot els capítol II i III que tracten el Schelling pòstum, on s'oposarà la concepció emmarcada dins la filosofia de la naturalesa i el monisme axiomàtic hegelian, i es desenvolupa l'estudi de la distinció entre filosofia negativa i filosofia positiva. Vegeu: Lorenzo, *Op. cit.* p 93-163.

<sup>454</sup> Schelling estarà en contra també de la decisió política d'organització funcional del professorat realitzada per Hegel amb el recolzament del ministeri de cultura en una línia clarament progressiva-luterana que s'oposava a l'ideal romàntic "catòlic" d'una mena d'Estat cristià medievalitzant. Amb tot, no creiem que Schelling fos un mer instrument de la política restauradora dominada pel romanticisme oficial pels germans Grimm i per Stahl. El convers conservador prussià Friedrich Julius Stahl (1802-1861), teòric del dret, estudià jurisprudència, i el localitzem a Erlangen a l'època que Schelling impartia les lliçons, i també posteriorment a Berlín l'any 1840. Segons Lorenzo pretenia presentar-se com un executor en teoria del dret de la filosofia schellingiana, la qual cosa molestava al propi Schelling. Amb

Hegel tergiversà la mateixa *Identitätlehre* en el seu intent de perfeccionar-la, i fou conscient del caràcter negatiu del terme final de la seva filosofia, és a dir, la idea de Déu com a resultat, que adquireix al final del procés el valor d'una certa teologia especulativa. Però, la necessitat d'allò efectiu i positiu l'havia fet transgredir el límits del seu saber. El trànsit del món de la lògica al món real és insatisfactori, és descrit, si més no, com una caiguda de la idea en la naturalesa, sense justificació objectiva. Tanmateix, i aquest és un punt important, per poder decidir-se lliurement, la idea ha de tenir una existència efectiva, no merament lògica, car un concepte no pot decidir-se a res. En conseqüència l'existència efectiva que Hegel pretén obtenir en l'exteriorització (o trànsit) de la idea o concepte en la naturalesa, ja ha d'estar posada prèviament, essent d'aquesta manera Esperit absolut abans de la seva alienació, o sigui abans d'iniciar el procés. Aleshores, podríem contemplar l'alienació com a degradació de l'Esperit absolut. I com es pot degradar quelcom que ja és absolut? En un altre enfocament similar: com pot veure's degenerada aquella llibertat absoluta en un món on no podrà ser mai absoluta si hem tancat el cercle? L'excés hegelian ha fet reconsiderar Schelling sobre els plantejaments sistemàtics de la pròpia *Identitätlehre*, determinant la seva autocrítica, en la dinàmica "sapiencial" d'*Erlangen*. Quasi es pot afirmar que els punts de l'autocrítica schellingniana coincideixen amb els punts de la crítica a Hegel, que es poden resumir en la concepció d'un Déu al final del procés i el valor purament lògic d'aquest. La filosofia negativo-racional no té la posició exclusiva i preferent per tractar el coneixement de Déu. Hi ha altres accessos, que permeten la formació d'una consciència religiosa, base de la caracterització positiva de la filosofia. Posar Déu com a terme final de la filosofia contradiu el concepte que la consciència finita té d'Ell, i posa en evidència qualsevol presentació positiva de la filosofia. Allò que sols recull el moments de desplegament de quelcom per posar-se com a final d'una sèrie no pot ser un creador lliure. Dit d'una altra manera: allò posat al final pot ser esperit, però no Déu, en tot cas un esperit substancial, però no lliure. No obstant això, pensar Déu com a terme final del pensar (cosa habitual en la majoria de sistemes apareguts) no és el mateix que presentar-lo com a resultat d'un mer procés objectiu "extramental" ja que, en aquest cas, no podria tenir cap pressupòsit que no fos Ell mateix. El Déu del final estaria ja en el començament, i el mateix procés seria absurd. Aleshores sols el subjecte recorreria el procés i tot seria Déu. Schelling havia de rectificar qualsevol petge d'aquesta situació en el seu sistema. Aquesta idea "d'arribar a ser" (*werden*), per suposat també la localitzem en la filosofia de Schelling, però aquest s'ha preocupat de no manllevar la llibertat en la seva significació. Déu està relacionat amb l'esdevenir sols per posar-se com a Déu. Amb tot, podríem pensar un

---

aixó només volem destacar el fet que no podem fer de Schelling un mer instrument de la reacció prusiana sense caure en una simplificació. Schelling no serà un dòcil instrument al servei de la política reaccionària, car en el fons buscarà cert distanciament de la política partidària. La seva és una missió providencial, filosòfica, i no residirà tant en extirpar el panteisme hegelian com restaurar la dimensió religiosa, un intent d'extirpar el gnosticisme hegelian lligat al monisme racionalista. Per altra banda, un fet que demostra la importància política de Schelling, rau en que el nou rei Ludwig I li atorgarà el càrrec de Conservador general de les col·leccions científiques de l'Estat de Baviera i president de l'acadèmia de les ciències, amb l'objectiu d'eleva el poble bavarès a una espiritualitat que pretesament propiciaria la influència i el contacte acadèmic amb Schelling. Aquesta tasca comença amb l'exposició del "Sistema de les edats del món" en una certa "prèdica" des de la càtedra, en un ambient propici però encara immadur per a l'establiment del sistema definitiu. Amb tot, München es convertirà ràpidament en una singular capital cultural.

temps on Déu no fos Déu, o no existís, o bé, afirmar que el procés és etern. De tota manera, un procés etern no és un procés real. Per tant, tota la representació del procés recau dins la filosofia negativa i es podria sospitar que tot el procés no és res més que un moviment del pensament. La *Darstellung* de 1836 [DPhE] pretén posicionar correctament aquesta problemàtica.

El 1936 pot ser considerat clau en la producció de Schelling. Repeteix en part l'exposició de l'anomenada *Grosse Einleitung* que detallem en el següent apartat. Els continguts allà exposats són els que va recollir el fill per a la posterior edició de les obres. En realitat una problemàtica bipolar transita tota aquesta època i la podem intuir de fons en aquest cursos: posar Déu al final (Hegel) i posar-lo al principi (Spinoza) en una relació merament lògica amb el món. La DPhE està al servei d'un Déu creador lliure, i no d'un Déu necessàriament existent. En la *Identitätslehre* encara es mantenia l'antinòmia entre el Déu del pensar i el Déu de la Fe. Però en el posicionament schellingià "madur", o sigui, de la "Gran introducció" en endavant, la filosofia no pot entrar en contradicció amb la religió. Aquesta és la "reforma" filosòfica que Schelling ha cercat: recuperar el contingut positiu de la revelació cristiana que Descartes va apartar de la filosofia, però sense retornar a l'Escolàstica. La realització d'aquesta tasca representa adequar el *System* a les expectatives que genera l'*Ur-System*. Aquesta perspectiva que té en Kant una senya d'identitat cabdal,<sup>455</sup> es pot eixamplar en tres punts, a saber: 1. provar que Déu és el creador lliure del món; 2. demostrar que la llibertat moral pot coexistir amb la pregona irracionalitat de la naturalesa; 3. argumentar que l'essència de l'home és immortal. La conjunció d'aquests punts representa el mateix contingut positiu de la religió cristiana, un contingut que ha d'adequar-se a la veritable qüestió del món i al seu sentit intern, que nosaltres anomenem "història interna", és a dir: la formulació de l'*Ursystem* com a ciència històrica.

**a) L'àmbit muniqüès** (*System der Weltalter. Münchener Vorlesung, 1827-1828* - la sistemàtica de les "introduccions" i el paper de la *Grosse Einleitung* de München - expressió de Fuhrmans)

Si analitzem ara en conjunt aquestes lliçons, la filosofia de Schelling no es presentarà en cap sentit com irreligiosa.<sup>456</sup> El model director de la filosofia és el cristianisme.<sup>457</sup> El cristianisme

---

<sup>455</sup> Com ho demostra (L, 75-77). Tanmateix Schelling ha expandit els posicionaments kantians. És important entendre bé el "Kant" de Schelling. A partir de la decisiva influència kantiana en la filosofia alemana, no té sentit parlar de pluralitat de sistemes. Estaríem davant d'un únic sistema, que a través de les seves successives manifestacions tendeix a la pròpia transfiguració. La pluralitat de sistemes anteriors a Kant no eren més que etapes, moments de desenvolupament d'un únic sistema possible.

<sup>456</sup> Així: „Dies aber sei hiemit nicht gesagt um mich gegen jeneb zu vertheidigen, die meine Philosophie unchristlich heißen und irreligios, denn es giebt keine irreligiose Philosophie, weil Philosophie ohne Religion ein Unding ist (...) Der eigentlich entscheidende Name für meine Philosophie, ist christliche Philosophie und dies Entscheidende habe ich mit Ernst ergriffen. Das Christenthum also ist die Grundlage zur Philosophie, in dem Sinne aber als es von Ewigkeit her ein Christenthum gab, nicht der Lehre, sondern der Sache nach – in einem Sinne es schon ein Christenthum sei = Vernunft. Meine Philosophie legt dem Christenthum ein System zu Grunde, das vom Anfange bis zu Ende dauren wird.“ (L4-L5)

serà, doncs, el model i l'autoritat del saber. Així, se'ns diu que "el cristianisme en la seva literalitat i historicitat ha de ser objecte de la filosofia."<sup>458</sup> La filosofia ha d'explicar el fet del món amb l'horitzó de la restauració de la consciència caiguda (parlem de la mateixa *Versöhnung*). Hem d'entendre bé el que representa el cristianisme com a introductor de la veritable transcendència en la vida humana i en la història dels pobles. Aquesta seria la singularitat (*Einzelheit*) pròpiament positiva que marca l'època en qüestió. És un referent bàsic, però no podem oblidar que Schelling està treballant la perspectiva sistemàtica intentant aïllar els errors que s'han produït en les diferents manifestacions del sistema. En realitat parlar d'un sistema originari implica que no hi ha hagut realment una pluralitat de sistemes, malgrat hagin estat essencials pel desenvolupament, de la mateixa manera que el politeisme és sols una expressió erràtica d'un monoteisme originari. La postura (docent)<sup>459</sup> de Schelling a partir d'ara serà fer entendre el cristianisme com a veritable religió de la llibertat i mostrar els errors de les diferents plasmacions històriques del sistema. Hem enllaçat pluralitat de sistemes amb pluralitat de concepcions i manifestacions de la divinitat sols per descobrir la seva irrealitat, o en tot cas la seva supeditació en quelcom anterior i més pregó, pregonesa que sense el recurs del cristianisme resulta incompreensible. Aquesta pregonesa és la senya d'identitat de l'*Ursystem*. La intel·lecció d'una religió de la llibertat passa per assumir que el moviment del món, el decurs històric, representa el progressiu triomf del subjectiu davant l'objectiu, preparant una incursió científica en la dimensió d'un empirisme filosòfic com a metodologia des d'on l'*Ur-System* pot obrir i projectar la radicalitat d'un Subjecte absolut.

La filosofia positiva tancarà el projecte de 1811 (és a dir: la via de l'ésser-ancestral) desenvolupat en el procés d'exteriorització de la divinitat, que manifesta aquell moviment de la totalitat que pot arribar a ser experimentable, producte d'una experiència interna reflexionant. Això tindrà una traducció temàtica en els productius anys de München que cerquen la definitiva adequació del *System* en tres parts (més les Introduccions), a saber: 1. doctrina de Déu i de la creació. 2. filosofia de la mitologia. 3. filosofia de la revelació. L'exposició "tripartida" del sistema conformarà un cicle docent<sup>460</sup> que no perdrà l'objectiu final

---

<sup>457</sup> „Das Christenthum ist aber für die Philosophie Nicht sowol Autorität als Gegenstand der aber allerdings zur Autorität wird, denn das Christenthum zwingt mich zur rechten Erkenntniß und lehrt mich einsehen daß man es mit der bisherigen Philosophie nicht zum Ganzen bringt.“ (L8).

<sup>458</sup> „Das Christenthum in seiner Buchstäblichkeit und Geschichtlichkeit muß Gegenstand der Philosophie sein.“(L5).

<sup>459</sup> Segons Brito « Dans les années 1827-1832, il a travaillé avec une intensité seulement comparable à celle des années 1797-1802. Dans les leçons de cette époque, notre auteur a toujours présenté *le système des Weltalter* » *Op. cit.* p.289.

<sup>460</sup> El cicle comença l'any 1827-28, una segona vegada el 1828-29, una tercera el 1830-32, una quarta 1833-35, i la darrera el 1836-40. Però hem de tenir present que aquest important període de München (1827-1841) té perfilades les línies mestres a Erlangen (1820-27). Amb tot, podem afirmar que l'any 1827 Schelling disposa d'una madura reflexió per criticar l'orientació filosòfica de l'idealisme. Schelling valorarà l'idealisme com a filosofia negativa. La crítica a l'idealisme és en realitat una autocrítica, que ha d'anar aparellada a la construcció d'un sistema superador de les seves deficiències. Per tant, tot el que veurem a partir d'ara és una reorganització del seu pensament amb una (dit molt simplificadament) concepció realista de l'Absolut, allunyada del racionalisme i influenciada directament pel fet religiós.

de consolidar la veritable base experienciable per a l'home. La doctrina de Déu i de la creació ha de servir, en tot cas, per defensar, sense perdre de vista la filosofia negativa, que la filosofia positiva hagi de començar per l'Absolut i comprendre l'ésser finit com la seva explicació. Aquesta primera part, (o aquella doctrina "cristianitzant" que es desprèn de l'exposició del *System der Weltalter* de 1827-28) ha d'estar reforçada, com ja hem anunciat (en part) per dues línies complementàries que conformen una doble introducció: una introducció històrica: la història de la filosofia moderna,<sup>461</sup> i una introducció sistemàtica: l'empirisme filosòfic<sup>462</sup>. Tot això, conformaria, com hem vist, el que Fuhrmans anomenà la *Gran Introducció* de München. De tota manera, per a una completa sistematització necessitem tematitzar la relació internament, és a dir, inter-textual, entre filosofia lògica i filosofia històrica, a més de la reflexió sobre l'empirisme que serveix de transició de la història de la filosofia a l'empirisme filosòfic, i el començament de la filosofia positiva com a empirisme progressiu, abordant els autors que defensen i han defensat una certa complementaritat entre filosofia positiva i negativa, i que coincideixen amb els autors que no presenten un Schelling fragmentat.

La primera part dels manuscrits Helmes publicats per Fuhrmans amb el títol de *Grundlegung der Positiven Philosophie* constitueixen una síntesi de les lliçons muniqueuses (que temàticament poden ser completades amb el *Vorrede* a V. Cousin). O sigui, la *Gran Introducció* de München també constarà d'una exposició dels sistemes que Schelling ha considerat erronis i l'exposició de l'empirisme filosòfic. La mateixa *Zur Geschichte der neuen Philosophie [GnPh]* en la mesura que posa en evidència els suposats errors dels sistemes que han precedit el *System* de Schelling, té un valor negatiu i propedèutic, car encara no instaura positivament el saber filosòfic; és, si més no, un primer contacte amb una oculta veritat. Aquí descobrirem els errors, en una comprovació històrica i podrem extreure la contribució schellingniana a la història del pensament que no serà una clara novetat metòdica o temàtica, sinó una "transposició", una "muda" del sistema, com assenyala Tilliette, que abans de mostrar la seva necessitat objectiva ha de palesar la necessitat històrica o subjectiva. Schelling ofereix, per tant, un desenvolupament genètic de la història del pensament que exhibeix la necessitat d'un canvi en el mode de concebre la filosofia. Aquest procés genètic mostra el treball que exigeix la mateixa filosofia i que encara no s'ha realitzat. El pensament schellingnià pretén assentar les bases, com veurem, d'aquesta tasca filosòfica i sistemàtica.

Una mera connexió lògica, en principi, s'oposaria a la connexió històrica, amb tot, és molt important entendre bé la relació entre els sistemes lògics i els històrics, o sigui, la diferència entre el *Vernunftsystem* i la concepció històrica del sistema de la llibertat, el propi sistema històric, que concebrà el saber com a temporal. A més, la filosofia negativa, com hem destacat, tindrà un paper propedèutic una vegada el filòsof pugui decantar-se pel sistema històric. De

---

Hem desenvolupat a l'apèndix 3 *in extenso* l'articulació del *System* justificada per la carta de 29 de Març de 1833.

<sup>461</sup> Vegeu: (SW, X, 4-200).

<sup>462</sup> Vegeu: (SW,X, 225-286). La *Darstellung* de 1936 representarà una regressió analítica vers la causa suprema del procés còsmic o natural. Construirà la idea de Déu a partir de l'anàlisi del món com a producte d'un acte lliure de la divinitat. Per això serà fonamental comparar-la amb les lliçons sobre el monoteisme.

tota manera, com ja hem indicat, no podem privilegiar el vessant positiu, subjectiu, en detriment de la filosofia negativa, ni considerar aquesta la culminació d'aquella necessitat sistemàtica que exposa *GnPh*, ja que aquestes lliçons en concret exposen la “dramàtica” necessitat de sistema per reparar l'acumulació d'errors en quelcom que sols pot manifestar-se històricament i, per tant, sempre haurà de pal·liar l'error, la descomposició i la desorganització inherent a un organisme. Per tant, és més útil plantejar una postura complementària que excloent.

L'etapa d'Erlangen, una vegada s'entenen el textos de l'àmbit muniquès, la podem plenament considerar com un entremig entre el projecte de les *WA* i el sistema positiu, un enllaç. Erlangen ha estat clau per desenvolupar el concepte d'enteniment diví. Déu en l'acte de crear ha posat aquest enteniment diví com a base-unió essencial de la naturalesa. Aquest enteniment que els neoplatònics anomenaven ànima del món, seguint la línia del Timeu, assoleix la consciència de si amb l'aparició de l'home-adàmic unit a la naturalesa. D'aquesta manera l'*Ur-Mensch* es mostrà com a fi de la naturalesa. Però, la caiguda trastoca aquest procés i l'ànima apareix deformada i desfigurada d'aquell enteniment diví. La filosofia és l'anhel o aspiració d'aquesta saviesa ancestral amagada en la naturalesa i que constitueix la pròpia essència de l'home. L'explicació més detallada de la naturalesa d'aquesta ciència es produí a l'etapa d'Erlangen on Schelling desenvolupa també el seu mode existencial d'accés.<sup>463</sup> Estem, doncs, en la línia de la filosofia autèntica que assenyalà Erlangen i que ara l'etapa de München desenvoluparà sistemàticament i cíclicament. Schelling està ja en disposició d'exposar el que s'ha anomenat *Sistema de les edats del món*, per ser conjuntat amb les altres exposicions en curs. En efecte, el curs del semestre d'hivern de 1827-28<sup>464</sup> fou

---

<sup>463</sup> Una interpretació extensa d'aquest saber la localitzem a l'obra de PEETZ, S., *Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schelling Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, Klostermann Verlag 1995.

<sup>464</sup> En relació a poder entendre el conjunt d'exposicions “cícliques” que efectua Schelling en els anys de München, es oportú entendre les següents consideracions i peculiaritats que hem fet pivotar entorn l'edició de Fuhrmans i la informació que ofereix. Vegeu: *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung SW 1832/33 und SS 1883*, Bottega d'Erasmo, Torino, 1972. Text basat en el manuscrit Helmes [H], coincident amb les lliçons efectuades per Schelling durant els períodes de 1827/28, 1833/34 i 1836/37. Es conserva el manuscrit original del curs 1832-33 i estiu de 1833 (en principi repeticions del curs inicial) en la biblioteca de la Universitat de München. Fuhrmans el localitzà en el monestir benedictí de Vaals i és el resultat dels apunts de J.G.C. Helmes. Tanmateix, hem de tenir present que la seva edició és la primera publicació d'un inèdit de Schelling. Amb tot, no és una edició crítica. Les seves anotacions no pretenen explicar el sentit de l'exposició de Schelling, i tampoc ha comparat analíticament el text d'Helmes amb l'exposat a SW (*GnPh*, *DPhE*). Fuhrmans edita el curs amb una introducció, i un afegit de materials. Les lliçons d'aquest període muniquès están encapçalades per aquesta fonamentació que pot ser usada com a guia temàtica. Per tant, les matèries temàtiques de la *Grundlegung* són els prolegòmens per accedir a la *Spätphilosophie*. El text editat per Fuhrmans, s'ha de considerar com una mena de compilació de textos de l'època. Les exposicions de l'etapa de München mantindrien, doncs, la temàtica, fins el punt que Schelling no modifica l'exposat inicialment (1827). Fuhrmans alterna el text d'Helmes i els passatges de les obres editades pel fill com la llarga sèrie de textos agafats de les *GnPh* i el text quasi íntegre de la *DPhE*. De tota manera, les *GnPh* serien en opinió de Fuhrmans impartides en el semestre d'hivern de 1836-37, i no el 1827. Pérez-Borbujo comenta els continguts de la *Grundlegung*, vegeu el capítol XIII “La nueva ciencia como empirismo transcendental” a *Schelling, el sistema de la Libertad*, on es desenvolupen els continguts del manuscrit Helmes, p. 415-447.

anunciat com a *System der Weltalter*, l'estructura del qual formarà una sèrie que s'anirà desenvolupant en els anys posteriors, amb certes modificacions, ampliacions i presentacions més resumides.<sup>465</sup> Schelling inicia la seva exposició explicant esquemàticament la relació entre filosofia negativa o lògica i filosofia històrica o positiva, cosa que anirà repetint quant a cert *Leitmotiv* fins la presentació final del sistema que coincidirà amb l'etapa de Berlin.

Segons Schelling, tots els sistemes de la filosofia moderna coincideixen en el seu caràcter purament lògic, per tant, estan circumscrits en el sistema de la necessitat. La introducció històrica on s'exposen els grans sistemes de la filosofia moderna exhibeix com s'ha anat desenvolupant el sistema de la necessitat fins assolir una pretesa culminació en la filosofia de Hegel.<sup>466</sup> En aquesta trajectòria històrica la filosofia kantiana marca un veritable punt

---

<sup>465</sup> El curs de 1830 *Einleitung in die Philosophie [EPH]*, edició de Walter E. Ehrhardt, és en realitat una versió abreujada (sense la introducció històrica), i en part modificada, de la *Gran introducció* de München. Vegeu l'edició francesa d'aquest curs publicat a Vrin, FW.J Schelling, *Introduction à la Philosophie*, traduction, presentation et postface par Marie-Christine Challiol-Gillet et Pascal David, Paris, 1996. A més, l'edició de Fuhrmans pot ser llegida en paral·lel a *EPH*. Cal ressaltar que aquesta introducció és el darrer text abans de l'elaboració de la *PhO*. Una lectura atenta posa de manifest que no podem merament identificar filosofia positiva amb filosofia de la revelació. Aquest textos poden presentar l'inconvenient del seu caracter recopilatori. Afegim que els continguts de les introduccions també els podem localitzar en el curs de 1827/28 *System der Weltalter [L]* que ja hem exposat al final del capítol 4. Aquí, concretament, s'estableix per primera vegada, com hem indicat, la distinció entre filosofia positiva i negativa, seguida d'una introducció històrica i una de sistemàtica, a més de tematitzar el començament conceptual de la filosofia positiva, tema que entroncaria amb la *WA* de 1815 i les *EV* com a punt real d'inflexió.

<sup>466</sup> Schelling sembla recollir de cada sistema el que li pot interessar en paral·lel a l'esmena general que està realitzant. De Descartes destaca dos errors fonamentals: la suposada in-comunicació de la substància, i l'afirmació que l'existència deriva de la naturalesa de Déu, fent d'aquella el *prius* lògic d'aquesta. I exposa dos avenços cartesianes: la necessitat d'una ciència que comenci des d'una certesa subjectiva, immediata (on ésser i pensar es poden donar la ma) i l'aïllament filosòfic del mateix començar. Spinoza agafa de Descartes la idea d'un subjecte absolut (d'on no podem extreure cap predicat més), presentant-se com l'ésser irreductible pel pensament i que es defineix a si mateix com a subjecte absolut; és allò que no pot no-ésser, i que denominarà subjete de l'ésser, o sigui, l'ésser immanent, el substrate, l'ésser originari. Descartes posa el subjecte absolut en el *cogito*, Spinoza ens presenta un ésser objectiu, però un subjecte de l'ésser que no és encara l'ens, sino el pur *Seynkönnende*. Schelling ha exposat la seva sistemàtica en la presentació de la seva filosofia racional. Spinoza distingeix entre el subjecte de l'ésser i Déu (substància infinita, cega i inconscient), on el subjecte ha transitat a l'existent cec i inconscient, o sigui, ha distingit, i aquest és un pas positiu respecte a Descartes, entre el subjecte d'una existència necessària i Déu com a existent. Però, aquest subjecte no és dinàmic ni dinamitzador. La dinamització implica el món de les coses que com a afeccions que neixen de la substància no poden ser explicades d'una manera exclusivament formal. L'explicació d'aquesta dinamització és la porta d'entrada al sistema de Schelling. No és suficient afirmar que les coses pertanyen necessàriament a la naturalesa divina, però el potencial de la filosofia positiva ja està posat. L'error principal de Spinoza rau en la no elevació vers un Déu personal. Però, desenvolupar aquesta elevació significa desenvolupar un potencial si més no spinozista. De Leibniz agafarà l'unitarisme i la idea de la finitud metafísica en tant que limitació originària de la creatura i font del mal, a més de la concepció subjectiva de la substància, en la noció de *monada*, com a pura força representativa. La concepció de la substància s'ha mantingut. En Leibniz, a més, és important la idea d'esdevenir, d'arribar a ser, que ja comporta certa dinamicitat en el sistema.

d'inflexió ja que no deixa la possibilitat de "varis" sistemes si ressaltem, com hem vist, el gir filosòfic vers allò subjectiu que obre el camí a l'idealisme. A grans trets, la filosofia kantiana obliga a discenir entre allò negatiu (*a priori*) i allò positiu (experiential). En un primer moment de l'apogeu de la recepció de la filosofia transcendental, els seguidors de Kant, varen desenvolupar exclusivament el vessant negatiu del sistema, però la filosofia kantiana no "defenestrava" la consideració d'allò positiu. El procedir kantià és emulat per Schelling, a saber: una vegada solucionada la via negativa pot aparèixer la via positiva. Alguns autors en aquest punt han destacat la independència de la filosofia positiva respecte a la negativa per poder transfigurar els continguts d'aquella en una forma nova i definitiva de filosofia, els continguts de la qual coincidirien amb aquells perseguits per l'antiga metafísica.<sup>467</sup> Eliminada la cosa en si sols tenim el subjecte com a principi últim del saber. Aquí entrem en territori fictitià. Ara bé, en Kant (*KpV*) ja s'havia produït un retorn vers el subjectiu, però no dona una resposta convincent a la subjectivitat de la substància. No podrà tractar-se més com a pur objecte, com a subjecte de l'ésser per a ser negat, però Fichte donà un pas més: ha descobert el *principium movens im Subjekt*, o sigui, es localitza en la subjectivitat de la substància el principi mòbil de la filosofia, la veritable oposició a Spinoza. Aquest posicionament no pot quedar aïllat de la concepció històrica que s'està albirant. En aquest punt la relació de complementarietat que hem presentat queda precedida per una possible capacitat de superació de la filosofia positiva respecte la negativa. Aquesta haurà de conceptualitzar-la. Així el sistema on s'ha mostrat el poder de la subjectivitat ha d'actuar com a permanent renovació del sistema positiu. Schelling també es pregunta si a l'època moderna hi ha elements d'una possible filosofia positiva, i en aquests sentit les lliçons són "material" de recerca.

El reconeixement dels límits és tan necessari com el trànsit a la filosofia positiva. El sistema de la subjectivitat pot ser emplaçat en un continu esdevenir conscient de si mateix, i dels límits, però no podem sobredimensionar la limitació, car l'objectiu final és el buscat *Übergang* vers el positiu. Aquesta subjectivitat per a Schelling no produirà el món, ja que no hi hauria consciència sense la presència opositora del món. De la mateixa manera que hem presentat la connexió entre filosofia positiva i negativa, es pot extrapolar una connexió entre el món i el Jo com a reconstrucció del passat transcendental d'aquest. El Jo no seria un posicionament immutable, ja que se'ns presenta, en tot cas, com un resultat, com a quelcom esdevingut d'una pregona ancestralitat. D'aquesta manera Schelling introdueix la forma històrica en la subjectivitat. L'estat originari del Jo quant a forma de l'*Ur-Mensch* no estava individualitzat, car el Jo individualitzat representaria el Jo autoconscient i per tant conscient del bé i del mal. El *STI* de 1800 ja contenia una història transcendental de la consciència a través de les èpoques, però ara Schelling s'ha decantat de Fichte. No partirem del subjecte humà finit, sinó del subjecte infinit que s'ha fet finit lliurement, car contempla tots els futuribles com a estats del seu esdevenir-se. Si Kant marca la direcció que emprendre la investigació filosòfica futura, Fichte es mostra com el veritable referent (a superar) per a Schelling. Entre Kant i Fichte es produeix una veritable nova experiència filosòfica: una continua elevació de l'esperit filosòfic. La mateixa primerenca *Identitätslehre* partia d'aquest posar-se a si mateix. Ara bé, una infinitud que té davant de si la finitud i la pot utilitzar per esdevenir lliure de l'ésser demana més aviat els plantejaments de 1809-1810 (*FS* i *SP*) on s'exposa el destí universal de la vida: per a tenir-se

---

<sup>467</sup> Vegeu la introducció de Falgueras a *F. W. J. Schelling. Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofia moderna*, Málaga, Edinford, 1993, p. 36.



plenament, la substància s'ha de posar desigual a si mateixa, i des d'aquesta alteritat retornar. Aquí si està present la dialèctica del real-ideal. Darrera aquesta dialèctica s'amaga el recull de tot el precedent, però ara ja estem en ple trànsit vers el sistema positiu. I també l'autocrítica-revisional del sistema no és en realitat un retorn al dualisme amagat en la dualitat filosofia negativa-filosofia positiva. Al cap i a la fi estem intentant cercar la coherència filosòfica del procedir de Schelling.<sup>468</sup> Amb tot, sota criteris purament historiogràfics es poden detectar incoherències i la no correspondència entre els plantejaments de 1804 i 1827, però Schelling està utilitzant un altre criteri en les seves contínues exposicions sistemàtiques. Estem davant d'un criteri especulatiu propi, que no busca la mera repetició del que ja ha exposat anteriorment, sinó sintetitzar el sentit i el seu abast en una necessària continuació-estimulació del filosofar. No per altre cosa ens estem barallant contínuament amb lliçons, introduccions i presentacions i no amb tractats, compendis o obres publicades.

A grans trets, un sistema positiu és aquell que representa l'emanació d'una voluntat determinada, una decisió. Tot sistema que explica les coses mitjançant una mera connexió lògica ha d'anomenar-se negatiu en la mesura que no té l'acte positiu. El sistema positiu ha d'explicar la personalitat, l'acte, la voluntat. Schelling pretén estendre el concepte de subjecte a l'amplitud còsmica del món, un subjecte que ja participa del concepte d'ésser venidor, introduint novament en el sistema la idea "reformada" de procés. A més, aquest subjecte, en la seva llibertat implica la completa indiferència per actuar o no actuar en analogia a la llibertat divina de manifestar-se o no manifestar-se. La filosofia és, en definitiva, expressió d'un voler i un impuls vers el coneixement total, posicionaments que posen de relleu la necessitat d'un sistema absolut. En aquesta dinàmica, el filosofar descobreix que aquell coneixement total és la *Wissenschaft* de l'Ens total, objecte de la filosofia, que amb el recurs a la filosofia negativa formarà el concepte d'Ens suprem. Darrera d'aquest concepte, el filosofar localitza el que ha volgut des de sempre, allò que pot ser màximament volgut, és a dir, l'Esperit absolutament lliure, i en conseqüència lliure de manifestació, sotmetent el pensar a la decisió lliure. Aleshores reconeixem el fàctic de la manifestació com a *actus* fundador del sistema positiu. Hem d'acceptar aquest reconeixement fàctic, car no podem recorre a l'anàlisi de la realitat efectiva, ja que hem posat un acte de voluntat en l'inici del filosofar. L'elecció vers el sistema històric ja està donada.

L'*esse essentiae* és en definitiva impensable per la seva relació amb l'*Unvordenklich*, que és anterior a tot pensament. Amb tot, aquest àmbit de l'essència és captat d'alguna manera pel pensament. L'essència considerada com a immòbil, eterna i necessària pot superar aquesta immobilitat generant la possibilitat dels seus contraris i en aquest procedir explorar el

---

<sup>468</sup> Schelling no es desdiu de la seva original idea del filosofar, i respecte al dualisme el pot introduir novament com a complexitat filosòfica però no es conformarà ni acceptarà les seves conseqüències. L'exigència primera és el sistema i com assenyala Falgueras en l'estudi introductori a l'edició castellana de les lliçons sobre història de la filosofia moderna, "(...) la búsqueda de una conexión general, que ha de ser la conexión con Dios (GP 77)" *Ibid.* p.58. Aquí s'ens parla de la important noció de *Zusammenhang*. L'autor disposa d'una obra on es tematitza la noció, Cfr. FALGUERAS, I., "La noción de sistema en Schelling" a: *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Malaga, 54 ss. El problema del dualisme és abordat en la *Grosse Einleitung* al costat de la recerca de la superació del logicisme sense renunciar a la base del filosofar de la modernitat, que segons Schelling és la mateixa sistematicitat, el caràcter de sistema implícit.

coneixement objectiu. Aleshores el pensar i el conèixer pertanyen sols a allò creat, són posteriors a la decisió ancestral i en conseqüència són modes de *l'esse existentiae*. A més, pensar i saber són la memòria viva de la gènesi originària. Ara tenim col·locats "ordenadament" els termes que apareixen en el procés com a derivació de la decisió lliure divina de manifestar-se. La creació, per tant, és una manifestació lliure de l'essència. Quan comprenem l'ordre del procés aleshores s'entén el llenguatge jeràrquic schellingnià. El començament produït pel *Subjekt (Herr des Seyns)* tindrà com a primer correlat la matèria entesa com a exteriorització objectiva d'allò immanent; en altres paraules, es produeix una conversió de la divinitat immanent en causa productiva que revela la seva intimitat-interioritat.

Exposat el sistema en l'ordre de l'ésser, hem d'exposar també la part en l'ordre del conèixer. Si observem les exposicions en perspectiva obtenim dos sentits de l'ésser i dues filosofies complementàries que no malmeten la unitat.<sup>469</sup> En aquesta tasca és molt important entendre l'exposició del empirisme filosòfic de 1836, per copsar la noció schellingniana d'empirisme i la seva connexió amb la filosofia positiva, destacant els aspectes formals de cara a l'arquitectònica del *System*. Tant les *GnPh* com la *DPhE* que coneixem semblen ser fragments reelaborats del curs d'hivern de 1833-34, però per això no perden importància. Necessitem entendre bé els plantejaments de la *DPhE* per veure com Schelling construeix novament la idea de Déu a partir de l'anàlisi del món com a producte d'un acte lliure de la divinitat. Aquesta metodologia equival a considerar com opera l'*Ur-System* en relació a l'aplicabilitat d'un sistema històric que s'ocupa de les qüestions més rellevants que es poden donar en filosofia, i a com hem de reconsiderar l'empirisme com a mètode. Fuhrmans defensa que la *DPhE* exposa un empirisme regressiu, ja que considera un possible ascens a l'ésser diví (*Philosophia ascendens*) que s'haurà de relacionar amb una filosofia positiva com a continuació del projecte de les *WA* en el qual s'exposava el concepte total de Déu, com hem vist en el capítol anterior. Aquesta nova *philosophia ascendens* és, doncs, un complement a la noció de creació implícita a les *WA*, entesa com a descens de l'ésser absolut a l'ésser finit i el moviment real de la seva història (*Philosophia descendens*).

Insistim en aquest desplegament de món com a signe de (la) modernitat (schellingniana). Un món no-etern on es desplegarà la manifestació de l'Esperit absolut en una afirmació-exteriorització que funda el saber i el pensar. Aleshores entre pensar i saber apareix una pregonesa insalvable: no assolirem deductivament l'afirmació objectiva del Déu-creador lliure, car hi ha un autèntic *polemos* entre allò postulat per la raó i allò que realment volem quan

---

<sup>469</sup> Ignació Falgueras compartiria aquesta perspectiva "(...) las filosofias Negativa y Positiva tienen direcciones distintas, que no se estorban, sino que se complementan" *Ibid.* p. 69. Ara bé, tot allò complementari ha d'estar d'alguna manera en contacte. La filosofia negativa funciona regressivament, o sigui, va de l'essència o contingut de la realitat al concepte d'Ésser suprem. La positiva comença des del principi real i efectiu, és a dir, des de la llibertat del creador. És per això que el sistema positiu ha de ser considerat en termes exclusivament filosòfics un *Freiheitsystem*, i científicament és exposat com el progrés en el coneixement de les existències contingents com a expressions del Déu lliure en una relació de dependència històrica. La complementarietat exigeix com a mínim la connexió en un punt, és a dir, el *Wendepunkt*, el *locus* filosòfic on segons certs autors la filosofia negativa-regressiva transita a la positiva-progressiva. En la negativa, quan des de la idea d'Ens perfecte passem a la idea d'Esperit lliure, estem tematitzat el *quid sit*, però descobrim la seva insuficiència per a respondre al *quod sit*. Observarem més endavant possibles insuficiències d'aquest trànsit.

cerquem a Déu. Ens apareix, doncs, un salt (*Sprung*) volitiu cosa que pot ser considerada com una in-consistència del sistema, si es considera (sols) racionalment. Ara bé, la dimensió que encetem no és exclusivament ni del tot racional, es pot racionalitzar fins a cert punt, però és l'àmbit de la voluntat. En aquest punt és factible resguardar-se en una dualitat de filosofies, conseqüència d'una distinció (palesa clarament en el *FS*, com hem vist) entre l'ésser de l'essència i l'ésser de l'existència, en paral·lel a la distinció entre saber i pensar, o com a disjuntiva entre la immanència de l'ésser cec i la transitivitat de *l'esse existentiae*. Aquestes distincions, que es poden reduir en una única forma, evitarien l'error fonamental de la filosofia moderna, a saber: posicionar relacions lògicament vertaderes com a relacions efectives o existencials on no és possible desplegar necessitat. Una distinció, si més no, que no reafirma el dualisme, car Schelling ha estat capaç d'entreveure la unitat entre el termes de la distinció en l'afirmació de la llibertat, és a dir, l'aposta per la voluntat (divina) que té el poder d'expressar fora de si l'ésser de la seva essència en un ésser fàctic. Per tant, Déu no és l'ens necessari, sinó l'Ens. A grans trets estaríem en un sistema "spinozista" regit per la llibertat, o sigui: introduir la llibertat en la noció de *causa sui*, i superar la pura necessitat. En aquest pas, hem d'entendre l'existència de Déu i de les coses com una conseqüència lliure de la voluntat divina. En altres paraules: la llibertat antecedeix a la necessitat.

La temàtica de la *Gran Introducció de München* serà continuada i desenvolupada en formes diferents en la segona exposició del projecte de la filosofia positiva, o sigui, la mateixa *PhM*. No serà però fins a l'exposició de la *PhO* quan la filosofia positiva adquireix la seva configuració definitiva, car aleshores es veu la magnitud del projecte que Schelling tenia planejat i que essencialment no variarà (recordem les missives de 29 de març de 1833 i la de Cotta de 31 de març de 1833). La filosofia positiva podria ser considerada (en part) el sistema cercat que ha incorporat el projecte de les *WA*, que obriria la dimensió de *l'Ursystem*. En qualsevol cas, a partir de 1837 es produirà un canvi que haurem de tenir en compte: el cicle de la filosofia positiva que s'ha anat desenvolupant durant set anys requerirà d'una introducció més concentrada, la part històrica de la qual s'iniciarà en Kant, desplaçant, si més no, la *DPhE* i obrint la tematització (o reconsideració) de la filosofia negativa. Per això, entre altres qüestions, no podem, en principi, considerar el sistema merament com a sistema de la filosofia positiva, o sigui, com un sistema exclusivament positiu. Aquesta és una de les raons que justifiquen la defensa d'una buscada interrelació (*zusammenhang*) coherent i sistemàtica entre filosofia positiva i filosofia negativa. Ara bé, hem d'introduir suficientment la filosofia positiva per entendre el projecte final de Schelling. La polèmica clàssica entre Fuhrmans i Schultz serveix per tematitzar i aïllar el concepte de filosofia positiva. Cal entendre des de l'òptica de *l'Ur-System* perquè Schultz defensa la filosofia negativa i Fuhrmans la positiva. Aquestes dues perspectives, en principi oposades, s'allunyaríen en part de la proposta schellingniana original. Aparentment aquest autors sostenen els seus arguments en la distinció entre filosofia negativa i positiva, entre el *Was* i el *Daß* (però veurem com Schulz escapa d'aquesta simplificació). En principi estaria en joc el debat sobre si Schelling està elaborant una veritable filosofia de l'experiència dins la mateixa *Spätphilosophie*. Segons Schulz el punt de partida de Schelling no seria una donació (*Gegebenheit*) concreta de la diversitat del real com en les filosofies de l'experiència, sinó en el fet racional, sobrevalorant la *Vernunftwissenschaft*, una ciència independent de l'experiència. Ara bé, si ens cenyim en aquesta postura bona part de projecte schellingnà queda limitat, i la interpretació que *l'Ur-System* efectua queda parcialitzada segons èpoques, períodes i diverses filosofies. Per a Schulz el darrer Schelling continuaria

idealista perquè pren com a punt d'inici una raó incondicionada que pot *a priori* constituir els continguts essencials de tot ésser, atorgant a l'experiència una funció de control i de confirmació del projecte racional. Però la distinció entre el *Was* i el *Daß* no pot conformar plenament el criteri de discerniment entre filosofia positiva i negativa, perquè la diferència entre aquestes apareix en relació a la problemàtica de Déu, i la única forma possible d'atendre dignament aquesta problemàtica és una filosofia absoluta que incorpora un sentit nou de l'experiència que l'exposat per Schulz. Déu és el concepte últim de la raó i a la vegada el *principium movens* del desplegament, o sigui, una facticitat pre-filosofica. Però, tots dos posicionaments resten més enllà d'una experiència conformada estrictament dins l'àmbit idealista, encara que afirmem que Déu sigui pura subjectivitat. La reflexió sobre el coneixement diví ha originat la separació de filosofies. No hi hauria possibilitat d'experienciar la divinitat sense el recurs de la filosofia de la fe i, per tant, sols disposem de la via de la raó. Segons el nostre posicionament Schelling no seria estrictament idealista. L'afirmació que les diferents filosofies podrien no constituir dos dominis separats reforça les nostres tesis. Serien metodologies i l'*Ur-System* es difondria en una metodologia empírico-històrica, el lloc on posicionar l'acte de reconeixement del Subjecte absolut. En aquesta línia, encaixa el posicionament que Déu sigui el transcendent manifestat immanent, que des de l'idealisme havia esdevingut contingut de la raó. És per això que necessitem complementarietats entre metodologies. Estem, no ho oblidem, davant d'un meta-coneixement que sobrepassa qualsevol separació de filosofies. La complementarietat ens està indicant que les diferències no són essencials sinó metodològiques. Déu no serà cap substància, el seu ésser és el seu fer-se. Des d'aquí la idea de voluntat de sistema assolirà el seu posicionament més elevat. Un fer-se que sacrificarà la seva essència més íntima: la llibertat.

Schulz interpreta Schelling com el filòsof que culmina i porta a la perfecció l'idealisme. La *Spätphilosophie* representarà l'acompliment de la raó que es transcendeix. I serà la filosofia negativa que exposarà el començament, efectuant un reconeixement d'allò impensable del seu contingut, és a dir: l'activitat absoluta posada com a pura transcendència. La raó reconstruirà transcendentament l'esdeveniment positiu de l'exteriorització de la divinitat a través de l'explicació de la creació i de la història de la religió. En aquest procés la raó es posa com a finita. A més, posant aquella pura activitat més enllà de si, la raó compren la seva veritable essència, es reconeix com a potència de contrucció del món. Ara bé, com pot admetre la raó que hagi de ser atribuïda (o comparada) com a pura mediació de si de la divinitat? Com sortejar la dimensió de l'*Ungrund*? Segons Schulz el darrer Schelling admetria un panteisme modificat a través del monoteisme. Però, una dimensió històrica ens farà veure com aquest monoteisme és essencialment originari, on es compren la perversió religiosa com a dimensió històrica que la revelació ha d'afrontar. Nosaltres considerem, al costat de Maesschalck, que la filosofia de Schelling pot culminar en una filosofia de les religions on el nucli central és l'elaboració d'un nou discurs filosòfic d'un Déu trans-substancial. La història de la consciència és expressió d'una positivitat que va més enllà de la filosofia transcendental. Aquesta postura es problematitza si es presenta la *Spätphilosophie* marcada per l'escissió entre essència i existència que encapçalaria la distinció entre filosofia negativa i positiva, i fins i tot es pot desfigurar.

Considerem que Schulz s'inspiraria en part, a banda de les diferències, en una possible suggestió heideggeriana, car es situa en contra de les interpretacions tradicionals. L'idealisme alemany en la *Spätphilosophie* hauria quedat sobrepassat per una problemàtica que investiga

un nou sentit de l'ésser, un nou concepte d'ésser com a esdevenir. Podriem entendre en aquest àmbit una interrogació sobre el destí d'una història de la consciència transfigurada en història de l'ésser. Hemmerle també es posicionaria en aquest sentit.<sup>470</sup>Fuhrmans, en canvi, defensaria la posició contrària, és a dir, el caràcter anti-idealista de la filosofia positiva.<sup>471</sup>Pretén un Schelling anti-idealista i religiós, depenent, en certa manera, de la tradició teosòfica germànica, on podríem localitzar els elements "materials" més pregons. L'interès de Habermas i Wieland, sobre el període de les *WA*, seguiria camins oposats, enfatitzant l'antropologització dels plantejaments més espirituals, inscrits els dos autors en la crítica epocal de l'ontoteologia, és a dir, investigar com pensar l'Absolut en funció de l'home, com pensar allò etern històricament. Schulz, en el fons, també el situaríem en la primàcia antropològica, al costat de Wieland i Habermas. Però el camí de Fuhrmans planteja un posicionament diferent i més inquietant per a la sistematització racional.

Fuhrmans recull la dimànica teològica de Tillich presentant una filosofia religiosa. El moment irracional de Déu seria el *Daß*, el *Prius*. La postura fonamental de la seva tesi de 1940 (que serà completada posteriorment) no variarà: Fuhrmans continuarà posant el centre de gravetat dins el període 1806-1821, on destaquen les *WA* com a gir vers el teisme explicatiu que s'oposaria al panteisme racionalista de l'idealisme. Hem de fer constar que es manté, en el període del nostre capítol (München), la defensa per part de Fuhrmans del caràcter anti-idealista de la filosofia schellingniana que problematitzaria les tesis de Schulz abans del seu veritable moment d'aplicació. Schulz agafarà rellevància i sentit en la fase final de la *Spätphilosophie* on esclatarà novament la polèmica idealista amb la nova tematització de la filosofia negativa. Amb tot, encara que el mòbil inicial i principal de l'interès de Fuhrmans sigui la confrontació entre idealisme i cristianisme, volem rescatar i aplicar la seva teoria de la llibertat i de la història que considerem més profunda que les traces que podem localitzar en el llibre de Schulz. Per a Fuhrmans, Schelling hauria mostrat les incapacitats de l'idealisme respecte les respostes que ha de donar la filosofia davant el desafiament de la fe i l'irracional. O sigui, el problema a resoldre seria aquest: l'antinomia de la necessitat i la llibertat; problema que farà esmicolar en múltiples interpretacions el pressupòsit racional de l'idealisme, i en definitiva del panteisme elaborat.

En defensar la suposada imbricació de filosofia negativa i positiva, cada sistema contemplat i examinat en si mateix, té el mateix dret a ser considerat vàlid. Des d'aquesta posició, sense oblidar-la, podem establir el fonament d'un possible sistema complet i superior. És a dir, el sistema que hauria introduït la llibertat en el mateix *Ur-Seyn*, descrit per Schelling com a *actus purissimus*, que constitueix per naturalesa la pròpia uni-totalitat i que ha de ser suspès lliurement. Com veurem la nostra comprensió serà *post actum*, malgrat la seva intransitivitat

---

<sup>470</sup> Vegeu: HEMMERLE, Klaus., *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg, Herder, 1968. En tot cas, la suposada proximitat estaria sota la perspectiva d'una lectura vivificada per la suggestió de Heidegger de la fi de la metafísica.

<sup>471</sup> „Die Spätphilosophie Schellings ist wesentlich eine Auseinandersetzung mit dem Idealismus. Bevor wir darum Schellings Spätphilosophie darstellen, muß versucht werden, das idealistische System kurz zu skizzieren und darüberhinaus ein Stück der Schellingschen Entwicklung aufzuzeichnen, durch die die Krise seines idealistischen Denkens entstand.“ FUHRMANS, H., *Schellings letzte Philosophie*, Berlin, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1940. p. 17

no exclogui de sí allò transitiu, i l'acció recaigui en ell, d'aquesta manera l'ésser de l'essència es podrà convertir en ens o potència, o sigui, aquella insuficiència d'ésser pròpia del *Nichtseyende*. S'ha introduït, si més no, la possibilitat de ser d'una altra manera. Aquesta capacitat deriva d'una forma primera immanent del seu ésser que no és causa de la seva existència essencial, sinó el resultat que pot estar per sobre del fonament, que el pot transcendir, i que no té cap fonament ocult previ. Ara bé, el seu *Unvordenklich*, és a dir, la raó determinant de la forma originària de l'ésser de l'essència divina, se'ns presenta com aquell tancament etern i a la vegada independent d'aquesta forma. Pot esdevenir en una altra forma, pot trencar aquell tancament sense deixar de ser, perquè tota l'operació remet a la llibertat originària que en definitiva és llibertat de la forma d'ésser tancada. En altres paraules: Déu no està lligat al seu ésser ancestral, pot sortir de si mateix, pot aprehendre sobre si un ésser distint d'aquell ésser originari intransitiu. El sistema superior serà el sistema de la llibertat originària contra la forma originària d'ésser, és a dir, llibertat de manifestació que es tradueix en destrucció de la forma primitiva de l'ésser.

La idea de l'*Ur-System* es dona a un nivell diferent d'aquell que merament oposaria idealisme i materialisme, o racionalisme i empirisme. L'últim Schelling sols proposarà la dualitat dialèctica de sistemes en un pla subordinat a la consideració de la filosofia com a unitat, una unitat que pressuposa la dualitat. Aquesta és la tesi bàsica. El sistema proposat seria un sistema obert i no axiomàtic. La polèmica clàssica entre Fuhrmans i Schulz hauria de ser superada degut al seu assentament unilateral respectiu. Ultra això el seu valuós estudi ens proporciona un criteri d'interpretació i contrastació amb la posició de Tilliette, que seria la més aproximada (amb matisos) a la nostra proposta de tres plans d'accés sistemàtic al corpus i a la problemàtica que comporta la filosofia schellingiana.

Fuhrmans considera essencial el desplegament efectuat a München on també a partir de 1833-1834 es tematitzarà la filosofia negativa.<sup>472</sup> Per a Fuhrmans aquest apropament és pejoratiu. Ho considera una recaiguda que agafa com a eix interpretatiu de la distinció entre les dues filosofies, l'antinòmia necessitat-llibertat, rebutjant la utilització de la dicotomia essència-existència. Així, davant un idealisme entès com a sistema de la necessitat Schelling contraposaria un sistema positiu que es sosté en una llibertat imprevisible que respondria a aquella *asistasia* de la realitat. Per tant, aquesta realitat sols la podrem conèixer *a posteriori*. Estaríem de tornada a un dogmatisme cristianitzant a l'estil de Stahl. Encaixaria en certa manera amb una mena de materialisme, en oposició a un idealisme, lligat a una *Vernunftwissenschaft* que defensaria la faceta apriorística del sistema. No obstant això, de Fuhrmans ens interessa, sobretot, el fet que posi l'accent en destacar la relació entre Absolut i història. Considerem que és l'autor que millor ha exposat la idea d'una científicitat aplicada a la metodologia de l'empirisme filosòfic (en detriment de la dialèctica), car aquesta ciència té

---

<sup>472</sup> Fuhrmans sintetitza aquest posicionament: „ Für Schellings gesamtentwicklung entspringt aber daraus: die negative Philosophie als rein rationale Wissenschaft ist nicht von Anfang an und zugleich mit der positiven Philosophie von Schelling gewollt gewesen, sondern ihre Idee ist erheblich später konzipiert. Der eigentliche Vorläufer der negativen philosophie als rein rationaler Wissenschaft aber ist der regressive Empirismus genauer: ist die „Darstellung des philosophischen Empirismus“. Sie ist also nicht – wie Schellings Sohn uns klarmachen will- eine Abhandlung von „vorwissenschaftlicher Bedeutung,“ sondern eine ursprüngliche Position Schellings, aus jener Zeit rührend, da Schelling die Idee einer rationalen Philosophie noch abgelehnt hat.“ *Ibid.* p. 323

un caràcter empíric que condiona globalment la metodologia. Estem davant una ciència de la vida (de la divinitat) i de la realitat que representa el *Prius* absolut, que sols podem comprendre des d'una especial historicitat. Fuhrmans aplica aquest caràcter a la suposada diferenciació entre filosofies, i defensa la positivitat extrema d'aquesta nova ciència que emergeix històricament. Aquesta positivitat haurà d'atendre i entendre el curs real de la història del pensament. L'*Ur-System* es situa en aquesta dimensió, que aleshores queda apreheua sistemàticament.

Les qüestions clau en aquest moment són: en quin sentit la filosofia és empírica? O, què s'entén per empirisme filosòfic i quin tipus de metodologies aplica? Tampoc podem oblidar, al costat de Fuhrmans, que la filosofia positiva pugui ésser una empresa de caràcter teològic, però no pensem que estigui dirigida en contra de l'idealisme. Estem davant la idea d'un empirisme superior que sorgirà d'una crítica dels sistemes de la filosofia moderna, és a dir, dels sistemes racionals. El racionalisme també pot ser una experiència vàlida que ressegueix la matriu interna del món.

L'empirisme és sols allò que prepara l'inici de la veritable filosofia positiva. En principi el nou empirisme procedirà del concepte a la conseqüència, de Déu a l'experiència. Aquest seria l'empirisme progressiu (el més proper, metodològicament, a la ciència positiva) que pot ser coadjuvat per un empirisme regressiu que aniria en sentit contrari.<sup>473</sup> Ara bé, com veurem, l'empirisme que Schelling elabora és plenament metafísic i exigeix la superació de la rígida direccionalitat, que obliga a reconsiderar l'artificiositat d'aquestes subdivisions. La filosofia interroga la realitat del *Prius* absolut des de la historicitat d'un sistema indivís, des de l'*Urssystem*. En altres paraules: l'objecte propi de nova ciència és una positivitat suprema. Schelling esperona la llibertat de la recerca empírica. Des d'aquest posicionament hem d'entendre l'equiparació d'aquest empirisme amb la filosofia positiva, i el fet que hermenèuticament el terme empirisme transiti les dues filosofies, és a dir: la filosofia negativa seria apriorisme de l'empíric, essent la filosofia positiva empirisme de l'*apriori*. No hi ha, per tant, simple oposició, sinó aplicació hermenèutica. La divisió de filosofies en realitat s'empara en la subdivisió entre empirisme regressiu i progressiu. Des d'aquest entramat de subdivisions operen Fuhrmans i Schulz, però aquest ja perfila la importància d'una unitat fonamental entre elles, que no és exactament la nostra postura. El contrast entre empirismes implica el procés metòdic de la relació entre filosofies. La filosofia negativa adopta el rol d'empirisme regressiu, adoptant la forma d'una filosofia ascendent. L'empirisme regressiu seria un empirisme contemplatiu en relació a la definició de les *EV*, és a dir: la filosofia com a lliure acció espiritual, intuïció d'allo incondicional dins el saber humà, *tabula rasa* i èxode, *lumen* i obertura il·limitada, o sigui, *Freiheit*. En sentit fort, l'empirisme filosòfic que intentem aïllar és aquell que conclou d'allò experimentable l'existència de Déu. L'empirisme és el camí, i per tant, acció metodològica, del concepte al *Prius* positiu; en aquest termes és propedèutic a la ciència positiva, que en realitat és una ciència progressiva.

---

<sup>473</sup> El punt de partida de l'empirisme regressiu és l'ésser, que per a Fuhrmans representa el fet del món. L'*Ipsum ens* és el terme central d'aquest empirisme que es transforma en l'existent necessari, l'*Ur-Begriff* que comporta l'acceptació que l'ésser precedeix a tot pensar i que el fet de l'accés a la filosofia sigui lliure.

Schulz ha d'afrontar tota aquesta problemàtica, i quan apliquem els seus arguments no podem oblidar que l'empirisme filosòfic s'enfronta al fet del món, un fet intern, que sobrepassa la determinació transcendental de l'empirisme. No podem explicar tot el suprasensible com a supraempíric. Schulz prioritzarà l'esquema de la Introducció de Berlin. La raó serà l'agent activador de l'*Übergang* a la filosofia positiva. Si ho explicitem, el moviment propi de la raó vers la interrogació radical del seu ésser comportarà un punt crític de difícil accés. Aquesta interrogació coincideix amb la seva activitat entre el *Daß* i el *Was*, que un cop establerta es converteix en el seu moviment prioritari. En aquest estat el contingut immediat de la raó es presenta com a garantia de la seva validesa, contingut que exposa la unitat originària entre subjecte i objecte que assenta l'encadenament deductiu on la simple idea serà prova de la seva efectivitat. Aquest moviment transforma l'objecte suprem (existent necessari) en acte d'auto-posició (Jo absolut) condicionant tot el procés racional. Aquest és el *Prius* absolut del *cogito*. Amb tot, la idea de Déu resta negativa; estem tot just en un ideal transcendental de la raó, o sigui, un concepte límit. Aquest és, segons Schulz l'esforç de la *Spätphilosophie* que influirà en la darrera concepció de l'idealisme. Tanmateix, no serà possible, creiem, integrar aquest *Übergang* al procés del pensament, en definitiva: no podrem comprendre integralment la relació-trajectòria de la raó vers l'incondicionalitat que ha descobert en ella mateixa. Aquesta aporia amaga un anar més enllà de la idea en la mateixa disposició de la raó, que acabarà no reconeixent en Déu la seva pròpia voluntat absoluta (o *volonté d'absoluité*), el seu ésser més enllà del pensar, la seva pura activitat, car la raó ha sorgit sense la mediació que ho faria possible. Per això és inaccessible racionalment el *Prius* absolut. En altres paraules, el moviment negatiu de la raó és incapaç de conèixer l'origen del seu moviment positiu, ja que conèixer aquest origen significaria reconèixer-se com a original auto-mediació; dit d'una altra manera: veure el naixement d'aquella autonegació del moviment ascendent que possibilita el moviment descendent positiu.

Un acte absolut d'automediació comporta el pensar del pensament, el pensament que es pensa a si mateix, però no com un concepte límit, car necessitem un acte efectiu/Inici pel pensar, i això exigeix l'abandonament de la idea de Déu com a *Prius*. En definitiva, la tasca de la filosofia positiva la trobarem en el provar l'automediació de Déu en el pensament a través de la deducció de la creació, que verificarà el *Prius* absolut de la raó com a autonegació de si. Schulz sintetitza aquesta problemàtica en dues perspectives, a saber: 1. el moviment de la raó vers l'(auto)-coneixement del seu contingut immediat - temptativa que es realitza com a mediació de la immediatesa originària a l'interior del concepte de Déu que resta, si més no, incognoscible (en aquest estat la raó esdevé com a interioritat de la immediatesa del seu contingut, una interioritat produïda com a posar-se més enllà de si extàticament, així el seu propi contingut s'oposa a ella). 2. la raó s'enfronta essencialment a l'Absolut com a força cega, com a foc devorador, àdhuc com a indiferència, però el positiu d'aquest enfrontament rau en la pròpia elevació que es reconeixerà com a retorn hipotètic dins l'ésser possible. A més, la raó distingeix, de cara a l'experiència d'allò efectiu, que Déu s'ha determinat en el seu mateix acte d'elevant-se, i que a la vegada en aquest acte ella realitza la deducció de l'efectiu a partir de si mateixa, és a dir, la raó reconeix el seu propi contingut com a forma pura, tot plegat un automoviment que exclou tot el que no sigui essencial a la seva auto-fonamentació. Tanmateix, la filosofia positiva obliga a la raó a veure més enllà d'aquest àmbit auto-fundacional i fonamentador, car és un obrir un nou domini, però que compromet la mateixa essència del pensar. Ara bé, amb aquesta afirmació comprometem la tesi de Schulz. La raó es realitza en la



mesura que s'activa com a element pensant a partir del fonament del pensar, que és al mateix temps fonament de l'efectiu que no pot ser el fonament del pensar.<sup>474</sup> El pensar efectua un cercle, una posició ambigua que aprova el seu origen i la mediació-acceptació d'un fet lliure, o sigui el retorn de Déu (*zurückkehrt*), un acte lliure que escapa a la fonamentació, però la raó s'obliga a si mateixa a acceptar aquest acte com a fonament explicatiu.

En la posició de Schulz no podem oposar res o contradir la interpretació unitària del moviment de la raó. Però, no seria més efectiu assignar aquesta interpretació unitària del moviment al mateix sistema originari? Aquella voluntat d'absolut, o sigui, voluntat d'un desplegament absolut, ha de ser el brollador de la superació del jo transcendental. Aquesta voluntat és voluntat de superació de si de la raó, un acte absolut que fa de la *Wissenschaft* un acte de llibertat, l'inici d'una religió real de l'Absolut. Dins aquesta pura llibertat de la voluntat que s'ha "rebaixat" a l'ésser, la raó reconeix la seva voluntat d'absolut. De tota manera, la interpretació de Schulz sobrevalora el posicionament de la filosofia negativa. Considerem que la filosofia cercada no pot aparèixer com una mena de filosofia racional reforçada, una mena d'*Aufhebung* de la filosofia negativa. El principi de la filosofia positiva no pot ser la negació de la raó que sols pot comprendre el món en negatiu, car necessitem un altre tipus de comprensió.

La posició originària de la voluntat que precipita el procés ideal vers el material ha de ser contemplada com una posició originàriament sistemàtica, una voluntat de sistema que transcendeix la mateixa interpretació de Schulz. No hi han, per a nosaltres, dos modes de progressió filosòfics, un pervertit i l'altre adequat, sinó una acceptació o un rebuig d'aquesta voluntat de sistema. La raó transcendental és una raó reestructora, mai creadora. Ha reconstruït el fet de la llibertat en la filosofia positiva a través de l'explicació de la creació i la història de la religió real. L'observació positiva rau en acceptar que Déu s'ha donat com a limitació interna de la raó. Aquesta és pròpiament la història interna que hem defensat. Per a Schulz una autolimitació de la raó, que també pot ser contemplada com un acte lliure d'una personalitat manifestada històricament. Aquest posicionament és, doncs, el fet fonamental de l'època de l'idealisme alemany, que segons Schulz s'acaba en la *Spätphilosophie*. Amb tot, l'autolimitació de la raó no equival directament a la recuperació del Déu creador en filosofia, però si que podem posar-la al servei de la recerca efectiva de l'existent necessari. Aquest seria el punt de mediació/anul·lació on tot allò altre de si és pensat, on podem comprendre l'ésser racionalment, o sigui, la tasca a seguir serà comprendre l'alteritat dins el seu ésser-un-altre, integrant la circularitat de l'argumentació no com una contradicció sinó com una potencialitat, una potència de superació d'allò efectiu com a real. Tota la *Wissenschaft* que en pugui sortir esdevindrà en una *Entlassen*, una separació que actua com a renaixement de l'interior dins l'exterior. L'*Entlassen* suposa una *Krisis* on la raó descobreix la seva pròpia essència, la voluntat

---

<sup>474</sup> O Sigui: „Sie [la raó] vollzieht sich als denkende aus dem Grunde des Denkens, der zugleich der Grund der Wirklichkeit ist. Der Grund der Wirklichkeit als eines erfahrenen Sein selber ist er nur, weil er der Grund des Denkens als des möglichen, des erfahrbaren Seins ist. Deswegen leitet die positive Philosophie zugleich, wenn sie Mögliches denkt, das Aposteriorische ab.“ SCHULZ, Walter, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, Neske, 1975. p.84.

de sistema, car és més pregona que l'automoviment del concepte. La voluntat de sistema és una voluntat absoluta que remet a l'ésser-després-de-si.<sup>475</sup>

L'acte de pensar remet a l'altre a pensar, en una gradació que va del pensable a l'im-pensable que ens portarà a una veritable suspensió impensable, un extasi.<sup>476</sup> L'esforç positiu de la raó es dirigeix a la voluntat de ser Déu-altre, el Déu creador, reconegut com el tot-altre de la raó, en definitiva la separació. La integració de la filosofia positiva al sistema equival, doncs, a voler construir una filosofia on la omnipresència divina justifica la llibertat de la raó, una relació de donació de vida, un lliurament a la vida, un separar-se des de la *Gottheit*. Elaborada aquella integració anterior podem presentar una filosofia que compregui veritablement la lliure intenció de l'experiència religiosa, efectuant una hermeneusi de la mitologia i el cristianisme. El sistema de sistemes englobaria la dinàmica d'aquestes dues entitats religioses, però des de l'òptica de Schulz això és problemàtic. Aquest sistema ha de néixer de la complementaritat de les filosofies, adoptant la potencialitat de la negativa i reajustant l'efectivitat de la positiva. Aquest és el sistema integral cercat. Ara bé, la nova hermeneusi de l'experiència religiosa de la consciència no implica directament una conversió teològica sistemàtica. La teologia natural ens mostra en aquest sistema com una conversió al positiu on convergeixen esforç positiu de la raó amb voluntat d'esdevenir Déu-altre, però la raó presentaria l'essència de Déu dins el component absolut de l'existir; en aquest sentit, i ho hem d'acceptar, el moviment de la raó és panteista. Racionalment no escaparem d'aquest posicionament incòmode per a la doctrina cristiana. Aquella separació també comporta un distanciar la unitat substancial de l'acte creador, separació que transcendeix els elements substancialistes en benefici d'una *Übergottheit*. La filosofia que en podria resultar a part d'aclarir aquella suposada conversió positiva destacaria la presència divina en el món i en la consciència que justifica la llibertat (de la raó, si ens atenim a la posició de Schulz) i que podria problematitzar la tesi d'una influent bondat primitiva, car també (això si, posant al límit la postura schellingniana del *FS*) seria plausible ressaltar una maldat originària. En tot cas, bé i mal podrien ser categoritzats en l'embrió del pensament de l'ésser com si la potència d'un s'unís a l'efectivitat de l'altre. La dependència seria mútua, una pertorbadora i desconeguda comunió còsmica. Des d'aquí explotariem el teisme còsmic de Fuhrmans. De Schulz podríem incorporar l'empremta formal del negatiu on, al final, el pensament no superaria realment el hegelianisme. La voluntat de sistema instauradora ara de la recerca positiva de la filosofia si que depuraria els elements

---

<sup>475</sup> Al respecte: « La raison se découvre par essence pensée de la nécessité de l'autre, position constante d'une altérité nécessaire, besoin de l'effectivité pour le concept, parce qu'elle-même ne peut être à soi-même (immédiatement) son propre concept. En effet, l'acte qui pense n'est pas à son tour une pensée, c'est-à-dire produit lui-même par un autre acte (regressio ad infinitum. » Maeschalck, *Op. cit.* p. 483.

<sup>476</sup> Com a síntesi del que estem exposant hem de tenir present que: « La pensée est extase...volonté d'être Dieu (vouloir Dieu pour soi) ou *positivement*, autorévélation de Dieu (vouloir soi pour Dieu). L'envers de la tension est, pour la raison, la découverte d'une liberté nouvelle: la raison ne peut se posséder, car elle est possédée par le mouvement qui la conduit au monde. Elle ne peut vouloir l'Absolu puisqu'elle est l'Absolu, elle appartient à l'Absolu et non l'inverse, elle vient de Dieu, et pot elle, par l'autonégation de Dieu qui la fonde, savoir c'est souffrir le monde, prouver sa liberté, prouver *effectivement* sa liberté et non opérer une sorte de « retrait de la conscience stoïque », qui « peint gris sur gris. » *Loc cit.*

dialèctico-hegelians presents en l'especulació de la *Spätphilosophie*, obrint realment un nou àmbit amb capacitat d'autoprojecció més enllà de l'idealisme decimonònic.

Un dels nuclis de la problemàtica Fuhrmans-Schulz el podríem localitzar en la jerarquització dels sistemes que defensen. De tota manera, que el sistema proposat per Schelling sigui obert no implica que no aprovi la jerarquització. El propi Schelling havia manifestat que dues filosofies no poden tenir igual dignitat i significació. A més, afirmarà que la filosofia negativa està subordinada a la filosofia positiva. Això podria fer pensar que el seu sistema és merament positiu, seguint, si més no, la línia de Fuhrmans i que obriria com veurem una tesi radical al respecte, present en Schelling. La filosofia positiva seria la vertadera filosofia, en el sentit que el saber vertader estaria ell mateix en allò vertader. La filosofia negativa seria més aviat un saber que no ostentaria el qualificatiu de filosòfic, ja que sols seria filosòfic en la seva relació amb la filosofia positiva. Tanmateix, una interpretació més moderada rau en superar la de per si infructuosa dualitat en relació a la filosofia, una tesi que també es pot localitzar en el corpus schellingnià i que entenem que pretent excloure les interpretacions més unilaterals que segurament havien sorgit davant la complexitat de la seva proposta. Això però, no vol dir que no es puguin plantejar, o que no siguin interessants filosòficament. Nosaltres considerem que la filosofia schellingniana pretén, en el fons, com a base a tota posterior edificació positiva, un manteniment del seu fonament en la negativa, essent la base medidora per assolir allò positiu, car en primer lloc no podem excloure de la filosofia històrica el coneixement de la naturalesa, essent conscients que la filosofia negativa aporta el contingut essencial o racional d'allò natural (aquest seria un extracte de la tesi moderada) però, per a Schelling, davant l'omnipresent irracionalitat en el món, aquell fonament ha de ser entès com a accident, o sigui, allò racional en el món ha estat sempre, si més no, accidental. Per altra banda, la filosofia positiva també ha d'explicar la naturalesa a partir d'aquell començament que hem exposat i completarem en l'apartat del *Prius*. La posició del *Prius* absolut (com a *Suchen*, prospecció-apropament) al costat de la filosofia positiva, testimoni continu de l'Esperit absolut, controla el nostre coneixement de l'autorevelació del Principi absolut, un coneixement implícit en la religió a la llum de la història de la llibertat, inaugurada a través de l'acte creador i de la caiguda de l'home. Erlangen ens ha indicat, si més no, que aquesta historització està desenvolupant-se en la consciència, essent la clau hermenèutica de la religió revelada el procés teogònic en la consciència inaugurat per la transgressió de l'*Ur-Mensch*.

En el coneixement històricament real de la filosofia positiva respecte la naturalesa coincidirà el valor contingent de les coses al costat d'aquella necessitat eterna degut a ser manifestació lliure de l'essència necessària de Déu. L'objecte d'estudi de la filosofia positiva, materialment coincident amb el de la negativa, serà més extens gràcies a la inclusió de la mitologia, car en la naturalesa apareixerà l'espectacle sobrenatural. De cara a trencar el predomini de la filosofia negativa és interessant veure el recorregut que ha efectuat el model de la naturalesa. Dins la mateixa *Identitätslehre* era el model que dominava el sistema, i es pretenia presentar la naturalesa com un llibre obert on es desenvolupava la presència de Déu. El *FS* modifica aquesta estructura, ja que apareix un element restaurador de la llibertat des-centrada. Aquest és l'element nuclear de la revelació. Des d'aquí s'estructura la part més "ecumènica". Les *WA* descriuen la superació del paradigma natural a través de la meditació del sorgiment de la divinitat, on el món és reconegut dins el drama de la llibertat divina que constitueix el seu passat etern. La doxologia del present possibilita la instauració d'una "teologia natural" supeditada a un empirisme superior que acaba dominant la construcció sistemàtica, però

l'aparició d'una filosofia de la revelació no podrà prescindir d'una renovada *Naturphilosophie*, relligada dins el paradigma d'un *Freiheitsystem* que activarà la intuïció absoluta de l'univers com a història. En aquesta línia el sistema de la identitat deduiria la doctrina de la forma (historicitat pura), i les *WA*, a la inversa, deduirien la forma (història de la llibertat) de la doctrina (afirmació de la llibertat trinitària de Déu). La separació (*a priori*) de forma/doctrina és la característica d'allò negatiu tant en l'empirisme com en el racionalisme. El "nou" sistema ha de considerar les *Welterscheinungen* de la mitologia i la revelació unitàriament en connexió a la forma històrica i la doctrina, ja que aquesta existeix com a història, o sigui, en la mesura que és acte lliure d'una divinitat en la història. La filosofia narrativa de les *WA* ja estava propera a aquest pla. Intenta rebre el moviment de la revelació cristinana però encara domina el passat immemorial i s'imposa una dialèctica trinitària que condiciona el procés teogònic o manifestació absoluta de la llibertat de Déu. És el moment del teisme explicatiu com a preàmbul d'una exègesi bíblico-especulativa particular que haurà de cedir davant una *PhO*.

La filosofia negativa encara no seria filosofia.<sup>477</sup> En tot cas seria un altre tipus de saber, metafísica, com a saber disciplinat construït artificialment. Hem aconduït l'argumentació en aquest sentit per neutralitzar tot dualisme contraproduent. El saber construït racionalment, considerat filosofia negativa, sols serà vertadera filosofia quan es vegi obligat a referir-se a la filosofia positiva. Els sistemes positiu i negatiu estan com hem presentat i demostrarem interconnectats. El problema sorgeix quan no es té suficientment present aquesta relació i es defensa una interpretació de Schelling disciplinàriament centrada en un racionalisme omnicomprensiu, en una postura teologitzant o simplement en una ideologia.<sup>478</sup> La postura teologitzant seria hereva, si mes no, de la reacció davant el panteisme elaborat que es pot desprendre del sistema de Schelling. En el racionalisme idealista ens apareix el Schelling reaccionari com a sistematitzador de doctrines "romàntiques". Tant per a la reacció com per posicionaments "progressistes" Schelling hauria barrejat confusament spinozisme, kantisme i

---

<sup>477</sup> Si entenem la filosofia negativo-racional cercada com a sistema de sistemes hauriem de concebre la positiva com una mena de religió de religions, és a dir, la religió filosòfica. Però, en el fons estaríem desenvolupant la separació kantiana entre una concepció purament racional de la llibertat moral i una concepció histórico-empírica de la llibertat religiosa. Posaríem un fort dualisme. El sistema de sistemes hauria de fer convergir aquestes dicotomies duals heretades del criticisme. Per a l'antiga *Identitätlehre* el cristianisme era l'expressió exotèrica de la intuïció absoluta de l'univers com a història. Per a la nova *Spätphilosophie* el cristianisme serà la veritat de la història, la figura veritable de la llei del món. Hem de tenir present aquest canvi a partir d'ara. Des d'aquesta posició no podem acceptar que la religió per la filosofia racional (possible "sistema de sistemes") sigui "la religió dins els límits de la pura raó", una religió racional, car cercem una saber que integra el dinamisme històric que comporta la consciència religiosa que la filosofia racional no pot atendre del tot. La *PhO* inaugura el camí positiu de superació del transcendentalisme, però haurem d'observar com esta disposada aquesta filosofia; ens adonarem que superar els límits racionals no equival a relegar la filosofia a un irracionalisme.

<sup>478</sup> El racionalisme és descrit com el procés a través del qual la raó es fa conscient del seu ésser. Schelling vol superar el racionalisme sense eliminar-lo. No exclou tampoc elements teosòfics, car en l'home racional, és a dir, en tot el que en l'home arriba a ser consciència, tot aquest "comput" ha passat a través de la creació i, per tant, per una situació donada que la raó no pot del tot donar resposta. La consciència humana serà el resultat final del procés còsmic o natural. Però tampoc podem fer dependre el fet de consciència, que en tot cas remet a un posicionament intern, a una exposició merament materialista o marxista.

fichtianisme. Pel racionalisme idealista la filosofia de Schelling pot ser considerada com un realisme irreflexiu, un retorn a l'ontologisme on la seva pretesa dinamicitat és simplement un tornar a la tradició. Ara be, la filosofia de Schelling recull elements racionalistes i empiristes i pot enllaçar-los sistemàticament, malgrat les seves diferències en les respectives presentacions del principi suprem, ja que busquen, si més no, i aquest element comú sap Schelling posicionar-lo molt bé, un saber real i efectiu on l'objecte mateix mercès al seu moviment produeixi la ciència i no com en una dialèctica subjectiva o exterior a l'objecte productora de la ciència com en el cas de l'Escolàstica. Schelling recull el caràcter sistemàtic del racionalisme i de l'empirisme una experiència que es dirigeix vers el suprasensible. Amb el racionalisme hi coincideix formalment, amb l'empirisme materialment. Del racionalisme agafa la necessitat de començar des d'un principi, i va d'aquest a les conseqüències, però no afirmarà res *a priori* sobre la naturalesa d'aquest començament (el racionalisme vol determinar *a priori* i d'una manera lògica la naturalesa del principi). Es diferencia de l'empirisme formalment, ja que parteix del concepte i busca l'ésser efectiu, i no parteix de l'ésser per buscar el concepte. L'empirisme tradicional encara és regressiu per a Schelling.

Déu, home, món són realitats per a Schelling. El gran fet objectiu del món on l'home està immers ha de ser enllaçat amb la divinitat, i ha de ser vist com el resultat suprem de la filosofia moderna. Aquest gran fet descobert per la *Naturphilosophie* (entesa com a "cim-pregonesa" de la filosofia moderna i preparació de la filosofia positiva) determina que tota la gènesi natural descansa en l'impuls del subjectiu davant l'objectiu, fins el punt que allò objectiu es fa subjectiu en la consciència finita. Això és possible d'alguna manera perquè allò últim en l'ordre del pensar (conegut *a priori*) coincideix amb allò primer de l'ordre de l'ésser (conegut *a posteriori*). Aquest "aparent" doble ordre en el pensar, que té una analogia amb el doble ordre de l'ésser (ésser de l'essència/ ésser de l'existència) és spinozistament "unificat", a saber: l'ordre del pensar i l'ordre de l'ésser són idèntics. Ara bé, aquesta identitat és de fet, o sigui, no són intercanviables els seus elements. En definitiva, allò primer en l'ordre del pensar (ésser necessari) és subordinat formalment (cognoscitivament) a allò primer en l'ordre de l'ésser de l'existència (ésser lliure), i aquest es subordina materialment (entitativament) a allò primer en l'ordre del pensar. Si apliquem aquesta argumentació a l'esfera general del pensament humà resulta que el pensar humà pertany al pla de la manifestació existencial de Déu, d'on treu la seva realitat. En la mesura que es produeix aquesta pertinença queda sotmès a la manifestació, i té un cert element pregó de "contacte" amb la decisió original, que no vol dir una veritable cognició. En definitiva, queda lligat al mode experiencial o *a posteriori*. Però, el pensat, degut al contacte és essència del manifestat, i per tant també és *a priori* (perquè el primer en l'ésser existencial és l'Ens total, per aixó és primer en el pensar). Dit d'una manera diferent: la forma contingent d'allò conegut pel pensar humà reclama un contingut necessari, respectant el fet que l'Ens total sigui absolutament transcendent respecte al pensar.

La filosofia positiva hauria sorgit en Plató. L'argument clau que exposarà la *Berliner Vorlesung* trenca aquell aparent dualisme i el cercle contradictori que hem exposat. L'argument també va en contra d'una sobrevaloració de la filosofia negativa autònoma. Diu Schelling: "En la seva veritat, és a dir, en tant que és filosofia, la pròpia filosofia negativa és positiva perquè la posa fora de sí, i no hi ha cap dualitat més."<sup>479</sup> De tota manera, la filosofia positiva necessita la

---

<sup>479</sup> „In ihrer Wahrheit also, d.h. inwiesern sie Philosophie ist, ist die negative selbst positiv, weil sie diese außer sich setzt, und es ist keine Zweiheit mehr.“ (SW, II/III 153). O sigui, en negar el dualisme filosòfic

negativa; d'on trauria les idees o les estructures formals indispensables per a l'edificació positiva? Però, la positiva pot començar sola, de fet manifesta un estadi inicial imprescindible per a que les idees tinguin sentit. És aquesta l'apel·lació de fons a la veritat, que seria, si més no, l'estadi inicial, l'inici de tot. Així, la filosofia positiva es dona a si mateixa el seu començament real. Aquest començament no necessita fonamentació racional, és un començament absolut i cert per sí mateix.<sup>480</sup> Schelling podrà parlar, sense contradicció, d'un saber racional no filosòfic, una metafísica, una producció de la consciència que emergeix sense haver de fer referència a allò que la supera (allò positiu). El problema decisiu continua essent el *passage*, la transició entre filosofia negativa i positiva, potser perquè és un problema afegit, fins i tot innecessari des d'una perspectiva purament schellingniana. Schulz interpreta aquest *Übergang* com a reflexió, o sigui, la hipòstasi d'una consciència que es sosté per automediació, que és capaç de posar-se a si mateixa al nivell d'una entitat que la transcendeix. La possible petició de principi en la seva forma no és molt diferent que en el cas del materialisme. La raó seria en aquest epígon idealista l'entitat transcendent, la raó elevada i divinitzant. La consciència divina que en resulta en tant que fi de la filosofia negativa representaria un desdoblament de la consciència humana. En aquest sentit, és possible defensar cert èxtasi de la raó. Però, la mateixa automediació de la raó propiciarà la consciència de límit en la consciència finita i a la vegada la necessitat d'un *Überseyende* accessible sols des de l'èxtasi. Això seria per a Schulz la perfecció de l'idealisme. Segons aquest autor Schelling seguiria essent idealista, un idealisme portat al límit. No obstant això, Tilliette ha afirmat que l'èxtasi de la raó es una metàfora,<sup>481</sup> una metàfora per expressar una idea d'origen kantian, la dels límits de la raó i la possibilitat de la seva transcendència. L'abisme de la raó, *Abgrund* per a la raó humana, passa per voler precisar com s'ha d'entendre aquesta transcendència positiva. Schulz no prioritza la problemàtica de l'*Abgrund*, per això pot suposar una continuïtat (no complementària) entre filosofia negativa i positiva. Schelling assenyala la participació per fer veure que no hi ha progrés rectilini, continuïtat, sinó trànsit efectiu. L'Ens total i necessari està més enllà de l'abast de la filosofia negativa. L'Ens total és el començament buscat de la filosofia positiva. En el fons Schulz pretén defensar Schelling davant l'acusació d'irracionalista, cosa molt lloable acadèmicament. El punt final de la filosofia negativa, com hem vist, ha de ser

---

nega la possibilitat d'una existència independent a la filosofia negativa. Cal tenir en compte que a l'època de Berlin ja s'ha produït la nova valoració de la filosofia negativa, que com veurem no la podrem descontextualitzar de la positiva.

<sup>480</sup> En aquest sentit diu Tilliette: « la philosophie positive comme telle n'a jamais été remise en question, et l'on doit supposer que sa conception, tout au moins dans l'idée de Schelling, est identique au commencement comme à la fin de la Spätphilosophie. La réflexion integrale de la philosophie négative est entreprise en vue de préserver la philosophie positive des incursions « tacites » de la philosophie négative, et par là de garantir sa supériorité. » *Schelling. Une Philosophie en devenir, II, La dernière Philosophie*, Paris, Vrin, 1970, p. 91. El problema del començament de la filosofia positiva ha de ser contrastat amb els escrits finals a partir de 1846, entre ells *Über die Quelle ewigen Wahrheiten*. Més endavant ho exposarem. De moment, val a dir que les presentacions anteriors a l'escrit final podrien quedar desmentides. Això evidencia una vegada més la complexitat del projecte schellingnià en relació a la filosofia positiva.

<sup>481</sup> « L'extase de la raison (...) est une métaphore, qu'il faut mettre en résonance avec d'autres textes ou l'image s'applique à d'autres circonstances. » *Ibid.* p.57.

la idea d'ens necessari, però el punt de partida no necessàriament ha de coincidir amb aquesta perspectiva. La idea de l'ens necessari no és l'Absolut mateix, l'ens necessari. Entre la idea de l'Absolut i l'Absolut mateix hi ha un *Abgrund* immemorial, una separació abismàtica, una discontinuïtat condicionant que doblega la perspectiva de la raó, i impedeix la deducció del real a partir de la idea d'Absolut. La racionalitat ha de tenir per *Prius* l'ésser sense fonament ni començament, és a dir, l'*Ungrund*. La tasca del filosofar haurà de conceptualitzar l'establiment de la positivitat d'aquest ésser, o sigui, el projecte-procés d'establir els éssers finits com a quelcom previ a tot pensament. D'aquesta manera l'ésser s'estableix com a condició del pensar. El procés en sí mateix no és res més que omplir de contingut real la idea, implica, si més no, la mobilització d'una realitat positiva no purament racional, o sigui, la decisió d'una voluntat que impulsa la idea a sortir de la seva situació estàtica. Dit d'una altra manera: en el projecte rau el *processus* que la voluntat ha encetat i que es desenvoluparà, una vegada superat l'èxtasi, en una confirmació del món. La tesi del moviment continu i de la continua transformació de la realitat positiva es mostrarà com a condició d'operativitat de la consciència.

En definitiva, Schelling ha posat una voluntat transformadora entre la filosofia negativa i la positiva, que tracta de recollir el sentit de la crítica kantiana respecte l'argument ontològic (l'existència no és un predicat, un concepte) i a la vegada criticar la simple juxtaposició de la idea d'ésser suprem (*hochsten Wesen*) amb la idea d'ésser necessari. Les dues idees es limiten mútuament: el *hochten Wesen* és el final de la filosofia negativa; l'ens necessari és el començament de la filosofia positiva, un ens que no és donat d'un mode lògic-deductiu, sinó que es dona a través d'una propedèutica dialèctica interna, un apropament dialèctic com a recurs limitat de la deducció ideal. L'existència de l'ens necessari sols la pot "provar" la filosofia positiva. Ho efectuarà com a ontologia especial en el desenvolupament mundà o com a filosofia de la religió.

#### **b) La rellevància de la justificació del *Prius* (la construcció de la idea de Déu a partir de l'anàlisi del món com a producte d'un acte lliure de la divinitat - inici del moviment en filosofia)**

Ara hem de caracteritzar el *Prius* de la filosofia que cerquem. El sentit intern del món és el verdader objecte de la filosofia. La filosofia és *Wissenschaft* que ha de partir d'un *Prius*, del qual podem afirmar que sigui, que és, però que serà reconeixible a posteriori.<sup>482</sup> El *Prius* en si, allò que és *Prius*, no disposa de res previ amb el qual poder relacionar-se. Allò conegut *a priori* és el que es coneix a través del *Prius*. El conegut i el prius estan intrínsecament relacionats. En altres paraules: el conegut a priori és tot allò conegut a través de principis encara que aquests siguin coneguts a posteriori. L'empirisme que proposarà Schelling és una ciència genètica que reconeix l'embolcall intern de dependència de les parts respecte del tot. Aquesta filosofia, com hem vist, ha d'aclarir el vertader fet intern: la veritable qüestió del món i el seu sentit intern. Això, per a nosaltres, en relació a la interpretació que efectua l'*Ur-System*, té prioritat respecte de l'èxtasi culminant del moviment ascendent de la filosofia negativa. La raó després d'ascendir haurà d'iniciar un moviment descendent (*herabsteigen*) en la filosofia positiva.

---

<sup>482</sup> „Das Prius wird nicht a priori, sondern a posteriori erkannt.“ (L 105).

Schelling realitzarà una *Umkehrung*, una inversió de la filosofia hegeliana en consonància amb el primat del fet positiu. El nucli d'aquesta inversió és un concepte d'existència absoluta, clau de volta de la racionalitat donada tant en el context negatiu com en el positiu. El *Prius* absolut està per sobre de tota prova, és el començament absolut, cert per sí mateix. Sols provarem fàcticament les conseqüències del *Prius*, unes conseqüències depenents del desenvolupament de la Ur-Wille. L'existència d'aquestes conseqüències arribarà a ser un *factum*, un fet d'experiència. La filosofia positiva constituirà una "lògica material, dels continguts, en un caràcter gnoseològic més que ontològic, i no una lògica transcendental. A diferència de les anteriors filosofies que Schelling ha exposat en les lliçons sobre història de la filosofia moderna relacionades i condicionades entre si i en sí mateixes per connexió lògica, la filosofia positiva comença des de l'inici, partint del *Prius* indicat. L'explicació de *GnPh*, exposició que Brito interpreta com el desplegament de l'aridesa de la divinitat,<sup>483</sup> es basa, com hem vist, en la successió de diversos sistemes de filosofia contrastats per la seva adhesió al racionalisme. Els "sistemes" en el final del seu recorregut haurien de constatar i no ho fan, que el Déu que la voluntat ha erigit i d'on sorgeix qualsevol volició no pot ser un Déu mort. La vitalitat de Déu resideix en la llibertat de suspendre el seu propi ésser en tant que ésser intermediat amb la possibilitat de transformar-se en un ésser posat per sí mateix. La successió de sistemes (Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte i Hegel) és en realitat una falsa drecera, un circumloqui. Schelling té clara la intenció i les prerrogatives del seu sistema. En Schelling tot ha d'estar en el seu lloc. La seva pretensió és elevada, potser pretensiosa, però la seguretat de les seves afirmacions manifesten que ja disposava de la clau de volta del sistema quan exposava els cursos de München.<sup>484</sup>

A partir del *Prius* absolut s'inicia el moviment de la filosofia. Haurem d'evitar que aquest moviment degeneri en un sistema tancat, i a la vagada vèncer la tendència a l'asistematisme, l'asistasia nuclear, fonament del nihilisme. "Positiu" és emanació d'una voluntat expressa i determinada. La filosofia atindrà a realitats positives, així el cristianisme serà matèria de la filosofia, no la seva font. La filosofia positiva apunta a una futura filosofia de la religió que haurà de mediar en la complexa fenomenologia religiosa. Ara estudiarem amb més profunditat

---

<sup>483</sup> « (...) Schelling souligne avant tout le caractère purement logique de la philosophie moderne. Celle-ci doit s'avouer « philosophie purement négative » et par là libérer l'espace pour la « philosophie purement positive » Le clivage s'effectue en fonction du désaccord entre le Dieu résultat, idée suprême de la Raison de la philosophie négative et le Dieu souverainement libre de la philosophie positive, le Dieu capable d'être le commencement d'un procès historique et d'entrer dans un rapport vivant avec la réalité finie. » Brito, *Op. cit.* p. 294

<sup>484</sup> „Meine Philosophie ward als System angekündigt. Das Wort System wird in einem guten und minder guten Sinne genommen – das System im schlechten Sinn kommt her vom Mangel an Entwicklungsfähigkeit, der als eine Geschlossenheit ausgemachter Wahrheiten betrachtet wird, die schlechten Systeme entstehen durch das Festhalten an einem und demselben Standpunkte.“ (L 18); més endavant afirma en una altra lliçó: „Meine Philosophie ist σοφία, die wirkliche Weisheit, die übrigen sind nur φιλοσοφία d.i. die Vorbereitung zur σοφία. Weisheit aber ist die Anfang Mitte und Ende in sich begreifende Einsicht und Wissenschaft, Philosophie is das Streben danach; was wir suchen ist Vollendetheit der Erstrebung – wäre diese nicht erreichbar, so wäre das Streben danach eine Thorheit und soll Philosophie Thorheit sein?/ Dann bestände die wahre Weisheit nur darin, das Gesuchte aufzugeben.“ (L 108).



el concepte d'empirisme apriorístic schellingnià, essencial per a situar-nos a les portes del sistema positiu que desmentirà, per exemple, qualsevol experiència interna edificadora d'una filosofia de la vida a l'estil de F. Schlegel.<sup>485</sup> Això no exclou la interioritat del fet autèntic, el fet intern, la història interna. Lluny de ser quelcom impenetrable, el fet mateix és l'objecte d'una investigació que ha resseguit la tradició filosòfica. La *Naturphilosophie* ha comprès aquest fet d'una manera més profunda que tots els successius sistemes precedents. En síntesi les lliçons que analitzen els sistemes tenen un posicionament cabdal que hem de relacionar amb el fet autèntic: el moviment del món consistirà en un triomf successiu del subjectiu davant l'objectiu, aquest moviment entès progressivament constitueix l'exposició de la cercada *Wissenschaft*.<sup>486</sup> L'experiència relativa al fet autèntic és la pròpia història de la filosofia moderna. La filosofia començarà amb l'atribució d'un ésser a la part incognoscible de la Naturalesa, defugint aquell "no ésser ens" que la filosofia racionalista li atribuïa. El verdader subjecte del sistema serà un incessant esdevenir, un moviment pendular entre el *Seyende* i el *Nichtseyende*. El verdader *Prius* de la filosofia serà la llibertat eterna i originària. Com relacionar aquestes dues manifestacions? La realitat donada és tan possible com el seu contrari, i això es demostra per una voluntat que ho ha volgut positivament. Aquesta voluntat és el que es decobreix com a real (en el fet d'experiència) en el volgut. La causa és una voluntat positiva original, Déu mateix. D'aquesta manera podem afirmar platònicament que reconeixem a Déu com la causa del "sobrepès" de l'ideal sobre el real, que ha donat el triomf del subjectiu davant l'objectiu. Però també, Déu serà la causa de la reunificació del oposats i de la desactivació de la dualitat. La identitat substancial no serà altra cosa que l'eterna llibertat. En síntesi, Déu serà la pura relació entre el *Prius* de la filosofia i el subjecte vertader del sistema. Quan reconeguem aquesta relació entendrem la veritable naturalesa lliure de Déu. Déu serà lliure de ser, està per sobre del *Seyende* i el *Nichtseyende*, és l'*Überseyende*. En relació als éssers, Déu és el *Herr des Seins*. L'essència de Déu és per tant purament relacional. L'ésser de Déu és el seu fer.<sup>487</sup> Copsar aquesta obra suprema és la mateixa *Herrlichkeit Gottes* que la filosofia pretén internament desvetllar.<sup>488</sup> Reconèixer aquella relació passa per atorgar a

---

<sup>485</sup> Així, Schelling ha deixat clar que „daß die Philosophie, insofern sie Wissenschaft ist, die schlechthin von vorn anfangende Wissenschaft ist.“ (L 105). La filosofia de Schelling té pretensió universalista, intersubjectiva, i el començament no és marc d'una fe personal sinó de la ciència. L'empirisme apriorístic és *Wissenschaft*. La filosofia ha d'explicar (científicament) el fet del món.

<sup>486</sup> Així: „Diese Thatsache ist das Resultat der Erfahrungen welche wir an den philosophischen Systemen gemacht haben. (...)Aber die Wissenschaft kann nicht immer und überall geschichtlich dieses wiederholen. Auf diesem Wege konnte ja viel Unwesentliches mit vorkommen, aber nur das Wesentliche deßelben gehört in die Wissenschaft.“ (L 133).

<sup>487</sup> O sigui: Déu es mitjançant el seu propi fer, que ha volgut lliurement no ser aquest ésser sec i tancat. La voluntat de no voler ser l'ésser tancat constitueix la seva naturalesa. Així: „Er will es nicht, nicht nach freien Willen, sondern nach göttlich natürlichen Willen; Gott ist ja nichts anderes als dieser Wille; dieser Wille nicht das blinde Sein zu sein, ist seine Natur als Gott und seine natürliche Gottheit, und da Gott nichts anderes als dieser Wille ist, so ist er der Herr, der das von Natur unbegrenzte Sein als begrenztes Sein in sich enthält; er ist nichts als der Herr des Seins.“(L 152).

<sup>488</sup> Schelling ho argumenta d'aquesta manera: „ (...) Gott ist nur Gott insofern er der Herr des Seins ist und also dieses Sein in sich verschloßen [?] hat. Gott ist der Herr des Seins + dem Sein; insofern ist er doch das Ganze in sich abgeschloßene und grade in diesem Sinn zufällig un nicht relativ, sondern nach außen absolut. Da aber der Herr des Seins und das sein nicht einerlei sein Kann, so ist eine Zwieheit in

la naturalesa un ésser arbitrari i ambigu. Déu és senyor d'aquesta ambigüitat del que pot ésser. Déu pot posar la naturalesa en l'ésser o no posar-la.<sup>489</sup> La naturalesa equívoca, la matriu ancestral pitagòrica, brollador de vida i tomba a la vegada, obtindrà de Déu el principi regulador, que inicia la determinació i el caràcter. El començament, per tant, haurà de ser ara el subjecte absolut i no el *Nichtseyende*. Però, aquest subjecte és una abstracció. Hi hem accedit com a *suppositum*. L'absolut Subjecte sense predicat ha de ser el no produït, el que mai havia estat objecte, un pur poder ser. El començament com veurem no és res més que el començament volgut per Déu.

La naturalesa equívoca pot ser entesa com a naturalesa necessària en el sentit que no pot ser sense Déu. Ara bé, no és el que és a través de Déu, ja que podria no ser, sinó que ostentarà el caràcter sense el qual Déu no seria. Caràcter i naturalesa necessària, la seva relació, és el *Prius* de Déu. Aquest *Prius* no és el que és produït ni posat en l'ésser de Déu, sinó allò sense el qual no pot ser. Com hem vist Déu pot i no pot ser. Aquí enfocariem l'argumentació vers aquella naturalesa ambigua, però necessitem delimitar el concepte de *Prius* en la filosofia positiva. Aquest *Prius* serà posat com a *posterius*. Dit d'una altra manera: re-coneixerem a Déu degut a l'haver col·locat el *Prius* com a *posterius*, com a *Nichtseyende*. Aquesta operació possibilita el reconeixement de la continua superació de la naturalesa divina. La naturalesa de la divinitat com a *prius antèrius*, com a *prius* no posat com a *posterius*, representa aquell foc devorador que no podem entendre ni contemplar, completa entropia, mort radical. Quan l'entropia, com l'absolutament irreversible propi d'un sistema aïllat, ha estat sotmesa per la llei, és a dir, aplacada pel positiu, Déu serà visible per a nosaltres. El *Prius* ha estat aplacat, s'ha fet intel·ligible i adaptat, el re-coneixerem en el seu *Nichtseyende*. Caràcter i naturalesa necessària, en la seva connexió, desvetllen en allò posat, davant del qual som lliures, el fet autèntic que en Déu la voluntat és voluntat de no ser l'ésser cec. D'altra manera res (no) seria. Aquesta situació davant la qual és possible la llibertat és en realitat el començament del pensar. Així hi haurà raó perquè Deu és la seva causa.<sup>490</sup> Schelling està fonamentant el fet que

---

die Einheit gesetzt – und so ist eine lebendige und wie wir bald sehen werden, nothwendig bewegliche Einheit. Dieser Begriff ist ganz empirisch und concret, doch ist er ganz hinreichend zu einem Anfange; dem die Stärke einer Philosophie liegt im Vorwärtsgehen; wollte man diesem Begriff gleich abstract nehmen, so würde man das Band des Lebens trennen.“ (L 138-139).

<sup>489</sup> Dit d'una manera diferent: Déu és l'ens lliurement ; no és necessàriament l'ens. Schelling amb aquest posicionament s'està oposant a l'escolàstica tradicional. Ara bé, la llibertat predicada coincidirà amb l'absoluta necessitat. Déu és independent fins i tot de la seva voluntat. Aquesta pot aparèixer com a necessitat des de la perspectiva de l'ens. Però, en realitat és una falsa perspectiva ja que Déu no és sols el subjecte de l'ésser, Déu és la causa que l'ésser originari sigui posat com a no-ens, la base on desplegar el seu domini. Així, la voluntat surt de sí vers l'ens, és a dir, vers l'ens que Déu mateix és. Sols des d'aquí és patent aquella necessitat entre Déu i el fet que hagi de ser en relació a l'ens. Per tant, Déu serà causa i fonament, fonament de tot el que està esdevenint i causa de tot el que esdevé, o sigui la materia i teleologia de tot el moviment. En conseqüència, es segueix que „Gott ist die Ursache des als innerlich gesetzten Seienden, als das als nichtgesetzte andere. Wegen diesem als Nichtseiendes gesetzten haben sich viele gescheut es so auszusprechen, allein Gott ist nur die Ursache des als Nichtseiendes gesetzten, nemlich er hat jenes andere nicht als etwas überhaupt hervorgebracht; sondern jenes andere ist nur als das Nichtseiende gesetzt.“(L 154).

<sup>490</sup> Així: „Auf die Frage nun: Warum herrscht Verständlichkeit, warum ist Vernunft und nicht Unvernunft? Läßt sich wol nichts anderes antworten, als: weil Gott ist die Ursache der Vernunft.“ (L180).

hi hagi intel·ligibilitat i pugui desplegar-se. El món intel·ligible ha desplaçat la naturalesa entròpica. Ara bé, com coneixerem? La forma de coneixement és una inversió. Per això Schelling diu que “la filosofia ha de reconèixer el positiu *Prius* que sols es reconeixible a posteriori per mitjà del posterior, que Ell ha posat i precisament com a no-ens.”<sup>491</sup> Hem de cercar doncs l’ens que roman lliure de ser i de poder ser, i que es mourà en l’indiferència de l’actuar i el no actuar. No deixem en cap cas de referenciar a Déu, ara entès com la voluntat de ser com esperit.<sup>492</sup> D’aquesta manera arriben a la definició del *Prius* que estem cercant, entesa des de la volició que ha iniciat el desvetllament de la foscor: Déu és la voluntat de no voler ser el foc devorador, sinó voler ser esperit i no naturalesa cega. Així, el subjecte de tot coneixement que s’inicia en el començament ancestral l’haurem de cercar en la voluntat, i cap voluntat es coneix a *priori* sinó a *posteriori*, en allò fet o desplegat. La voluntat de conèixer deixa enrere la naturalesa necessària. En definitiva, Déu serà la voluntat de ser ell mateix el que és.<sup>493</sup> Des d’aquests posicionaments que actuen com a prolegòmens del veritable desplegament positiu el coneixement vertader ha de ser experiència adquirida. Aquesta experiència representa el sotmetiment de l’error i la seva manifestació en el mal. Relacionem per tant l’àmbit gnoseològic i el pràctic. El saber positiu presenta aquesta característica.

La tendència del saber positiu serà per tant l’espiritualització de tot el donat. El saber positiu ha evidenciat clarament el desplegament de les tres potències, ja que han esdevingut en un ésser real i efectiu. Les potències han estat sostretes de la circularitat eterna i improductiva, i amb l’acte creador són portadores de la revelació de la voluntat pròpia per *contrarium*. El deslegament del sistema positiu en la filosofia de la mitologia i en la filosofia de la revelació posarà de manifest la llei originària d’una voluntat de sistema constitutiva, aparellada a una dimensió creadora. Ara aquesta voluntat de sistema és voluntat de ser creador. Déu podrà ser l’altre (el creat) i ell mateix, perquè Déu és lliure de sí mateix, i la creatura no.<sup>494</sup> Quan Déu entra en el procés, s’involucra en una dialèctica. Des d’aquesta dialèctica és comprensible l’àmbit del creat i la dimensió de llibertat que ho sobrepassa. En Déu, per tant, hi ha un ésser absolutament lliure capaç de posar-lo en llibertat davant l’ésser originari. Ara ens fixem en Déu en tant que lliure de la seva voluntat. Sols així podrà posar una essència igual fora d’ell. Aquí, si

---

<sup>491</sup> „Also die Philosophie muß das positive prius anerkennen, das aber nur erkennbar ist a posteriori durch das posterius, welches es gesetzt hat uns zwar als nichtseiend.“ (L 178).

<sup>492</sup> „Gott ist der Wille als Geist zu sein, als das/der ewige bei sich sein/Seiende, das/der im Äußerlich-sein nicht aufhört in sich zu sein und dem es freisteht das Seiende selbst zu bleiben.“ (L 181).

<sup>493</sup> L’explicació que dona Schelling: „(...) Gott ist Nicht wie er sich trifft, sondern wie er selbst wirkt und /wollende Ursache seiner selbst is. Er ist vor sich selbst und durch sich selbst er selbst.ursache seiness Seins will er selbst sein und er ist, was er will. Der wille das zu ssein was er ist, ist er selbst, er sselbst ist eben nur der wille er selbst zu sein; er ist nicht ohne seinen Wille.“ (L188).

<sup>494</sup> En relació a les creatures i la no limitació de Deu: „Wenn alles endliche Sein nur in dem wurzelt, /wodurch Gott Er selbst ist, so ist es, so lange Gott Er selbst ist, ganz verzehrt; und wenn es dazu kommt sich selbst zu wißen, so ist Gott schon überwunden; also kann die Creatur das Ansich nie sehen weder im ersten noch im zweiten Falle. Die Kreatur [sic] sieht Gott nur im Scheiden, hintennach.“ (L 227). La voluntat de Déu serà, tenint en compte el que manifesten les paraules de Schelling, voluntat pura de ser Déu que no està lligada a la cadena òptica de les creatures ni a la pròpia estructura òptica de Déu que una metafísica intentaria conceptualitzar.

més no, localitzem la figura del Crist. Ens hem de fixar una vegada més en la forma del procés. El posar una essència fora de sí sense perdre integritat, qui ha posat l'essència roman igual a sí mateix, però el posar l'essència té aquesta particularitat: qui l'ha posada és en sí mateix sols on l'ha posada. Dit en termes trinitaris: el Pare és Pare sols en el Fill i pel Fill. Dit d'una altra manera: sols en el Fill el Pare és lliure de sí. Així, el Fill és l'alliberador del Pare, però no anul·la la voluntat del Pare. Voluntat del Pare i voluntat del Fill són expressions d'una única voluntat.<sup>495</sup> La clau en aquest moment del procés serà doncs la producció d'una voluntat lliure, produïda de si, i que té un posicionament davant de si, i en aquest sentit és independent del productor, o simplificant: el produït té independència des del productor, o dit en l'especulació schellingniana: "Déu sols pot arribar a ser objecte, com ell mateix, de si mateix en la mesura que no és si mateix sinó un altre."<sup>496</sup> No hem d'entendre a Déu simplement com a subjecte que posa un objecte fora de si. El posat és allò completament igual a sí mateix. Però, hi ha un pas previ, una matisació: el completament igual a si mateix per esdevenir subjecte ha de posar en primer lloc l'objecte i encetar la diferència. Schelling utilitza terminologia escolàstica: com a suprema igualtat Déu és *omnia excludens*, com a subjecte és *exclusum secundum*, i com a objecte, *exclusum tertium*. En definitiva, l'objectivació del subjecte demana la desigualtat.<sup>497</sup> Tot allò que és posat en la desigualtat ha d'eleva-se del moviment circular de la unitat i tenir perspectiva. La naturalesa ha passat per aquest procés, però la seva tendència és tornar al moviment circular del passat. Sols en l'home hi ha (el) futur. Ara bé, com connectarem el conceptes de naturalesa, home i Déu? Utilitzarem la reflexió trinitària i la lògica de les potències que, si més no, són formalment convergents. Déu comença a existir quan surt fora de si, i s'esdevé quelcom en diferència, Déu com allò altre. Déu és "en" existència quan es posa a si mateix en situació extàtica, o sigui, quan comença en ell la consciència temporal. La naturalesa serà entesa ara com a reflex de la trinitat. A més, quan introduïm la reflexió trinitària introduïm la tematització del temps entès com a successió dels temps, successió relacionada amb la doctrina de les potències: a1=Pare/tancament, a2=Fill/creació, a3=Esperit/eternitat. Una altra aplicació: el sistema dels temps formarà un sistema de les edats del món. En conseqüència tot el llibre del passat de les WA seria a1=Pare/passat. Ara podem en certa manera veure la profunditat del projecte no acabat de les WA. No obstant això, seguint la reflexió que cada temps és el temps d'una de les persones, tancarem aquesta reflexió trinitària, no sense deixar clar que Déu és lliure perquè serà lliure i serà lliure en l'acte del Fill que el reconeix com a Pare, perquè és el Pare qui viu en ell. La

---

<sup>495</sup> Expressat filosòficament en termes schellingnians: „Die Überwindung ist also nicht eine Aufhebung, es bleibt im Grunde immer noch *b*, welches zugleich gesetzt ist als ein aus diesem *b* in *a* gewandelter Wille, es ist ein von beiden Persönlichkeiten gesetztes, es ist ihnen ein gemeinschaftliches Band, aberein von beiden unabhängiges Band und so ist zum erstenmale philosophisch begriffen, wie Gott ein gegen sich selbst freies und in diesem Sinne unabhängiges von sich erzeugen kann.“ (L 237).

<sup>496</sup> „Gott kann nur sich selbst, sofern er Nicht er selbst, sondern ein anderer ist, sich Object werden als Er selbst.“ (L 202).

<sup>497</sup> Com a extensió d'aquestes afirmacions, per tant: „Denn wenn Gott ein Object als ein sich selbst, dem Subject ungleiches, aus sich gesetzt hat, / so hat er sich gleichsam aufgegeben, er ist fertig. (...) Gott ist in sich selbst als absolute Einheit von Subject und Object, er ist von sich selbst vor aller Subject-Objectivierung schon Bewußtsein, er ist wesentliches Bewußtsein und err kann vor allem Thun nur dieses sein; aber er ist von Ewigkeit actuelles Bewußtsein.“ (L 300).

voluntat originària, el *können*, que (no) volia res, ha estat inflamada. S'ha exterioritzat la voluntat del Pare en el Fill, i fa que el Fill projecti l'home vers el futur, crea el (seu) futur, i possibilita el retorn de la voluntat que s'ha posat en el Fill a la pau del Pare, una pau que ja no serà el mer silenci espectral del Gènesi. Així, podem afirmar que el subjecte de tot el creat és la voluntat bi-direccional que participa, si més no, de l'oscil·lació entre l'ésser i el no-ésser. D'aquesta manera, el *Logos* manifestarà la seva naturalesa ígnea que trasmet la bi-direccionalitat proposada. El *Logos* és l'atenuació del foc devorador, però té la seva mateixa naturalesa. Quan l'home és tocat pel *logos*, quan és possible la comprensió d'un món en Déu, l'home es mostra com l'agent de la visibilitat de Déu. En el pla còsmic de la saviesa divina, l'home és el final de l'atenuació. El retorn de l'ésser superat i transfigurat és l'esperit. Des d'aquesta superació l'home compren aquell *logos* com a esperit, com a causa final, i en l'home la divinitat trobarà el seu repòs.<sup>498</sup>

### c) La *Darstellung des philosophischen Empirismus (1836)*

Per accedir a la filosofia de la mitologia i la revelació, hem de tenir clares les dues facetes, històrica i empírica, de la nova ciència (positiva); del posicionament històric en surt el caràcter adscrit a un sistema d'una voluntat (divina) que decideix, és a dir, un *Freiheitsystem*, a més, la nova ciència és històrica perquè el seu objecte transita històricament en la successió de sistemes (de Descartes a Hegel); és empírica perquè el seu objecte serà conegut a posteriori a través d'una experiència no sensualista, sinó metòdica i sistemàtica. En altres paraules: el caràcter experimentable s'ha de constituir sistemàticament. L'*Ur-System* descobreix l'accés lliure al principi d'aquesta filosofia realitzat a través d'un acte de llibertat. Això, es pot constituir perquè el caràcter hermenèutic està operant des de les "projeccions" de l'etapa d'Erlangen. A la vegada en una reciprocitat que trenca la lògica tradicional, el fet que l'accés sigui lliure permet la consideració d'un *Ur-System*, la qual cosa condiona el desplegament: que la ciència positiva partirà d'un *Prius* experimentable i es desenvoluparà progressivament, confrontant-se en una "falsació" contínua en el món. Amb el recurs de l'*Ur-System* queda més aclarit com la ciència positiva investiga la mateixa *Ur-Wille* des dels seus efectes.

En relació al concepte absolut de Déu des del qual Schelling treballa és important delimitar amb més profunditat les diferències entre els sistemes considerats antagonistes.<sup>499</sup> Hem

---

<sup>498</sup> L'home serà en la *DPhE* (1836) el vincle de la unitat de Déu, i fins i tot l'existència de Déu serà en l'home. La radicalitat de l'argumentació schellingniana a favor de la centralitat de l'home en el sistema és explícita: „Der Mensch sollte eben darum nicht bloß substantiell in der Gottheit seyn alle andern Wesen, sondern in der Gottheit als solcher – Er steht in keinem besondern vorherrschenden Bezug zu einer derselben, sondern nur zur Gottheit als solcher, welche eben die Einheit ist; nur der Mensch sollte eben darum auch das Gott als Gott erkennende Wesen seyn. Wie die Gottheit nur im Menschen ihr Ziel und also ihre Ruhe findet, darum ist ihm so viel an dem Menschen gelegen, so sehr um den Menschen zu thun (...) es ist ihm alles an ihm gelegen, er kann von dem Menschen nicht lassen, denn der Mensch ist das Band der göttlichen Einheit, und es ist in diesem Sinn ganz richtig, das Gott als solcher in der ganzen Welt nicht – nur im Menschen, nämlich im Innern des wahren, in seinem ursprünglichen Stande befindlichen Menschen existirt (...)” (SW,X 272-273).

<sup>499</sup> En realitat la història dels sistemes ens ha de fer veure que cada intent de sistematització filosòfic ha servit per apropar-nos a la comprensió veritable del fet del món. La història dels sistemes és la història de les distintes aproximacions, fins i tot diu Schelling que „diese Systeme sind eigentlich nicht verschiedene Philosophien, sondern nur verschiedene Versuche, die Thatsache auszumitteln, um deren

d'entendre també la prioritat de la comprensió de l'acte absolut i el paper cabdal de la voluntat en la configuració del sistema. Ho hem presentat com una metafísica de la voluntat,<sup>500</sup> però ara hem de retrobar el veritable eix de la filosofia positiva on la qüestió del començament és bàsica. Aquella voluntat constitueix, doncs, el començament de la filosofia plenament lliure, que no és altra que la filosofia positiva. El racionalisme havia demostrat l'ésser *a priori*, a partir del concepte i l'empirisme buscava demostrar *a posteriori* el concepte a partir de l'experiència.<sup>501</sup> Ara veurem, en realitat, quin tipus d'empirisme exigeix el sistema, i com opera en la constitució de l'*Ursystem*, i com pot ser adoptat metodològicament per l'*Ur-System* en relació a la transició vers la presentació final del *System*, és a dir: des de la formulació del monoteisme organitzar la mitologia i la revelació.

La filosofia positiva parteix del concepte de *Prius*, i es distingeix plenament de l'empirisme clàssic.<sup>502</sup> No demostra l'existència a partir del concepte. Parteix, com el racionalisme d'un

---

Begreifen es zu thun ist, und jedes folgende System nimmt die Thatsache an dem Punkt auf, wo der frühere Versuch sie gelassen hatte.“ (SW, X, 228). Dit d'una altra manera: la història dels sistemes és la història de les correccions que fan possible la incorporació de la perspectiva sistemàtica de l'*Ur-System* que ha de ser tancada amb la progressiva preponderància d'allò subjectiu sobre l'objectiu en el desenvolupament de les potències. Aquest punt marca l'inici de la *DPhE*. Aquesta obra completa l'exposició de les lliçons sobre la història de la filosofia moderna i abasta l'itinerari entre el fet còsmic essencial i la creació lliure del món, que en definitiva representa el començament de la filosofia positiva. El començament de la *DPhE* demana una mena d'acte de fe filosòfic, una adhesió voluntària al desig més pregó de la raó, a saber, l'existència de Déu, l'Esperit uni-total i suprem. Un acte de fe filosòfica *a priori* i conegut *a posteriori* a través d'una hermenèutica de l'existència del món i de la història.

<sup>500</sup> Si acceptem una *creatio ex nihilo* les potències no seran conseqüència dels conceptes divins sinó de la voluntat divina. La *Potenzenlehre* quedarà supeditada a una explicació de la creació i a una nova metafísica de la voluntat. En aquest sentit diu Schelling: „Jene Vorstellung einer Schöpfung aus nichts läßt sich also nicht so leicht abweisen. Nur freilich erklärt muß sie werden. Nehmen wir eine Schöpfung aus nichts an, so können die Potenzen nicht Folgen des göttlichen Begriffs, sondern nur Folgen des göttlichen Willens seyn.“ (SW, X, 286)

<sup>501</sup> « L'expérience en question n'est pas l'expérience brute, certes, c'est l'expérience perméable à la pensée, raffinée au feu de l'analyse. » Tilliette, *Op. cit.* p.306.

<sup>502</sup> El *Prius* absolut és Déu mateix. En la *DPhE* se'ns ofereix una explicació del procés que enceta aquest *Prius* en relació a les potències i com es resol per la via de l'empirisme. Així, ens adonarem de quin tipus d'empirisme exigeix Schelling. Partint que les potències no són potències independents sinó que Déu les constitueix com a potències per primera vegada, o sigui són per Ell, si són constituïbles és que d'alguna manera ja eren en Ell abans del *Fiat*. Apareix ara el problema de com són les potències en Ell. I el *com són en Ell* ho prentendrà resoldre l'empirisme. Diu Schelling: „Allerdings kann der Empirismus sagen: wenn sie nicht als Potenzen, als Möglichkeiten eines andern Seyns, eines Seyns außer ihm – denn nur insofern heißen sie Potenzen- wenn sie nicht als Möglichkeiten eines Seyns außer ihm, und da dieses nur als ein werdendes gedacht werden kann, so können wir auch sagen, da sie nicht mehr als Potenzen eines Werdens in ihm sind, so können sie nur als Bestimmungen eines gegenwärtigen, also seines eignen Seyns, sie können in ihm nur als rein immanente (auf ihn selbst sich beziehende) Bestimmungen seyn. Damit hätten wir denn erst alle Relation Gottes nach außen aufgehoben. Gott wäre der absolut bloß in sich selbst Seyende, ganz in sich Gekehrte, im höchsten Sinn Substanz, das ganz Relationsfreie. Aber eben damit, daß wir diese Bestimmungen als rein immanente, auf nichts außer ihm sich beziehende ansehen, entsteht nun auch die Forderung sie von Ihm aus zu begreifen, d.h. ihn als ihr Prius

concepte, però demostra com l'empirisme l'ésser a partir de l'experiència (té, podríem dir aquest doble caràcter, per tant, també ha de ser considerada racional). Schelling parla d'*apriorischer Empirismus*. Simplificant, la filosofia positiva no és res més que la demostració del seu principi, on l'objecte de la seva demostració no és solament l'existència de les coses finites. A diferència de les filosofies anteriors, el seu objecte principal de demostració resideix en l'àmbit de l'existència del *Prius* absolut. Empirisme *a priori* no significa la deducció *a priori* de l'empíric, sinó la fonamentació empírica del *Prius*. En altres paraules: la filosofia positiva té per principi quelcom que sols pot ser demostrat per un acte que coneixerem *a posteriori*.

Tilliette tematitza aquestes diferències sota el contrast irreductible d'essència i existència, leitmotiv de la crítica kantiana. L'existència seria indemostrable, i de l'essència en localitzem un coneixement filosòfic exemplificat en la filosofia negativo-racional que procedeix a eliminar tota facticitat òntica. La ciència filosòfica de l'existència seria la filosofia positiva, que esdevindria concomitant a l'experiència en un sentit invers a la filosofia negativa. Així, com ja apuntàvem anteriorment, el joc entre filosofia positiva i negativa el podem contrastar i interrelacionar: la filosofia negativa és empirisme apriori o apriorisme de l'empíric (l'empirisme regressiu del curs de München ), i la filosofia positiva és apriorisme empíric o empirisme de l'apriori, és a dir, l'empirisme progressiu. Segons Tilliette el difícil encaix de dues filosofies oposades en un sistema té a veure amb l'elaboració de la filosofia negativa com a ciència autònoma i independent.<sup>503</sup>La "resurrecció" de la filosofia negativa, com veurem, crearà problemes, perquè s'ha edificat, en una tendència dominada per la reflexió hegeliana, com a ciència antagonista de la filosofia positiva. El nucli del debat és la possible independència recíproca, i l'error principal rau en pensar una d'aquestes filosofies com a filosofia integral. Seguint a Tilliette, el sistema està constituït per la filosofia positiva i per la filosofia negativa. L'empirisme filosòfic s'ha establert per constituir les "portes" del sistema, i "observar" què hi ha més enllà, és a dir, el desenvolupament científic del monoteisme com a part general i constitutiva d'una filosofia.

El desenvolupament d'aquest portal a la nova presentació del sistema contindria, si més no, la deducció racional dels principis. En aquest posicionament – que pretén agafar perspectiva tant de Schulz com de Fuhrmans- l'empirisme filosòfic és preliminar a la presentació final. Aquesta és, si més no, la posició "centrada" de Tilliette al respecte.<sup>504</sup>La filosofia negativa serà

---

und demnach überhaupt als das absolute Prius zu begreifen. So treibt uns also der Empirismus in seinen letzten Folgerungen selbst ins Ueberempirische." (SW, X,286).

<sup>503</sup> Així: « Elle est venue déranger une organisation où elle avait sa place, mais subordonné, comme repoussoir ou comme vestibule. L'oscillation des interprètes, qui renvoie aux hésitations de Schelling lui-même, s'explique par la présence flottante de la philosophie rationnelle –déployée, effective – au sein d'un système ou d'un développement systématique qui peut s'en passer : elle est là, désancrée, mal retenue par des fils de fortune. » *Op. cit.* p. 33.

<sup>504</sup> « L'empirisme philosophique est effectivement préliminaire au système proprement dit, mais si après la distinction il représente un moment dépassé, avant il n'est pas possible de s'épargner cette montée « vers les hauteurs du système ». Il se produit une permutation. Alors que le système dyadique absorbe, dans la philosophie rationnelle, les éléments de l'introduction primitive, les déductions « purement rationnelles » du système indivis sont rapatriées de la philosophie positive à la négative. Pour une fois unis, Fuhrmans et Schulz assurent que Schelling, avant la scission, ne disposait pas de deux voies distinctes, l'une didactique et l'autre rationnelle. » *Ibid.* p.34. L'empirisme filosòfic representarà el dret

pressuposada de la filosofia positiva. En aquest sentit, es podria especular que la *PhM* es decanta vers la filosofia negativa i la *PhO* tendirà a la filosofia positiva. Dit d'una altra manera més reductora: la mitologia representa un sistema de la necessitat i deriva d'un procés anàleg al de la filosofia racional. Pel contrari la revelació estarà immersa en un sistema de la llibertat. Però, en si la situació no és tan dual i simple, perquè les dues filosofies estan ben presents tant en la mitologia com en la revelació. La *PhM* reflexa una doble entrada al sistema: per un cantó postula la filosofia positiva, servint-se del monoteisme i per altra banda parteix del lloc on són edificats la teoria dels principis que serà atribuït a la filosofia negativa. Així, la filosofia de la mitologia pot ser entesa com la veritable propedèutica al *System* i exponent íntim de l'*Ursystem*, i a la vegada com a ontologia i filosofia primera. Per altra banda, no podem confondre la filosofia positiva amb la *PhO*. Una superficial articulació de la *PhO* pot induir a aquesta confusió. Una possible filosofia integral no respondria a la mera *PhO*, sinó a l'exposició de la teoria dels principis al costat de l'articulació de la *PhO*. La introducció de Berlin estarà destinada, si més no, a l'esmentada articulació, a més, defensarà la unitat de les dues filosofies en el sentit que defensem. A l'etapa de München Schelling ja parlava de la filosofia negativa com a complement de la positiva. Veurem, més endavant, si serà possible mantenir aquesta consideració a partir de 1841.

Per entendre el desenvolupament de la filosofia positiva i la seva relació amb la filosofia negativa són claus els capítols II i V de la primera part del segon volum de *Schelling une Philosophie en devenir*. Indica Tilliette que l'error de Hegel rau en haver amalgamat les dues filosofies. Aquesta amalgama, sempre en benefici de la filosofia negativa, no deixa veure les veritables correlacions que no anul·len les dues filosofies. Se'ns recorda que no hi poden haver dues filosofies en el mateix rang i dignitat, i que la filosofia negativa, com hem vist, ha d'estar subordinada a la positiva. Tanmateix, la subordinada ha de ser la filosofia purament lògica, una filosofia, si més no, aïllada de la realitat. Schelling no exclou el moment negatiu de tota filosofia positiva, que no és altra cosa que la conceptualització de l'acte i la dimensió del *Prius*. La possible doble naturalesa de la filosofia no invalida la capitalitat del començament. Aquesta doble naturalesa és la simbiosi de l'ésser i el pensar. En conseqüència hem d'evitar les exclusivitats de les posicions del gran racionalisme i de l'empirisme clàssic, per entendre que el punt de partida de tota filosofia rau en la constricció dins el pur pensar, i en conseqüència la filosofia positiva també implica un moment negatiu.

En la mesura que una filosofia s'esforça per anar més enllà de la seva particularitat se li presenta la doble naturalesa que hem esmentat. Aquest serà, creiem, l'itinerari schellingnià fins la Introducció de Berlin, el seu "litigi" filosòfic. Podríem dir que una posició no exclou defensaria sistemàticament la positivitat de la filosofia negativa al mateix temps que la negativitat de la filosofia positiva. En tot cas, la filosofia positiva no pot ser de cap manera encasellada merament dins la tradició empirista.<sup>505</sup> La tasca que se li presenta al filòsof en la

---

del concepte, que inclou l'interés vers un racionalisme, ja que racionalment establim el suprem concepte de la *Wissenschaft* entés coma a *Prius* absolut, l'*Ipsum Ens*, veritable pivot del sistema. La *DPhE* com a preparació ascendent del sistema, hi accedirà en quan a principi, i establirà les bases d'una futura derivació vers les ciències racionals i vers la ciència positiva.

<sup>505</sup> El posicionament de la tradició empirista s'ha d'entendre al costat del (gran) racionalisme. Com a orientació de l'argumentació que fa servir Tilliette quan exposa les dues tradicions: « la métaphysique scolastique est un autre modèle du mélange des philosophies négative et positive avant la lettre. On la



seva estada a München no és altre que recuperar la realitat i manifestar la raó, dues tendències que exemplifiquen aquella doble naturalesa.<sup>506</sup>

L'empirisme filosòfic és una doctrina i al mateix temps una tendència metodològica, en definitiva: una mena d'etiqueta d'un anàlisi metòdic dels principis i de la noció de Déu (que hem acceptat com a supraentitatiu i Esperit absolut que vol ser-ho. Aquí tenim un Déu que és relació, voluntat espiritual pura que pot crear). Aquesta és la tasca rellevant que exigirà deixar enrere la forma descriptiva i narrativa de les *WA* i adoptar una fisionomia clarament científica. En la *DPhE* podrem observar l'estatut i una estructuració aplicable de la filosofia schellingiana. Empirisme filosòfic voldrà dir analítica de l'experiència, intel·ligència i comprensió del fet, en definitiva, explicació del gran fet del món, i ostentarà una naturalesa completament contemplativa. En altres paraules i des d'una altra òptica: aquest empirisme serà el resultat d'una articulació sistemàtica producte d'una madurada reflexió que té molt present els preceptes de les *SP* que evocaven l'*Ursystem*. Una característica de la *DPhE* a destacar és el nivell de condensació formal i el compacte esquematisme d'un pla sistemàtic que s'ha anat repetint i que conforma, podríem dir, el nou segell de la filosofia de Schelling (observable des de la tercera versió de les *WA*): 1. Introducció històrica i problemàtica. 2. Perspectiva de *Naturphilosophie*. 3. Principis universals. 4. Actuació dels principis dins el procés de l'esdevenir cosmogònic (anàleg a la filosofia especial de la naturalesa) 5. Ascensió al principi suprem i trànsit al supra-empíric (equivalent a l'alliberament del principi ideal). Aquest és l'instrumental metodològic que desplegarà la *DPhE* elaborant una analítica que permetrà el sorgiment de l'estructura científica subjacent al procés de construcció exhaustiva del concepte de Déu.

Podríem explicitar la novetat de la *DPhE* en aquests termes: la presentació d'una teoria dels principis o potències prolongada en una teoria de les causes que serà detallada en el curs sobre el Monoteisme veritable puntal del període. Els principis que analíticament anirem desgloçant representen els factors del desenvolupament sistemàtic, productes genuïns de la *Spätphilosophie*, una fisionomia que impregnarà la *Potenzenlehre*, és a dir, una fisionomia que renovarà els trets específics de la seva lògica en oposició a la lògica hegeliana. La *DPhE* no considerarà l'estat del Déu final, peça angular d'una filosofia negativa, sinó el Déu que pot començar, concepte que es solidificarà en el *Prius* absolut, *Prius* que és simultàniament substància i causa, ceguesa i voluntat, immanència i transició, potència en acte i acte en

---

croit calquée sur l'aristotélisme, alors qu'elle se recommande plutôt du platonisme. C'est un dogmatisme rationnel, ou un rationalisme positif, appuyé d'une part sur l'expérience, d'autre part sur les notions et principes innés. La fonction formelle est dévolue à la raison, l'assise matérielle fournie par un assemblage artificiel de raisonnements tirés à la fois de l'expérience et des principes universels ou particuliers, raisonnements appliqués à ce qui surpasse l'expérience. La ruine du rationalisme dogmatique, philosophie bâtarde, longtemps protégée par l'autorité ecclésiastique, devait amener soit au pur rationalisme, soit au pur empirisme. » *Ibid.* p. 43.

<sup>506</sup> Per reforçar aquest posicionament: « Un empirisme purifié comme celui préconisé par Bacon, s'efforce de retrouver le système supérieur, la raison d'une logique inhérente et consubstantielle à la Nature. Et justement cette logique innée est l'objet de la philosophie rationnelle. Le rationalisme allemand est un empirisme a priori, la philosophie négative avant qu'elle ait reconnu sa négativité. » *Ibid.* p. 44.

potència. Aquí està en joc el trànsit del possible al real, efectuat en els encadenaments dels principis entre si i en llur dependència de la causa divina.

El mètode analític que utilitza la *DPhE* és un mètode reductiu. La *DPhE*, com a accés abreujat al sistema (el cycle curt de Tilliette<sup>507</sup>) necessitarà d'un complement sintètic progressiu que contempli l'ascens al supraempíric i el descens vers els continguts merament empírics, i reals. Però abans hem de destacar amb exactitud el mètode analític emprat que és al mateix temps una deducció dels principis que perfeccionen les indicacions anteriors de les *GnPh*, i observar el rerefons crític a una possible solució idealista. La proximitat en el temps del *Vorrede*, no la podem defugir. I aquesta, com veurem, implica la crítica a la filosofia hegeliana. En el *Vorrede zu einer philosophischen Schrift Victor Cousin (1834)*,<sup>508</sup> Schelling carrega contra la filosofia de Hegel.<sup>509</sup> Efectuarem, tot seguit, una aproximació a la crítica schellingniana a la filosofia de

---

<sup>507</sup> « La Philosophie négative contracte qui fraye la voie à la Philosophie positive marche sur les traces presque effacées de la Darstellung. Elle assume une fonction analogue dans l'exposition continue du système, que nous avons baptisée le cycle court. » *Ibid.* p. 201.

<sup>508</sup> Victor Cousin (1792-1867), - amic personal de Schelling, i de Hegel- filòsof francès del moment, conseller i ministre d'estat, el qual sense desprendre's d'una metafísica prekantiana partia d'un empirisme donat vers una filosofia racional, fundada en principis universals. Per a Schelling l'empirisme clàssic és pur sensualisme, és a dir, aquella doctrina on totes les funcions, activitats i conceptes espirituals més elevats són sols una sensació retinguda i combinada. Però una observació més acurada del mètode mostraria en la consciència fenòmens que cap construcció pot reduir a mera sensació. La filosofia dogmàtica sobrepassa l'experiència immediata. Schelling busca una filosofia real. El sistema positiu ha estat assimilat a un empirisme superior, un empirisme metafísic. El filòsof no pretén mantenir-se en el cercle d'allò subjectiu, la seva dogmàtica progressa vers l'establiment d'un prius filosòfic que en cap cas podem acusar de psicologisme. La part que tendeix al psicologisme és una *Grundlegung* per a la ciència positiva. El nou sistema que s'està gestant tindria aquest trets: explicació positiva de la realitat efectiva sense privar a la raó el dret a la possessió del prius absolut. L'empirisme sensualista francès com a sistema que nega tot allò universal i necessari en el coneixement humà impossibilita l'elaboració d'un sistema superior que unifica racionalisme i empirisme en un únic concepte del qual deduirem la llei suprema del pensar, totes les lleis secundàries i els principis de totes les ciències racionals negatives, i per altre costat el contingut positiu de la ciència suprema. El racionalisme "alemany" unilateral promou a la contra l'establiment d'un manifest empirisme sensualista com a versió irreconciliable. No podem cercar la font dels conceptes ontològics en la sensibilitat, ni el racionalista permetre el desenvolupament genètic que necessita la "nova filosofia" com Schelling anomena al seu plantejament filosòfic. Veure Proleg a un escrit filosòfic del senyor Victor Cousin (1834), es tracta de la *Vorrede* a l'obra de V. Cousin *Über französische und deutsche Philosophie*, publicada a Stuttgart/Tübingen, a l'any 1834, i traduïda del francès per Huberts Beckers. Schelling ja havia escrit un prefaci a la segona edició (Paris, 1833) dels *Fragments philosophiques* (Paris, 1826) de Cousin. El text-prefaci de 1834 és per tant una reelaboració on es veu clàrament la síntesi del posicionament de Schelling respecte a l'empirisme groller, i també respecte a la filosofia hegeliana.

<sup>509</sup> La polèmica amb Hegel té un precedent a *FS*, malgrat no hi hagi cap referència explícita. Si que trobarem referències explícites a *GnPh*, a més de les localitzades a la correspondència, i la lliçó de Berlin de 1841. Segons Schelling, Hegel converteix en sistema un error de la seva pròpia filosofia de joventut. En tot cas, i sense entrar en profunditat en la polèmica, la crítica a Hegel manifesta l'itinerari del pensament Schellingnà que el tractarà com a epígon de la seva pròpia filosofia. La *Fenomenologia* de 1807 havia suposat la ruptura. El *FS* representarà la primera resposta de Schelling al camí filosòfic iniciat per Hegel a la *Fenomenologia*. En el pròleg a Cousin i en les lliçons muniqueses fa balanç del gir fatal que

Hegel, i veurem la postura de Schulz respecte aquesta densa problemàtica, abans d'entrar pròpiament en la *DPhE*.

El racionalisme és considerat cec davant fet de la llibertat de creació, aquest és el posicionament tòpic implícit que arrosseguem quan intentem penetrar en la crítica a la filosofia de Hegel. L'error de Hegel el localitzem en la permuta de l'origen real per l'origen lògic, en ubicar l'origen lògic dins l'origen real. Això suposaria que no podrem, en una postura purament hegeliana, explicar realment l'origen del món com una lliure alienació de l'Esperit absolut. Schelling transmuta aquesta alienació en acció lliure amb totes les seves conseqüències.

La consciència, en sentit hegelian, que és en si i per a si, té una realitat vertadera quant a totalitat racional del món, existint la totalitat d'éssers immanentment en la realitat finita del món. El món estaria lligat a la raó. Schelling s'oposaria al posicionament filosòfic que ha desplegat un mètode en l'encreament de sistemes negatius successius, essent la culminació d'aquest Hegel. La filosofia racional és governada per la llei de la raó i tot el seu moviment és polaritzat per un fi. El seu *telos*, el seu *terminus ad quem*, és l'ésser mateix, intransitiu, indissociable del pensament, o sigui, el *súmmum cogitabile*. El concepte de l'existent necessari és contingut immanent de la raó. L'ésser buit hegelian serà per a Schelling quelcom tenebrós perquè el món no queda exhaurit en el pensament, que és sols una part del propi món quan el començament primitiu s'ha amansit. La naturalesa seria per a Hegel la forma buida de l'ésser

---

Hegel propicia a la filosofia alemanya, gir que té a veure amb la seva interpretació de Spinoza. M.F. Lorenzo comenta que "uno de los motivos más polémicos e interesantes que atraviesan la Spätphilosophie de Schelling es, sin duda, la crítica a la filosofía de Hegel (...)" *Op. cit.* p. 167, per tant, haurem de tenir-la present. Lorenzo, com a punt de partida, ha tematitzat l'Absolut schellingian en un pla ontològic general, irreductible a qualsevol entitat ontològica especial, com podria ser la raó/subjectivitat. Argumenta que la crítica a Hegel ostenta un caràcter marcadament dialèctic. En definitiva i sense entrar en detalls, és una crítica al panlogisme hegelian, o sigui, el monisme cosmista que havia presentat de retruc un Spinoza acosmista. D'aquesta manera: "Spinoza se convierte, por tanto, en la referencia inexcusable de esta polémica pues no en vano su filosofía fue considerada por Schelling como el prototipo de toda filosofía que pretenda ser filosofía verdadera" *Ibid.* p.168. Posiciona Spinoza com a precursor de Schelling. El més essencial de la crítica a Hegel és localitzat a la correspondència amb Victor Cousin, i les *GnPh*. També protestarà contra les interpretacions abusives de Spengler i Stahl. El punt central de la crítica és la consideració d'un Absolut que és *Urgrund*, com allò primer que es sotmet a analogia, i a la vegada, negació de tota analogia, o sigui, *Ungrund*. Veiem ara una delimitació clara entre aquest dos termes que es poden arribar a confondre. Allò essencial rau en considerar l'*Urgrund* com a primera analogia del sistema. L'*Ungrund* respon a l'ésser anterior a tot fonament i a tot existent, anterior a tota dualitat, precedeix totes les oposicions i ha de ser qualificat com absoluta indiferència entre llum i tenebres. Seguint encara el rastre del *FS* hem de tenir molt present que: „Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implizite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiednes Wesen (...)" (SW, I/7,406). Tenim, doncs, una veritable realitat impersonal i supraracional en contrast amb l'Absolut hegelian, la veritat del qual no resideix en ser substància sinó en ser subjecte. L'Esperit absolut de Hegel, la consciència que és en si i per a si, representa l'essència finita del món. Per a Schelling el món no s'esgota en la mera raó. El món sense ser abisme, reposa sobre l'abisme, la seva meta constant, i que es va repetint, és la seva pròpia destrucció com a món esgotat. Allò originari és la foscor, allò inconscient, la alienació, d'on sorgira la consciència, però no com a emanació lògica. Com explicaria Hegel aquesta indiferència, sense caure en el panlogisme?

exterior al concepte. En aquest sentit, no hi ha procés històric, sinó lògic. La naturalesa no té una història real, sinó que és el mer concepte. L'esdevenir real a Hegel no és més que una mera reproducció de l'esdevenir lògic, que és etern. Si és etern seria doncs per a Schelling un no-esdevenir. Si l'esdevenir lògic és etern en podríem predicar l'Absolut mateix. Ara bé, l'Absolut no pot ser predicat de la raó, perquè és anterior a tota raó. El pensament schellingnià ho plantejaria així: en l'*Ungrund* no és possible cap oposició, el seu únic predicat és la *Prädicatorlosigkeit*. Aquest ésser anterior a tota dualitat i oposició, i per tant en absència total de predicats, no és (un) no-res o un absurd (*ein Unding wäre*), no admet la seva determinació a través d'una idea o un concepte que englobi totes les coses, predisposant-se a ser més que idea, per ser el mateix Déu. Tanmateix, en la filosofia de Hegel no és tant que Déu sigui un concepte sinó que aquest sigui Déu. L'error capital de Hegel rau en privilegiar aquesta realitat negativa que no pot tematitzar ni controlar aquella *Unvernunft* predominant, tanmateix Schelling no és l'herald de l'irracionalisme.<sup>510</sup> Un altre error de Hegel, consisteix en hipostasiar una decisió del filòsof en l'exercici de la reflexió com a decisió de la idea. Schelling rebutjarà el concepte d'absolut hegelianà, com a concepte fonamental i en totes les seves implicacions. Malgrat els conceptes existeixin en la consciència, en sentit objectiu existeixen *a posteriori* en la naturalesa, mai abans d'ella. En posar-los en el començament de la filosofia els hi atorga un posicionament equivocat. Schelling considera que els canvia del seu lloc natural.<sup>511</sup>

El concepte no és el *Prius* filosòfic. Hegel el posarà a l'inici cosa que condiona tot el desplegament de la seva filosofia. El procedir de Hegel atribueix al concepte qualitats pròpies del pensament subjectiu, és una projecció de l'activitat del subjecte pensant, quan apriorísticament pretén concebre la realitat. En realitat és l'activitat pensant del propi filòsof que s'hipostasia, i que culmina en la presentació de l'ésser pur de la *Ciència de Lògica*.<sup>512</sup>

---

<sup>510</sup> El pretès irracionalisme de Schelling ha estat rebutjat per Fuhrmans, el qual ens indica que: „Schelling hat im Kampf mit dem Hegelianismus, der Schellings Spätphilosophie den Vorwurf des Irrationalismus machte, ausdrücklich betont, daß er die These von der Rationalität des Seins festhalte, ja, er betonte, daß gerade er es war, der durch den Entwurf seines Idealismus, der darin gipfelte, daß in allem Seim Geistiges sei, das gesamte Sein wieder für die Erkenntnis rettete. In der konkreten Fassung des Erkenntnisses von Denken und Sein greift Schelling nun alte philosophische Unterscheidungen wieder auf.“ *Op. cit.* p. 131

<sup>511</sup> A *GnPh* Schelling ha deixat clar que: „Die Begriffe als solche existiren in der That nirgends als in Bewußtseyn, sie sind also objektiv genommen nach der Natur, nicht vor derselben; Hegel nahm sie von ihrer natürlichen Stelle hinweg, indem er sie an den Anfang der Philosophie setzte.“ (SW, X, 140)

<sup>512</sup> Karl Löwith sintetitza el posicionament schellingnià oposat a Hegel: “Schelling echa de menos en la ontología lógica de Hegel la fundamentación del progreso dialéctico y del tránsito de la Idea a la naturaleza. El pensar puro no puede producir ningún movimiento verdadero y ninguna concepción viviente de la realidad, porque a la deseada falta de presupuestos de su movimiento inmanente le falya lo empírico. La síntesis del “devenir,” a partir del ser puro y de la nada, es aparente. Lo “abstracto de un abstracto”, como es el ser puro y vacío, jamás puede salir de sí mismo para pasar a algo que lo rebasa y volver a sí mismo; es decir, jamás puede poner la naturaleza en libertad. En cambio, todo eso es posible para el ente real, que es positivo.” LÖWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Madrid, Katz editores, 2011, p. 159. Löwith està, en realitat, evidenciant la crítica de Kierkegaard a les tesis hegelianes, que ha de ser contrastada amb la posició de Marx. La síntesi de Löwith és clara i precisa: l'ésser de Hegel està mancat de contingut. És res. Hegel, considera que la determinació de l'ésser, en el seu moviment dialèctic *de i en* l'esdevenir, el seu avenç, sols és possible

L'activitat del saber és entesa en una immediatesa que és expressió de la reflexió. Hegel ens diu que aquesta immediatesa simple és l'èsser pur, o l'èsser en general. Es produeix, per tant, una mirada sobre el concepte del saber pur, i l'eleva a fonament del que prové l'èsser, a fi de constituir l'inici de la ciència absoluta; un inici també absolut i immediat, és a dir, l'èsser pur, objectiu, sense màcula de subjectivitat, però en realitat, no és res més que una reconstrucció subjectiva a la qual hem predisposat el moviment. També el pas de la idea a la naturalesa serà criticat, un *passage* que és entès com a precipitació, un decidir-se (*entlassen*) que té ressonàncies de Böhme. És un acte d'alienació, un arribar a ser una altra cosa i una caiguda. Ara bé, pot la idea precipitar-se? O, formulat en un altre sentit: allò caigut ha de ser explorat a través d'una ontologia general? La caiguda no pot ser atribuït de res. La naturalesa ha de ser entesa com a preexistent. Tot el referent prehistòric indiferent respon a "tot el abans" de la caiguda de la idea. Aquest referent és previ a tota subjectivitat possible. L'inici de la idea no pot incloure's en aquella indiferència, com tampoc aquesta indiferència pot ser final de res. Per tant el camí que ha obert Hegel per a l'Esperit absolut com a transformació de la idea on inici i final conflueixen és un cercle estèril, ja que en realitat no podem anar més enllà de l'ordre conceptual. El *passage* no és quelcom necessari. Déu és lliure de manifestar-se i de revelar-se, i per tant, és lliure d'alienar-se en la naturalesa.<sup>513</sup> El *passage* manifesta un acte incessant, és el que fa Déu sempre, sols el que sempre ha fet. La precipitació no porta en si cap creació. No podem barrejar inici i final. El *passage* no és inici ni final. Hi ha quelcom previ i quelcom més enllà de l'èsser vist com alienació. El cercle estèril evidencia que Hegel ha confós el coneixement de l'Absolut com la indiferència que es troba al principi de tota filosofia verdadera i la identitat absoluta que es troba al final. Si el començament és el final l'acusació que hem plantejat és plausible. Per tant, s'ha confós i a la vegada dislocat el pla de l'Absolut entès en sentit ontològic general i el pla de la identitat absoluta que pertany a una ontologia

---

perquè ja tenim un ésser ple de contingut i perquè l'esperit pensant en quan a tal ja és un ésser. Però això per a Schelling i els joves existencialistes és insuficient. L'avenc de la lògica hegeliana està ubicat en el *terminus ad quem*, el món real-(racional), la intuïció del qual ja ha estat posada prèviament. Hegel necessita d'aquesta pre-suposició, d'aquest posicionament previ. L'èsser primer i suprem ha de ser un ésser determinat, encara que sols sigui un pensament d'un subjecte ontic que pensa. Hegel vol l'èsser sense l'ens, no admet la pregunta per l'existència positiva. S'allibera *a priori* d'allò contingent i empíric, substituint allò vivent i real per un concepte lògic, atribuint-li fins i tot moviment propi. Així la idea o concepte entesa com essent l'èsser essencial constituirà per a Hegel el real. En oposició d'aquesta amalgama entre essència i existència Schelling proposarà la diferenciació entre filosofia positiva i negativa.

<sup>513</sup> En altres paraules: no sabem perquè la idea decideix alienar-se i fer aparèixer la naturalesa. De moment podem especular que el concepte pur té certa tendència a la precipitació, a sortir fora de sí mateix, per tornar a flexionar-se, o sigui retornar-se, i així poder dir quelcom de sí mateix. Dit d'una altra manera: la idea es sotmet a un acte mitjançant el qual s'esmicola en sí mateixa, per a resoldre's en la Naturalesa. En aquest sentit, l'element empíric torna al punt de mira filosòfic sota l'influx de l'esdevenir de la idea. Per tant, sols amb el purament racional no s'arriba a la realitat. No és suficient, la pretensió absoluta de Hegel ha d'incloure quelcom que està més enllà de la idea. La teoria de l'èsser hegeliana concep allò negativament universal de l'èsser, sense el qual res es, però no concep allò pel qual quelcom és, o sigui, l'ens positiu que conte en si mateix allò negatiu. Hegel considera l'ens en quan a culminació de tot concepte lògic, com a ésser pur, que de fet no és res.

especial.<sup>514</sup> El pur ésser desenvolupa la funció de l'Absolut, un ésser indeterminat que no és, per tant, un ésser en potència, el qual ens remetria a una ontologia especial. Schelling aposta per l'ésser determinat que no pot ser confós pel principi de la filosofia. El vertader principi de la filosofia és indefinible, i no es pot figurar, ja que és el vertaderament infinit. El plantejament schellingnià és invers al hegelianà. Allò que caracteritza l'Absolut és la seva eterna llibertat, per tant, necessitem un coneixement positiu que encari el desplegament final del sistema.<sup>515</sup>

Walter Schulz s'oposaria al que hem exposat, que en definitiva és una posició anti-idealista. Però, el posicionament de Schulz no pot copsar el caràcter veritablement anti-idealista de la crítica de Schelling a Hegel, ja que Schulz ha concebut l'Absolut schellingnià en els termes d'una idea producte del pensament, és a dir, es situa en la plena subjectivitat. Per a Schulz l'Absolut és una autoposició/automediació de la pròpia consciència. La clau de la crítica de Schelling a Hegel la localitzem en les diferències entre els respectius absoluts. Schulz ha tematitzat aquesta diferència com un enfrontament entre un idealisme transcendent i un idealisme immanent.<sup>516</sup> Ha utilitzat una disjuntiva que la mateixa filosofia de Schelling desactiva. Schulz interpreta la filosofia schellingniana com un idealisme que va més enllà del marc racional del món però, en realitat, no pot anar més enllà del món, en ser aquella idea producte de la raó i circumspecta a les entitats mundanes. Per tant, és discutible segons la interpretació de Schulz que Schelling rebassi l'ordre ideal en un idealisme culminat i epígon de si mateix, vist també com a perfecció (*Vollendung*) d'una tradició alemanya que inclou a Hegel.

---

<sup>514</sup> El concepte hegelianà de Déu és idèntic a la força creadora del concepte. Si no es concep l'Absolut en relació a l'existència, si no entra en la historicitat i sols es concep com un procés immanent al concepte, quin saber podem tenir de Deu sinó sols el que podem tenir com a enteniment finit i limitat? Aquest és el funest destí del pensament que va del pensar a l'ésser. Schelling proposa l'altra via: de l'ésser al pensar. Per tant és un pensar lliure, i el sistema un empirisme apriorístic que té com a punt de partida l'ens cec i existent. Aleshores, la veritable *kenosi* és l'alliberament d'aquest ésser cegament donat, encimbellant la pròpia autonomia davant allò cegament existent i sostreure's d'allò contingentment necessari. El món és aquest existent a superar.

<sup>515</sup> La raó, com a predomini necessari del principi ideal, no pot ser inici. Malgrat resulti còmode posar a l'inici la raó com a substància general evitant caure en el domini de la *Unvernunft*, Schelling ratifica que „Es ist freilich auf den ersten Blick bequem, gleich anfangs die Vernunft als allgemeine Substanz, als das nothwendig Seyende zu setzen. Aber vielmehr ist die Existenz der Vernunft selbst nur etwas Bedingtes, Positives. Denn warum sollte, absolut gesprochen, das Gegentheil nicht ebenso gut seyn können? Ist es doch von der andern Seite auch wieder unbequem, die Vernunft so gleich als das allgemeine Seyende zu setzen. Denn wenn sie dieß ist, was braucht es denn weiter? Wir sind fertig, und um gleichwohl eine Bewegung und einen Proceß herauszubringen, muß angenommen werden, daß die Vernunft ohne allen nöthigenden Grund (der denn doch zu allererst in der Vernunft vorausgesetzt werden sollte), gleichsam nur um die Einförmigkeit ihrer Ewigkeit zu unterbrechen – recht eigentlich pour faire du temps, um Zeit zu machen, in ihr Gegentheil übergehe, und um das Vergnügen zu genießen, sich aus der Unvernunft, aus dem Gegentheil, in sich selbst wiederherzustellen.“ (SW, X, 252-253).

<sup>516</sup> Aquesta és la posició de Schulz al respecte: „Der frühe Schelling wußte, daß das Absolute undenkbar sei, aber weil er seiner unmittelbar gewiß zu sein vermeinte, glaubte er doch, aus der innigen Einheit mit ihm zum Sein herabsteigen zu können. Daß dies nicht angeht, weiß aber der späte Schelling. Er steht also vor der Aufgabe, der Frühzeit gegenüber die Tatsache des Nichtweiterkommens von der intellektuellen Anschauung zu betonen und Hegel gegenüber doch an der Undenkbarkeit des Absoluten festzuhalten.“ *Op. cit.* p. 52.

En tot cas, l'Absolut schellingià escapa de la interpretació de Schulz. Aquell començament que hem tematitzat en realitat no és espiritual ni personal, ja que és la indiferència absoluta. L'Esperit absolut estaria construït *a posteriori* per la potenciació. L'Esperit absolut, la saviesa divina són potencialitats de l'Absolut i no l'inici que ho ha desplegat tot. Que l'Absolut escapi d'interpretacions com la de Schulz no vol dir que les seves manifestacions mundanes no siguin objecte de determinació. També podríem discutir la necessitat d'establir un predomini del principi ideal sota l'argument d'una major afinitat amb l'enteniment. Altra cosa és posar la raó a l'inici del sistema, que és el que amaga, creiem, la interpretació de Schulz. L'existència de la raó és quelcom condicionat, positiu. Schelling no opta davant la racionalitat hegeliana per la irracional *Unvernunft*, sinó que intenta treure pes filosòfic a la disjuntiva *Vernunft/Unvernunft*. La mera elecció és arbitrària, ja que les dues solucions depenen com hem vist d'una totalitat anterior.<sup>517</sup>

La qüestionada interpretació de Schulz de la *Spätphilosophie* prioritza l'esquema de la Introducció de Berlin. Per a Schulz, la raó seria l'agent únic que activa l'*Übergang* a la filosofia positiva, superant el punt crític de la seva interrogació radical sobre el seu propi ésser, i sobre la coincidència necessària que desenvolupa la seva activitat entre l'ésser i l'essència (el *Daß* i el *Was*). El contingut immediat de la raó seria garantia de la seva validesa, contingut que ens remet directament a la primitiva unitat de subjecte i objecte, consolidadora de l'encadenament deductiu, unitat que condueix a l'existent necessari on l'essència és immediatament existència, on la mera idea és en si mateixa garantia de la seva efectivitat. Aquesta posició transforma aquest objecte (existent necessari) en acte d'autoposició (Jo absolut) condicionador de tot el procés racional. Però en aquest posicionament (que prioritza el *Prius* absolut del *cogito* modern) la idea de Déu és merament negativa, un mer ideal (transcendental) de la raó com a concepte límit. Aquí es formalitza el destí de Déu en la filosofia moderna com a garant de les veritats eternes (on també té les següents denominacions: substància primera i única; idea d'una síntesi absoluta; Jo absolut en tant que acte originari de l'autoposició; indiferència primera entre subjecte/objecte; Esperit absolut). En aquest punt l'acte absolut d'automediació ha de ser comprès com un acte efectiu pel pensament i no com un concepte límit, o sigui, com un punt de començament efectiu, com a inversió del posicionament clàssic que mantenia la idea de Déu com a *Prius*. La tasca de la filosofia positiva rau, més enllà d'aquest posicionament, en provar l'automediació de Déu en el pensament a través de la deducció de la creació que ratifica el *Prius* absolut de la raó com autonegació de sí. Aquest és el moment veritablement problemàtic que explora Schulz.

Després d'aquesta tematització del rerefons crític al racionalisme hegelian, com a contrast del que veurem, i que no podem obviar, tornant ara a la *DPhE*, ha de quedar clar que l'explicació fonamental que ens aporta rau en el mateix procés de l'esdevenir. En una perspectiva general, en aquest procés tematitzarem un començament, un desenvolupament i un fi, defensant una unitat implícita que porta en si una dualitat flexible, alternant, una dualitat que no pot imposar

---

<sup>517</sup> Segons Lorenzo: "La diferencia entre Schelling y Hegel es que este último, al identificar la Razón con la totalidad, con el Cosmos, incurre implícitamente en una oposición todo/nada (una oposición que denominamos metamérica), que es la que rechaza hiperbólicamente Schelling al no admitir la hipóstasis hegeliana de la razón. La forma de plantear la pregunta es en Schelling una forma crítica y de ningún modo se identifica con ella el nervio de su filosofía; de ahí el error interpretativo en que incurren aquellos que arrojan tintes irracionalistas sobre el Absoluto schellingiano." *Op. cit.* p. 182.

el seu condicionament al sistema, en una fluctuació constant d'elements. Presentarem, doncs, una ciència prèvia, una *Vorwissenschaft* abocada a la recerca del començament, comprenent com a preparació subjectiva l'exposició dels principis que prepararan la *Wissenschaft* pròpiament dita, la ciència positiva dotada d'un començament absolut i positiu, però que inclou el moment negatiu necessari, ciència desencadenada per un lliure voler inicial anunciat emblemàticament sota influència de l'ésser realment existent, mostrant-se aquest voler com el començament subjectiu de la filosofia positiva. Abans, hem constatat que sempre hi ha sols un esdevenir i no un ens. Què vol dir això si apliquem les prerrogatives de la *DPhE*? Que sols serà ens allò últim, el completament autoconscient. I, per què aquest posar l'ens al final? Perquè sempre s'està oscil·lant entre ésser i no ésser, posició i negació, A i B, en totes les seves complementaritats, a saber: ésser A és negació per a B; en l'ésser A, B és *Grund*; malgrat B sigui fonament, no hi haurà un pur B, sinó un entremig entre B i A. B serà en si, i acceptarà la subjectivitat de A. Aquesta subjectivitat que B accepta no equival plenament al principi de la subjectivitat. Així ens diu Schelling que "el principi de la subjectivitat no és allò objectiu transformat en A; principi de subjectivitat sols pot significar allò que és causa d'aquesta transformació per a B, almenys la causa pròxima i immediata."<sup>518</sup> Per tant, com a preàmbul al procés de l'esdevenir es constata el posicionament dels principis operatius: 1. B en la tendència a esdevenir A. 2. A on no existeix res de B (no l'A en tant que B posat com a A), o sigui, A com a causa de la transformació de B en A, transformació que serà coneguda per experiència, malgrat no coneguem realment l'acció d'aquell principi oposat a B. En aquest punt de l'anàlisi la dualitat de principis és bàsica però aquest principis oposats hauran de ser mesurats com veurem per una unitat superior. S'estableix aquesta dualitat perquè estem en l'àmbit de la mera investigació, no en l'exposició dogmàtica dels darrers conceptes definitius pròpia d'un *tractatus*. Schelling reconeix el caràcter provisional d'aquesta investigació. No obstant delimitarà un marc conceptual d'acció per poder intel·ligir plenament el procés. Aquesta marc passa per establir un ésser cec, il·limitat, sense enteniment, que anomena principi real, i la causa de la seva limitació en tant que principi oposat o principi gestor del límit. Il·limitat i limitació ara si com a condicions oposades, resultat de l'anàlisi previ dels conceptes de cognoscent i conegut. Aquest dos principis l'acció conjunta dels quals produeix tant el cognoscible com el cognoscent, no tenen, si més no, prioritat filosòfica davant la prioritària urgència del fets purs, però podem tematitzar els següents arguments, essent sols una aproximació del que més endavant exposarem: tot ésser cognoscible al costat del mateix cognoscent sorgeix per un procés que no podem pensar sense el recurs d'aquells dos principis oposats, establerts ara l'un com *hypokéimenon*, la matèria subjacent, la part més fosca a investigar, entesa com l'ésser il·limitat per si mateix que es transforma gradualment en subjectiu i arriba ser limitat i comprensible, i l'altre com allò altre que actua com a causa en el sentit que dóna límit i determinació a la matèria fosca subjacent, podent parlar aleshores d'una subjectivitat transferida. (aquest esquema el repetirem en explicar la causa i el seu *modus operandi*)

El procés de l'esdevenir posarà en qüestió aquest plantejament en certa manera dualista, en la mesura que no s'esgota en aquesta dualitat (en el procés com veurem tot seguit apareix un

---

<sup>518</sup> „Princip der Subjektivität ist nicht das in A umgewendete Objektive, Princip der Subjektivität kann nur heißen, was dem B die Ursache – wenigstens die nächste und unmittelbare Ursache dieser umwendung ist.“ (SW, X, 242).



tercer principi). De moment constatem que un principi és objecte d'una superació continua, i és explicat com el que no ha d'ésser, o sigui, no ésser el que en el procés és B. Pot ésser A, subjecte, ja que el procés l'ha posat com a A. Però el procés necessita quelcom que no ha de ser, és a dir, B, serà, per tant, un ens contingent i no serà un ens per si mateix, i A com a potència anul·ladora de B en el seu caràcter, apareix com a necessari en tant que B és posat. A serà ens necessari si és B. Quelcom necessari d'una manera condicionada o hipotètica en tant que apareix com a primer ésser per si mateix. Quelcom necessari però no per ser ell mateix sinó per negar B. I adverteix Schelling: "On hi ha un ens com a començament que no sigui per si mateix, i un supressor com a mitjà, també hi ha necessàriament un extrem que és el fi."<sup>519</sup> B<sup>520</sup> ha d'ésser el que no ha d'ésser i ha d'ésser negat necessàriament per A<sup>521</sup>. La negació en realitat es compleix perquè B ha de ser allò altre de si. En definitiva, hem de trencar la indiferència originària afirmant que quelcom ha d'existir, superant la indiferència, en definitiva, entenent el fet que existeixi el que no ha d'existir. En el procés hi haurà un haver de ser, o sigui la potència medidora de l'haver de ser a través de la negació del que no ha de ser. D'aquesta manera doncs localitzem el tercer principi: l'haver de ser, com a tercera potència. Tenim, per tant, tres principis que el procés ha engegat i que els posarà a prova.<sup>522</sup>

Hem conegut els principis d'una manera especulativa, però no sabem en el fons què es aquest tercer principi. Els dos primers principis es comporten com a substància i causa. El tercer serà tant substància com causa, serà doncs per si mateix, com allò que ha de ser, car en el seu actuar no es posa fora de si, ell mateix és la causa que es posseeix a si mateixa, i al mateix temps roman com a substància. És esperit. La clau de la *DPhE* la localitzem en el comprendre el pas dels mers fets del conèixer als fets continguts realment en el procés. La (futura) supremacia del principi ideal és en benefici del procés. Si hi hagués una equivalència entre principis no hi hauria moviment. Què vol dir això i on ens porta? La supremacia és exercida en el tot sobre les parts. És en realitat una supremacia operativa que no respon a res necessari. El punt de vista humà sobre l'assumpte és ja una visió parcial. El que no ha de ser en el procés, que per dir ho així, té el seu moviment propi, no vol dir que no hagi de ser segons la seva naturalesa, sols no ha de ser fàcticament. Cap principi és menys, o més, per naturalesa respecte a l'altre. Si associem allò il·limitat al mal (que no hauria de ser però és), obtindrem un exemple de com no podem prioritzar fora del procés un plantejament moral sense caure en la

---

<sup>519</sup> „Wo aber ein nicht um seiner selbst willen Seyendes Anfang, und wo ein es Aufhebendes als Mittel, da ist nothwendig auch ein Ende, das Zweck ist.“ (SW, X, 247).

<sup>520</sup> B és en definitiva l'*apeiron*, allò il·limitat, el principi femení receptiu, el principi real, la possibilitat, l'ésser insadollable, la *natura encephs*.

<sup>521</sup> A és el principi masculí, la mònada, el limitant, allò actiu, ideal.

<sup>522</sup> El tercer principi que ha aparegut en el procés de l'esdevenir és el més definitori i complex. D'alguna manera ha d'incloure els altres dos. B, com hem vist, és *das nicht-seyn-Sollende*. A com a negador de B és l'ésser condicionalment i hipotèticament necessari (*das [bedingt] notwendig Seyende*). Així es dona si B és. La condicionalitat necessària és donada en funció d'una negació. L'estructura triple dels principis exhibeix el paral·lelisme amb la fórmula "començament-centre(mitjà)-fi". Les tres denominacions dels principis seran *Seynkönnendes*, *Seynmüssendes* i *Seynsollendes* que remetent respectivament a substància, causa, substància i causa en la mateixa qualitat formal, que poden ser observats com els tres aspectes de l'ésser. En definitiva, els tres principis apuntaran a les tres causes del procés.

relativitat del concepte de bé i mal. Estem parlant de principis, no d'éssers concrets on la moral opera. No és adequat entendre el plantejament schellingnià des de la prioritat del principi ideal. La predominança del principi ideal ha de ser reconeguda com a quelcom merament fàctic.

No podrem entendre el posicionament de la filosofia positiva sense entendre el concepte de causa que exposa la *DPhE*. Hi haurem d'arribar a través del fet de la consciència filosòfica aparellada a la desigualtat de l'enteniment, no des d'una consciència comuna lligada a la raó. Aquest resultat és l'experiència científica que demana la *DPhE*. La causa no pot ser desconeguda ja que és la verdadera causa de tot ésser efectiu. Una denominació adequada de la causa és el nom de "Gott." La causa ens portarà a una planificació acurada del concepte de Déu. Per tant, anomenarem Déu a la causa que dóna la supremacia universal de la subjectivitat sobre l'objectivitat, l'existència de la qual ja hem demostrat fàcticament, és a dir, de la única manera que pot demostrar-se. Anomenem Déu a la causa que ofereix el punt de vista universal, la cosmovisió, i que permet tenir el concepte de món. O sigui, el posicionar-se del subjectiu per sobre l'objectiu, de l'ideal per sobre el real. Veiem doncs que aquella pretesa predominança de B era falsa, sobretot si d'aquí en volem extreure un materialisme. Més endavant retornarem al problema de les supremacies, que no tenen sentit fora del procés de l'esdevenir. Hem de tenir molt present que fora del procés tota aquesta conceptualització varia. Aquesta és una manera que té Schelling d'assegurar la seva posició. Com veurem és un posicionament radical que pot donar peu a varies interpretacions.

Ara ens ens de plantejar aquesta qüestió: Què introduïm amb el concepte de Déu tematitzat des d'aquest empirisme filosòfic? En primer lloc l'hem reconegut com a conseqüència necessària. En segon lloc s'ha d'explicar en relació al procés. En tercer lloc s'ha d'entendre en quin sentit la vella identitat del subjectiu i de l'objectiu pot ser admesa, és a dir, Déu com a causa és la unitat de subjecte i objecte, capaç a la vegada de donar supremacia a un principi sobre l'altre. El concepte de causa també dóna resposta a la identitat d'infinít i finit. En el sentit de la causa aquestes identitats sols són pensades, i ho podem efectuar si la causa ha posat l'infinít i el finit. Posarem, doncs, les oposicions en la causa amb l'objectiu d'assolir un punt de vista més elevat i a la vegada més problemàtic. També hem aconseguit posar un principi davant l'altre sense que la mera contradicció lògica pugui desvirtuar la investigació. Si ens fixem ara en allò il·limitat, que en relació amb aquell *Ungrund* se'ns perfila com a prioritari, en el procés serà el que no ha de ser i tanmateix és. Ens adonem que ha estat posat per ser superat. O sigui, allò il·limitat ha estat posat per una causa que l'ha volgut com a mitjà. Si l'ha volgut com a mitjà, la causa no pot ser identifica amb allò il·limitat. Allò il·limitat és un mitjà en el procés, és un no-ens relatiu i al mateix temps ens. La causa té el poder de voler el que no és volgut. Sols una causa lliure pot romandre en aquesta contradicció.<sup>523</sup>

El primer fet de la causa serà posar aquell il·limitat. La causa és ponent en primera instància de la il·limitació. El segon fet equivaldrà a la determinació, és a dir, la limitació. La causa no és el ponent de l'ésser en general, o sigui, no posa l'ésser en general sinó l'ésser en relació a la capacitat de limitació. En altres paraules, la causa es donarà a si mateixa l'ésser en il·limitació

---

<sup>523</sup> „Diejenige Ursache, die ebensowohl das Unbegrenzte als die Begrenzung desselben wollen kann, diese kann nur eine übersubstantielle, eine absolut freie Ursache seyn.“ Per tant „Die Ursache ist frei, das Seyn als unbegrenztes und als begrenztes zu setzen.“ (SW, X, 259).

com a mitjà, prèvia possessió. La causa posseeix l'ésser il·limitat com a quelcom ja limitat no per si mateix sinó per la causa. La causa no posseeix l'ésser originàriament per un fet, sinó per una naturalesa. En aquest punt Schelling ens ofereix una definició de causa entesa com a divinitat creadora: "La causa Déu és, per tant, i segons la seva naturalesa, allò que conté i limita l'ésser i res més."<sup>524</sup> O sigui, la causa és equivalent a Déu. Però aquesta equivalència no implica necessàriament una igualtat i sobretot una equiparació de les conseqüències en el procés de característiques empírico-filosòfiques. El concepte central i implícit d'aquest Déu causal o aquesta causa divina és el *Herr des Seyn*, és a dir, Déu com a Senyor que posseeix l'ésser. Déu és el senyor propietari de l'ésser. Aquest posicionament schellingnià és molt diferent a la perspectiva metafísica clàssica que fa de Déu l'ésser mateix, l'essència universal. Déu en tot cas hauria de ser allò supra-entitatiu. Si Déu és el Senyor propietari de l'esser, aquest ésser ha de quedar subsumit dins una correlació necessària en Déu, o sigui l'ésser com un correlat necessari de Déu en tant que Déu sigui sols per ser, per exercir el *Herr des Seyn*. Déu domina aquella correlació. Fins i tot, Schelling argumenta que Déu no seria res en si, sinó sols en relació amb l'ésser.<sup>525</sup> Pensem a Déu sols determinat com a quelcom merament relatiu i sols en una relació eterna. Aquesta és una manera radicalment diferent de pensar la divinitat. La divinitat ja no seria allò absolut, sinó allò lligat a la relació. Tanmateix, Schelling argumentarà que Déu realment no és res en sí. Déu és pura relació. És sols el Senyor. Tot el que afegim respon a la necessitat de fer-lo substància.

Hem despullat, doncs, l'essència de Déu. La divinitat en aquesta nua relació sols existiria per ser Senyor de l'ésser. Com afirma Schelling és l'única naturalesa que no s'ocupa de si mateixa, que és absolutament lliure i despresada de si, oposada a tot allò substancial que sí s'ocupa de sí mateix. Schelling arriba a dir que "Déu és l'únic que no està interessat en si mateix, que és *sui securus* (...) i sols està interessat per allò altre; pot afirmar-se que és completament extern a si, per tant lliure de si mateix, i com a tal, alliberador de tot el demés."<sup>526</sup>

El concepte *Herr des Seyn* inclou el domini, la capacitat jeràrquica, providència i causa final. Schelling desenvoluparà (disposant, en certa manera, de l'argumentari del *Principia philosophiae naturalis mathematica* de Newton) el sentit implícit en la sentència *Deitas est dominatio Dei*. L'essència de Déu no consisteix en la seva substància, sinó en la seva *dominatio*, en el seu acte de sobirania. La *dominatio* no és sols la capacitat d'introduir-se en l'ésser i/o donar-se entitat. La sobirania està per sobre de la mera donació en l'ésser, ja que és l'exposició d'una naturalesa lliure de si mateixa. A més, allò expressat en la naturalesa és conseqüència del *dominium*. Déu sense sobirania seria mera naturalesa. Déu en tant que és, és Senyor. A més, Déu és el Senyor de l'esser més l'ésser mateix. Aquí Schelling pretén retornar a la posició absoluta, desvirtuada pel dualisme que ha instaurat l'anàlisi de la *DPhE*. Si Déu només fos el

---

<sup>524</sup> „Die Ursache oder Gott ist also das seiner Natur nach das Seyn Begrenzende und Enthaltende und gar nichts anderes.“ (SW, X, 259).

<sup>525</sup> „Nach dieser Ansicht wäre also Gott gleichsam nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf das Seyn.“ (SW, X, 260).

<sup>526</sup> „Gott allein hat sich selbst nichts zu thun, er ist *sui securus* (...) und hat daher bloß mit anderem zu thun – er ist, kann man sagen – ganz außer sich, also frei von sich, und dadurch auch das alles andere Befreiende.“ (SW, X, 260-261).

Senyor de l'èsser el dualisme seria flagrant, car li mancaria (en si) l'àmbit on recau el seu domini, que en definitiva ha d'incloure, perquè s'ha d'incloure's com a totalitat acabada. Aquell relativisme se'ns presenta ara aparent. Malgrat tot, el Senyor de l'èsser i l'èsser no poden ser una mateixa cosa. En conseqüència no hi ha dualitat, sinó dualitat en la unitat (mòbil). La problemàtica de fons en tota aquesta argumentació, continua essent el reconeixement del *Nichtseyende*. Donat que aquest *Seyn* no és *Nichts*, sinó l'arrel de l'èsser, es determinarà com un poder ser que ha de passar a ser i deixar de ser essència. Però ara essent B reunirà el poder i no poder ser, la possibilitat de ser un altre encara no produït. El B en tant que també és A, forma un *Duas*, una *natura anceps*. Si ens fixem en A que pot ser B també localitzarem una naturalesa ambigua. L'èsser que conté la possibilitat de ser un altre ésser, no per si mateix, sinó per a Déu, és la clau de volta de tot l'edifici analític que estem descobrint. La lògica "dual" operativa és per a Déu. La relació és amb i per a Déu. Dit d'una manera diferent: la relació és per si mateixa. Cal esbrinar específicament aquesta relació; que no es altra cosa que la relació de l'èsser amb Déu i a la vegada la relació de Déu amb si mateix. La relació hauria d'explicitar que l'èsser respecte Déu és ja un ésser determinat. El *Nichtseyende* en el seu ésser respecte a Déu és limitació originària, el que no és coneixedor de si, però que pot ésser coneixedor de Déu. Per tant, és molt encertada la fórmula i el concepte del *Nichtseyende*, ja que l'ens que inclou no serà essent si mateix, sinó essent (en) Déu. Ara la fórmula on opera el *Nichtseyende* {A=B} significa: A no és res per si mateix, sinó sols el subjecte-suport de B.

El domini de Déu implica el turment de l'esdevenir per a l'èsser. Un turment que Déu no executa en si, sinó que facilita, en arrossegar l'èsser de la seva posició improductiva originària a la posició del *Nichtseyende*, que com a substància sempre voldrà ser per sobre de tot. De fons batega l'essència del mal com allò que no és, però que actua com essent. Déu és lliure d'aquest pols. Però, per a tot el que ha de retornar a Déu (i la relació implica un retorn), la llibertat és un camí de dolor. La relació del retorn comporta l'itinerari d'una *sapientia* que finalitza o està dirigida a la futura singularitat que coneix sabent, lliurement, essent en ell, coneixent el com era abans conegut per Déu. La des-gràcia d'èsser ha de ser acceptada com a *Nichtseyende*. En la mera finitud, l'esplendor de l'èsser ha de ser entès com a manifestació del *Nichtseyende*. Ara entenem plenament aquella melangia que comporta tota finitud. Schelling parla de dolor de l'existència universal. La relació originària sols la podem pensar en dolor. Com pensarem doncs els tres principis del procés des de la relació originària, des de la relació d'aquell correlat amb Déu? L'èsser està en una triple relació amb Déu, a saber: essent en Déu limitadament, essent en Déu il·limitadament, i essent no merament com a limitat, sinó com allò que està en Déu tornat des de la il·limitació a la limitació. L'èsser absolut considerat com indiferència esdevindrà el subjecte comú als tres estats de la relació. Schelling estableix una trimorfia clau per entendre les ambigüitats de la potenciació i resoldre el problema del retornat: -A=limitació originària; +A=il·limitació; +-A= retorn. Allò retornat no serà un +-A, sinó un -A que té com a *Grund* el retornat. Aquestes són les tres formes a través de les quals l'èsser és possible i corresponen també a les tres cares de Déu. Fins i tot serà l'èsser el que posarà una triple distinció en Déu, però l'èsser ponent no és la causa originària. Esdevindrà en tot cas el ponent de Déu, és a dir, l'èsser com allò "ponent-servent" de Déu. Schelling aplicarà aquesta trimorfia en el propi Déu. L'èsser en si no és ni limitat ni il·limitat. Déu serà el Senyor de posar limitació i il·limitació. En aquest punt l'especulació de Schelling és molt enrevessada. Fins i tot especula la possibilitat d'una doble divinitat que no respondria plenament a la noció de Senyor incondicionat de l'èsser. La divinitat mateixa es potenciarà i Déu no podria ser Senyor de

l'èsser retornat. Això no treu que Déu tingui tres façanes recollides en paral·lel en els tres aspectes de l'èsser que a la vegada hem derivat de les tres causes, que a la vegada hem reconegut com els tres principis de tot esdevenir. La "trimorfia" és aplicable, doncs, als tres principis per a les tres distincions en la pròpia causa absoluta. La unitat ha d'estar vinculada. Una vinculació que no passa exclusivament per l'adequació que comporta la trimorfia, sinó en quelcom exterior. L'única forma de vinculació real en la successió de les causes la trobem en l'home com a *Ur-Mensch*. En l'interior de l'home originari localitzem el vincle de la unitat de Déu. La radicalitat schellingiana s'expressa així: Déu no existirà en el món sinó sols en l'home originari. No trobarem a Déu en la mera exteriorització, en la natura, seu de la tensió de les forces del món, sinó en la *Herrlichkeit* compartida en/de les tres causes. Aquí es produeix, per tant, la fusió de l'essència humana amb la divinitat.

Hem teoritzat la relació de Déu amb l'èsser co-etern de divinitat. Hem disposat que sols el Senyor de l'èsser és l'Ens per si mateix, car si Déu és, l'èsser és allò que no pot ser, però també hem vist que en certa manera ha de ser ens i disposar d'un ésser propi diferent. Fins aquí la tensió ontològica, però el que realment està Schelling perseguint és el concepte absolut i superior de Déu, un concepte suprem i absolutament independent. Ara veurem com Schelling retorna a la preponderància d'allò il·limitat, única posició que enllaça amb la tematització del *Prius* absolut de la filosofia positiva. Tota la teoria vista fins ara descansa en la relació de Déu amb l'èsser que tindrà una eternitat secundària sostinguda en un concepte de Déu independent. Estem davant l'exigència d'un concepte suprem. Aquest concepte suprem ha de determinar a Déu en la seva triformia on haurem d'atorgar a l'èsser certa independència com a centre on operar, però en sí mateix sols serà un cert espill de la llibertat divina. Ara bé, podem acceptar aquesta independència? Com podem expressar l'èsser si Déu és tant la matèria com la forma o estructura del seu actuar? Un altre punt problemàtic rau en la necessitat de disposar argumentativament de l'èsser il·limitat per a la comprensió del procés de l'esdevenir. Déu s'haurà, atenent a les dues qüestions anteriors, de fer com a B. Hem de pensar Déu en aquell ésser il·limitat. D'aquesta manera es dona a si mateix la matèria del seu actuar. L'argument de Schelling és complex: "Si Déu es fa a si mateix B, i amb això matèria i fonament de tot ésser, aleshores ell és en sí mateix i amb anterioritat a tot el seu fer la potència d'aquest ésser il·limitat. D'aquesta manera, ell és capaç en general de ser quelcom cec, i en la realitat, una vegada iniciat el procés, és realment l'ens cec, aquell principi còsmic que posem com a fonament de tot i des del qual (ex quo) tot es segueix."<sup>527</sup> Aleshores, si Déu és B, ha de ser per a superar-se, és a dir, per retornar als seus límits i posar-se com a esperit. Però no podem dir que Déu sigui B (el procés còsmic), o la negació de B, o el posar-se com a Esperit, car Déu és sols l'acte que transita en aquestes tres formes, o sigui la indissoluble unitat del procés, la vida indissoluble de la trimorfia. Eliminem doncs l'èsser com a correlat etern i necessari de Déu. No disposem de res *extra ni praeter Deum*, sinó sols a Déu, que es presenta a si mateix com a ésser il·limitat perquè ho vol. L'èsser il·limitat és el posat per la voluntat divina immanent que es mou en i per a si mateixa. I d'aquesta manera, relligant l'anterior trimorfia amb el moviment

---

<sup>527</sup> „Wenn Gott sich selbst zu B, und damit zum Stoff, zur Grundlage alles Seyns Macht, so ist er also an sich und vor allem seinem Thun die Potenz dieses unbegrenzten Seyns. Auf diese Art ist er aber überhauptin des blinden Seyns Fähiges, und in der Wirklichkeit, wenn es zum Proceß kommt, wirklich das blindlings Seyende – jenes kosmische Princip, das wir allem zu Grunde legen, woraus (ex quo) alles wird.“ (SW, X, 276).

de la voluntat podem defensar que: una voluntat que emergeix per si mateixa com a voler també pot tornar-se no voler, i per últim, en tant que no voler total, pot tornar a posar-se com a voluntat en calma, com a pura potència. Déu com a causa absoluta no pot tenir res *praeter se*. El seu concepte com allò més elevat és el *Prius* cercat, el concepte pel qual pot començar una ciència absoluta. Però, no deixa de ser un concepte (el vist fins ara) que conté una relació vers quelcom possible, per tant no és en realitat el més elevat. Diu Schelling, cercant l'argumentació que ens ha de portar a la substància absoluta: "el més alt concepte de Déu i per això el més alt concepte en general, no és el concepte causal, fins i tot si es determina com a causa absoluta (que no presuposa res fora de si) ja que en la causa en si, inclús si ella és absoluta, el concepte suprem de Déu, el concepte suprem en general, serà aquell en el qual ell es determini com absolutament independent, és a dir, el concepte de substància pel qual ell està determinat com essent en si mateix, com orientat únicament vers a si."<sup>528</sup> Déu serà, per tant, el que pot ser il·limitat (B), ha de tenir tota capacitat de començar quelcom des de si, i tot començament resideix en B. Però, essent el que pot ser B, no és conseqüentment B. En un sentit spinozista Déu seria essencialment (també) la substància extensa, però el gir de Schelling és aquest: ho serà essencialment sols en acte, sols si vol ésser B. L'essencialisme de la substància dependrà d'una metafísica de la voluntat. Si pot ser B, és encara A, esperit pur. Però a més Déu no pot ser solament el que pot ser B. Com podria negar B? Déu ha de ser el negador de B. El poder ser B i la seva negació sols desenvolupar-se si B és posat. Déu és el que és en potència de negar B. Ell es negarà com a B per a ser *Geist*, una cosa que ja era, entès com a potència de posar-se com a A. Aleshores el primer A que pot ser B no és efectivament B, és Esperit diferenciat de A.

Els principis de l'anàlisi són com a potències en Déu, obtenint una essència ambigua per la qual pot ser B com allò que nega B. L'expressió (inexpressable) d'aquesta essència és Déu mateix. La determinació potencial és relativa, i malgrat tot, s'afirma que Déu és essencialment en oposició a B i negació de B. Aleshores, efectivament no és B ni la seva negació. Que sigui essencialment el que pot ser B, significa sols que Déu és així. La voluntat de Déu determina la seva essència. Les potències estaran en Déu, però no com a potències, ja que la voluntat de Déu està per sobre de tot. La prioritat de la llibertat absoluta i la *creatio ex nihilo* faran desaparèixer també les potències. La teoria del correlat i la teoria que posa els principis de l'esdevenir en Déu com a potències s'oposen al concepte de la *creatio ex nihilo* que per això vol dir *creatio absque omni praexistente potentia*. Com a mínim filosòficament hem de considerar aquesta posició dogmàtica i de rigorós sentit religiós, però no podem excloure-la. El no-res en realitat podria ser el *Nichtseyende*. La combinació de llibertat divina i *Creatio* salvarà la teoria de Schelling. Déu crearà el món des de res (*rien*) i el treurà del *Nichtseyende* (*le néant*). La *materia informis* és el *Nichtseyende*. La *Creatio* anirà suprimint l'ésser cec del *Nichtseyende* com a B, que és manifestarà com allò negat, el "contra-ens", B pròpiament, és a dir, el *Grund*, la matèria, i per tant, potència material per a la creació efectiva. Si acceptem la

---

<sup>528</sup> „Der höhere Begriff Gottes und daher der höhere Begriff überhaupt ist nicht der Causalbegriff, wenn er auch als absolute ( nicht außer sich voraussetzende) Ursache bestimmt wird; denn in der Ursache an sich, also wenn sie auch absolut ist, liegt immer schon die Relation. Der Höchste Begriff Gottes und demnach der höchste überhaupt wird derjenige seyn, durch den er als absolut Selbständiges bestimmt wird, d.h. der Substanzbegriff, wodurch er als ganz in sich seyender, als in sich zurückgewendeter bestimmt ist.“ (SW, X, 279).

*Creatio*, les potències no poden ser conseqüències dels conceptes divins, sinó de la seva voluntat. Les potències seran determinacions en un ésser present, immanent, i no es refereixen a res extern a Déu, i comprendrem la *Potenzenlehre* des de Déu quant a *Prius* absolut. D'aquesta manera l'aproximació empírica d'aquest anàlisi té plenament sentit.

Adoptant ara un discurs més sintètic, la presentació de l'anàlisi de la *DPhE* ha servit per ressituar la doctrina de les potències, és a dir, la lògica essencial de Schelling. El resultat evident és la prioritat de fons del *Prius* en tot l'esquematisme del sistema. La importància del *Prius* està inclús per sobre de les disquisicions entre filosofia positiva i filosofia negativa, que estan, diríem, en un pla inferior. Però, no podríem haver arribat a l'establiment filosòfic del *Prius* sense veure com Schelling usa la racionalitat en benefici d'un empirisme, podríem dir, transcendental. En resum, ara s'enten plenament que la filosofia negativa parteixi d'un posicionament previ a l'experiència i la filosofia positiva parteixi del *Prius*.

No hem de ressaltar les oposicions entre les dues filosofies per justificar una crítica radical a la "composició" de i en Déu.<sup>529</sup> La seva diferència resideix en el tractament de la llibertat i l'accés filosòfic al *Prius* absolut a l'esguard de l'experiència. L'exercici positiu d'aquesta llibertat anul·larà l'àmbit de la necessitat immanencial de l'*esse essentiae*, però no el caràcter necessari del manifestat, ja que han estat determinacions "ocultes" de l'essència de Déu. Aquesta decisió lliure possibilitarà l'*esse existentiae*, on tot el creat serà continguent, una contingència però que no exclou el racional. Allò manifestat en la contingència i la temporalitat és l'essència intemporal de Déu. La *Creatio* és una acció de Déu sobre si mateix, que es pot veure

---

<sup>529</sup> Falgueras efectua una crítica al plantejament Schellingnià, en aquest termes: "La reforma filosòfica de Schelling, aunque haya acertado en señalar los grandes problemas de fondo de la modernidad, no pasa, pues, de ser un intento fallido de prosecución del filosofar, a mi juicio por razón de tres limitaciones intrínsecas: el objetivismo, la prevalencia de la ultimidad del fundamento y el Olvido de la noción de don." *Op. cit.* p. 96. Per a Falgueras l'acte de conèixer no és transcendental en Schelling, car l'objectivisme negaria la transcendentalitat del coneixement. Anuncia aquest autor, que hi ha certs elements en la *Spätphilosophie* que assenyalarien una possible transcendència cognoscitiva, com la distinció entre intel·ligència i raó, la qual prepararia un espai cognoscitiu per allò revelat (supra-racional). Ara bé, segons el nostre punt de vista, Schelling vol ajustar-se a uns plantejaments filosòfics concrets i després dóna el pas vers la teologia. Voluntat i intel·ligència es conjunten, i aquesta última acabarà apareixent com un orgue no cognoscitiu, que sols satisfà el seu desig de conèixer en la raó com a mer anàlisi objectiu. Déu és convertit en objecte de la filosofia. També acusa a la filosofia de Schelling de ser una filosofia del pur fonament. I aquí, ens remet a l'obra de Vetö que hem estudiat, on s'ha distingit entre el *Grund* i l'existent com a principis oposats, ja que respectivament representen condició i causa de tot el que hi ha. Però, no podem oblidar que negatiu i positiu es complementen. La posterioritat de l'element negatiu no anul·la la complementarietat, que per altra banda és mútua. El negatiu no pot existir sense el positiu i viceversa. L'*esse essentiae* seria el *Grund* i l'*esse existentiae* el valor expressiu, però aquí el que realment importa és la llibertat com a principi suprem, i gracies a ella l'essència ha pogut posar-se com a *Grund*. A més, allò preponderant continua essent l'origen i per tant l'esfera de la llibertat absoluta, una posició molt incòmode pels pressupòsits teològics o "creients" dels intèrprets de Schelling. La filosofia schellingniana, malgrat la *PhO*, continua essent una filosofia del començament on el *Grund* decideix lliurement manifestar-se. La *PhO* no constituirà l'eix central de la seva especulació filosòfico-religiosa. Això ho ha constatat Tilliette. La constitució central de la filosofia de Schelling l'hem de cercar en aquesta etapa de la *DPhE*, malgrat la *PhO* pugui considerar-se la presentació final del sistema.

plenament com una conversió o transposició de determinacions immanents i necessàries a potències transitives contingents. Ara be, aquesta transposició és un traspàs, un mer canvi de situació o una *Creatio ex nihilo*? Aquesta és la qüestió clau. La fe (filosòfica) revelada exigirà aquesta última opció. En aquest punt s'amplifica la tensió entre raó i fe filosòfica.

Les tesis de la filosofia positiva estan supeditades a una voluntat originària. Veiem ara com es desenvolupen i quina traducció sistemàtica adoptaran en la pura *Potenzenlehre*, per tant aplicable a un ventall més ampli que la *DPhE*. La filosofia positiva demostrarà el *Prius* per *posterius*. En relació al món serà ciència *a priori* derivada del *Prius* absolut, en relació a Déu és ciència i coneixement *a posteriori*. El *Prius* absolut haurà de transitar a l'ésser empíric, ja que és la forma d'inscriure's en l'experiència efectiva que recull les traces d'una lliure decisió ancestral. Emana d'un pensament lliure.<sup>530</sup> I en quin sentit serà sistema la filosofia positiva? En principi hem de tenir present que les dues filosofies són els vèrtexs d'una mateixa ciència, en un sentit més radical, o el paradigma de "dues" ciències complementàries i sobretot interdependents. Però, no les hem d'entendre com a mers segments científics d'un sistema que conferiria una unitat externa. Les possibles dues ciències, la disciplina lògica destinada a l'escola, en una mena de moderna "escolàstica" (o sigui una filosofia escolar) i la disciplina positiva destinada a l'aprenentatge de la vida, que arrela amb els plantejaments religiosos, descriuen el cercle sencer de la filosofia. La filosofia positiva es procurarà per si mateixa els principis i els instruments del pensar. La unitat però es realitzarà per exclusió. La filosofia en origen és positiva. Per tant, hi ha una vocació positiva originària. En aquesta vocació Schelling ens presentarà la doctrina de les potències com un "organisme" arcà de la raó. Així, podríem localitzar un teixit positiu intern de les potències en un tractament ontològic de les coses, dels ents. Seguint a G.M. Klein,<sup>531</sup> el sistema schellingnià s'ha de comprendre a través de la doctrina de les potències. Cada element de la realitat és circumscribit a una potència determinada. Algunes entitats es distribuïran com a continguts que realitzen les dues o tres potències. Si expliquéssim la realitat sense el recurs de les tres potències implicades obtindríem un resultat

---

<sup>530</sup> Per això diu Tilliette que : « Si le *Prius* absolu, l'Acte pur en son aséite et liberté imprenables, s'est mis en branle, seule une pensée libre peut le reconnaître. Elle le fera avec ses ressources conjointes à l'attestation de l'expérience. En effet, la démarche qu'elle doit reproduire dans une « suite documentée » va de l'être à la puissance, ab actu ad potentiam. La transition à la puissance implique le relèvement de la raison et même son « triomphe » Et l'expérience est bien plus que le simple constat en usage dans la philosophie négative. » *Op. cit.* p.51

<sup>531</sup> Segons Vetö: "(...) G.M. Klein, un de ceux qui ont le mieux connu et compris la pensée de Schelling, déclare dès 1813 que le schellingnisme n'est compréhensible qu'à travers le concept de Potenz. » Vetö, *Op. cit.* p.329. Marquet ha designat la *Potenzenlehre* com a « schème », una guia de lectura que permet reconèixer la continuïtat especulativa dels diferents períodes. Georg Michael Klein (1776-1820) fou professor de Würzburg, i ha de ser considerat del cercle schellingnià al costat de Henrik Steffens (1773-1845) - filòsof de la naturalesa/interessos geològics ; Lorenz Oken (1779-1851) - professor a Jena/panteïsta naturalista ; Gotthilf Heinrich Schubert (1780-1860) -professor a Erlangen ; Karl Gustav Carus (1789-1869) ; Karl Ferdinand Solger (1780-1819) ; Johan Jacob Wagner (1775-1841) -professor a Würzburg. Per a una tematització detallada dels cercles schellingnians – àdhuc la introducció de Christian Friedrich Krause a Espanya- vegeu : FALCKENBERG, Richard, *Geschichte der neueren Philosophie. Von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, Lpz, Veit, 1902. També es pot consultar en relació als cercles schellingnians i neo-schellingnians : UEBERWEG, Friedrich, *History of Philosophy from Thales to the present time*, vol. 2, 1888. Reprint London Forgotten Books, 2013, p. 226-227.



insatisfactori, cas del materialisme francès que intenta explicar la realitat a través d'A<sub>1</sub>, considerant les coses com a substància morta, sense cap interioritat. La posició inversa també insuficient privilegiaria A<sub>2</sub>, el subjectiu, sobre l'objectiu, A<sub>1</sub>, aquest posicionament representaria l'idealisme alemany que negaria la intel·lectualitat fora de nosaltres, més enllà del Jo. En aquesta posició, la unitat del món es representaria com a unitat de l'Esperit. Però, Schelling, en principi, defensaria que la unitat del món resideix en A<sub>3</sub>, en quan a unitat de l'oposició d'A<sub>1</sub> i A<sub>2</sub>. Tanmateix, cal dubtar si el podem considerar merament com a filòsof essencialista, un idealista objectiu, si bé aquesta caracterització podria correspondre a l'etapa de la filosofia de la identitat. De tota manera, en aquesta etapa que tematitzem en el capítol, que plenament inaugura la *Spätphilosophie*, no podem identificar simplement A<sub>3</sub> amb la unitat o identitat del donat. La unitat, ara l'hem de cercar en un principi límit que depassa l'ordre potencial: el que hi ha, serà A<sub>1</sub>+A<sub>2</sub>+A<sub>3</sub>. Per tant, cap potència per separat, fora de la suma, constitueix el *Seyende*. Cercarem l'equipol·lència de les potències que és la forma possible d'expressar la pura inconmensurabilitat. Les tres potències tindran igual pes ontològic considerades al marge d'especificacions fenomèniques. La jerarquia de les potències seria apreciada en un referent fenomènic desenvolupat en una consciència que el percep i el reconstrueix. Aquest és el regne de l'aparença lligat a la presentació jeràrquica de les potències.

En definitiva, i tornant a observar els resultats de la *DPhE*, es mostraria en últim terme aquesta intenció de no privilegiar A<sub>2</sub> d'una manera diferent.<sup>532</sup> Amb tot, un cert predomini o atenció

---

<sup>532</sup> En realitat, com hem vist, no es privilegia cap posicionament o principi, tenint en compte que és una pura investigació (no un tractat dogmàtic-expositiu), o sigui, una exposició purament científica dels fets, és a dir un desenvolupament científic que parteix del fet i no d'un sistema inicial preestablert, sinó que pretén analitzar i mostrar el punt de partida nuclear del filosofar. I a quin fet (o fets) ens referim: al fet propi del món (*Tatsache der Welt*) com a prioritat i inici del filosofar. Al respecte l'argument de Schelling a l'inici de la *DPhE* és prou aclarificador: „Worin bestand die reine Thatsache? Sie läßt sich so aussprechen: die Genesis der ganzen Natur (Ich bemerke, daß dieses Ausgeben von der Natur, anstatt, wie Kant, von dem erkennenden Subjekt auszugeben, daß diese der Natur gegebene Priorität auf jeden Fall schon dadurch gerechtfertigt ist, daß das erkennende Subjekt das erkennbare Objekt nothwendig zu seiner Voraussetzung hat) die Genesis der Ganzen Natur beruht einzig auf einem Uebergewicht, welches fortschreitender Weise dem Subjekt über das Objekt bis zu dem Punkt gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden ist, im menschlichen Bewußtseyn.“ (SW,X, 229). Aquest seria l'inici del procés filosòfic que pretén engegar la *DPhE* en una investigació que vol copsar el fet verdader que assenyalaria indirectament la necessitat del començament històric que en el seu primer impuls investigarà què és el *Tatsache* respecte el món. Per tant, « Le grand «fait de monde» est simultanément un fait de connaissance ou mieux le «fait de connaître» (...) Le fait sur lequel s'exerce la méthode est donc un fait élaboré, extrait médiatement (ausgemittelt) par la «pure analyse du concept de connaître.» L'Empirisme philosophique est la mise en application de cette méthode expérimentale, analytique, régressive, qui se sert d'éléments prélevés sur l'expérience comme d'autant «d'échelons et de barreaux» pour parvenir au supra-empirique et aborder la démarche descendante, progressive et positive » Tilliette, *Op. cit.* p. 306. Però no hem d'oblidar que darrera aquest *Tatsache der Welt* hi ha un fet primordial, l'*Ur-Tat*, que respon a la voluntat ancestral d'un Déu independent, lliure de tota relació. L'anàlisi científic del fet del món està condicionat per l'actuació d'una voluntat que inicia un moviment com a camí ascendent a la *Creatio*.

d'A<sub>2</sub><sup>533</sup> ha de ser vist com a moviment intern del procés, o sigui, un predomini que no obeeix cap llei necessària i apriorística. Dit d'una altra manera: el predomini de l'ideal no pot ser secundat per cap posicionament moral. Aquest predomini, si existeix, ha de ser constatat com un fet en l'estat actual del món. La possible superioritat de l'ideal és purament fàctica, efectiva, contingent. En la *DPhE* sembla que es constati que el predomini és just el contrari, car l'objectiu està en el *regressus*, que hem exposat; en altres paraules: ell existeix com a quelcom donat, i el subjectiu han de ser mediat per aquell. El desenvolupament purament científic que parteix del *Tatsache* ha de tenir en compte que tot el que li afegim ho fem a través d'un raonament, i tot raonament pot tenir una comprensió més o menys limitada del fet. Schelling oferirà un ésser a la part no cognoscent del tot, no com essent en el mateix sentit que el cognoscent, però tampoc com a no-essent. Abans hem tematitzat la utilització d'aquesta posició mediatra generada pel recurs als "conceptes mitjans". El recurs pretén salvaguardar la filosofia positiva del dogmatisme de la gran tradició i també superar una terminologia kantiana que Schelling no creu ja adequada. Schelling no vol renunciar a la realitat del món dels ens en benefici de la construcció d'un sistema que faci dependre B de la pura subjectivitat. Vol un B que designi, en paral·lel a la *Naturphilosophie*, allò objectiu, sense el recurs de la *cosa en si*. Un B que en el desplegament del sistema que reflexa ara l'operativitat divina, serà cada vegada més subjectiu, igual a A. Ara bé, aquest A com a el subjectiu suprem, el cognoscent, serà també B, sols que posat com A, és a dir B transformat en A.<sup>534</sup> Cap a on ens vol portar

---

<sup>533</sup> La terminologia lògico-operativa de la *DPhE*, si bé indirectament inclou la base de la *Potenzenlehre* s'ha reduït de forma significativa el seu característic procedir, o sigui s'ha neutralitzat en principi l'efecte especulatiu de *SP* o *EV*. Ara, allò objectiu pur serà presentat com a B, que romandrà com a fonament àdhuc del transformat en subjectivitat. No interessa, per tant, especular sobre la *Weltformel* sinó investigar des dels principis "clàssics"- Subjectivitat = A, objecte = B - l'autèntic procés de l'esdevenir. Es tractarà doncs de col·locar en el procés el principi clau B, sense el qual no seria possible aquella progressió  $A_1+A_2+A_3$  (que categorialment representarien substància, causa i substància i causa en U). B serà la materia transformable, la pura latència ja afectada per A. Aquesta és la relació inicial d'A i B (que en la fórmula del món s'expressava així  $(A+B)$ ), com a denominador de la fracció que tenia per numerador  $A_3$ , o sigui el tercer principi, l'esperit. Schelling no suprimirà B contrarestant l'efecte del idealisme dominant. Diu Schelling: „Auch hier ist das Objektive Nicht der Substanz nach aufgehoben, sondern dasselbe, was das reine Objektive = B war, ist nun ganz als Subjektive, als A gesetzt, wobei aber das B dem A noch immer zu Grunde liegt, indem A nicht ein einfaches, sondern ein aus B überwundenes A ist, so daß es, obgleich nun A seyend, doch B immerfort und beständig in sich hat und voraussetzt.“ (SW,X 230). És important entendre com es presenta ara A. L'empirisme de la *DphE* es dirigeix vers el concret que existeix com a real, que no sera ni subjectivitat ni pura objectivitat sino que sempre serà una subjectivitat que atrau una objectivitat. La pretesa "subje-objectivitat" introdueix la base d'un futur relativisme, en relació a l'explicació del món. No es estrany que Schelling afirmi que „wie also hier die Bestimmung jedes Punkts eine bloß relative ist, ebenso ist es im Ganzen des Universums, es gibt nichts, das absolut subjektiv oder objektiv wäre, dasselbe kann gegen ein anderes subjektiv, gegen ein anderes objektiv seyn; alles, was in die Sphäre der Erkennbarkeit fällt, ist schon nur ein durch Subjectivität **afficitres** Objectives.“ (SW, X, 230-231).

<sup>534</sup> Per tant, Schelling prepara acuradament l'encontre amb el problema de l'esdevenir com es pot entendre en les seves paraules: „Von dem an also, was nur erkennbar ist, also dem Erkennen die wenigsten Seiten darbietet, bis zu dem, was schon mehr Bestimmungen der Erkennbarkeit in sich aufgenommen hat, endlich bis zum selbst Erkennenden bleibt die Substanz, id quod substat, immer dasselbe. Wir haben in der ganzen Linie immer nur B, das jedoch, wiewohl in verschiedenem Maß,

Schelling? Creiem que envers la valoració del posicionament de l'esdevenir respecte el principi de la subjectivitat, tot reubicant la reflexió òntica sobre els ens. L'ens serà en l'esdevenir, ja que sempre hi ha sols un esdevenir (*Werdenkes*). El principi de la subjectivitat no serà allò merament objectiu transformat en A, sinó allò que és causa d'aquesta transformació per a B. No obstant aquestes relacions ja les ha desenvolupat la *DPhE*. Ara hem de mirar com reconstruir allò que l'anàlisi ha desfet.

Si centrem els resultats d'aquesta investigació amb la *Potenzenlehre*, aplicant l'equipol·lència, podem afirmar que A<sub>1</sub> no és pitjor ni millor que A<sub>2</sub> (B, en la *DPhE*). Al contrari que Hegel, per a Schelling A<sub>1</sub> no és quelcom agònic respecte a l'Esperit, encara que pugui ser interpretat sota la dimensió de la caiguda (ja hem vist aquesta perspectiva). A<sub>1</sub> disposa d'una realitat positiva que és la base del propi Esperit, sense que aquest sigui un mer resultat de la naturalesa. Schelling rebutja el monisme finalista amb pretensions ontològico-generals. Les potències serien, seguint a Vetö, les categories primordials d'una filosofia transcendental madurada en una metafísica de l'esdevenir.<sup>535</sup> Marquet interpreta en part pejorativament la doctrina de les potències com a mer esquema.<sup>536</sup> Amb tot, considerem que les potències permeten reconèixer la continuïtat especulativa dels diferents períodes, per això hem enfatitzat la seva tematització i presentació. Val a dir que són un producte operatiu posterior al *FS*, malgrat siguin mencionades en dues ocasions: en el *FS*, en relació a la tematització del mal<sup>537</sup>, i *PhR* en relació a la teoria de l'ànima on vèiem apareix una presentació primitiva de la *Potenzenlehre*.<sup>538</sup> Tanmateix, hem de considerar que el terme en si és absent a *Bruno* i *PhR* i també en els escrits polèmics (l'anti-Fichte, l'anti-jacobi i la resposta a Eschenmayer) encara que Reinhold ja acusi

---

zugleich A oder subektiv ist. Es ist ein immer nur Werdenkes, nie seyendes – in diesem Sinn ist allerdings nur das Letzte (das völlig Selbstbewußte) das Seyende." (SW, X, 241).

<sup>535</sup> Aquest posicionament contradiria en part la crítica de Falgueras: "Ce ne sera qu'avec l'ouvrage controversé de W. Schulz que les *Potenzen* seront reconnues pour ce qu'elles sont en fait: les règles plus générales de l'a priori. Si l'on en croit E.v. Hartmann, la philosophie schellingienne exprime les conséquences métaphysiques que l'on devait tirer de l'idéalisme transcendantal. Les catégories sont les formes a priori de l'a posteriori, elles sont donc l'essence même de l'a posteriori et les *Potenzen* sont les catégories primordiales d'une philosophie transcendantale mûrie en métaphysique de devenir." Vetö, *Op. cit* p. 328. Helmut Schelsky seria un dels primers defensors d'una interpretació transcendental que defineix les *Potenzen* com a categories d'una voluntat pura *a priori*, o sigui una filosofia pràctica transcendental. Hemmerle estaria en aquesta direcció donant prioritat a la filosofia negativa. Vegeu: „Schellings Philosophie des Willens und der Existenz“ a: G. Günther et H. Schelsky: *Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewusstseins*, Leipzig, 1937, i Hemmerle, *Op. cit.* p.156.228. A més, „Schelling will eine objective Betrachtung der Vernunft wollziehen. Die Vernunft betrachtet sich objectiv, d.h. sie betrachtet sich nicht, insofern sie in einem ontisch-empirischen Subjekt und durch dessen Verfassung bedingt ist, sondern sie versteht sich als reines Denken überhaupt, denn das bleibt sie auch abgesehen von ihrer subjektiven Stellung, abgesehen von ihrem Seyn in irgend einem Subjekt (13, 62)“ Schulz. *Op. cit.* p. 42.

<sup>536</sup> Vegeu: Marquet, J. F; « Schelling au travail », a : *Archives de Philosophie XXXV*, Paris, 1972, p. 586.

<sup>537</sup> „ (...) Das finster Prinzip als Grund sein mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Aktus (...)) “ (SW, I/7, 377).

<sup>538</sup> Vegeu: (SW, I/6, 44-46).

Schelling l'any 1801 d'haver agafat la noció de Bardili.<sup>539</sup> Schelling declararà que va adoptar el terme de la formulació matemàtica, després de la lectura de les obres d'Eschenmayer. Per tant, el terme és d'inspiració lògico-matemàtica, i en aquest sentit si no hi projectem la noció d'organisme la doctrina pot passar com a mer esquema conceptual, i donàriem la raó a Marquet. La doctrina de les potències rebrà a partir d'*Erlangen* la denominació identificativa de *Seynkönnende A<sub>1</sub>*, *Seynmüssende A<sub>2</sub>* i *Seynsollende A<sub>3</sub>*. Així, identificarà a les categories primordials. La filosofia (negativa), com hem vist, ha de ser la recerca d'aquests principis.

La filosofia positiva per altra banda, ha de ser entesa en principi com el sistema únic i universal, la ciència absoluta dels inicis del període muniquès, és a dir: una filosofia que s'ha apartat del pur racionalisme, una filosofia històrica per oposició a una filosofia lògica, un sistema de la llibertat antagonista d'un sistema de la necessitat. L'oposició es concreta entre una dialèctica lligada a la necessitat i una voluntat romanent de la llibertat d'acció. Els sistemes de la necessitat concatenen les seves proposicions lògicament en virtut d'una necessitat racional, poden explicar les relacions entre les coses, els seus lligams, que ofereixen coherència a la realitat, però no les coses mateixes. La filosofia positiva sorgeix davant la radicalitat de la filosofia negativa presentada com a quelcom oposat. Ja hem vist que en relació a l'estructuració del sistema en la seva dimensió sincrònica hem de relativitzar el mateix sentit d'oposició. La relació entre la filosofia positiva i l'empirisme filosòfic és complexa, però complementària.<sup>540</sup> Hem de relacionar, com hem exposat, empirisme i creació. La referència a la creació ens allunya d'un empirisme trivial. El seu objecte és l'experiència integral. Schelling ha relligat experiència i creació, tenint sempre present que la creació determinarà l'experiència. L'empirisme presentat és en realitat un instrument d'una filosofia de la creació divina.

L'empirisme serà elevat filosòficament, i adoptarà el rol de la filosofia positiva. Això no significarà ni el comiat de la recerca racional ni la primacia de la certitud sensible. Tampoc podem establir una preeminència del real sobre l'ideal. El real d'aquesta etapa serà el contrari d'allò merament lògic. Ara bé, el *pathos* de la realitat s'ha de conjugar amb el problema de l'origen, que no ha deixat de ser la clau de volta del pensament de Schelling. El problema de l'origen, el posicionament filosòfic que s'obre a passat immemorial, ha modificat el

---

<sup>539</sup> Christoph Gottfried Bardili (1761-1808), cosí de Schelling, crític de l'idealisme Kantian, proposarà el seu propi sistema: el realisme racional o lògic.

<sup>540</sup> Hem de tenir presents aquestes particularitats: la filosofia de Schelling no participa de l'observació minuciosa i estèril del psicologisme francès. La carta a Victor Cousin de 16 d'abril de 1826 conté el nucli de l'orientació de la filosofia positiva: el sistema universal partirà d'un primer principi que a causa de la seva objectivitat/positivitat absoluta només el podrem conèixer *a posteriori*. Com a solució a la problemàtica que enceta aquest coneixement *a posteriori*, el primer curs de 1827 exposava un empirisme metafísic lligat a la lliure decisió divina de la creació. Així, en crear el món solament per la lliure decisió, no hi ha cap dubte que la lliure decisió del creador i el seu acte han de ser coneguts *a posteriori*. Per tant, la filosofia en el seu pur desenvolupament és ciència de l'experimentable (*Erfahrungsmässigen*) - mot clau de la filosofia del període muniquès. Schelling precisarà la seva significació en l'àmbit del nou empirisme a les lliçons de München (V, 102, 266) i en el *Vorrede* (Pròleg a Cousin) IV E 460. La filosofia ha d'oferir l'explicació positiva de la realitat, sense que això privi a la raó de posseir el *Prius* absolut. Aquesta possessió per altra banda atorgarà a la raó la llibertat requerida per deliberar amb la filosofia positiva.

posicionament de la *Identitätslehre*. La pressió d'aquell *Unvordenklich (anhypotheton)* i la primacia de la voluntat lliure han col·locat el *Fiat* de la voluntat divina en el centre de la reflexió. S'intentarà conceptualitzar aquest instant de la creació. La noció de Déu creador serà l'estímul de la nova arquitectònica del *System*, el *Kernstück* de la filosofia positiva, una filosofia que té per principi un acte inescrutable, i que per altra banda mostra un poder d'intel·lecció i penetració superior sobre l'ésser i la realitat. La filosofia positiva tindrà, per tant, amb el coneixement del Déu efectiu, les claus de la realitat.

Si defensem que que l'experiència és per definició coneixement *a posteriori*, la creació en acte no pot ser deduïda, ha de ser solament coneguda *a posteriori*, experimentada. La filosofia positiva la localitzarem, per tant, en la intersecció d'un acte immemorial, és a dir, la manifestació de l'Absolut, com a experiència il·limitada. Ara bé, la filosofia positiva conté un element no filosòfic que remet en tot cas a la teologia. La filosofia positiva ha de tematitzar, o inclús podem dir que s'ha de transformar en filosofia de la revelació. La revelació serà una font especial de coneixement subsumible a una categoria especial de l'experiència. Aquesta serà invocada per tornar a portar la teologia, com a ciència obtinguda per revelació, al centre del debat filosòfic. En tot aquest procés, la voluntat o l'acció efectiva d'un Déu creador haurà de ser accessible a la filosofia per mediació de l'experiència. La filosofia tindrà un doble posicionament: l'accés privilegiat a la idea de creació i la posterior constatació del fet mateix creatiu on apareixeran els objectes especials presentats per la revelació. En quin sentit l'autonomia de la filosofia quedarà alterada per l'afectació de la fe, de la no-filosofia ho estudia àmpliament Tilliette. Com indica Pérez-Borbujo la forma d'operar la filosofia positiva serà un *tentandum*<sup>541</sup>, que es manifestarà en el constant examen dels pressupòsits i la reelaboració dels escrits.

El misteri de la creació és prioritari i condiona el problema del món. Podem veure en la noció de creació l'eix de l'especulació schellingniana més madura.<sup>542</sup> La primera tasca de la filosofia serà prendre consciència del seu objecte de voluntat: l'ésser perfecte. L'accés a la filosofia positiva és una qüestió de la llibertat, d'un voler. L'objecte de voluntat, del voler, és l'ens que és, del qual edificarem una idea, un concepte que conté l'*Stoff* i la possibilitat de l'acte absolutament lliure a través del qual l'esperit es manifesta. Cercar aquella matèria és un *affaire* del pensament, però la prova autèntica de l'existència resideix en l'acte aconseguit, que a la vegada pressuposa una decisió. A través d'aquest acte haurem de passar de l'àmbit del

---

<sup>541</sup> " "Tentandum" es la palabra latina que Schelling utilizará para indicar el modo peculiar de moverse la ciencia positiva y que deja de ser regresiva para transformarse en un avanzar progresivo, pero que tantea, que palpa, que es susceptible de errores y retrocesos, con lo que se define el complejo movimiento de lo positivo." Pérez-Borbujo., *Op. cit.* p. 416, nota 420.

<sup>542</sup> Però cal tenir presents les paraules de Schulz: „Die Philosophie der Schöpfung hat gegenüber der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung eine eigene Schwierigkeit, denn sie entbehrt der unmittelbaren Bestätigung durch die Erfahrung, weil sie sich nicht wie die Religions-geschichte im Bewußtsein der Menschheit vollzieht. Wir sind hier ganz auf die „Erinnerung“ der Vernunft verwiesen, die sich die „Tat Gottes“, durch die er hypothetische Möglichkeit in Wirklichkeit umsetzt, nur „nachträglich“ ins Bewußtsein heben kann (cf. Oben S. 81 ff.). Schelling hat um diese Problematik gewußt, und er hat darum die Philosophie der Schöpfung mit einer Erörterung begonnen, die erst den Begriff des Schöpfers entwickelt, um aus ihm dann die Schöpfung einsichtig hervortreten lassen zu können.“ *Op. cit.* p. 192.

pensament pur al domini real de la *Wissenschaft*. És un acte lliure, pot no ésser. Tanmateix, en ésser, ja projecta quelcom positiu en si. El contingut que incorpora en la filosofia és ciència positiva que posarà de manifest els tres estadis essencials que expressen la progresivitat del sistema: 1.voluntat; 2.pensament; 3.ciència. L'exposició del sistema positiu respon a la imbricació d'aquests tres estadis que tenen una plasmació en les recurrents introduccions històrico-sistemàtiques i les lliçons de la filosofia de la mitologia i de la revelació. Si concretem més la suposició, l'àmbit de la voluntat quedaria circunscrit a la introducció historico-crítica, el del pensament a l'exposició de la filosofia racional pura (una exposició que malgrat conservi la forma de lliçó, no va ser mai pronunciada) i el tercer àmbit a les lliçons de la filosofia de la revelació. Aquesta ciència cercada buscarà la unitat i l'articulació del tot, és a dir, la filosofia com a impuls al coneixement de la connexió universal, és a dir: del *System* a l'*Ursystem*. Aquesta connexió necessita l'articulació entre naturalesa i món dels esperits com a moments d'una connexió superior (problema que segons Falgueras només queda apuntat en la filosofia de Schelling). Aquesta connexió suprema exigeix una prèvia connexió objectiva independent de nosaltres, no una simple connexió lògica. El mer desenvolupament del pensament, de l'àmbit del jo, no respon a la connexió necessitada. En la ciència cercada les propietats no estan posades en l'essència, no les podem deduir. La voluntat del primer àmbit- que la mitologia ha traduït de manera imperfecta- és una voluntat inconceptuable, de la qual derivarà un acte a través del qual connectarem el diferents moments progressius del *System*. Al final d'aquest itinerari-recerca progressiva ens espera la revelació.

La filosofia, que estem exposant, arrosega el perill de convertir-se en l'aparell exegetíc de la veritat revelada. L'acte originari és manifestació d'una voluntat i l'inici del moviment progressiu. Aquest procés és històric. Entendre el fet positiu en aquests paràmetres implica la presentació d'una filosofia verdaderament històrica. El *System*, per tant, denotarà les conseqüències de l'acte i la voluntat originària, expressarà una personalitat i deixarà enrere la mera connexió lògica dels anteriors sistemes. Així, en aquest sentit, la filosofia històrica és la que exposa la (interna) connexió universal en la que també el cristianisme és un membre essencial, però realment sols un membre. Aquí es perfila el veritable posicionament schellingnià respecte el cristianisme – i entenem perquè no pot “agradar” a la teologia professional. Aquest no serà la filosofia positiva, però aquesta l'ha de poder explicar. El cristianisme, per altra banda, mostrarà la manca d'historicitat dels altres sistemes filosòfics.

La filosofia històrica (positiva) no exclou la naturalesa, sinó que la inclou. També hi ha latent una re-ubicació dels sistemes efecte d'una nova comprensió de la filosofia (moderna). El sistema proposat per Schelling, i que anem desenvolupant, no és un sistema eclèctic. L'observació de la simetria de tots els anteriors sistemes respecte a una centralitat omnicomprensiva, i des de la qual tots es complementen, preconditiona la superació de l'eclèctisme. El següent pas és assolir una posició des d'on pensar el món en una connexió històrica que mostrarà l'íntim lligam entre temps i llibertat. Pensar-lo en aquest termes possibilita la superació de l'enfonsament en el passat de la consciència, superació que adequa la separació del temps. Successió i connexió estableixen la historicitat. Aquesta historicitat ens ha de fer veure que el món ha sorgit d'un acte precedit per una decisió lliure. La filosofia positiva en pretendre tenir el món com a objecte propi s'estableix com a única ciència supra-mundana que no desatén el món. L'acte de superació-elevació suposa l'adaptació del nostre observar-entendre el món, o sigui, adaptar la pròpia consciència temporal a la successió objectiva dels eons. La filosofia positiva respon a l'adaptació requerida, que no és res més que

el reconeixement de la vida que transita a través de tot i que pot arribar a conèixer-se a si mateixa. S'ocuparà de l'ens complet i perfecte, o sigui, l'Esperit absolut. En altres paraules: la filosofia positiva serà l'impuls vers el vertader ens i cercarà els modes de ser conegut, i els exposarà. En conseqüència, el món s'ha de constituir, en el seu transcurs com a història, com a objecte d'un voler que enllaça amb un saber positiu. Establim, per tant, una altra connexió, ara entre voluntat i enteniment, que pot tenir reminiscències medievals escotistes.

La història serà la prova progressiva que Déu existeix i que l'Ens perfecte mencionat pugui ser posat com a objecte d'un voler. S'ha produït un *élargissement* definitiu de la filosofia exposada a *PhR*. En realitat, la impenetrabilitat de l'objecte a tematitzar, l'Esperit absolut, posa el pensament en un dilema: accedir a aquell caràcter immemorial traspasant els límits o condicionar-ho tot a una raó que no els traspassarà. En tot cas, l'accés al caràcter immemorial pressuposa una no-filosofia, que postula el Déu creador, existent, real i providencial. Aquesta no-filosofia és la intel·ligència de la fe. La voluntat i l'acció efectiva d'un Déu creador seran accessibles a la filosofia positiva per mediació de la fe, entesa com a forma especial de l'experiència. Podríem pensar en una mena de filosofia de la teologia, però seria una presentació parcial. El problema que se'ns presenta és aquest: com conjugar autonomia filosòfica, fe teològica i veritat revelada? El pas de la ciència a la revelació és el pas al regne de la Gràcia entesa com a exposició màxima d'una natura "artística" suprema. En aquest estadi les reflexions de von Balthasar se'ns mostren prolífiques, essent la seva exposició estètica en realitat, una mena accés a la complexa filosofia que estem exposant. No obstant això, *PhR* no representava una mera submissió al fet religiós. En quin sentit podem negar aquesta submissió? L'*élargissement* ha estat provocat en part per la reacció contra Hegel, però en tot cas s'ha produït un canvi de presentació, formal, malgrat es conservi el sentit de religió com a elevació.<sup>543</sup>

La filosofia que cerquem disposa d'un plus respecte a les religions positives, pot transitar des del panteisme de la *Identitätlehre* al teisme especulatiu, i des del monoteisme al politeisme, per retornar a un monoteisme purificat. Per altra banda, la religió del futur no deixa de ser una concepció filosòfica que uniria les religions positives. Les religions positives han quedat fixades en una exterioritat que necessita del programa de la filosofia de la revelació que implica el comprendre per reflexió la manifestació del misteri. L'objectiu general no deixa de ser la

---

<sup>543</sup> Tilliette exposa el nucli d'aquesta problemàtica de forma magistral: « La relation de la philosophie à la religion révélée n'est pas une démission, mais une élévation. Schelling a parcouru beaucoup de chemin depuis ses débuts téméraires (...) Mais Philosophie und Religion, la réplique à Eschenmayer et à son « passage de la Philosophie à la non-philosophie », est-il encore de saison, puisqu'on n'hésite plus à invoquer un suprarationnel et à convoquer une Unvernunft, un irrationnel, nécessaire à la confection du monde réel ? (...) Comme nous l'avons vu, la conversion au fini et ultérieurement au Dieu incarné s'amorce à même la philosophie de l'Identité (...) La position de Schelling vis-à-vis de la religion n'à pas changé en substance, nous aurons l'occasion de le redire (...) L'inspiration religieuse de la philosophie de l'Identité s'était affirmée de plus en plus, et l'ébauche de Philosophie und Religion vise à montrer la concordance de l'une et de l'autre. Ce qui a changé, c'est l'idée de la philosophie et, parallèlement, l'idée de la religion, et non la conception de leur rapport comme émulation et compénétration. Schelling ne croit plus possible une récupération intégrale de la religion par la philosophie, et ce renoncement est solidaire d'une mutation interne de la philosophie, qui ne dicte plus sa raison au monde. » *Op. cit.* p.102

comprensió de les religions positives, examinar la seva intel·ligibilitat. En aquest examen la fe s'ha de mostrar independent de la raó, sense prejudici d'una futura concordança. La filosofia que presentarà Schelling serà una ciència capaç d'abordar la religió revelada, i disposarà de dues vessants confluents: la històrica i la religiosa. Estrictament, serà històrica perquè és religiosa. El seu contingut històric s'inspira en una posició teològica del món. Una possible filosofia de la història resultant estaria fusionada amb una filosofia de la religió. Aquest és, doncs, el terreny on s'edifica la *Spätphilosophie*.

En conclusió, podem afirmar que el gir positiu en la filosofia de Schelling implica una reforma de la filosofia en general. Aquesta reforma no pot obviar la complementarietat entre filosofia negativa i positiva, eix central d'aquest capítol, que representa en segon terme una síntesi entre racionalisme i empirisme.<sup>544</sup> En tercer lloc, i en un pla més allunyat, suposaria l'intent de superació de l'antinòmia entre el Déu necessari de la raó i el Déu lliure de la fe (problema bàsic de la filosofia moderna segons Schelling). Anant a les obres que hem tematitzat el *System der Weltalter* introduiria el cristianisme com a matèria del filosofar; la Gran introducció de München no representaria la culminació de l'idealisme alemany, car es sols un correctiu pel mateix idealisme. En tot cas la *Grosse Einleitung* i la *DPhE* poden ser considerades el *locus* "geomètric" on rectificar les incongruències de la modernitat. En quart lloc la complementarietat també posiciona els extrems interpretatius radicals en dos pols München-Berlin, representats per Fuhrmans i Schulz. La inclusió en Déu de la distinció entre *esse essentiae* i *esse existentiae* ha de ser considerada com a cinquena defensa de la complementarietat i clau de volta de tota la reforma, i no un "defecte" d'un suposat idealisme schellingnià no aconseguit. En aquest punt es reforça el racionalisme i es tanca l'accés a Hegel, a saber: Déu seria l'ésser que no pot no ser (*esse essentiae*) però que és lliure d'adoptar en si mateix un *esse existentiae*. La posició de complementarietat permet la conversió de determinacions immanents divines en potències transitives de la seva manifestació. L'Absolut queda transformat, però el sistema no adopta ja l'apelatiu al doble absolut de *PhR*. La mateixa omnipotència de l'Absolut l'ha transformat. En aquesta màxima potència de transformar la seva immanència inoperativa radica *la creatio ex nihilo* sota l'abast de l'*esse existentiae*.

La reforma filosòfica que inaugura aquest període, tenint en compte la complementarietat que defensem, passa per re-establir filosòficament la idea de *creatio ex nihilo*, la qual no havia quedat del tot clara a les *WA*, ja que per *Nichts* s'entenia el *me ón*. Contrariant ara Schulz el suposat i qüestionat idealisme de Schelling no delimitaria una línia específica entre *Identitätslehre* i *Spätphilosophie*, car la reforma que presentem és integral, interna, i modifica el sistema profundament sense que sorgeixi però, un sistema distint. En tot cas l'idealisme de

---

<sup>544</sup> Segons Falgueras, Schelling inventa una postura intermitja entre racionalisme i idealisme i no estaria superat en la *Spätphilosophie* el racionalisme modern. L'idealisme de Schelling rau en l'exigència d'explicació de com l'essència és positivament tot (ampliant l'idealisme de Fichte) i no es contenta en establir com tot es redueix a l'essència. L'idealisme tancaria el racionalisme. L'idealisme schellingnià no intensificaria la capacitat racional fins a fer innecessària l'admissió de l'*esse existentiae*, sinó que la retalla. El racionalisme que surt d'aquesta postura entendreà l'*esse existentiae* no com a denominació extrínseca de l'essència sinó com a expressió d'una voluntat lliure. Diu Falgueras: "La doble incoherència que require esta postura intermèdia permite la ilusió de una síntesis com el empirismo, cosa imposible para un idealismo consecuente." *Op. cit.* p.90, nota 32. Ens podríem preguntar si aquest suposat idealisme conseqüent oculta, si més no, l'idealisme absolut hegelian.



Schelling aparellat a la *Spätphilosophie* explicaria des de l'essència totes les coses, però assenyalant una clara diferència entre el contingut necessari i la forma lliure de les mateixes. El concepte de *creatio ex nihilo* demana una nova harmonització entre raó i fe en aquest termes: per raó entendrem el *methodos* (logico-reflexiu) propi del pensar de la modernitat i els *data* de la religió verdadera constituïts com a *novum organon* dins l'esperit humà que remeten a la fe.

En definitiva, l'exigència radical de la raó rau en que tot ha de fer-se intel·ligible per a ella, però l'abisme pregó no és intel·ligible, per tant, ella no és la que comprèn originàriament. L'enteniment serà l'orgue del positiu. L'enteniment és mediador. La raó contemplativa. En la contemplació no hi ha enteniment, en la raó no hi ha mediació. Peetz ha exposat el diàleg socràtic entre enteniment i raó com a *Formexperimente (Die Suche nach einem neuen System)*, una transformació del mètode de la filosofia negativa en el de la positiva. El *sokratische Modell* de Peetz ha de ser entès com un diàleg entre enteniment i raó. L'enteniment esdevindrà el principi superior i farà reconèixer a la raó que malgrat sigui ella el principi cognoscitiu de tot, no és un ens en si mateix sinó un producte de l'ésser objectiu. En la posició schellingniana la raó renunciaria a la pretensió d'absolutesa davant un ésser superior que és absolutament subjecte.

## Capítol 6. La connexió de la mitologia: vers el triomf integrador de la filosofia històrica

L'interés de Schelling pels mites és constant i abasta des de l'escrit *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793) a la mateixa *Spätphilosophie*. A la segona secció de l'escrit de joventut és on localitzarem la seva originalitat filosòfica. Aquí s'exposava el concepte de "filosofia mítica" i l'apropament transcendent a la configuració narrativa dels mites, una mena de "sensorialitat" en la consciència. Segons Edgardo Albizu<sup>545</sup> allò sensorial en la consciència arcaica permet que la veritat especulativa es converteixi en relat mític. El mite seria una entitat poiètica, és a dir, una "construcció" de la matèria mítica a través de la qual la veritat es sensorialitza.<sup>546</sup> Ara bé, sistemàticament hem de destacar el caràcter connector de la mitologia. La ciència positiva que hem descrit en el capítol anterior fonamentarà la *PhM*. Això constituirà la base per entendre la *PhO*. La *PhM*, a més, té un caràcter reproductor, reproduïx aquella història interna que la perspectiva de l'*Ursystem* ha de mostrar sistemàticament. Aquest caràcter, connector i reproductor, eleven i constitueixen la *PhM* com a eix vertebrador entre naturalesa i història. Els dos dominis queden connectats, però ha estat la filosofia positiva l'element possibilitador i sistematitzador. La *PhM* travessa els períodes de München i Berlin, i aportarà a la *PhO* la dimensió còsmica i natural perquè pugui arrelar-se a la vida, i a la vegada aparegui el contrast del sobrenatural. La *PhM* pel seu mètode i caràcter apunta a la filosofia positiva, i per la seva intenció mostra afinitat amb la filosofia negativa. El politeisme i el teisme contemplatiu són negatius en contrast amb la religió revelada. La gènesi conceptual del monoteisme al costat de la noció d'empirisme filosòfic delimiten un fil conductor per accedir a la filosofia positiva.

Ens centrarem en aquest capítol en el llibre primer de la *PhM*, *der Monotheismus* [Mth]. La perspectiva de l'*Ur-System* interpretarà Mth com a text de projecció i futura "expansió". En principi s'entendrà la mitologia com el procés objectiu que té lloc en la consciència. És entendre el vertader significat de la procesualitat que desplegarem. El punt zero d'aquest procés rau en la caiguda de la consciència en l'àmbit de les potències còsmiques que conformen la naturalesa originària de Déu. La mitologia revelerà en la consciència la seva finalitat ancestral que no és altre que la restauració de la unitat originària, és a dir, el retorn, que abans hem tematitzat en el context purament conceptual cercant el concepte unitatari de Déu. *Mth* reprendrà i prolongarà la investigació principal de la *DPhE*, és a dir, cercarà l'exposició completa del concepte de Déu, i pretindrà respondre la qüestió de com les potències són en ell. El curs ( en realitat les sis primeres llicions de la *PhM*), exposa, en part, de manera sucinta, una comprensió de la filosofia general de la revelació, i es considera un punt d'inserció en el desenvolupament de la filosofia positiva general, orientada ja vers el cristianisme. L'atmosfera problemàtica de la *DPhE* es manté, així com la complexitat expositiva. En realitat hi ha varis punts de contacte. *Mth* és una recerca voluntàriament

---

<sup>545</sup> Vegeu: ALBIZU, E., "El eterno retorno del mito. Prolegómenos de una filosofía transespeculativa del mito", a: *Areté, Revista de filosofía*, vol. XXI, nº2, 2009, p.329-362. Del mateix autor, "La filosofía de la Mitología y el estado actual de la ciencia de los mitos" a *Tarpuy*, II, 2-3, (1981).

<sup>546</sup> Schelling vol incloure una antiga saviesa en el nucli del *Logos* identificat com a nucli racional (*nous*) de la filosofia. D'alguna manera s'avença a l'estetització goetheana del saber absolut. El pensament mític, per tant, sempre ha tingut en Schelling una funció nuclear, i voldrà fer sorgir el mite en la seva veritat. Aquest aflorament no és res més que el *Logos* arrelat als seus orígens, inspeccionats a les *WA*.

delimitada, com la *DPhE*. Pot ser entès com a resum de la filosofia positiva amb certes exclusions. No obstant això, la intenció és comprendre el monoteisme analíticament, a més, la via analítica oferirà la clau interpretativa del politeisme, desplegat en les lliçons que conformen el segon llibre de *PhM (Die Mythologie)*. El mètode analític haurà de ser contrastat amb el mètode positiu, que fa referència a la consideració metodològica de l'empirisme filosòfic. En definitiva, veurem com *Mth* aprofundeix el raonament de la *DPhE* i integrarà el caràcter metodològic de l'empirisme filosòfic en la corrent de la filosofia positiva.

A la dècada de 1830 Schelling és plenament conscient de la consolidació de la direcció religiosa de la seva filosofia enllaçada a un instrumental hermenèutic que s'ampara en dues perspectives, a saber: la *DPhE* i *Mth*. Ara efectuarem una lectura de l'empirisme filosòfic segons el sentit de *Mth* assolint la completa dimensió hermenèutica de l'*Ur-System*. *Mth* utilitza el mateix mètode analític que la *DPhE*, investiga els conceptes de monoteisme i procés teogònic com a fets, mentre que la *DPhE* dilucidava el fet del món i l'esdevenir efctiu. Tanmateix, podem constatar altres posicionaments que enllaçarien aquest dos textos, o sigui, els dos són exàmens científics que utilitzen la mateixa metodologia, essent un la continuació de l'altre. La *DPhE* examinava el fet experimental del món transcrit en el procés de l'esdevenir, elaboració que ens situa en la *Naturphilosophie*, la qual mostra com l'empirisme "trobat" en aquesta representa l'activació d'un moviment intern que verifica la inestabilitat del principi còsmic. L'objectiu de la *DPhE* era atendre el començament absolut i a través de la seva comprensió accedir a la filosofia absoluta. *Mth* aprofundirà els arguments de la *DPhE*, depassant la seva trajectòria, la qual quedava interrompuda davant l'acte originari de la creació. Considerem que *Mth* assumirà un paper més integrador de l'*Ursystem* i facilitarà que pugui ser interpretat a la llum de la positivitat veritable, és a dir: plenament des de l'*Ur-System*. En altres paraules: l'*Ursystem* serà posat com a *Freiheitsystem*.

Hem d'observar la perspectiva general de la mitologia al costat d'aquesta analítica dels textos. La mitologia és el bressol on s'activen els esquematismes i on s'edifica veritablement la nova arquitectònica que es gestava a *PhR*. Autors com Vetö consideren que Schelling no aplicarà a la mitologia una filosofia constituïda. D'aquesta manera estariem davant una mena de combinatòria de l'instrumental metòdic (les potències) i la mateixa instància objectiva (la mitologia). Això pot ser interpretat com una sobrevaloració de la *Potenzenlehre*, producte d'una resposta precipitada al hegelianisme que considerava el posicionament schellingnià sols com un succedani dialèctic de la filosofia de Hegel, és a dir, reivindicar contra els hegelians el mètode de la potenciació, equiparant doctrina i mètode.<sup>547</sup> Més enllà d'aquest "succedani" dialèctic, Schelling voldrà construir el *System* en un pensament dúctil, on la mitologia actua com a fisionomia de la filosofia en general i les potències conformaran els continguts positius

---

<sup>547</sup> D'aquest mètode Vetö en fa una síntesi: « Cette méthode consiste avant tout dans une objectivation successive de ce qui était auparavant subjectif et qui implique parallèlement une constante élévation (Dagegen-Erhöhung) du sujet » (Pl. 3, 67). Ou, selon une formule un peu plus ancienne : « tout ce qui était pris préalablement pour existant à l'égard du supérieur non-existant qui le suit, en devient désormais seulement l'organe » (WA 93). Devenir l'organe d'un autre signifie s'assumer comme son fondement. Il y a donc un lien entre Potenz et Grund – on y reviendra plus tard. » *Op. cit.* p. 329-330. A més : « Schelling n'a pas appliqué à la mythologie une philosophie constituée ; tout son art aura été de combiner l'instrument méthodique (les puissances) et l'instance objective (mythologie) » Brito, *Op. cit.* p. 342.

de la realitat. La *symploké* o combinació de les potències ha de ser considerada, en la seva dimensió dialèctica, forma adequada de tractar la problemàtica entre les interseccions que generen la unitat i la pluralitat potencial. Tanmateix la dialèctica és sols un mètode de coneixement i ha de ser diferenciada de la dialèctica hegeliana. Segons Falgueras, Schelling, en realitat no pretenia del tot superar la filosofia hegeliana, ja que no abandonà la perspectiva bàsica de l'ésser, com el naturalisme, i el tancament immanentista de la raó.<sup>548</sup> En tot cas s'ha produït un "retorn" a l'Ésser conduït vers un *Freiheitsystem* i un perfeccionament de l'instrumental potencial.

*Mth* manifesta l'esforç per resoldre la problemàtica divina. Les parts successives en forma de lliçons representen les fases del pensament schellingnià que podrà constituir un *Ursystem* que unifiqui la perspectiva del concepte (de l'essència, de la natura, de la possibilitat – àmbit negatiu) i la del fet (de l'acte, de la voluntat, de la realitat, de l'ésser, en la mateixa línia de la *DPhE*). Aquesta conjunció mostrarà que el monoteisme com a concepte té un sentit restrictiu: allò que és *Praeter Deum* no és el veritable *Deus*. Cercarem el concepte monoteista de Déu, la realització del qual constitueix el dogma i tolera la possibilitat del politeisme. L'objectiu de la recerca analítica és descobrir el concepte monoteista del Déu, que exemplificara l'enriquiment de les investigacions de l'aparell conceptual de la *DPhE*. En aquesta línia el *Vorbegriff* de Déu és equivalent a la seva natura, és l'ésser mateix. *Ipsum ens, ens universale, das Seyende Selbst, Prius Absolut, Prius* de la divinitat, actuarien com a conceptes terminològics equivalents.

La *PhM*, en general, mostra la historicitat de la matèria purament mítica arrelada a una peculiar teoria teosòfica de la temporalitat interna de Déu, atemperada per la conceptualització transcendental. Doctrina i historicitat sols remarquen el nucli de la mitologia

---

<sup>548</sup> Segons Falgueras: "Por último, como en toda la filosofía moderna, se hecha en falta también en Schelling si quiera un atisbo de una concepción *donal*, tanto en la creación como de Dios. Sin ella es imposible abandonar tanto la concepción fundamentalista del ser, como el naturalismo y la clausura inmanentista de la razón. Eso fue lo que le faltó a Schelling para poder superar verdaderamente a Hegel y los planteamientos modernos – cosa que nunca pretendió total y decididamente." Op. cit. 97-98. Falgueras – de formació teològica, com Brito- defensa una interpretació donal de la *creatio*. Brito i Falgueras estan en la mateixa direcció, però amb matisos. Ara bé, la gràcia, malgrat aparegui a *PhO*, no pot constituir l'eix de l'especulació schellingniana, perquè Schelling és essencialment filòsof. Des d'una perspectiva teològica hi manquen els pressupòsits sense els quals no es pot edificar filosòficament l'edifici del creient. Per a Schelling, l'eix central on divaguen les qüestions teològiques rau en la capacitat divina de decantar-se vers l'elecció lliure entre immanència/tancament i transivitativitat/exteriorització. L'elecció en tot cas està subordinada a la decisió, per tant, no és una veritable tria. La realització com a Esperit ja ha estat donada. En aquest sentit, segons Brito, pot sorgir un ésser en el que es pugui reconèixer i el pugui reconèixer, explorant la dimensió moral al respecte. Brito segueix el posicionament de C. Bruaire (*L'être et l'esprit*, Paris, 1983, també *Schelling ou la quête du secret de l'être*, Paris, 1970). Ens diu Brito: "La génération parfaite n'est créatrice qu'en vertu de la libéralité de l'Origine, qui se dépasse dans un surplus de soi. La gratuité irréductible de la création ne peut se signifier sans la référence extatique à un au-delà de l'Insurpassable. Cet au-delà de la plénitude originare, c'est le néant. La théologie de la création ne peut exprimer l'initiative parfaitement libre du Créateur, qu'en marquant dans le *rien* le lieu où cette générosité fontale affirme sa surabondance dans l'au-delà négatif de soi. Cette compréhension traditionnelle de l'ex nihilo ne s'affirme pas assez dans la spéculation idéaliste de Schelling." Brito. Op. cit. p. 476-477

com a història dels déus, i per tant, l'últim contingut de la seva història és la generació (*Erzeugung*) d'un real esdevenir de Déu, un Déu venidor, en la consciència, un esdevenir respecte del qual el gran nombre de déus es comporten com a moments generatius. La història dels déus és *res gestae* de l'ens real, identificat amb aquell venidor, o sigui, gestació de l'ens real: de l'ésser de l'ens en l'apartar-se del seu essencial *Nicht-Seyende*. Dit d'una manera diferent: en el mite hi veurem implicat el relat ancestral d'allò que neix, car *Mythos* és la gestació originària d'allò que és. Els mites, en definitiva, no són invencions fantàstiques, car assenyalen l'essència absoluta del real com els seus constitutius fonamentals, en altres paraules, són allò real capturat en la funció significativa del *Logos*. En aquesta captura observem que el nucli intern del *Logos* està constituït per la pròpia *Ur-Bild*, imatge d'allò que pot néixer, de quelcom que pot esdevenir.

### a) Mitologia i articulació sistemàtica

Schelling vol exposar la constitució interna dels mites, les seves estructures, d'una forma sistemàtica, superant filosòficament la poètica mitològica de Creuzer<sup>549</sup>; la metodologia històrico-filosòfica de Müller.<sup>550</sup> Ja no es tracta de parlar merament del mite, sinó d'intentar "escoltar" la seva veu originària. En altres paraules: el mite ha deixat de ser mer objecte presentant-se com el "sorgir" originari de la pre-apercepció de la consciència, per tant, se'ns mostrarà en la seva subjectivitat, assolint la seva forma original. Schelling constituirà i ordenarà el material de les lliçons de mitologia com una epopeia real del temps, una historicitat que obrirà pas al fosc saber ancestral i primigeni. Les lliçons sobre mitologia estaran completades el 1828 i les exposarà per última vegada l'any 1845-6.

El mite s'origina en un primitiu monoteisme indiferenciat, propi del gènere humà abans de la separació de pobles, és a dir, una indiferència que en tot cas remet a l'*Ur-Mensch*. Aquest pas de la indiferenciació (unitat) a la separació (multiplicitat) és un procés intern de la consciència. La tesi central que articula la sistemàtica schellingniana és aquesta: la successió teogònica que s'origina en la consciència és en realitat el seu *Untergang*, *Gotterdämmerung* intern que la trasbalsa. En aquest estat la consciència es predisposa a rebre els éssers mitològics no com a *Vorhandenes*, sinó que els "veu" com independents, o sigui, se li donen en tant que matèries significatives. El mite, per tant, advé a la consciència. En un altre sentit, podem afirmar que pròpiament aquesta mateixa gestació la constitueix. Dit d'una manera diferent: en aquesta constitució el mite es va construint, és a dir, la consciència posa ésser a déus, homes i món. Aquest és el sentit projectiu, però hi ha un sentit retrospectiu que és més originàriament schellingnià-platònic: el mite és el record supraconscient d'aquell *Ereignis* originari, de la pura irrupció del temps que trenca l'ésser.<sup>551</sup> La pura irrupció ha fet ésser un temps des del caos.

<sup>549</sup> Friedrich Creuzer (1771-1858), vegeu la seva obra capital *Symbolik und Mithologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810-12, 2<sup>a</sup>ed. 1819).

<sup>550</sup> Max Müller (1823-1900) considerat fundador de la mitologia comparada, estudia amb Schelling a Berlín l'any 1844 i li tradueix del sànscrit les *Upanishads*. També traduí el *Rig-Veda*.

<sup>551</sup> Establiríem el concepte d'*Ereignis* no en un sentit heideggerià. L'*Ereignis* que Heidegger planteja a *Beiträge zur philosophie – Vom Ereignis*, superat el plantejament ontològic de la pregunta per l'ésser exposada a *Sein und Zeit* (1927), predisposa vers un plantejament originari "interrogador" del sentit en tant que veritat i essenciar-se de l'ésser [*Seyn*] com a esdevenir. Heidegger opta per aquesta grafia (la mateixa que usem seguint el context epocal de Schelling) que remet a un pensar inicial que prepara

Sols des d'aquesta irrupció entendrem allò viscut en el mite com a gènesi interna de la divinitat identificada amb l'origen de la consciència de l'home originari. Però, tornant al procés que porta de la indeferenciació unitària a la separació-disgregació de pobles (homòloga a l'exteriorització positiva dels déus), observem que la causa positiva que trenca la unitat de l'*Ur-Mensch* es troba en la mateixa divinitat. Per la divinitat la seva revelació implicarà la seva temporització. L'horror primitiu (exposat, per exemple, a les mitologies mesopotàmiques) de la humanitat pot ser explicat des del trancament que origina la multiplicitat de déus, però a la vegada observem que el mite ha brollat d'aquest *Untergang* de la consciència. Aquesta es veié humanitzada en aquella època on "els déus feien d'home"; en altres paraules: la consciència es veurà obligada a participar en la generació de la plenitud divina, per això la mitologia no pot ser una invenció del poeta-sacerdot (és a dir, de la consciència humana) sinó un procés necessari, l'origen del qual el localitzem en la divinitat pre-gestada, de qui procedeix la revelació que implicarà a la vegada un enfosquiment de la seva comprensió, o sigui, la veritat serà ocultada i la mitologia esdevindrà la seva protectora. Podem afirmar que els principis que constitueixen el contingut de la *PhM* són a la vegada causes formals del seu sorgiment. La consciència ha d'enfrontar-se a la seva foscor originària per trobar la veritat de l'ens, en altres paraules, ha de baixar al pou brollador del mite on observarà els "sabers" de l'Ens-total.

Aquest capítol pretén mostrar la importància de la filosofia de la mitologia en la formació del que ja podem anomenar sistema positiu.<sup>552</sup> Destacarem el *Logos* articulador dels mites com a

---

l'esdevenir històric de l'ésser, però que no és de fet aquella història de Déu schellingniana; es tracta d'un pensar inicial, això sí, que condiciona el trànsit de la metafísica al veritable començament, és a dir, a la pregunta fonamental per la veritat de l'ésser. Estem davant d'un pensar històric, no gaire allunyat d'un posicionament schellingnià, Heidegger afirma que: "La història del ser [*Seyn*] coneix en largos espacios de tiempo, que para ella son sólo instantes, insólitos eventos." HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006, p. 189. Esdeveniment que en última instància ens assenyala la figura del salt com a element cohesionador de les dues filosofies en joc, i "trençador" del temps, de l'inici com a primordialitat i de pensadors que hagin estat "iniciats" per l'*Anfang*. El salt (*Sprung*), com allò més agosarat en el procedir del pensar inicial recorda el posicionament schellingnià que tematitzava el pas de l'infinit al finit. El salt seria, en tots dos autors, una operació de risc, un obrir-se pas en l'àmbit de la història de l'ésser i un obrir la possibilitat de la història de Déu, que poden semblar equivalents, però només superficialment. Amb tot, és interessant destacar aquest pur "obrir-se pas", característica localitzada tant a Schelling com a Heidegger. Però, Schelling té una confiança excepcional amb el *Geist*. En la filosofia de Schelling, si més no, podem aplicar la sentència de Heidegger al respecte: "La evidencia del ser ha sido ahora, en lugar de puesta en la trivialidad de una evidencia inmediata, sistemáticamente difundida a la riqueza de la historicidad del espíritu y de sus figuras" *Ibid.* p.170. Heidegger, en tot cas, traspassaria a l'ésser [*Seyn*] la teogonia divina de Schelling, un deute intern d'aquest "segon" Heidegger respecte a Schelling. Sobre aquesta temàtica vegeu: ROJAS, Alejandro, *La deuda inconfesada de Heidegger. De la presencia de Schelling en la obra de Heidegger después de 1941*, Universidad de Malaga, 2014.

<sup>552</sup> Ens ho indica Brito, mostrant una idea central de Tilliette al respecte: « La Philosophie de la Mythologie est la première oeuvre stable de la philosophie positive. (...) Comme le Système de l'Idéalisme transcendantal (cf. Supra, Introduction, III) – et non sans ressemblance avec la Phénoménologie hégélienne – la philosophie de la Mythologie est "l'histoire de la conscience malheureuse, traversant des époques et se libérant à la fin, dans l'ésotérisme des Mystères, de l'emprise des représentations révoles. » *Op. cit.* p. 341. Tilliette recull el terme de Jankélévitch definint la mitologia com una odisea de la consciència. Però, abans ha deixat clar que "La mythologie est un

sistema politeista,<sup>553</sup> que facilitarà una solució sistemàtica (no essencial) a l'antic problema de la relació entre Déu i el món. La mitologia és l'engranatge articulador del sistema, i representa el seu accés *in extenso*. L'univers de la mitologia és aquell que el filòsof pot descobrir en la seva veritat objectiva i que remet a la consciència originària. La mitologia ens apareixerà en un procés exotèric, enfocat a l'exteriorització, el desplegament, l'itinerari. En aquest sentit Tilliette hi ha cercat el seu cicle llarg d'accés al sistema schellingnià.

Schelling en la seva aproximació a la mitologia (*Die Mythologie*) ens està indicant per sobre de tot l'organització sistemàtica de les mitologies.<sup>554</sup> Reivindicarà un tractament filosòfic que

---

immense phénomène à l'instar de la Nature; et comme la Nature est l'être ancestral par excellence, la mythologie est le profond passé préhistorique, l'immémorial. La philosophie de la mythologie est aussi la construction de la mythologie, elle expose méthodiquement les époques et les moments de la conscience en proie au dieu. La philosophie naturelle était le "spinocisme en images" comme était pour Herder la mythologie grecque, s'articule, au moins dans une première approximation à dépasser, autour de la représentation panthéistique. (...) mais le contrepoint de la Nature et de la Mythologie renvoie rétrospectivement au parallélisme du physique et du transcendantal, que jadis le Système de l'idéalisme transcendantal avait eu pour office de jalonner. Plus encore que la philosophie de la Nature, c'est l'idéalisme transcendantal qui correspond à la philosophie de la Mythologie." *Op. cit.* p. 405-406. Estem davant la idea d'una essència universal i necessària que transita la mitologia i pot elevar a un veritable sistema els moments connexes com a fases, on podem assignar les significacions adequades. Fins i tot, podrien ser vistes aquestes significacions relacionades amb les respectives fases processuals com a ciència de l'experiència de la consciència en paral·lel a la Fenomenologia de Hegel.

<sup>553</sup> Werner Marx veurà, ara, en el recurs al procés teogònic que desplegarem, connotacions rupturistes amb la filosofia que s'edificà a partir del *FS*. Schelling estaria cercant una alternativa "acceptable" al panteisme o un panteisme sofisticat molt diferent a mera presentació dels tòpics al respecte. La solució que ha donat Schelling a la qüestió del panteisme no és garantia per tancar el tema. Ens diu Marx: „Die Trennung von kosmogonie und Theogonie für den mittleren Schelling mag problematisch erscheinen und bedarf einiger Erläuterungen. In gewissen Sinne rührt das Problem dieser Trennung an die Grundlagen des Systems, insofern es als eine Überwindung der (falschen) Alternative von Theismus und Pantheismus gedacht ist. In der pantheistischen Auffassung wurde die Differenz zwischen Gott und der Welt völlig aufgehoben und insofern auch die mögliche Differenz zwischen Theogonie und kosmogonie. In der theistischen Auffassung ist die Differenz absolut gesetzt, Gott als fertiges Immerseindes der Welt entgegengesetzt, und es entsteht allenfalls eine von der Frage nach dem Schöpfung." *Op. cit.* p. 144-145.

<sup>554</sup> Diu Jankélévitch: "Les mythes sont donc des événements historiques et non pas représentations. Ils n'existent, si l'on veut, que dans la conscience." *Op. cit.* p. 279. Ens trobarem amb una mitologia que serà presentada filosòficament, o sigui, racionalment, en contrast amb una filosofia que havia esdevingut, sobretot a partir de *WA* "plàstico-mitològica". Aquesta tasca racional es tradueix en l'observació dins la mitologia d'una "oculta" filosofia de les potències, en altres paraules: una nova explicitació de la *Potenzenlehre*. En aquest sentit ens adverteix Jankélévitch: « La philosophie des Puissances, tout occupée par les déséquilibres de la totalité (qui sont justement la raison d'être de l'histoire) n'accorde plus une grande attention à l'identité originelle du premier système. » *Ibid.* p.347. Els mites ens serviran per arribar a la profunditat de l'organisme i desvetllar en el *Nicht-Seyende* una profunda nostàlgia impulsora. Per a Jankélévitch, Schelling, en cada obra, ha exposat el sistema; de l'una a l'altra canvia l'accent (com la indeterminació dels mots *Subjekt*, *Grund*, *Gegenstand* que canvien de sentit entre la *Darstellung* de 1801 i la *Darstellung* de 1836, i s'explica per l'ambigüitat de la cosa significada, no per una incoherència interna en l'exposició sistemàtica). El sistema, com el pensament, va modulant de totalitat a totalitat omnicomprensiva diacrònicament. El sistema és transportat en cada

aprofitarà per consolidar l'amplitud necessària per a una possible presentació de la futura religió filosòfica. Aquest tractament filosòfic connector es pot veure, a la vegada, com a fonament d'una filosofia del cristianisme heterodoxa. La mitologia, és a dir, el paganisme politeïsta aportarà a la revelació, com hem ja hem apuntat i ara remarquem, la dimensió còsmica i natural, sense la qual no disposaria en definitiva del contrast per enaltir el fet sobrenatural del cristianisme. Sense aquesta dimensió mitològica la filosofia positiva no hauria accedit a la seva historicitat. La tasca de Schelling, després de l'experiment de *les Divinitats de Samotràcia*, serà justificar l'accepció filosòfica de la mitologia, en el seu sentit intern. En altres paraules: la internalització del procés exotèric. En aquest itinerari, en primer lloc, Schelling pretén refutar les explicacions imperfectes de la mitologia. La introducció historico-crítica<sup>555</sup> refutarà explicacions des de les quals no es podia edificar una filosofia de la mitologia, ja que la filosofia està plenament habilitada per a la comprensió de la mitologia, no estèticament ni al·legòricament, ni tant sols simbòlicament. Schelling no aplicarà a la mitologia una filosofia reductiva. El procés argumentatiu combinarà l'instrument metòdic (les potències) i la instància objectiva (la mitologia). La mitologia s'ha d'explicar per ella mateixa, és tautegòrica. La tasca ara és incloure la mitologia en el *System*. La tautegoria és la manera d'interpretar la mitologia, és, per tant, el seu principi hermenèutic fonamental. Les explicacions anteriors sols estaven interessades en discernir el que la mitologia vol dir, no s'haurien apropiat veritablement al seu fenomen, o com diria Schelling a la cosa mateixa (*die Sache selbst*). La tasca assignada a la *PhM* representa, a la vegada, un esborrar les explicacions anteriors i una preparació de la presentació del monoteïsmes com element clau en la formulació de l'*Ursystem* com a ciència històrica.

El curs que representa *Mth*, que el fill de Schelling col·locarà com les primeres lliçons de la *PhM*, serà exposat alternativament a la introducció històrico-crítica, i és un moment especulatiu intens que mostrarà la necessitat del procés teogònic. La seva lectura és indispensable per a una comprensió crítica de les posteriors lliçons "positives" sobre mitologia. Cercarà l'origen objectiu d'aquest coneixement, car el procés que s'en deriva reproduceix un procés universal, absolut, que suposarà la concepció definitiva de la filosofia positiva,<sup>556</sup> i a la inversa, la

---

obra, canvia de "tonalitat" (i també pot ser considerat sincrònicament, alimentant les interpretacions que presenten un Schelling fragmentat en èpoques gairebé estanques), no essent en cap cas juxtaposicions rapsòdiques de conceptes elementals. En aquest sentit hem de tenir en compte les paraules de Jankélévitch i contraposar-les a les de Marquet: "La philosophie de Schelling n'est donc pas une suite de traités qui, placés bout à bout, composeraient un système de plus en plus achevé: elle s'épanouit bien plutôt comme un éventail à partir d'une intuition initiale qui chaque fois figure tout entière sous une perspective nouvelle." *Ibid.* p.351. Marquet es posiciona d'aquesta manera: "La philosophie de l'esprit, jadis définie assez vaguement comme philosophie de l'histoire, sera donc en dernière analyse, une philosophie de la Révélation, et cette philosophie de la Révélation qui inclut, comme sa condition, une philosophie de la mythologie, n'est pas foncièrement différente, en 1809, de ce qu'elle deviendra plus tard dans les cours de Munich et de Berlin (en général, comme l'a bien établi H. Fuhrmans, toute la partie historique du système restera remarquablement semblable à elle-même jusqu'à la fin, alors que l'infrastructure métaphysique se renouvellera d'année en année sans jamais parvenir à une formulation vraiment satisfaisante)." *Op.cit.* p. 425.

<sup>555</sup> (SW, XI 1-252).

<sup>556</sup> Aquesta concepció passa per interpretar la filosofia de la mitologia tenint en compte la introducció històrico-crítica i la *Darstellung der reinrationellen Philosophie [DrPh]* on s'exposen els principis de la



mitologia formarà una noció de realitat propícia al tractament positiu. Aquesta formació indirecte haurà de ser entesa com a joc de voluntats, o més ben dit, purificació de voluntats, que obren la verdadera voluntat divina a la realitat. També equipararem la mitologia a la consciència (en aquest sentit continua sent interessant l'obra de V. Jankélévitch *l'Odyssee de la conscience*) en una travessia per l'àmbit de la necessitat i la pluri-morfologia del politeisme. El segon pas que es proposarà Schelling serà l'accés al procés teogònic de la consciència (la repetició del procés teogònic universal).<sup>557</sup> En Mth queda assenyalat que aquest procés és un passatge que va del monoteisme purament substancial – posat en la consciència- al monoteisme lliurement reconegut – quan la consciència ha passat pel *pathos* de la revelació. Així el politeisme lluny de ser quelcom plenament aberrant com indica Tilliette, és una clau que consolida la transició, el *passage*, que tant hem qüestionat des d'una perspectiva epigonal de la *Identitätstheorie*. En les primeres lliçons de la *PhM* s'insistirà en l'espiritualitat de les potències teogòniques.<sup>558</sup> Trobarem novament articulada la lògica de les potències, però des d'un punt de vista diferent.

## **b) Aclariment dels processos implicats en el desenvolupament del sistema**

En aquest apartat desenvoluparem una articulació entre les estructures de la consciència i la seva escissió, que representarà, ara d'una manera molt clara, la caiguda de l'element diví i la possibilitat d'una historització interna del sistema, o la seva transformació en ciència històrica, un *Ursystem*. L'apercepció d'aquest moment inicial serà descrit com un moment de i en Déu. Amb aquestes prerrogatives, el començament real del moviment teogònic dins l'home és l'acte propi de la consciència. El *passage* de l'infinit al finit en la consciència rebrà ara una connotació específica per mediació de la mitològica que permetrà la integració de la filosofia racional pura en el pla final. Aquest seria el posicionament bàsic que hem de contemplar a l'hora d'encarar la problemàtica interna de la mitologia. A més, es tematitzarà la mitologia com una totalitat autosuficient, susceptible de ser explicada per si mateixa en una paradigmàtica *Selbsterklärung* on es delimitarà el principi de la seva intel·ligibilitat. És per tant, un projecte d'interpretació immanent i de sistematització, posant sota l'objectiu filosòfic la successió de les diferents mitologies, descobrint una punyent periodització i exhibint una preponderància de la mitologia

---

filosofia positiva. Intentarem aclarir la relació d'aquest principis amb la *PhM*. En definitiva *PhM* i *PhO* constituïran la filosofia històrica que al costat d'una *Naturphilosophie* re-evaluada formarien el sistema complet de la filosofia positiva. El principis s'interpretaran com la lògica del sistema en relació amb el real. Jankélévitch destaca la importància d'aquesta *Darstellung* en relació a la *PhM*. Representa d'alguna manera el testament filosòfic de Schelling sobretot a partir de la lliçó XVII, just quan ha interposat entre les potències i Déu l'ànima com a element intermediari entre allò concret i Déu; « Enfin dans la seconde partie de *l'Einleitung*, qui est, en quelque sorte, son testament philosophique, Schelling achève de déprécier les puissances, d'abord en imaginant une quatrième nature, l'Ame, « dénomination ou exposant de la matière », qu'il intercale entre Dieu et les trois puissances. Cette complication est tout à fait nouvelle dans le dernier système de Schelling, et a pour effet de repousser les puissances plus bas encore vers le monde inférieur. » Jankélévitch, *Op. cit.* p. 86

<sup>558</sup> En referència: « Principes spirituels, devons-nous dire, mais non point concepts abstraits » *Ibid.* p.83. També les podríem entendre com a conceptes fonamental de la raó o, fins i tot, com a concessions successives que la identitat fa a l'alteritat.

grega que en certa manera recapitula les altres (Índia, Egipte, Pèrsia, la Xina). Certes hipòtesis auxiliars passarien per investigar una cosmologia primitiva i també una possible *Uroffenbarung* perduda i deformada, que remetria a un regne de la foscor ancestral.

La *PhM* respondrà a les directrius de la *Spätphilosophie* en direcció als fets de l'empíric, o sigui, s'edificarà una interpretació que ha de ser científica i històrica, i tot el que és verdaderament històric és integralment científic. Aquesta recerca descobrirà el principi del desenvolupament, principi objectiu, immanent a l'objecte mateix. La construcció definitiva respondrà a una teoria a la vegada filosòfica i empírica, científica i històrica, elements segons Schelling totalment convergents. La seva historicitat és ja el seu autodesenvolupament, que disposa d'una forta cohesió interna. El *Götterwelt* conformarà una estructura coherent, però no sense una obertura al *Götterdämmerung*, a la davallada, o sigui, en essència, l'*Abfall*. En aquesta part del sistema és important destacar la *Katabolé* entesa com a *Grundlegung* que facilitarà el trànsit entre divinitats afectades per la potenciació. Els fenòmens de la mitologia es desenvoluparan d'una manera orgànica i necessària. Establirem, doncs, un procés anàleg al de la naturalesa. El procés mitològic és en si mateix també irreversible, i l'extracció filosòfica del material empíric fins i tot condicionant, car la mitologia té la seva pròpia raó històrica. Els mateixos principis que enceten materialment els seus continguts són també les causes formals del seu origen, d'aquella possible *Uroffenbarung*. La mitologia exposarà, per tant, els principis que governen la seva aparició i regulen la seva història.

El començament del procés mitològic està lligat a la catàstrofe originària (una de les formes possibles d'entendre l'*Abfall*) de la consciència humana. L'home ha activat el començament<sup>559</sup>, el seu principi, i a la vegada la seva pròpia precipitació. La concepció de la mitologia que presentem inclou, doncs, el desenvolupament teogònic transcendental de la consciència en tot el seu espectre. La mitologia com a veritable teogonia és una història de déus, el contingut últim de la qual rau en explicitar l'esdevenir efectiu del Déu en la consciència, en altres paraules i des d'una altra perspectiva: és un procés restaurador que no és vertader en el seus moments particulars sinó sols en la seva dimensió d'uni-totalitat, en el seu final, el seu *Terminus est*. Cada moment (del procés), cada figuració mitològica, ha de quedar vinculat en el procés que constitueix el contingut (global) de la mitologia. El conjunt de déus en realitat és quelcom accidental, i no constitueix la veritat de la mitologia, que no és altra cosa que aconseguir el seu final, a saber: la restauració de la consciència caiguda. Dit d'una altra

---

<sup>559</sup> Començament que Heidegger diferenciaria de l'inici. Diferenciaria en tot cas entre *Anfang* i *Beginn*. L'*Anfang* generaria iniciats, en paraules de Heidegger, pensadors que han estat atrapats i congregats per l'inici. L'*Anfang* possibilita l'origen a partir del qual quelcom va arribar a ser pensat, fou pensat. Començament remetria al sorgiment de la culpa, la pròpia dinamització mitològica en el nostre cas. El *Seyn* seria l'*Anfang*, i, per a Heidegger, en principi tot pensador que pensi l'inici hauria de ser un pensador inicial, tot pensador del *Seyn* hauria de pensar l'inici. Per a Schelling tot pensador que pensés l'inici pensaria el *Seyn*. Com es pot veure un procés invers. Amb tot, Heidegger ja assenyala que no tot pensador que pensi el *Seyn* estaria pensant *ipso facto* l'inici. Però, què inicia? Una veritat feta deessa („Die Wahrheit zu einer Göttin machen.“ GA 54, p.14); en realitat una transformació: el que era una noció per a l'essència d'allò verdader s'ha tornat personalitat, i en l'àmbit schellingnià, sols una personalitat pot iniciar un *mundus*. A més, aquesta transformació seria una acció que inicia l'home en allò vertader.

manera: en finalitzar el procés mitològic aconseguirem la imatge restaurada de Déu. Mitologia és pròpiament restauració. Això ens indica l'essència oculta pròpia del mite.

L'èxtasi que transita la mitologia paralitza en part a la raó davant el seu objecte suprem. Per altra banda, la instauració filoòfica del monoteisme, o sigui, la revisió analítica de la seva idea a *Mth*, significarà la consolidació d'un punt de trobada amb un cristianisme renovat i projectable. També ho podem observar així: consolidar la gènesi conceptual del monoteisme relacionant-la amb la noció de l'empirisme filosòfic que hem assolit en la *DPhE*, com a marc d'entrada conjunt a la filosofia positiva. El tractament analític del monoteisme contrastarà formalment amb l'exposició de la mitologia. Tanmateix, en els dos casos estarem davant fets de nocions universalment reconegudes. En el cas del monoteisme obrirà els pressupòsits del procés teogònic en la consciència subjacent a la pura efectivitat del procés mitològic. En la *DPhE* ens movíem en el pur fet experimental del món transcrit en el procés de l'esdevenir i elaborat per la filosofia de la naturalesa en un moviment racional, inèrcia de la mateixa raó; en el cas de *Mth*, s'ha trobat l'impuls, mes enllà del mer teisme, en el pensar fonamental del panteisme. Ha de quedar clar que sense la comprensió del principi del panteisme no tindríem el mitjà per accedir al vertader monoteisme. El monoteisme és la veritat del panteisme. Però, aquesta afirmació ha sorgit de la perspectiva sistemàtica que imposa l'*Ur-System* i que permet abandonar les formes aberrants que ocultava el panteisme condicionant la interpretació des de la idea d'Uni-totalitat. La Uni-totalitat per a Schelling esdevindrà el nervi de tota consciència religiosa. El monoteisme serà el panteisme superat.

L'*Ur-System* ens fa veure que les dues posicions filosòfiques tenen en realitat el mateix principi (universal) uni-totalitari. *Universio* serà traduït simplement per U. L'univers serà l'U retornat. Amb aquesta argumentació sortim de l'immobilisme spinozista, aconseguint, si més no, la unitat necessària per establir i permetre el procés mític. El posicionament cabdal de la *DPhE* fou la regressió analítica vers la causa suprema del procés còsmic i l'acte que l'ha engendrat. En el cas de *Mth* s'apunta a la causa suprema del procés mitològic. Però, *Mth* traspasarà la trajectòria de la *DPhE* interrompuda en l'acte originari de la creació en general, per això té un "valor" filosòfic superior en relació a poder donar respostes que consolidin l'*Ursystem*.

Ara hem d'aclarir els processos que s'han obert. La mitologia constitueix una figura de la veritat.<sup>560</sup> Conformarà un fenomen objectiu de la consciència en general.<sup>561</sup> Si la mitologia és un

---

<sup>560</sup> Aquesta tesi està continguda i desenvolupada en l'obra de VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mithologie*, De Gruyter, Berlin, 1969. El mateix Schelling apunta ja la tesi quan diu que „Sprechen wir also von der Philosophie der Mythologie, so müssen wir auch der Mythologie objektive Wahrheit zuschreiben.“ (SW, II/2, 3)

<sup>561</sup> Segons Duque la mitologia pot considerar-se una fenomenologia de la consciència religiosa, enmarcada, en primera instància, sota la figuració del paganisme com a religió natural, essent el procés mitològic la repetició del procés de la naturalesa (caracteritzat com el sorgiment de l'home des de l'ésser cec i inconscient) en la consciència humana caiguda, en el sentit que l'*Ur-Mensch* va voler adoptar la *morphé theoû* i va transgredir el seu veritable arrelament còsmic. Per tant: "La consciència humana es el florón del proceso natural, su culminación y meta. Al abrirse como libertad, en sus manos estaba el alzarse aún más y llegar a hacerse por se lo que ya *ab initio* era potencialmente: imagen y semejanza de Dios, o al contrario, recaer en el Proceso oscuro de la naturaleza. Si se hubiera optado por lo primero, la mitología sería imposible. Pero es un hecho (un *positum*) que el proceso mitológico existe. Luego tiene que haber habido una Caída, un evento primigenio." *Op. cit.* p. 936 nota 2188. L'home

procés teogònic, i si aquest procés és un fenomen de la consciència, el procés no serà, per tant, un fenomen purament subjectiu, ja que té una significació objectiva.<sup>562</sup> La llei o determinació segons la qual s'ha produït el procés teogònic en el si de la consciència no és una determinació particular del procés de la consciència sinó una llei universal del procés del món. El procés teogònic té, per tant, una significació còsmica en paral·lel al procés natural. Ara bé, hem d'exposar en què consisteix el procés teogònic com a procés de la natura i tornar a traçar el procés en tant que produït dins la consciència, aquest és l'itinerari regulador del present capítol. Són fonamentals en aquesta tasca especulativa els arguments exposats a *Mth* que destaquen la importància de l'empirisme filosòfic com a metodologia connectiva.<sup>563</sup> Els paral·lelismes i punts de connexió amb l'especulació anterior serviran per desplegar novament un ellaç amb la dimensió revelada.

---

haurà de reviure en la consciència el mateix procés. La caiguda, l'enfonsament de l'home en el procés fosc implicarà la divinització de les potències naturals, fent-les efectives. Aquest *Ur-tat* de la llibertat humana marca el destí de la religió, de fet crea el temps, la història. Hem afirmat que l'*Ur-tat* com l'*Abfall* són inmemorials i eterns, i estan més enllà de la seva historització. Amb tot, la creació del temps suposarà la separació del món primordial i estarà arrelada, si més no, a la por a la llibertat, car la porta de la mortalitat queda oberta. La consciència quedarà subjugada per les potències que s'han fet efectives en un equilibri còsmic trencat. El llibre primer de la *PhM* exposa aquest fet, el segon l'evolució de la consciència humana. Duque sintetitza la procesualitat que estem desenvolupant: "La mitologia repete como imagen en el hombre la construcción del Absoluto en la naturaleza, progresando desde la inconsciente subyugación de la conciencia por el Dios (el ser ciego y terrible: el cielo) hasta la instauración de una unidad autoconsciente y libre entre Dios y el hombre. Del lado mitológico, el proceso culmina con la muerte del gran Pan, de la Naturaleza divinizada, y con la muerte simbólica a todo lo natural - según la iniciación de los Misterios Eleusinos - , mientras que el lado del Adviento, de la revelación, se abre con la libre renuncia del hijo a adoptar la figura divina (que, sin embargo, también le competía)." *Loc. cit.*

<sup>562</sup> En relació a comprendre la mitologia com a figura de la veritat hem de tenir presents les paraules de Schelling al respecte: „Wir haben sie [die Mythologie] für ein in seiner Art ebenso reales, notwendiges und allgemeines Phänomen erkannt, als es die Natur ist. Der theogonische Prozeß, in dem sie entsteht, erfolgt nicht nach einem besonderen Gesetz des Bewußtseins, sondern nach einem allgemeinen, wir können sagen, Weltgesetz – er hat kosmische Bedeutung; sein Inhalt ist daher ein allgemeiner, seine Momente sind wahrhaft objektive Momente (...) Der theogonische Prozess ist selbst ein allgemeiner Begriff, d.h. dem auch unabhängig von dem menschlichen Bewußtsein und der ausser demselben Bedeutung zukommt.“ (SW, II/2, 4).

<sup>563</sup> En referència a la metodologia emprada, i ressaltant una comparació amb la *DPhE*, ens diu Tilliette que « (...) dans la toute première économie du système, le monothéisme, à défaut de la philosophie positive, pouvait suivre l'exposé de l'empirisme philosophique (...) Il emploie en effet la même méthode analytique, il scrute les concepts de monothéisme et de procès théogonique comme des faits, de même que la Darstellung élucidait le fait du monde et le devenir effectif, il est qualifié d'« examen scientifique » et de « développement purement scientifique » : ces désignations conviennent à la philosophie rationnelle rétablie en ses droits et que l'on restreint la philosophie positive, comme c'est l'ultime pensée de Schelling, au couple philosophie de la Mythologie- philosophie de la Révélation. » *Op. cit.* p. 208. Defensa, doncs, l'autor un punt d'unió entre la *DPhE* i el *Monotheismus*, unió, si més no, desvirtuada, en part, per la introducció-històrica crítica i també pel disseny precís d'emmenar la filosofia de la mitologia, un extens territori que necessita d'una important provisió empírica.

Schelling a *Mth* torna a establir el concepte de Déu en una certa re-actualització que es mou ara en la prerrogativa del *das Seyende selbst*, l'*ipsum ens*, car l'ens és comú a tot el que és. En un primer moment podríem afirmar que Déu és aquest *ipsum ens*, però ha de ser, com veurem, quelcom més. La noció *ens* implica l'ordre de l'ésser i l'ordre de l'acte. Aquesta dimensió conjunta és en realitat el segon moment del concepte cercat. A més, l'*ipsum ens* és lliure de l'ésser, pot ésser i no ésser, és el poder de l'ésser (*die Macht zu sein*) on la voluntat ens apareix com a *ruhender Wille*. A partir d'aquí, en el segon moment del concepte de Déu, l'ésser serà efectivament posat, l'ésser quedarà sense aquell poder que ha mogut a l'ésser. En el procés el pur poder ésser sense ésser, el pur *subjectum*, com a fonament i poder, latent en el segon moment, ha revestit aquesta subjectivitat en objectivitat. Déu no serà ni pur poder d'ésser ni l'ésser, ni pur acte d'ésser.<sup>564</sup> Allò que roman *Subjekt*, *potentia* pura d'ésser és el *Geist*, car l'Esperit és l'ésser en possessió de si (*Bei-sich-seyn*). No obstant això, l'Esperit en la seva exteriorització-objectivació no perd el *Subjekt*. L'Esperit és en realitat el tercer moment a través del qual el moviment de gènesi del concepte de Déu s'acompleix.<sup>565</sup> Amb l'Esperit disposem de la plena noció del concepte cercat i la plena noció d'*ipsum ens*, (*das seyende selbst*). Aquest *ipsum ens*, Ens universal, representa la noció que ha edificat el *Vorrede* com a *Prius* absolut, pivot de la filosofia. Aquí apareixia la primera determinació del concepte de Déu: Déu és l'ésser mateix. Ara bé, l'esser mateix és (sols) possibilitat de divinitat. La tendència és entrar en la positivitats que enceta la resta de determinacions. Schelling vol l'ésser que és. Déu determinat com a l'ésser mateix és la possibilitat universal, el que serà, i per tant, lliure d'ésser, pur Esperit, Senyor de l'ésser.

El concepte de Déu implica, doncs, aquest tres moments que responen a un únic moviment, per tant, Déu és la totalitat dels tres moments en la seva unitat indissoluble. Déu és *der All-*

---

<sup>564</sup> „Wir wollen also das Subjekt, das als solches, und ohne daß es aufhört, Subjekt, d.h. lautere Macht zu seyn, Objekt ist, und wir wollen das Objekt, das daru, daß es Objekt – seyend- ist, nicht aufhört, Subjekt, lautere Macht, potentia pura existendi, zu sein.“ (SW, II/2, 55-56).

<sup>565</sup> Aquest tercer moment, aquesta tercera potència, serà l'esperit amb el qual o a través del qual Déu exerceix la llibertat. És un esperit necessari, i per tant, encara no absolut. en conseqüència no el podem identificar simplement amb Déu. Ens diu Jankélévitch: « A3 est le dernier restauré; A2 lui offre, comme un trône, la nature pacifiée, apprivoisée; l'être trouble et impur a regagné le silence de la virtualité. C'est ainsi que B en expirant exhale l'Esprit, comme le resultat le plus achevé du devenir. L'Esprit – mais non point l'idée: le proper de l'Esprit, de l'Esprit réfléchi et maître de soi, est d'englober l'idéal avec le réel, de rendre justice à toutes choses. B n'était que double, perpétuellement indecis entre l'acte et la puissance; mais A3 est l'être complet et qui se possède lui-même inébranlablement. A3 couronnant le long travail du processus intra-divin, inaugure le royaume de la libre mobilité, des corps et des qualités concrètes. » *Op. cit.* p. 167. Aquest autor, en l'estudi pormenoritzat de les potències i les seves relacions, ens ofereix un esquema que resumeix la dialèctica de les potències i que hem de tenir molt present: *Pouvant être*: -A→B ... (potències)...A1 (causes); *Purement existant*: +A ... (potències)...A2 (causes); *Esprit* +-A...(potències)...A3 (causes). A3 representarà la pura imparcialitat, l'arbitratge. Queden així definides. A més hem de constatar que: « Surtout, la troisième puissance empêche la deuxième d'abuser de sa revanche; B, l'être éperdu et informe, n'est pas absolument indigne d'exister, et l'on sait déjà qu'il ne devient funeste qu'en passant à l'acte. Il y a pour le Mal, avant toute velléité créaturelle, une façon d'exister qui n'est pas contredivine, et l'on peut même dire en un sens que sa promotion est plus ancienne que celle de A2; le tiers-principe qui est « affektlos », veille à la sauvegarde de B; il assigne aux des puissances unilatérales, l'idéale et le réelle, leur part relative d'existence. » *Loc. cit.*

*eine*, l'Uni-total.<sup>566</sup> Tanmateix, el Déu present en el concepte "Uni-totalitari" no és encara el Déu actual.<sup>567</sup> És necessària l'actualització d'aquest concepte a través d'un procés com veurem tot seguit. L'actualització exigeix l'examen de tres nocions capitals: subjecte latent, voluntat en repòs, i l'acte d'una decisió lliure. La voluntat divina actualitzada ha d'esdevenir voluntat efectiva sense perdre subjectivitat. La voluntat efectiva és, per tant, una voluntat elevada que ha superat el primer moment del subjecte i ha transitat en el segon moment com a pura objectivitat. En aquest segon moment es distribueixen les potencialitats i es procurarà que l'objectivitat, per a no perdre el seu ésser, esdevingui ella mateixa subjecte pel seu ésser. Esdevindrà una *Selbständige Potenz* en possessió de si, trencant les contradiccions de la seva naturalesa originària. El segon moment és el moment de la possibilitat de restauració, el pes mitològic i el moment decisiu per superar el món. Quan el segon moment es resolgui actuarà l'Esperit com a tercer moment que reprèn l'actualització, una actualitat en veritable possessió de si.<sup>568</sup> Però aquesta actualització que no és més que un moment de Déu, no és encara l'actualització de Déu mateix com a l'U que és tot. En la mesura que Déu és aquesta Uni-totalitat, es podrà actualitzar en la mesura que lliure de potències es pot reunificar en els tres moments; dit d'una altra manera: Déu s'actualitzarà lliurement en els tres moments a la vegada, així actualitzarà la seva essència. Portant a l'extrem la teoria podríem afirmar que Déu està per sobre d'aquestes triplicitats, d'aquesta dialèctica en tres fases. Déu en la seva unitat serà actualitzat en un *Überwindung* efectiu de i en tota separació que transita des del primer moment a l'últim.

Tota essencialitat s'actualitzarà efectivament en la mesura que sobrepassa totes les resistències enteses com a divisions de la unitat. Déu en la unitat de la seva essència s'actualitzarà en la mesura que sobrepassa la separació de les potències. És clau, per tant, anar més enllà de qualsevol minva en la unitat, encara que sigui sacrificant la versió "clàssica" de la *Potenzenlehre*, o sigui, recolocant-la en funció d'un fet superior: la imposició del procés i el govern diví. L'actualització s'efectuarà progressivament en un procés clau per entendre el

---

<sup>566</sup> La idea *All-Eine* no és la idea principal de cristianisme perquè participa d'altres creences mitològiques. El monoteisme és el brollador de les religions. El cristianisme no ha creat la idea, al contrari, la idea ha creat el cristianisme.

<sup>567</sup> Com hem anat exposant tenim dues perspectives: la del concepte, o sigui, la de l'essència, la natura, la possibilitat i la perspectiva del fet, de la realitat, de l'ésser, i de la voluntat. Una actualització del concepte de Déu ha de tenir present que el monoteisme com a concepte té un sentit restrictiu: el *praeter Deum* no és encara el Déu verdader. Obrir el monoteisme com a dogma comportarà no aprofundir en les contradiccions. La restricció del dogma comporta la possibilitat objectiva del politeisme. L'actualització del concepte constitueix el dogma. El concepte del Déu monoteista ha de tolerar el seu contrari: l'antítesi politeista. La tasca, doncs, és determinar en una recerca analítica, aquell concepte originari de Déu. Novament la recerca del començament és l'eix central, o sigui, la recerca del *Vorbegriff* i el correlat de les potències. Una perspectiva filosòfica, és en realitat una perspectiva holística on les restriccions es complementen, i el sentit és alterat sense perjudici de la totalitat de significants. No podem avantposar l'anàlisi al sistema.

<sup>568</sup> Ens diu Ingeborg Schussler: « reprenant ainsi l'actualité, l'esprit – le moment qui, hors de soi, est en soi – existe dès lors actuellement. C'est avec lui que le mouvement de l'actualisation de Dieu s'accomplit. » SCHUSSLER, I., « La mythologie comme processus de la conscience dans la Philosophie de la mythologie de Schelling » a : *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, p.139.

sistema. Aquest sobrepassar és, doncs, la font on brolla la divinitat separada, superant la seva naturalesa, el seu *Grund*, en el procés teogònic.<sup>569</sup>

El procés també ha de palesar la relació entre mitologia i naturalesa. S'identificaran els tres moments, amb les tres potències i amb les causes formals de les coses de la naturalesa, per poder desplegar els moments com a potències divines (que intervindran en el procés natural com a causes formals en la mesura que seran les causes més universals en tota producció natural).<sup>570</sup> A cada etapa del procés apareix un (nou) ésser en la naturalesa. Almenys hi ha la possibilitat d'aparició. Quan la primera potència és transmutada, o sigui, reenviada a sí mateixa per ser un nou *subjectum* (de l'Esperit actual), aleshores neix com a últim producte de la naturalesa, l'home, un ésser que té consciència del seu ésser. El seu moviment característic serà la reflexió com a forma alternativa d'anomenar el reenviar o la transformació que hem exposat. L'ésser en reflexió dins l'autoconsciència tendirà a ser consciència de Déu com a Unitotalitat. D'aquesta manera la consciència posarà a Déu. La consciència humana serà en la seva pura substància, abans de tot acte, qui posa Déu.<sup>571</sup> Aquesta posició perfila i prepara, com

---

<sup>569</sup> L'exposició del procés ha de recollir aquesta problemàtica: „Dieser ganze Proceß ist nur Proceß der Erzeugung des göttlichen Seyns – der Theogonische proceß dessen allgemeinsten und höchsten Begriff also nun gefunden, dessen Begriff als ein höchst reeler dargethan ist. Und so ist denn nun durch dieses Wunder der Umstellung oder Umkehrung der Potenzen das Geheimniß des göttlichen Seyns und Leben selbst erklärt. Es ist damit zugleich ein allgemeines Gesetz der göttlichen Handlungsweise auf das höchste Problem aller Wissenschaft, auf die Erklärung der Welt angewendet.“ (SW, II/2, 91).

<sup>570</sup> L'explicació que constatem a *Mth* es mou en aquest paràmetre: „In den Potenzen sind also ebenso viele Ursachen (aitiai) überhaupt gegeben, und zwar reine (reingeistige) Ursachen, insbesondere aber jene drei Ursachen, welche stets zusammenwirken müssen, damit irgend etwas entstehe oder zu Stande komme, und die vor Aristoteles schon die Pythagoreen erkannten. Nämlich 1. Die *causa materialis* (so wird diejenige genannt, aus welcher etwas entsteht). Die *causa materialis* ist das nicht seyn Sollende = B; denn dieses ist, was in dem Proceß verändert, modificirt, ja successiv in nicht Seyn, in bloßes können umgewandelt wird. 2. Die *causa efficiens*, durch welche alles wird. Diese ist in dem gegenwärtigen Proceß A2; denn diese ist das Verwandende, Umändernde der ersten Potenz, des B; 3. Die *causa finalis*, zu welcher oder in welche als Ende oder Zweck alles wird. Diese ist das A3. Damit etwas zu Stande komme, ist immer eine *causa finalis* notwendig.“ (SW, II/2, 112). La primera potència en la mesura que s'actualitza serà doncs un voler actual sense subjectivitat pròpia i està destinada a ser engegada (“transmutada”) o re-tornada per la segona al seu estatut original: el subjecte latent. Així, aquesta primera potència en la seva actualitat és *el que no hauria de ser*. Aquesta és la forma que té per transitar en l'ordre material. La segona potència (l'objectivitat com a potència activa i autònoma) en la mesura que reenvia la primera potència al seu estatut de *subjectum* esdevindrà causa eficient. La tercera potència, la unitat subjecte-objete com a tot sintètic actualitzat on el procés s'acomplirà, és el *telos* o la causa final. Schelling es mou en la doctrina aristotèlica-escolàstica de les quatre causes. La *causa formalis* es troba implícita en la segona potència en tant que transforma la primera o/i en la tercera en tant que tot sintètic de la forma i de la matèria.

<sup>571</sup> Així és exposat el moviment de la substància en la consciència: „Also ist die reine Substanz des menschlichen Bewußtseyns (das ihm zu Grunde Liegende), und zwar in seiner reinen Substanz, d.h. vor allem Actus, an sich ist es das natürlich (von Natur, seinem ersten Herkommen nach) Gott setzende.“ A més „Die Substanz des menschlichen Bewußtseyns aber ist eben jenes Prius, jenes Princip der Schöpfung, das als widerstrebend der Einheit und in dieser seiner Anderheit = B ist; aber in sich selbst zurückgewendet und wieder = A geworden, ist es eben menschliches Bewußtseyn und zugleich nun das Gott setzende.“ (SW, II/2, 119). Aquí se'ns presenta un problema cabdal: l'argumentació ens ha portat a

veurem, el procés teogònic com a procés de la mitologia. Els productes d'aquest nou procés seran productes de la consciència, subsumibles a representacions. Aquest nou procés es desenvolupa en analogia al procés natural. Les representacions originades en la consciència no són altre cosa que aquelles potències divines que asumiran ara el seu lloc en l'ordre real.

Aprofundirem més en aquest procés ara engegat en la consciència com a procés mitològic, és a dir, com a procés natural reproduït en la consciència. Procés natural i procés de la consciència seran distingibles pel seu inici, a saber: el procés natural tenia com a començament una decisió lliure de la voluntat divina, el procés de la consciència, tindrà un acte originari de la mateixa consciència. Així podrem observar, si més no, la consciència original en la seva gènesi. En quin sentit aquesta consciència original remet a la presència actual de Déu com a Uni-Totalitat? La qüestió principal rau en saber perquè la consciència comet aquell acte que en definitiva aboleix la unitat de les tres potències divines per encetar el desenvolupament. Aquesta desfeta de la unitat provocarà paradoxalment l'estranyament de Déu en la mateixa consciència. És important estudiar la gènesi i la significació de la mitologia per entendre com la consciència humana pot arribar a ser omnipresència de la divinitat un cop restaurada la unitat novament. El procés mitològic és anàleg al procés teogònic.<sup>572</sup> El procés mitològic repeteix el procés primordial. La consciència reorganitzarà la seva llarga trajectòria inconscient que ha obert el plantejament de l'ontogènesi divina, i aconduirà el trànsit del monoteisme connatural al monoteisme lliurement assumit. En aquest trànsit també hi reconeixem el politeisme. La mitologia estarà inscrita en el pla diví, però té la seva veritable font en un acte autònom de la consciència.

El procés teogònic era el procés de producció de l'ésser diví, un procés que posava l'ésser actual com a real. El procés teogònic en la consciència humana suposa aquella suspensió de la unitat, en realitat una *Aufhebung*, per poder realitzar-se efectivament fora de sí. Amb la

---

una posició fichtiana en la relació entre Déu i món. La qüestió principal rau en observar com es relaciona Déu amb el món i quin és veritablement el seu creador. En una posició fichtiana Déu assoliria l'autoconsciència en l'home. El món no seria món fora de l'home. Amb tot, en un pur posicionament schellingnià Déu ha de mantenir la seva transcendència respecte el món. Aquest sorgirà, així com la *consciència-en-el-món*, per una acció que Déu inicia a través de la seva llibertat. Malgrat l'aparença de *ser-en-el-procés*, Déu ha de romandre fora. Dit gnòsticament: Déu és el Senyor del món abans de que aquest existís. Déu és el Senyor de la possibilitat del món que ell mateix ha observat en Ell. Déu no serà aleshores Senyor de la l'existència del món. Com veurem, entre Déu com a possibilitat del món i el món ha de existir un mediador on es desenvoluparà pròpiament el procés en la consciència, però sense que aquest *Mittel* condicioni la transcendència divina.

<sup>572</sup> Les conseqüències d'aquesta analogia les exposa Tilliette i s'han de veure en els paràmetres de la repetició i la diferència : « Au terme du procès originare et antérieur la conscience est position de Dieu, substantiellement et par nature. Elle détient, déjà spiritualisé, le principe B de la création. Son mouvement, si elle se meut, ne peut être que d'éloignement et d'« excentration » à l'égard de sa position originare. Il sera donc, en cas de nouveau « soulèvement » (*Erhebung*), l'amorce d'un nouveau procès répétant le premier, avec cette différence que Dieu ici n'est plus l'initiateur et l'auteur ; mais c'est un mouvement naturel, un cheminement intérieur à la conscience humaine. Par conséquent, le procès en question est à la fois réel, objectif – soustrait à la pensée et à la liberté- et subjectif, sis dans la conscience et consistant en représentations ; mais l'expression de « théogonie subjective » trahirait l'idée de Schelling. » *Op. cit.* p.228



posada en successió de les potències es genera la possibilitat efectiva del politeisme. La consciència ha d'integrar (de nou) la unitat. Malgrat tot, és a dir, més enllà d'aquesta reintegració, i cal tenir-ho molt present, Déu és Déu, en tant que unitat indissoluble de les seves potències. Déu és sols Déu en el sentit intern de les potències no en la seva exteriorització. Es trenca així qualsevol temptació panteista. Però les potències exterioritzades representaran figuracions divines, figures mitològico-divines, el Déu fora de sí en oposició al Déu en sí i invisible. El monoteisme en la consciència dóna pas a la mitologia, al politeisme, quan Déu s'ha exterioritzat, trencant la unitat originària, per a un fi extern a Ell, lliurement. Aquest fi que pot ésser, o, en definitiva que serà, representa (inversament) la imatge de la creatura en Déu, és un futurible, una representació eterna.

El procés teogònic ha de ser explicat com un procés de creació, una conseqüència de l'acte creador.<sup>573</sup> Les potències es comportaran com a causes en el procés de creació. La causalitat reposarà en la unitat de les tres potències que són veritables *universalia* i realitats, malgrat no siguin reconeixibles per mitjà dels sentits, sinó sols a través de l'enteniment. El procés teogònic i també el procés natural o còsmic són efectes d'aquestes realitats ocultes però efectives, i per tant d'alguna manera experimentables. La finalitat de la creació és potenciar la substància de la consciència humana, unic àmbit on Déu és reconeixible per a sí mateix, i des d'on el podem conèixer (però, això mateix a la *PhO* serà problematitzat). Per tant, aquesta "substància" és el *Prius* cercat. No podem afirmar simplement que el *Prius* és Déu. Ara ho veurem. La substància de la consciència humana com a "Prius-principi de creació" s'oposarà a la unitat, i es manifestarà com a B. Tanmateix, tornarà a A, a la seva posició original, sabent de sí, on el contingut de la creació no pot ser altra cosa que el contingut originari de la consciència. L'home esdevindrà conscient d'aquesta situació a través del procés mitològic. La consciència és el desenvolupament de l'expressió del monoteisme. Déu és en la consciència i no en l'espectacle còsmic de la seva exteriorització. En tot cas, Déu és el moviment de l'espectacle. Tot el que podem saber són representacions, perquè tot té lloc sols en la consciència. Aquesta seria una posició radical que podria oposar-se a la forta transcendència schellingniana, però que també pot ser conseqüència de certs posicionaments filosòfics implícits en la seva filosofia. Simplement canviem la perspectiva. La consciència és divinitzant racionalitat, perquè l'home és *Deus cum figuris*, un déu fora de Déu. En aquest sentit el procés mitològic és una repetició del procés teogònic en la consciència humana. El procés es manifestarà a través del creixement exponencial de la consciència, o sigui, la transformació de la consciència a través de les representacions que són els seus productes interns i més preuats. Per tant, les representacions de la mitologia, els déus, creatures i desenvolupaments, no poden ser entesos com a simples produccions de la fantasia ( entesa com a facultat creadora i organitzadora) sinó sols com a produccions de la consciència mateixa.<sup>574</sup>

---

<sup>573</sup> Schelling ho descriu d'aquesta manera: „Es muß also dargelegt werden, daß der von uns als theogonisch erkannte Proceß zugleich der Proceß der Schöpfung ( der indeß von Schöpfungsthat zu unterscheiden, nur die Folge von dieser ist), es muß gezeigt werden, daß die Principien oder Potenzen, die wir als Potenzen eines theogonischen Processes kennen gelernt haben, daß eben diese zugleich als Ursachen eines möglichen Entstehens zuvor nicht vorhandener Dinge sich verhalten.“ (SW, II/2, 109).

<sup>574</sup> L'exposició argumentativa completa al respecte és aquesta: „1. Die mythologischen vorstellungen verhalten sich im Allgemeinen als reine innere Ausgeburten des menschlichen Bewußtseyns (...) Der Mensch mußte sich dieser Vorstellungen als in ihm selbst mit unwiderstehlicher Gewalt erzeugter

Però, la transformació de la consciència exigeix un *factum* de moviment implícit en la seva actualització. Sols en la separació efectiva de les potències divines la consciència podrà aspirar a la presència irrevocable del Déu únic. La consciència serà. En principi tindrem una consciència trencada i subsumible al procés politeista. El Déu únic és una destinació final, una aspiració i model. Els processos que hem explicat introdueixen la possibilitat (el principi femení) de ser un altre. La possibilitat també inclou allò ocult que ha de ser revelat. La consciència sols al final serà aclarida superant a *Nemesis*, caracteritzada aquesta com a pura indeferència en la voluntat, oposició al moviment, *Adrasteia*. La consciència realitzarà aquesta possibilitat i abandonarà el centre oblidant en gran mesura el seu origen i la seva relació amb la naturalesa originària. Aquesta possibilitat és Perséfone-Proserpina, com a serp de Zeus.

Quan s'activa la consciència la possibilitat es polaritza. Aleshores la irrupció de la potència despertarà la caiguda de la consciència. Abandonar el centre i transitar a l'ésser subordinat a una potència superior suposarà la "materialització" o l'engany de la matèria en la consciència. El politeisme originari representarà aquesta materialització en la consciència. L'abandonament és la caiguda originària. El procés de restauració ha d'assolir la llibertat perduda. Un cop activat el procés, s'enceta una dialèctica superadora de les potències. La mitologia en definitiva és la relació estructural entre les potències divines i la llibertat humana. L'*anamnesi* ha d'aclarir que la llibertat humana és una re-configuració de les potències. Així, la mitologia analògicament reproduïx el moviment de la naturalesa originària que va activar la consciència superant aquell estat primigeni inconscient i devorador, la *Némesis*.<sup>575</sup>

---

bewußt seyn; sie könnten nur mit dem einma außer sich selbst gesetzten Bewußtseyn entstanden und gewachsen seyn. Sie könnten also. 2. Nicht als Erzeugnisse irgend einer besondern Thätigkeit, z.B., der phantasie u. s. w. erschienen, sondern nur als Erzeugnisse des Bewußtseyns selbst in seiner Substanz. (...) Von Anfang an zeigen sich die Polytheistischen Vorstellungen, die Erzeugnisse der besonnensten Ueberlegung und einer aller Gründe sich bewußten Erkenntniß sind, mit diesem verwebt sind, Doch können sie. 3. Auch nicht betrachtet werden als Hervorbringungen des Bewußtseyns in seiner reinen Wesentlichkeit oder substantialität , sondern als Hervorbringungen zwar nur des substantiellen, aber des aus seiner Wesentlichkeit herausgetretenen , insofern außer sich seyenden und einem unwillkürlichen Proceß hingeebenen Bewußtseyns (...) 4. Nicht Erzeugnisse desselben, sofern es menschliches Bewußtseyn ist, sondern Gegentheil, sofern das Princip des menschlichen Bewußtseyns aus dem Verhältniß herausgetreten ist, in welchen allein es Grund des menschlichen Bewußtseyns ist, nämlich aus dem Verhältniß der Ruhe, der reinen Wesentlichkeit oder Potentialität.“ (SW, II/2, 128-129).

<sup>575</sup> Una possible lectura platónico-socràtica (*Das sokratische Modell*) pot ser observada en la relació entre el text d'Erlangen *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821) - on apareix el terme *Asustaton* propi de l'àmbit de la *Némesis* i les conseqüències dels processos que hem descrit - i la possibilitat d'estructurar els avenços que hem fet en el sistema en la seva caracterització científica. Ara bé, l'estructuració en aquest moment de la tesi exigeix l'aclariment i exposició de la *PhM* com a part essencial de l'Ursystem en relació interna entre naturalesa i història. Schelling constata que : „Der Gedanke oder das Bestreben, ein System des menschlichen Wissens zu finden, oder, anders und besser ausgedrückt, das mensliche Wissen in System, im Zusammenbestehen zu erblicken, setzt natürlich voraus, daß es ursprünglich und von sich selbst nicht im System daß es also ein asustaton, ein nicht Zusammenbestehendes, sondern vielmehr sich Widerstreitendes ist.“ (SW, I/9, 209). En referència al model socràtic ens diu el seu impulsor Siegbert Peetz que: „Wenn das aufzuführende System auf Freiheit basieren und deren *positiver Begriff* in der Möglichkeit sich in eine Gestalt einzuschließen bzw. In der Duplicität des Seyns und Nicht—Seyns (SW, I/9, 220)“ PEETZ, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine*

L'Ungrund havia aparegut al final del FS com una mena de *Deus ex machina*. Grund i Wesen estan sotmesos a un procés instantani, sense prioritats. El Déu que estem tematitzant en els processos no entra en cap concepció evolutiva.<sup>576</sup> Les prioritats les disposa Schelling quan s'admet un A<sub>0</sub> com a acte pur, superior a A<sub>3</sub>, i aquest a la vegada es presenta superior a la identitat absoluta, i aquesta superior a la indiferència de Subjecte i Objecte. La presentació de A<sub>0</sub> en realitat inverteix els rols investigats i desplaça l'ordre de les potències, que com veurem és un acte humanament caigut, un acte històric.

El monoteisme, que explica el panteisme, es el tema central del misteri dels Cabirs, és a dir, dels iniciats, d'aquells que poden pensar-se en un *Anfang*, un pensament de l'inici que ens aporta una forma d'humanitat originària. L'ànima que era el punt d'unió amb l'Absolut es descobreix ara com la unió amb el món dels ancestres, de les arrels, d'allò que con-forma les idees com a existència d'allò que ha sigut, la memòria original, de l'origen de la vida. L'objectiu és admirar allò etern del principi de la vida, la contemplació de les *Ur-Bild* on es prefigura origen i destí on tots els misteris i els posteriors sacraments cristians apareixeran per afavorir l'arrelament de l'home en una essència originària sobrenatural. Amb el descobriment de les potències cosmogòniques i còsmiques dins un sistema preparem el pas de les forces teúrgiques intramundanes a l'adveniment del domini supramundà o suprasensible. Que el monoteisme sigui originari vol dir, com hem vist, que el politeisme ja és desplegament, que ja s'ha sortit d'allò més primigeni, el foc devorador, l'abans de les tenebres i la llum, la dimensió pre-històrica, quelcom fora de la nostra comprensió, l'època de l'*Unvordenklich*. Per aquesta raó el monoteisme és primer i es constitueix d'una manera original en el nostre pensar. Assenyallem el monoteisme com a pla de reconeixement, és la base on estendre totes les aportacions de la *Spätphilosophie*.

---

*Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1995, p. 243. Es tracta d'un model directament relacionat amb la concepció del *System der Freiheit*, trencant la contradicció implícita en l'expressió, o més dit, incorporant-la al sistema. El model (model que en definitiva servirà per pensar el sistema; model també com a resposta a l'atzucac presentat per la concepció d'un sistema de la llibertat, ubicat en el mateix plantejament schellingnià) que ens explica Peetz té tres fases o moments (*Drei-Phasen-Modell des Denkens*): „Die ersten beiden Phasen werden von Schellings als Rotation und Krisis bzw. Ekstasis bezeichnet, für die dritte, die er nicht explicit benennt, möchte ich den Terminus Anamnesis vorschlagen. Das Modell ist in Kürze dieses: Als Systemprinzip ist die Freiheit Prinzip des Wissens (...) im zweiten Moment geht das absolute Subjekt über in das Bewußtsein (...) Das dritte Moment der Bewegung des Denkens ist dadurch gekennzeichnet, daß dass mit A in Rapport stehende Wissen, die Subjectivität (=B), sein Verhältnis zu A so ändert, daß es zum Nichtwissen abstirbt (...)“ *Op. cit.* p. 243-246.

<sup>576</sup> Aquesta tesi té un cert ressó en Jankélévitch : « Némésis éprouve chaque bonheur humain pour savoir s'il est lié à une disposition méritoire : Némésis est donc satanique (...) Dans la mythologie grecque Némésis personnifie la puissance hostile à tout ce qui s'installe sans être éprouvé ; c'est sans doute une sollicitation analogue qui oblige Adam à se décider, qui ensorcelle la créature hésitante (...) et Schelling parle même une fois de la tentation comme d'une force nécessaire, supérieure à l'arbitraire individuel. » *Op. cit.* p. 200-201. En tot cas la némesi de Jankélévitch és una némesi aristolèlica. Més endavant ens diu : « Némésis est le principe excitant qui dédouble la volonté assoupie, lui rend perceptible le contraste du bien et du mal (...) L'homme, séduit par Némésis, a voulu jouer le jeu divin et gouverner les puissances divisées comme il gouvernait les puissances endormies » *Ibid.* p. 209-210.

Aquest capítol pretén estudiar i destacar els processos implicats: procés teogònic en la consciència, procés natural, que tenen una significació còsmica en paral·lel, per tant, també hi ha procés teogònic en la natura, que un cop exposat, hem retornat al produït dins la consciència. Això ens ha de permetre comprendre la mitologia com a figura de la veritat. La intenció del llibre primer de la PhM és entendre el monoteisme analíticament. La via analítica ofereix la clau per interpretar el politeisme, és a dir, al llibre segon. El *Mth* aprofundeix el raonament també analític de la *DPhE* que hem de saber posicionar correctament en el corpus schellingnià.

L'aclariment del concepte de Déu presentat en la concepció de la Uni-totalitat no és encara el Déu actual. L'actualització d'aquest concepte passa per l'examen de tres nocions capitals presentades en tres moments diferenciats: subjecte latent, voluntat en repòs, i acte d'una decisió lliure. La tendència preeminent rau en adonar-nos de l'actuar de l'Esperit com a ésser en possessió de si. Representa, doncs, el tercer moment com a moment de reconciliació-retorn, que es connecta amb el tercer nivell dels esquemes, a través del qual el moviment de gènesi del concepte de Déu s'acompleix. La comprensió d'aquest retorn posa de manifest que Déu és l'acte que transita per les tres causes i representa la indissoluble unitat dels processos. Déu s'actualitza, però lliurement. Les representacions originades en la consciència seran les potències divines que han d'assumir el seu lloc en l'ordre real. Una filosofia absoluta no pot desocupar-se d'aquest ordre. El procés mitològic en la consciència és el procés natural reproduït en ella. El procés natural té a veure amb el començament, la decisió lliure de la voluntat divina. El procés en la consciència tindrà l'acte originari on observar la consciència original en la seva gènesi.

### **c) Història de la consciència: l'*Ur-Mensch* i la seva relació amb l'*Ursystem***

El capítol IV de l'obra de Jankélévitch desenvolupa una història de la consciència i una comprensió sobre els processos tematitzats en un sentit esotèric/intern de la història humana. La història de la consciència és una història teocèntrica, però en el sentit d'una *Odysee des Geistes*. Trobarem paral·lelismes entre les èpoques de la natura i els moments de la mitologia. Però, a partir d'ara ens interessa ressaltar l'home originari i la seva correspondència amb el sistema, tenint en compte que aquesta humanitat separada de les forces còsmiques aïllades i degradades tenia una relació directe amb el Déu U.

En l'home originari foren reunides les personalitats divines. Disposava a través de la potència del Pare la part divina de la matèria còsmica, una pre-forma divina a través de la potència exterioritzada i una inserció en el fins que mouen el cosmos com a pla originari de l'Esperit. No obstant això, l'home originari ostentà una dimensió prematura de la futura unitat de les potències divines. Quines conseqüències tindrà això? L'ésser de l'home originari anticiparà la història interna trinitària, i ho efectuarà en la mesura que és forma còsmica, on l'amor es desplega perquè és la pròpia imatge d'allò que Déu encara no és, del futurible en Déu. Això que serà representa, si més no, la reunió de les potències conegudes, elevades a persones i reunides novament en Déu. Però, l'home originari és en realitat un punt d'equilibri immadur i precipitat de les potències, unides en un lligam extra-diví. Aquest lligam no-diví, mera imatge d'allò que les conjuntava *ante Deos*, és la llibertat, un absolut punt mòbil que no garanteix l'equilibri de les potències. L'home és sols efecte derivat de la pretesa unitat. Per si mateix no pot mantenir-les unides. Per tant, la forma de l'home originari promogué una *Apocalypsis cum*

*figuris*, una *hybris* que transformà les seves relacions i la seva projecció divina, oblidant que allò originari en ell eren sols els elements potencials que remetien a les dimensions divines com a persones. La llibertat de l'home originari consistia, partint del pressentiment de la unitat divina, en mantenir la unitat de les potències com a llei constitutiva. La llei era la seva condició originària. La llibertat estava condicionada per una llei anterior al seu ésser. El pressentiment de Déu sols es podia mantenir en la llibertat de sostenir la unió de les potències. El destí de la divinitat depenia en realitat d'un punt fràgil de la llibertat humana, un punt on s'escolà la caiguda. I això succeí perquè el destí de la creació va passar a ser depenent de la voluntat lliure de la creatura. L'home originari en actuar com Déu, era déu, i posà les potències en tensió sense disposar d'un veritable poder demiúrgic. D'aquesta manera caí perquè introduí una matèria estranya que no estava unida amb Déu, sinó en la seva pluralitat de formes, que no eren les de Déu, i un esperit que no empenyia vers la unitat sinó que dispersava les creatures cadascuna en la seva afirmació egoista. Aquesta matèria fosca com a potència natural separada sols produiria éssers per a la mort. Per tant, a través de l'home actiu no demiúrgic la mort esdevé en la creació. La mort portava el mateix món humà, un món-de-mort, resultat de la caiguda, on apareixen les potències *extra Deos* i *extra homine*. D'aquesta manera apareix l'ésser aliè i exterior a l'home com a quelcom que ofereix resistència, com a llast que una renovada espiritualitat ha de superar. Aquest ésser aliè pot ser considerat com a no-jo ficticià, com a consciència separada de tot punt d'unió interior, l'exterioritat respecte a la qual l'home és un accident i les seves obres accidentals; en definitiva, una forma degenerada d'ésser jo. És a dir, estem davant l'acció d'un Jo que ha produït un no-jo, obrint-se un món d'externalitats i degradació. El món que veiem, per tant, és l'obra de l'home originari caigut que va voler imitar a Déu abandonant la divinitat màgia de la contemplació en la creació.<sup>577</sup>

L'home és el *Wendepunkt* entre naturalesa i mitologia. La història de l'ésser encaixa a l'interior de la consciència humana originària, de l'*Ur-Mensch*, l'home original de la càbala proper al Déu on té sentit l'afirmació que aquest home primitiu fos com Déu, *instar Dei*. L'home original és la imatge de Déu, el seu igual en el ser com Déu sense ser Déu. Així, l'home és relativament diví i encarnarà la divinitat d'una manera particular, a escala humana.<sup>578</sup> De manera semblant els

---

<sup>577</sup> Vegeu l'apèndix 1 on ampliem aquesta perspectiva i ho relacionem amb el desplegament del mal.

<sup>578</sup> Segons Villacañas, la figura de l'*Ur-Mensch* és la figura més problemàtica de l'exposició schellingniana. L'home és un mitjà per a una cosa superior, no és un fi en sí mateix. Es pregunta l'autor perquè l'home ha de ser salvat. En primer lloc no podem oblidar que és constituïtament caigut. Un Déu llunyà, enretirat del món el salvarà. Per tematitzar aquesta salvació no hem d'oblidar que "La naturaleza es una relacion demiúrgica con las potencias de Dios. El hombre originario, no. Vale decir, el hombre originario no es un ser natural. Es fundamentalmente un ser divino, el punto en el que se reune lo desplazado de Dios en tanto potencias plurales. El hombre originario tiene referencia inmediata a la unidad de las potencias de Dios y, por eso, no posee un origen demiúrgico, ni se refiere fragmentariamente a una potencia." VILLACAÑAS, J.L., *La filosofía del Idealismo alemán, Vol II, la hegemonía del pensamiento de Hegel*, Madrid, Síntesis, 2001, p. 314. En la introducció a l'edició francesa de la *PhM*, Marc Richir ens aclareix la posició de Schelling al respecte: « (...) L'homme (s'entend, toujours l'homme originel et essentiel) est en soi-même (*an sich selbst*) pour ainsi dire en *avant* de lui-même, c'est-à-dire avant qu'il ne se possède (*haben*) lui-même, donc avant qu'il ne soit devenu autre- car un *autre*- il l'est déjà quand il fait retour sur lui-même, quand il est devenu objet à lui-même -, l'homme pour autant que précisément il ne fait qu'être et n'est encore *devenu* rien, est conscience de Dieu, il n'a pas cette conscience, il l'est, et c'est justement, seulement dans le non-acte, dans le non-mouvement,

déus mitològics representen l'Absolut encarnat en una particularitat determinada, el món dels déus és una teogonia transcendental on el sentit d'unicitat que la recorre reforça l'aficàcia de les accions immanents, de l'espontaneïtat de les causes segones. Déu ha de permetre aquesta espontaneïtat car la consciència només avança sortint de Déu, escapant de la màgia inicial de la seva essència, per això es podrà desenvolupar la decisió egoïsta adàmica com a manifestació de llibertat. A l'acte de llibertat a través del qual Déu ha posat el món li correspon un acte mitjançant el qual l'home ha desordenat i pertorbat l'ordre de les potències. L'home ha interromput el *Sabbat* diví, passant del centre a la perifèria. La consciència substancial, primitivament andrògina es desdoblarà i s'oposarà a B. *Némesis* representarà el poder seductor a través del qual B enganya a la consciència. Persèfone esdevindrà la possibilitat mateixa d'alteritat, o sigui A des de la perspectiva de l'esdevenir de B.

B pot corrompre fàcilment la consciència sense disposar de força real per passar a l'acte. Persèfone és un principi femení o diàdic, o sigui, és la possibilitat que espera en la foscor ancestral ser fecundada per l'home, la voluntat del qual no és en aquest moments primigenis ni viril ni femenina. Sols Déu podrà reprimir l'exaltació de B.<sup>579</sup> D'aquesta manera un vel de melangia recobreix la naturalesa que derivarà en un món d'alienació, on sorgeix la positivitat del mal. De tota manera, la caiguda apareix ja en un món pre-conscient, com a fet irracional.<sup>580</sup> Aquest antic resultat de *PhR* ara l'hem de confrontar amb l'aprofundiment que la *PhM* està efectuant en la història de la consciència pagana com a reflex d'una història d'un Déu retirat. la *PhM* és una perspectiva del dolor en el món i del turment de la consciència en el trànsit necessari a través del mal. Ara ens adonem plenament que la *Identitätlehre* no podia donar resposta a aquesta situació. La idea de l'*Abfall* assenyala una dimensió de la consciència on domina una crisi sobtada, efecte de la catàstrofe promoguda per l'*Ur-Tatsache* de la

---

qu'il est ce qui pose le vrai Dieu » (186-187; 226). C'est dire, toujours dans cet état de psychose transcendante, que l'homme originel est aveuglément conscience de Dieu, conscience de soi où le soi est celui de Dieu. » F. W. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, Paris, Millon, 1994, p. 31

<sup>579</sup> La revolta de B consisteix (com hem vist en l'exposició analítica) fer valer l'acte d'un subjecte que s'erigeix en objecte, d'un principi material que pretén esdevenir espiritual i que surt de la perifèria (interna) vers el centre. La primera fase del procés equivaldria a l'esforç del principi espiritual per dirigir l'esperit latent de Persèfone. El primer moment d'aquesta teogonia correspondrà a la religió astral en la història de la consciència, una tendència a la consolidació del vertader Déu, que comença per un allunyament.

<sup>580</sup> Des de la perspectiva de l'*Ursystem* cal tenir present que « La chute apparaît donc comme un fait irrationnel et, pour tout dire, comme une faute qui n'a pas sa raison suffisante dans l'Absolu, mais uniquement dans l'initiative spontanée de la créature. » Jankélévitch. *Op. cit.* p. 196. Una explicació sintètica que contrasta amb l'exposició del procés que hem desenvolupat. A més, l'autor ens adverteix que « La conscience primitive, comme la Première Puissance, est « avant soi », je veux dire avant de devenir autre que soi. Il importe extrêmement de ne pas confondre cet état absolument supra-historique, et dont nous n'avons plus aucune idée, avec la préhistoire qui suit immédiatement la chute. » *Ibid.* p. 204. De tota manera: « La Chute a donné aux hommes la liberté et la philosophie. » *Ibid.* p. 208. O sigui, l'home originari es deixa seduir per l'alternativa entre Bé i mal: « la tentation n'est autre chose que cette sollicitation des possibles qui ne veulent pas rester possibles, et qui s'adressent à la créature pour qu'elle les réalise. Tentation veut dire expérimentation. » *Ibid.* p. 209.

història.<sup>581</sup> La caiguda lluny de ser un fenomen metafísic serà una prova que la consciència ha patit quan és reconeguda per l'anàmnisi. La doctrina de l'*Abfall* pot ser re-interpretada com aquella iniciativa de l'home que ha deixat anar la pura irracionalitat, i també com una explicació de la mateixa iniciativa de l'home. Així, malgrat hagi estat apartada d'una prioritat interpretativa dins el *System*, pot disposar d'una renovada rellevància final en els plantejaments que despleguen la *PhM* i que ens determinen l'accés a la *PhO*.

Reagrupant els resultats de l'anàlítica dels processos presentats, cal aplicar-los a l'home com a culminació de la finitud. A les lliçons introductòries de la *PhO* es pot veure com la consciència humana és fi i culminació d'un procés cosmogònic, en tant que actualitza en sí mateixa els distints graus del procés. Les coses en el món, ja que l'ésser és donat com a *Welt*, estan impregnades d'un principi cognoscitiu que culmina en l'home com a consciència finita. Si equiparem *Seyn* a *Welt* aleshores la concepció de les formes concretes de l'ésser finit ens portarà a concebre el món. L'ésser significarà la forma on l'ens és donat a la consciència i *Welt* el contingut de la donació. A les lliçons sobre la revelació Schelling parlarà, com veurem, de *wesentliches Bewusstseyn* i *wirkliches Bewusstseyn*. Ésser i món constituïran una unitat diferenciada, determinada en el seu contingut per la història, o sigui, la seva significació serà històrica. El món ha de romandre entre les dues consciències, de la mateixa manera que entre l'*Urseyn* de l'home i l'ésser actual localitzarem la història com a caràcter expositiu, ubicant el paral·lelisme entre consciència essencial/*Urseyn* i consciència real/ésser actual. Els dos àmbits de la consciència responen a dues esferes en l'home.<sup>582</sup> La consciència real és pensada separada de la seva essència. El trànsit de la *wesentliches Bewusstseyn* a la *wirkliches Bewusstseyn* equival al començament de la història on l'home es fa principi seqüencial que suporta el mateix contingut històric, un contingut mòbil, inestable i pertorbador.

La història és el mode on se'ns pot oferir aquesta mobilitat que identificarem amb la realitat. Si el món significa la totalitat de determinacions de la consciència finita, la història significarà el mode específic on la totalitat apareix en la consciència. En totes aquestes dinàmiques hem de tenir clar que Déu ha de mantenir la seva absoluta transcendència respecte el món, és a dir, respecte a l'ésser. La història de Déu no pot ser la història de l'ésser. Déu ha de ser tematitzat com a *Über-seyn* si volem "escapar" de la positivitat del mal. El món que veiem, com a receptacle del calze de la malvestat, és l'obra de l'*Ur-Mensch*, que volgué imitar a Déu perdent la màgia de la *Herrlichkeit* en quan a pura contemplació de la creació, i per tant, inactivitat. Allò que es revelarà no és aquest ésser com a món, encara que aquest actui com a mediador entre la consciència en la seva essencialitat i la consciència en la seva realització. Aquesta

---

<sup>581</sup> Segons Jankélévitch : « l'idée religieuse de la Chute signifie d'abord qu'on ne plaisante pas avec le réel, que la conscience ne le rejoint qu'à travers une crise soudaine, à la suite d'une catastrophe qui est l'« Urthatsache » de l'histoire ; la chute n'est pas un quelconque phénomène méthaphysique, mais une épreuve que la conscience subit personnellement. » *Ibid.* p. 197.

<sup>582</sup> En aquest àmbit, la consciència ideal remet a la Unicitat absoluta i la primera consciència real al Déu únic, el Déu de Mth. Així, el Déu existent, objecte de saber, és únic. El Déu essencial seria més aviat "meta-únic" i aquesta meta-unicitat propiciaria que l'home originari conegués a Déu per una intuïció consubstancial a la seva essència. Aquesta intuïció lliga, si més no, amb un teisme primigeni. En realitat utilitzem aquesta manera primitiva de comprendre el teisme per poder sostenir la possibilitat d'una relació entre monoteisme i politeisme.

transcendència absoluta no ens pot sobtar malgrat s'hagin posat les bases d'una explicació pre-existencialista de la realitat que pot promoure una interpretació materialista de la filosofia de Schelling, línia, si més no, on el problema del mal queda sense una resposta satisfactòria. El món ha de ser penetrat cognoscitivament en la seva totalitat. La concepció d'aquesta totalitat representa un cert restabliment de la unitat perduda, caiguda, de consciència finita i món, una recuperació sols idealment, de cara al concepte, una recuperació de la connexió interna de les coses en el món i el fenòmens per a la seva comprensió, reconeixent-los com a moments de la consciència finita (formalment similar a com l'idealisme transcendental reconeixia en la naturalesa una història de la consciència). L'home és *mittel* i la consciència *medium* per recobrar la unitat, o sigui, una *Aufhebung* (no hegeliana) de la naturalesa. L'home és el portador en la seva autoconsciència de la veritat última de la naturalesa. L'home és el portador de la paraula.

Com a conclusió d'aquest capítol hem de dir que l'*Ur-System* aplicat a l'esfera de la mitologia ens ha fet veure que la consciència humana pot arribar a ser omnipresència de la divinitat un cop restaurada la unitat que Déu mateix va desfer en provocar la seva exteriorització. La consciència delimita els processos i els presenta com a singularitats, però hem constatat que en realitat son repeticions de si, analogies reorganitzades sota influència més o menys allunyada dels arquetips. La consciència reorganitza i sistematitza la seva trajectòria inconscient que inaugura el plantejament de l'ontogènesi divina i acompanya el trànsit del monoteisme connatural a la religió natural que té expressió politeista, i d'aquesta al monoteisme lliurement assumit. En l'apartat "a" hem dimensionat la completa projecció hermenèutica de l'*Ur-System*, constatant que l'argument articulador desplega la preparació del monoteisme com a veritat de l'idealisme. Aquests és un moment especulatiu intens i que necessita l'aclariment dels processos, caiguda de l'element diví i la historització interna del sistema, i relliga el trànsit entre les religions sota auspici intern del monoteisme. Hem necessitat desplegar la successió de les potències com a possibilitat efectiva del politeisme tot veient que aquest és ja desplegament i no pot ser quelcom originari. Però la consciència ha d'integrar de nou la unitat i això no és factible des del desideràtum d'una fragmentarietat caòtica de l'exposició filosòfica. Ara bé, Déu és sols Déu en el sentit intern de les potències no en la seva exteriorització. Déu no es veu afectat pel politeisme ni pel panteisme. Hem mostrat com aquesta exteriorització de les potències representa l'exposició de les figuracions divines. Aquestes figuracions poden reunir-se arquetípicament per il·lustrar l'oposició entre el Déu fora de si i el Déu en si i invisible. Tots els misteris intentaven evidenciar aquesta oposició que havia de ser restaurada, és a dir, superada per influència última del Déu invisible. El trencament de la unitat originària podia ser re-instaurada sota l'*Ur-Bild* de la creatura en Déu, una imatge eterna, i per tant, també futurible. Aquesta representació eterna en la consciència humana pot rebre una sistematització adequada en la *PhO*, perquè la consciència és divinitzant racionalitat, i així podem afirmar que l'home (l'*Ur-Mensch*) és Deus cum figuris, un déu fora de Déu. És aquest el sentit que hem destacat en els capítols finals de la tesi i en els annexes, on s'evidencia que el procés ara dit mitològic és una repetició del procés teogònic en la consciència humana. Els misteris, domini on apareix l'*Urssystem*, ens indiquen el fet que allò ocult ha de ser revelat, i hem afirmat que la consciència sols al final serà aclarida superant a *Némesis*, caracteritzada aquesta com a pura indiferència en la voluntat, oposició al moviment, *Adrasteia*, contraposició absoluta a la nostra tesi. La mitologia és la peça clau de l'arquitectònica schellingniana perquè representa i exposa la relació estructural entre les



potències divines i la llibertat humana. L'*Ur-System* ens ha fet veure que aquesta llibertat és sols una re-configuració de les potències. Així, la mitologia analògicament ha reproduït el moviment de la naturalesa originària que va activar la consciència superant aquell estat primigeni inconscient i devorador, la *Némesis*.

## Capítol 7. Revelació i filosofia: la presentació final

L'assimilació de la filosofia positiva a una filosofia cristiana, que condicionarà l'exposició de la Introducció de Berlin<sup>583</sup> respon a la comprensió (*Ur-System*) de la filosofia positiva com a extensió d'un pla antic. No es tracta, per tant, d'una innovació trencadora i inconnexa. Fins i tot podrà ser entesa com la transposició d'un sistema anterior (*Ursystem*) sota la clau d'una perspectiva teològica, expressada en el fet que la *PhM* i la *PhO* siguin subsumibles a un sistema de filosofia positiva. La seva tasca no és altra que la comprensió de les religions positives, l'aclariment del fet sobrenatural. El *pathos* de la realitat ha de ser conjugat amb el problema de l'origen.

Un cop establerta la presentació final i delimitada la filosofia positiva, Schelling haurà de perfeccionar la seva teoria dels principis i la reformulació de la filosofia racional pura sota una influència latent del mètode de la filosofia positiva i el domini conceptual d'un organisme de la raó. En altres paraules: la investigació de la filosofia racional pura estarà impregnada del nou empirisme filosòfic. Aquest àmbit obre de ple la problemàtica entre filosofia positiva i negativa, que ha de ser entesa més com un instrument d'investigació que com a veritable problema irresoluble i condicionant. El nucli argumentatiu que hem d'investigar, o la forma d'apropar-se a la problemàtica, rau en observar i qüestionar el trànsit entre filosofies, el poder passar (a-problemàticament) d'una a l'altra, la qual cosa també pressuposaria una certa unitat entre elles, o almenys una relació interna. Amb tot, l'esquematisme positiu-negatiu ha estat aplicat a l'estructura de la filosofia de Schelling des d'abans de la consolidació de la filosofia positiva. Això podria indicar que en realitat actuava com una solució de compromís, quelcom preliminar, que s'ha anat establim sota la forma de dues disciplines complementàries on la filosofia positiva ostentaria un rol purament instrumental. Aquesta postura posaria la pretesa unitat en segon terme. Així, no estariem davant d'un sistema original i seriós, sinó davant una sistemàtica merament experimental, fal·lible, feble i condicionada a equilibrar els mers encadements i la multiplicitat de contrastos de generalistes i opaques problemàtiques filosòfiques. Però, la defensa d'una sistematicitat exclusiva i original, la qual arriba a presentar (encara que molt esquemàticament) un *Ursystem*, obliga a abandonar les postures merament fal·libles i les presentacions asistemàtiques d'una filosofia que pretén erigir-se com a filosofia absoluta. Una extracció hermenèutica de l'*Ursystem* (com a *Ur-System*) no ha estat tinguda en consideració pels defensors de l'asistematicitat. L'*Ur-System* no renega de l'element experimental, però sota la base d'una autèntica *Vernunftwissenschaft* i una filosofia positiva instaurada a través de les seves vies d'accés, a saber: les investigacions analítiques i sistemàtiques de la *DPhE* i el *Mth*, i *in specie* la *PhM* (llibre segon) i la *PhO* (part especial).

La idoneïtat de la complementarietat entre filosofies queda accentuada si acceptem el caràcter intercanviable de la *Potenzenlehre* que assegura la unitat i la continuïtat dins la independència recíproca que seria a grans trets el nostre posicionament. La mateixa *EPhO* explica què és la filosofia negativa sense entrar en la seva sistemàtica, en concret imprimeix la forma racional en el trans-fons històric; efectua aquesta operació sota influència de la metodologia empírico-històrica. Vistes aquestes singularitats caldrà una reconstrucció de la filosofia negativa que

---

<sup>583</sup> *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie – Berliner Vorlesung, vermutlich Wintersemester 1842/43* [EPhO].

tindrà en la *Darstellung des Naturprozesses*<sup>584</sup>(1844) una forma abreujada i més clara que la presentada a la *DrPh*.

L'alternativa entre separació i continuïtat pot centrar bona part del debat entre filosofies, i pot esdevenir, fins i tot, artificiosa. Des de la perspectiva de la filosofia positiva i accentuant la continuïtat, la filosofia negativa és presentada com a filosofia crítica, i no com una metafísica. Per altra banda, la filosofia positiva imposa el seu llenguatge, les seves nocions directrius, i s'apropia de la negativa constituint-la com a fase propedèutica o la inclou com el seu moment negatiu. Des de l'angle de la filosofia negativa, la positiva és una ciència particular. Si emfatitzem la separació, la filosofia negativa és pròpiament la Filosofia, i la positiva és religió filosòfica, la qual cosa pot contradir arguments que hem exposat. Aquests esquemes s'entrecreuen en la postura de la complementarietat, que no ha de ser entesa com un mer *tertium*. És més difícil demostrar quin posicionament preval, si separació o continuïtat, que defensar una complementarietat que pot aglutinar les dues accepcions de la negativa (com a limitació crítica i a la vegada ciència universal) i les de la positiva (metafísica i religió filosòfica). La complementarietat també podria acceptar el plantejament del caràcter introductor de la negativa si s'hagués desenvolupat el programa complet de la filosofia racional pura. Però un èmfasi en la positiva ja posaria la negativa com una filosofia en continua revisió. El seu paper seria aportar la xarxa conceptual que la historicitat modifica i adapta a les expectatives de la positiva, la qual ostentaria el caràcter meta-crític. Que la xarxa conceptual sigui adaptable no vol dir que els conceptes representin posicionaments relatius, sinó que han de ser assumits en una realitat donada, de facto, mudable i transitòria, és a dir, històrica.

En aquest atzucac que ens deixà la proposta schellingniana, la divisió entre filosofies és tant plausible com la continuïtat. Tanmateix, la complementarietat que defensem explora a fons la possibilitat d'una filosofia en dues (que seria la posició final de Tilliette) i pensem que fou l'opció original de Schelling, car planteja una forma nova de concebre la unitat de la filosofia (en aquesta nova forma es constitueix l'*Ur-System*). La nova forma és un fil conductor que ha d'anar més enllà de la *EPhO*, i observar la *PhO* íntegrament com una aplicació de la filosofia positiva, un horitzó el positiu que no es limita exclusivament a la revelació, ni al contingut religiós, és a dir, la intenció positiva pot desbordar la qüestió religiosa. Acceptar la complementarietat implica defensar la qüestionada imbricació entre filosofies, una dins l'altra. Això portar a pensar si la filosofia és, a la vegada, positiva i negativa, i seguint ara Schulz, hauríem d'acceptar que la transició sigui el ressort intern de la divisió filosòfica<sup>585</sup>; i que la

---

<sup>584</sup>On s'exposa una filosofia general de la natura -materia espai temps; una filosofia especial de la natura amb el doble procés material i orgànic i l'adveniment de l'home com a nou començament. Ens trobem en una transició dels principis ontològics descoberts per via racional a la seva significació cosmològica, observant la primera deducció racional dels principis que repetirà a la *DrPh*. La teoria dels principis en la mesura que està considerada com a organisme racional forma l'articulació essencial de la ciència purament apriòrica, o sigui, la filosofia racional pura com a lloc originari del principis.

<sup>585</sup> Citem l'exposició de Schulz: „Man kann sagen: die positive Philosophie geschieht nur um willen der negativen, damit diese triumphiere, und man darf das sagen (entgegen aller andersartigen Auslegung), denn Schelling sag es: „In der positiven Philosophie triumphiert daher die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken nun seinen Zweck erst wirklich erreicht...“ (13, 153). Aber es kommt hier nicht darauf an, die eine der beiden Philosophien gegen die andere auszuspielen, sondern die Einheit des Ganzen zu sehen, die Einheit der Bewegung, in der der letzte Idealist das Denken durch seine absolute

filosofia negativa quan arriba a la seva culminació, el seu darrer moment, es projecta en la positiva. Això ens portarà a reconsiderar una obra inacabada, la *DrPh*, on podríem destacar la sèrie de moments a través dels quals la negativa es projecta en la positiva. La suposada transició hauria d'assegurar la unitat dins la dualitat, però el problema no pot ser tractat des de les idees generals de les respectives filosofies. I aquí tenim el dèficit de la *EPhO*. La seva preocupació rau sols en contrastar les dues filosofies, d'albirar la possible filosofia en dues. L'exigència del pas a la filosofia positiva no està demostrat. El *pathos* d'allò real (amb la multiplicitat de significats que afecten al terme *Reel*), el moment existencial, qüestiona aquell *passage*.

Schelling ha formalitzat la unitat com a no exclusió recíproca. La dilucidació dels principis agafa rellevància davant la dicotomia entre filosofies, principis que es mostren com a clau de l'arquitectònica, l'armadura del *System*. En aquesta estructuració la divisió entre filosofies és secundària. Allò que distingeix la filosofia positiva no és una diferència en els principis, ja que els comparteixen, sinó el camp de la seva aplicació. Considerem que la *Spätphilosophie* és una filosofia en continu desenvolupament. Estem en el tractament de l'essència de la filosofia com a èxode, una ruta a múltiples camps d'aplicació on l'eix és la religió filosòfica. Relativitzar, en part, la distinció fonamental entre filosofia positiva i filosofia negativa no implica abandonar la complementarietat però pot qüestionar la síntesi. En altres paraules: no proposem una síntesi entre els posicionaments de Fuhrmans i Schulz, com sembla establir la posició de W. Kasper. Una síntesi podria portar el perill d'una mútua confusió entre filosofies. En relació a la possible confusió descartem la solució hegeliana. Les respectives filosofies han de mantenir les seves especificitats. Una forma adequada d'enfrontar-nos a la presentació final del *System* seria aclarir l'actualitat del negatiu. La postura purament negativa no pot ajustar la llibertat de Déu i la realitat del procés creador. La positiva ho podrà realitzar. La negativitat de la filosofia s'aclareix històricament. L'aspecte negatiu és com la *Pénia* que es complementa amb el *Poros* (positiu). Com ja havia quedat clar a l'etapa de München, allò que manca als sistemes lògics és el positiu.<sup>586</sup> La imperfecció de les filosofies negativo-subjectives rau en la manca d'atenció a l'ordre històric (com ja va denunciar-ho Fuhrmans), desvirtuant la parella metòdica que inclou historicitat i teorització. El *System* ho inclou, i permet, gràcies a la *Potenzenlehre*, desxifrar el nucli del *Tatsache der Welt*.

---

Andersheit mit sich vermittelt, der Bewegung, die es notwendig macht, zwei Wissenschaften zu setzen, um sie sodann wieder aufzuheben: „Aber obgleich wir auf eine unzweifelhafte Weise einsehen, daß die Philosophie sich nur in zwei Wissenschaften vollendet, ist doch jetzt der Schein von zwei verschiedenen, nebeneinander bestehenden Philosophien, der allerdings ein Skandal der Philosophie zu nennen gewesen wäre, durch die letzte Erörterung geschwunden. Es hat sich gezeigt, daß die negative Philosophie die positive setzen muß, aber indem sie diese setzt, macht die sich ja selbst nur zum Bewußtseyn derselben, und ist insofern nichts mehr außer dieser, sondern selbst zu dieser gehörend, also ist doch nur Eine Philosophie“ (13, 152).” Op. cit., p. 94.

<sup>586</sup> És a dir: „Den logischen Systemen mangelt nur das Positive, sie sind daher keineswegs durchaus falsch, sondern eben nur mangelhaft. Sie stehen mit den geschichtlichen Systemen nicht in positivem sondern nur in negativem Verhältniß – so wie z.B. Reichthum und Armuth nur einen negativen, indirecten Gegensatz bilden. Jene logischen Systeme werden erst falsch wenn sie das Positive ausschließen und sich selbst dafür ausgeben. Die logische Philosophie ist nur negativ in sich, und wenn sie so bleibt, ist sie als solche wahr. Es ist ihr Charakter mangelhaft zu sein.“ (L 7).

La complementarietat entre filosofia positiva i negativa atorga sentit i consistència a la presentació final del *System*. Sense acceptar-la el projecte schellingnià resulta confós i desarticulat. El *System* respon a una clara articulació interna (més enllà de l'externa, expressada, com hem vist, en la carta de 29 de març de 1833), i el punt cabdal per poder coronar la seva arquitectònica rau en la correcta ubicació de la filosofia negativa, sense que això representi presentar-la com a "sistema de sistemes". Un sistema articulat des de la prioritat de la filosofia negativa no seria un sistema absolut. En la recerca d'un sistema absolut se'ns ha mostrat l'estructura dual de la racionalitat, perquè la filosofia positiva no és irracional, malgrat pugui representar la culminació de la postura de Jacobi (dualitat naturalisme/teisme). La raó no renunciarà al saber teòric dins la filosofia positiva. La dificultat rau en admetre (*annehmen*) l'exigència de positivitat, posant els mitjans per explicar el món com a lliurement posat. L'*Ur-System* ha de facilitar la seva comprensió en la mesura que es poden establir com a eines conceptuals i interpretatives, obrint el domini històric de la filosofia i delimitant el concepte de *Prius* absolut. Ara be, és possible un concepte d'allò absolutament lliure? La resposta podria ser afirmativa des de la complementarietat exposada. La filosofia "integral", completa o desenvolupada en el vertader sistema, conceptualitza allò que la voluntat demanda, i referma la teogonia del mateix Absolut, i això condiona les dues direccions d'accés al *Prius*: una regressió preparatòria, direcció regressiva o *a posteriori* i una progressiva que partint d'un principi *a priori* reproduïx les traces de la creació. A més, Schelling està buscant un sistema absolut amb la perspectiva teològico-religiosa accentuada. El nou paradigma iniciat a *PhR* està ara plenament desenvolupat. Tanmateix, no serà un sistema religiós, com hem justificat, ja que la filosofia positiva no és filosofia religiosa per un suposat accés a una mena de *pietas*, ni tant sols per l'exposició d'una recerca integradora del fenomen religiós, sinó com a exploració radical de la dimensió més determinant de la vida humana: el pas comprensible a l'Absolut. Això remet al veritable accés, que no és una *illuminatio*, quelcom místic, instantani, ans el contrari, representa un lent esforç per donar sentit a la veritable dimensió còsmica de l'home, a través de la història de la consciència religiosa com a progressiva revelació.

En aquest moment de la tesi, hem de començar a preguntar-nos sobre les conseqüències de l'establiment d'una religió filosòfica en relació al *System*. En altres paraules: com és possible una religió de (la) llibertat? Interrogació que es relaciona, en un altre sentit, amb aquell *Freiheitsystem*; qüestions que mútuament depenen d'una comprensió de la llibertat constitutiva del fet originari del món<sup>587</sup>, és a dir, estaríem dins la mateixa dinàmica del procés creador (en el veure com sorgeix a partir d'un dinamisme ontològic segons el qual l'ésser es correspon a la realització d'una *Ur-Wille*). Alguns intèrprets han ressaltat aquesta recerca

---

<sup>587</sup> O sigui, *die Tatsache der Welt*; fet que consistirà en la subjectivació de l'objectivitat, l'*Übergewicht* progressiva del subjecte sobre l'objecte. Aquesta factualitat interna de la preponderància conforme el fet (*Dieses Factische des Übergewichts bildet die Tatsache*) és el nucli intern que es pretén explicar en una filosofia històrica (*geschichtlich*); en altres paraules: un sistema de la llibertat exigeix la recerca del fet original i res estarà contingut en aquest si no trobem en el procés un predomini d'allò subjectiu. L'expressió del fet és sempre indeterminada en qualsevol posicionament de l'inici. Coneixerem el fet pel seu desenvolupament històric. Dit d'una altra manera: la gènesi sencera de la natura reposarà sobre una preponderància progressivament donada del subjectiu sobre l'objectiu fins el punt que l'objectiu esdevingui subjectiu dins la consciència humana. El món serà, per tant, un fet positiu posat per la llibertat.

ontològica fins al punt d'apropar-la a una teoria dels principis que es dirigeix al brollador més íntim de la cosa, que domina tots els modes d'ésser. Amb tot, aquesta és una altra forma de presentar aquell accés comprensible a l'Absolut. Pensem que la tasca principal de la filosofia negativa rau en abordar la mateixa comprensibilitat d'un accés que en realitat no li és propi. Accés i comprensió relacionen i integren una filosofia de la consciència amb una filosofia de l'ésser on l'acte creador és procés voluntari. És una relació profunda, un començament absolut, que en termes de filosofia positiva parlàriem d'Inici.

La lliçó VIII d'*EPh* sintetitza com hem d'entendre un sistema positiu. Schelling deixa clar que es tracta de ressaltar el conflicte entre els sistemes i destaca novament que els sistemes positius no exclouen els negatius, i ens adverteix sobre la presentació dels negatius com a sistemes absoluts. En aquesta presentació l'esforç que hem de fer rau en adonar-nos de la seva manca d'*absolutheit*. Per altra banda, es tracte de mostrar dins els sistemes positius un aspecte negatiu. Els sistemes positius (i parla en plural) ho seràn per les suposicions següents: 1. l'existència del món no és simplement contingent i no es pot comprendre per una simple necessitat del pensar. 2. l'existència s'ha d'explicar per un acte lliure, està lliurement causada. 3. Admetre un autor de la causa de l'organisme del món. Si l'admetem aleshores pot començar una ciència positiva. No ens servirà un simple concepte general d'un autor del món. Aquest possible autor ha de complir aquestes dues exigències, a saber: 1. voler ésser. 2. posseir per la seva naturalesa les possibilitats d'ésser. Sols si establim aquest dos punts una ciència positiva podrà ser produïda. Aleshores, sols podem mostrar *a priori* una genealogia de l'ésser donat. La simple comprensió que hi ha un autor lliure no serveix. Necessitem una connexió real, causal del món, amb Déu, que ha de ser presentada almenys com a possible, reconeixent la feblesa de l'antiga metafísica. Schelling, tenint present aquests arguments, cercarà una manera útil de concebre la filosofia negativa, més ben dit, una manera útil de fer negativament filosofia. Aquesta forma consisteix en un accés regressiu al principi del sistema positiu, al *Prius* absolut o autor lliure del món. Sense tematitzar aquest posicionament no és possible entendre qué està fent Schelling en la *PhO*.<sup>588</sup>

La filosofia negativa en el *corpus* schellingnià no està completada. La restauració de la filosofia negativa pot ser una tasca de la ciència positiva, en aquest procediment es podria sistematitzar la filosofia negativa apel·lant a una inacabada *DrPh*. L'anàlisi del procés monoteïsta de la consciència ens ha servit per iniciar aquesta sistematització i per descobrir la distància que

---

<sup>588</sup> Brito i Maeschalck aposten per una filosofia de la creació. Vetö per una extracció de les arrels d'aquella comprensibilitat de l'accés. En les dues posicions però, el *Prius* absolut és la llibertat creadora. La creació seria un esdeveniment que ens condueix a l'accés, no una teoria justificadora del dogma. Seria interessant analitzar el moviment que permet precisar el sentit primer de la revelació més enllà del suposat conflicte de llibertats, car aquest conflicte té unes conseqüències que poden enfosquir la mateixa comprensió del sentit. D'alguna manera hauríem de recuperar la simpatia universal de la primera creació i revertir les seves figures tel·lúriques. L'entrada a la filosofia positiva comportarà el pas per la via erràtica de la mitologia, una historicitat que inclou *Anfang* i *Abfall*. L'anàlisi, per tant, tractaria la doble ruptura, a saber: Déu creador i *Ur-Mensch* transgressor, o sigui, la que es produeix en Déu i la produïda en l'home, posant especial atenció en el fet que la llibertat humana sorgeix en un context de transgressió, i que qualsevol recuperació d'una *humanitas* perduda hauria de tenir present aquesta màcula.

separa el concepte del dogma en tant que decisió històrica.<sup>589</sup> Per altra banda, la concepció racional del procés natural reprèn els esquemes propis de la concepció positiva del drama de la creació. Aquesta esquematització aclareix el fonament positiu de l'acte creador. La *DPHE* ens ha mostrat que la filosofia positiva fou descoberta per limitar sistemàticament la negativa. Un cop sistematitzada la filosofia negativa, s'hauria de descobrir la cohesió interna de la revelació. Descobrir aquesta cohesió interna representa entendre l'únic element que disposem per veritablement copsar l'essència del cristianisme, en altres paraules: disposar d'una forma adequada d'observar el seu desenvolupament històric. El *Prius* absolut ha de ser entès com a *Grund* d'aquest moviment. La cohesió es sosté en l'acceptació del *Prius*, i aquesta situació provocarà una expansió del sentit mateix del cristianisme, o sigui, una acceptació de la gratuïtat del *fiat*.

La constitució de la filosofia negativa no pot obviar que si el 1830 Schelling parla d'un nou sistema (de la recerca de la *Wissenschaft* com a ciència positiva), a partir de 1833 exposarà que el sistema veritable ha de ser un empirisme (*ein entschlossene Hinwendung zum Empirismus* – aquí tenim explicitat el gir vers l'empirisme vaticinat per Fuhrmans). La conquesta progressiva del *Princip* com a lliure autor del món, ja no es podrà sostenir sota la clàssica oposició racionalisme/empirisme, car l'empirisme s'ha promogut a vertadera filosofia i s'ha transformat profundament. La incursió metodològica de l'*Ur-System* realitzada en el nou empirisme queda justificada. Com hem vist és un empirisme metafísic, per tant, un empirisme que en les seves construccions *a priori* necessita la filosofia negativa sense perdre de vista que el veritable saber es localitza dins la llibertat, en altres paraules: sense deixar de banda l'enunciat fonamental de la (nova) filosofia com a saber positiu; el *Prius* serà (supra)-empíric, i lliure del seu acte. Ha quedat clar que l'empirisme schellingià és el sistema que reivindica l'empiricitat del supra-empíric, per tant és metafísic i al mateix temps teològic.<sup>590</sup>

---

<sup>589</sup> De tota manera, segons Maeschalck el dogma monoteïsta té un paper decisiu, ja que : « Le dogme monothéiste est signe d'une nouveauté dans l'histoire de la conscience religieuse, face au polythéisme. Il pose une option décisive pour une unité suprasubstantielle des puissances, qui fonde l'accès à un système de la liberté, où le monde apparaît comme l'acte volontaire d'un Dieu libre, personnel et conscient, qui veut comme moyen de sa révélation le procès de la création. » *Op.cit* p. 420. Un Déu lliure és el Déu de l'*Erscheinung* de l'*Absonderung* divina, manifestació d'una sobre-essencialitat que a través de l'acció de la seva potència podem localitzar l'arrel del cristianisme en tant que revelació. Així: « Le germe de la révélation pour la conscience religieuse est donc l'Erscheinung de la suessentialité de Dieu dans le procès monothéiste de la création. » *ibid.* p. 421.

<sup>590</sup> « Cet empirisme qui, loin d'exclure de l'expérience le *Prius* de toutes choses, le tient pour un sujet la posant librement et s'y manifestant, n'est pas un empirisme *au sens courant (in gemeinem Sinne)* du terme; il suppose qu'on soutienne que le surnaturel ou le suprasensible n'est pas hors expérience; que l'on prenne à rebours l'opinion galvaudée qui veut que le *Prius* soit supra-empirique d'une manière exclusive et, pour cette raison même, accessible uniquement à la spéculation. » ROUX, Alexandra, *Schelling, l'avenir de la raison. Rationalisme et empirisme dans sa dernière philosophie*, Paris, le Felin, 2016, p. 66. El *Prius* serà demostrable per l'existència de la seva conseqüència, sense que això impliqui una dependència de l'experiència sensible (caure en un sensualisme). Així: « l'objet de l'expérience du nouvel empirisme n'est donc rien d'immédiat ; il est la retombée d'une libre décision. L'empirique n'est pas plus identique au sensible qu'au simplement logique. Il ne se laisse saisir que comme le résultat d'une intelligence libre. » *Ibid.* p. 69.

Segons Fuhrmans la història de la revelació és una obra d'alliberament on Déu celebra en la seva alteritat la joia (podríem afegir la *Herrlichkeit*) de la seva intimitat existencial. El món faria créixer aquesta joia-glòria, en el sentit que ajuntariem les coses del món a la seva influència. El món seria la promesa d'un Déu revelat. Així, la filosofia positiva és propera a la concepció d'un món on pot manifestar-se el rastre continuat d'un Déu viu, és a dir, una personalitat lliure que exhibeix en si l'acte de creació. Sols en aquest posicionament destacaríem la postura de Kasper que postula la fi de la dialèctica quant a moment on poder reconèixer el desenvolupament viu en tota la seva simplicitat. La dialèctica no és automoviment immediat de la veritat, és sols un procedir per assolir-la. En la fi de la dialèctica albirem la filosofia positiva, on la dialèctica és merament propedèutica, una filosofia negativa. Però, no podem encasellar la discussió entre quina filosofia és més científica. Aquí, l'oposició ciència-opinió no és productiva perquè no podem estendre-la a l'oposició filosofia positiva/filosofia negativa. La complementarietat que defensem passa per superar la dialèctica, i per atorgar científicitat a les dues filosofies. Aleshores, per assolir aquella simplicitat, la constitució plena d'una *Spätphilosophie* hauria de superar una doble aporia, a saber: la que es produeix entre l'U i allò múltiple i la que situaríem entre potència i acte. Una superació que implicaria arribar a pensar el *System* més enllà del tòpic que enfronta racionalisme i empirisme. Des del tòpic no podem aprofundir en la *Spätphilosophie*, car marginem una tradició orientada a la recerca de l'inici (on els pensadors són "iniciats") que transita, creiem, tota l'obra de Schelling. Per tant, haurem d'entendre la relació entre Déu i món des de la perspectiva de l'origen. El tòpic acusaria aquesta tradició de misticisme, i no és exactament el cas.

En principi la complementarietat demana partir de l'etapa d'Erlangen com a re-introductora d'una trajectòria que enllaça el saber (racional) amb la perspectiva de l'origen, i que implica, a la vegada, una nova interpretació de la història de la filosofia moderna i per extensió una revisió de tots els tòpics contemporanis hereus de Kuno Fischer. Estem en la recerca de l'impuls religiós que sostenia l'antiga explicació del món, per entendre des de la nostra modernitat, la dinamicitat de l'Absolut, un moviment traduït en la seva exteriorització com a exponent de les figures d'allò concret. Aquesta és la *empeiria* defensada, un moviment ascendent vers l'U suprasubstancial. Ara bé, qué implica la comprensió sistemàtica de la llibertat eterna? El reconeixement que des de la consciència caiguda se'ns pugui manifestar com a pèrdua del centre, que a la vegada possibilita la pròpia iniciació en la vida del Tot, una iniciació que comporta la reconversió radical del pensament que ens ha de guiar a través del real. Sols d'aquesta manera es pot intentar comprendre la vida de l'Absolut com a llibertat.

La idea completa d'un sistema positiu hauria de recollir tots els pressupòsits anteriors.<sup>591</sup> Ara, en la *PhO* no podem allunyar-nos d'aquell empirisme superior. Podríem extrapolar que la doctrina de fons és la mateixa i que la *DPhE* és el seu compendi analític, per això constituïria,

---

<sup>591</sup> Ens adverteix Roux: « L'idée que l'empirisme devrait coïncider purement et simplement avec la progression, ou avec le système strictement positif, est sans doute très tentante; elle a toutefois contre elle le fait que l'*empirisme* donne son titre à un texte dans lequel il s'agit non pas de progresser à partir du Principe, mais d'abord de l'atteindre en régressant vers lui. Assurément, ce titre n'est pas dû à Schelling, mais au fils de Schelling: *Darstellung des philosophisches Empirismus*, (...). Mais c'est non sans raison que ce titre fut donné, ainsi que l'ont montré bien avant nous Fuhrmans ainsi que Xavier Tilliette. » *Ibid.* p. 71-72.



en part, el presumpte cicle curt que assenyalava Tilliette.<sup>592</sup> La *DrPh* exhibeix les insuficiències d'una filosofia merament negativa, que procedeix per eliminació, tancada en si mateixa, i es centra en la recerca d'un concepte de Déu a l'alçada dels últims progressos efectuats pel filòsof. És aquí on es mostra el veritable caràcter propedèutic de la filosofia racional-negativa, però és on també descobrirem un estatut nou i superior al donat fins ara, o sigui, una ciència que permeti tractar *de iure* totes les altres, inclosa la ciència positiva. La *DrPh* tracta no d'introduir la ciència positiva, sinó presentar una lògica renovada, i amb això el sentit final del procés, és a dir, la mateixa raó de ser de la complementarietat, un sentit final que representa l'aportació real de la consciència a la divinitat, és a dir, l'aparició d'una religió de l'esperit que comprén (*begreifen*) totes les altres; és per això que, en el fons, és una *philosophische Religion*, una religió que ja estava pressentida i evocada al final de la introducció històrico-crítica de la filosofia de la mitologia. D'aquí en treiem un lligam especulatiu clar. La idea clau rau en introduir la ciència que s'ocupa de la religió natural i al mateix temps la que s'ocupa del nexa històric de la consciència amb la divinitat en un horitzó hermenèutic que faciliti la comprensió d'aquella religió futura, la religió que succeirà la religió revelada, una religió que serà filosòfica i on la consciència racional finita s'elevà a ciència de la divinitat.<sup>593</sup>

El *System* lluny de ser desarticulat, aparentment rapsòdic i fragmentat es presenta unitari, amb diverses fases, això sí, però arrelat ja des de l'exposició que mostrava una primerenca insuficiència de la *Identitätslehre*, és a dir, des de *PhR*. En resum, per entendre bé la relació entre filosofia positiva i negativa, cal supeditar el nucli de la doctrina schellingniana de Déu i la creació a la presentació d'un empirisme superior. Això contradiu en part la metodologia utilitzada des d'un apropament merament teològic al sistema. No podem infravalorar la mitologia en benefici d'una "teologia" natural superior. Tanmateix aquesta teologia, si és observada en el sentit d'una ciència lliure, mostra ja el pressentiment (*Abndungen*) d'una

---

<sup>592</sup> Aquest cicle, si més no, hauria de ser completat amb l'exposició històrico-crítica dels sistemes de la filosofia moderna (SW, X, 4-200).

<sup>593</sup> En paraules de Schelling: „Wir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtseyns der Menschheit immer näher tritt; wir verlangen, daß sie nicht mehr bloß in ihrer Folge, sondern selbst ein Gegenstand des Bewußtseyns wird; aber auch dahin ist nur stufenweise zu gelangen, zumal die Forderung ist, daß sie Gottheit nicht in das Bewußtseyn einzelner, sondern in das Bewußtseyn der Menschheit eingebe, und so sehen wir wohl, das jener Erweis ein durch die gesammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender ist, der insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie geschichtliche Philosophie.“ (SW, XI, 571). La religió filosòfica ha de circumscriure's en aquests arguments. Aquest és el final del procés: la religió de l'esperit (que inaugurarà la veritable església joànica) serà definida « comme la venue à soi du rapport essentiel de la conscience à Dieu, donc comme l'accomplissement du rapport effectif de la conscience à Dieu. Non seulement la conscience connaîtra qu'elle pose Dieu (ce qu'elle ne savait pas dans la mythologie mais dont elle prend conscience par la Révélation), mais la conscience saura par ses propres moyens, c'est-à-dire librement, qu'elle est ce qui pose Dieu ; c'est dire qu'elle le saura non sous la dépendance de quelque autorité (comme dans le christianisme) mais purement par elle-même. » Roux, Op. cit. p. 193.

religió més elevada entesa com alliberament conscient d'allò que en les altres religions passades era autoritat i llei, penediment i mortificació.<sup>594</sup>

En clau més sistemàtica hem de dir que la complementarietat de filosofies requereix la convergència entre la progressivitat *a posteriori* i l'empiricitat *a priori* que conformarien les dues tendències de la pròpia *Spätphilosophie*, a saber: la positiva – domini de la llibertat, de l'esdeveniment/inici; i la negativa (que pot ser presentada com una re-conducció vers el positiu, car el predomini de l'Inici és cabdal; Inici descobert en la història religiosa de la consciència al costat del desenvolupament del procés natural). En tot això, que ja hem tematitzat, haurem descobert, si més no, l'especificitat d'allò positiu i la necessitat d'una filosofia negativa que prepari la tasca suprema de la positiva, no un sistema positiu aïllat en si mateix. Per altra banda, sols amb aquesta integració ens apareix un *Freiheitsystem*, no abans. Una filosofia de la llibertat que no contempli aquesta integració no es fonamentarà sobre la voluntat i romandrà dependent de la idea. Aquesta dependència no permet integrar el doble moviment de la *Spätphilosophie* en un únic objectiu, i no és possible una resposta satisfactòria a la seva aparent doble aporia (unitat-multiplicitat/potència-acte).

La filosofia de la identitat ha esdevingut el passat negatiu de la nova filosofia de la creació. El pensar que ens ofereix la perspectiva del Déu creador obre la història interna de la llibertat. Aquest és el destí de la *Spätphilosophie*, descobrir més enllà de la "teogonia natural" de les WA una (heterodoxa) teologia (natural) on articular filosofia de la creació, teologia històrica i sistema de la llibertat, on la *PhM* ha fet de pont, actuant com a condició de possibilitat d'aquesta filosofia de la creació. Aquest esquema ha ultrapassat la pura immediatesa de la identitat i l'automediació de les WA que podien anul·lar la doxologia del present en benefici d'una mirada vers un passat constrictor. Però, aquest passat també ha de ser vist com a

---

<sup>594</sup> L'escolàstica reforçà aquesta *autoritas*. Schelling localitza i critica les tres columnes filosòfiques d'aquesta autoritat: l'experiència com a poder de "donació" de les coses, l'enteniment com a poder per atorgar lleis i principis, i la raó com a poder d'inferència i demostració. Però la filosofia negativa ja no té sols l'estatut propedèutic d'una filosofia racional a l'esguard de la filosofia estrictament positiva, sinó que servirà per subratllar i acceptar el sentit de la complementarietat, indicant el seu veritable objectiu: l'accés a l'Ésser, quant a real aspiració a un Déu personal. La superació de la perspectiva pre-crítica passa per l'establiment d'una ciència epistèmica, ciència racional completament desenvolupada que tindrà com a última tasca delimitar aquella *Wille* que sembla tancar el sistema; ara be, serà un voler de la consciència aquell que ha entrat en escena en la ciència racional. Schelling explica les conseqüències d'aquest posicionament: „Welches aber der Wille, der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt, kann nicht zweifelhaft seyn. Es ist das Ich, welches wir verlassen haben in dem Moment, wo es dem beschaulichen Leben Abschied geben muß und die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt; denn es ist ihm doch nicht geholfen, wiewohl es durch die noetische Erkenntniß bis zu A0 durchgedrungen; noch ist es nicht befreit von der Eitelkeit des Daseyns, die es sich zugezogen, und die es jetzt, nachdem es die Erkenntniß Gottes wieder geschmeckt hatte, nur um so tiefer empfinden muß. Denn nun erkennt es erst die Kluft, welche zwischen ihm und Gott, erkennt, wie allem sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer-Gott-Seyn zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, so daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieser Bruch versöhnt ist, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen, als mit der, welche ihn zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott selbst. *Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der Herr des Seyns ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan).*“ (SW, XI, 566).

possibilitat de l'Inici. Amb tot, les interpretacions teologitzants de Schelling tendeixen a ocultar el significat profund d'aquest *Anfang*, perquè en aquest Inici hem posat la pura radicalitat del mal, i el cristianisme ja té la seva pròpia resposta al mal, una ortodòxia que tampoc convergiria amb Schelling. Per això presentar un Schelling "teòleg" podria ser contradictori. Els teòlegs "professionals" rebutjarien, si més no, la perspectiva schellingiana per herètica.

La complementarietat de filosofies també posa de relleu els dos nivells generals interpretatius en joc, a saber: el diacrònic i el sincrònic. El diacrònic ens presentaria una progressió especulativa representada en els diferents textos que conformen la presentació del sistema que hem efectuat, i que ens han aconduït fins aquí. El sincrònic exposaria una temàtica recurrent. La diacronia aporta els moments textuais privilegiats que hem destacat, en definitiva, les diferents seccions que segons Maesschalck estarien representades en les tres fases temàtiques que articularien la filosofia de Schelling: estètica, dramàtica i teològica. En la diacronia es pot veure el desplegament del *System* sense comprendre'l necessàriament com una totalitat. En aquest cas, per superar el dèficit de comprensió necessitem la sincronia. Aquesta desenvolupa l'articulació de la llibertat humana i la divina en l'esdeveniment fonamental del *Prius* absolut. De tota manera, entre diacronia i sincronia hi ha una relació interna que promourà la unitat supra-essencial dins la independència essencial. Aquesta reflexió ha de fer convergir racionalitat i pensament iniciàtic – captiu de l'Inici – en una interrogació sobre el Déu creador.<sup>595</sup> Es tracta d'harmonitzar els dos nivells interpretatius per a que l'horitzó de la mútua dependència entre filosofia positiva i negativa ens aparegui prou clar. Aquesta harmonització passa per la refiguració constant de la intuïció teofànica (estètica – en sentit d'*aisthesis* – de l'U i el Tot/*hen kai pan*; personalitat de Déu; voluntat absoluta) i a favor de la introducció d'una metafísica del mal, que entendre la seva eficàcia universal des de la llum-foc de la vida divina, una llum que no deixarà d'encendre la naturalesa fins que hi hagi una victòria divina sobre aquesta. Aquí veiem el moment dramàtic-generator de les *WA* que ha germinat des d'una teúrgia teutònica que ha tret a la llum històrica l'etern passat del món, el fons salvatge de tota vida. Aquí comença pròpiament la revelació, que nosaltres interpretem com un procés de manifestació progressiva. La dramàtica, per altra banda, ha implicat l'actualització de la potència divina que va des-figurant l'hiatus entre llibertat absoluta i la necessitat de vèncer la malvestat, és a dir, el pla més esotèric de tota teofania. Ara ho recollim tot. Hem superat (i integrat) també l'estetització de la *Identitätlehre*, car el Déu conegut des de la *Identität* no permetia justificar la llibertat. Tampoc el Déu dramàtic de les *WA*, el Déu existencial, donava una resposta satisfactòria a la llibertat absoluta. Brito i Maesschalck cercarien un Déu més enllà de l'estètica i la dramàtica, però sols tindria sentit si aquesta recerca estés al servei d'una reorganització dels continguts precedents en virtut de poder intel·ligir un acte absolut de llibertat.

L'*actus purus*, remet a l'ésser més enllà de si, l'ésser que serà, el pur poder ésser, la *potentia existendi*, la matriu de totes les possibilitats, un pur poder que és una tensió extàtica. L'ésser que serà és, doncs, l'Esperit absolut, segons tres conceptualitzacions, a saber: l'Esperit (essent)

---

<sup>595</sup> En aquest sentit cal destacar que l'expressió filosofia racional podrà incloure filosofia negativa i positiva. Ara bé, que la filosofia positiva sigui racional no vol dir que postulem una supremacia de la raó dins la ciència positiva, com a exclusivitat, i sense que això pugui presentar-se com l'acompliment final de l'idealisme.

en si, per a si, i en i per a si; la idea d'Absolut com a voluntat absoluta, com a *Geist*; i l'*Unum quid*, com a unitat de començament/Inici, desplegament i final. Aquestes tres figuracions interconnectades pressuposen l'efectivitat indubtable del *Prius* absolut, que no és altra cosa que la vida de l'Esperit, l'*Ur-Freiheit*. Aquestes figuracions adoptarien negativament la forma conjunta de la idea de Déu, però les hem de comprendre per separat, aïllant l'existent necessari de la tradició filosòfica. Aquest esdevindrà l'existent indubtablement efectiu de la filosofia positiva, el punt de partida del *Prius* al *Posterius*, revaloritzant el *post actum*. El *Prius* absolut no és el *Prius* lògic, però la mateixa efectivitat l'inclou, ja que estem en una "positivització" en constant mobilitat, car l'Esperit absolut només serà entès com aquella unitat en continu moviment, perquè si l'Absolut s'ha fet esperit ha entrat en una dinàmica eterna que nosaltres sols entenem quant a l'*Unvordenklichseyn* desplegat, o sigui, el Déu autoconscient de la seva llibertat. Un *Freiheitsystem* no és res més que un sistema de la vida de l'Esperit, per això és possible afrontar l'*Ur-System* com un recurs de la filosofia de l'Esperit. L'acte supra-essencial de la llibertat divina, és llibertat d'acceptar-se com a altre, de trencar la monotonia de l'immediat i de transgredir, una llibertat positiva sols guanyada en la creació, és a dir, una llibertat que es manifestarà per un acte de creació, i allò que ha precipitat aquest acte és l'*Ur-Mensch*, el centre de l'exteriorització.

La doctrina de Déu i la creació, en realitat prioritza la perspectiva de l'ésser en general, identificat amb la pura divinitat; es pot afegir l'àmbit de l'*Ur-Mensch*, com a eixos polars del sistema, afegit que desestabilitza qualsevol pretensió purament ontològica. El concepte schellingnià d'*home originari* o *adàmic* ha de servir, com hem intentat mostrar, en primer lloc per observar l'origen de l'ésser-en-el-món. Alguns autors, en aquest posicionament, defensarien que Schelling ha estat fidel als plantejaments de la *Identitätslehre*, però nosaltres sempre hem intentat palesar les seves deficiències segons les expectatives finals de l'autor, malgrat la validesa operativa de la seva lògica. Ara bé, si que és fidel al seu sentit, perquè la filosofia de Schelling no és una filosofia fragmentada (si acceptem la complementarietat entre filosofies i destaquem el sentit sistemàtic de les obres de Schelling). La fidelitat estaria localitzada en el fet que el començament filosòfic està en allò absolut, ja que sols des de l'Absolut és comprensible el món, és a dir, sols des d'allò infinit comprenem la finitud. Si la veritable filosofia s'ha de constituir en sistema, haurem de derivar el plantejament des del Principi absolut i sempre seguint un ordre orgànic.

L'Absolut és incommensurable però se'ns dona, tot el que som se'n deriva, i la qüestió de l'Inici és bàsica. Nosaltres hem intentat obviament destacar aquest aspecte. La filosofia comença amb l'Absolut. Déu és l'*Ur-Grund* de tot ésser, un fonament creador lliure, en el sentit de l'absoluta llibertat de Déu respecte la seva obra. En aquest acte lliure queda assumida l'antiga *Naturphilosophie*, i superada. La superació ens està indicant una peça clau o enllaç per orientar la nova explicació del procés natural; i per això cal explicitar i valorar amb més profunditat la relació de l'*Ur-Mensch* amb la divinitat. Per altra banda, la relació que introdueix el tema de la caiguda modificarà estructuralment qualsevol plantejament d'una futura *Naturphilosophie*.

Introduir en la reflexió el tema de l'home originari equival a reconsiderar l'*Abfall*. És important per entendre el significat d'una filosofia de la revelació examinar l'aixecament de l'home contra Déu i el desplegament de la consciència (caiguda), tematització que enllaçaria, si més no, amb l'Appendix 1. No obstant això, la *PhM* ja descriu, sota l'ombra de la crueltat divina, el camí que l'home (caigut) segueix en el món, més enllà d'haver-se fet en el mal, és a dir, exposa

l'esquinçament de la consciència que ha propiciat l'encontre amb el mal. D'aquesta manera la forma divina queda trencada en l'home, naixent el camí de la mitologia, o sigui, l'erràtica via del mite com a *imago Dei* perduda i de-generada. En altres paraules: la *PhM* mostraria el sentit d'una humanitat que ha perdut Déu, que en el fons s'ha des-divinitzat i que ha entrat en un cicle de mort, corrupció i decadència. La *PhM* és la nova cara del sistema (i la investigació més característica o emblemàtica del nostre autor) i ara es destacarà per sobre de tot el procés espiritual implícit en l'accés al *System*.

La *PhO* fou exposada per primera vegada entre els anys 1831-32 i ens ofereix una comprensió filosòfica de la redempció d'allò caigut. La *PhO* és la filosofia d'una intervenció divina, i queda explicitada d'aquesta manera: la filosofia continguda i desenvolupada en la *PhO* ha de poder explicar la llibertat divina i humana, impenetrables per una raó deductiva, per això seran admeses com a *factum*. Aquest *factum* ha de ser observat per una raó que posarà llum a les seves intrínseques connexions reals. Que Déu s'hagi revelat vol dir que Déu ha trencat la identitat absoluta del seu ésser i ha propiciat la dimensió revelada. La mitologia exigia la pèrdua de Déu, o més ben dit, Déu es retirava. Per tant, la mitologia representava Déu quant a voluntat inconscient. Que es retirés no vol dir que es definís com a *Deus ex machina*. El món no estava més enllà de Déu, però era un *món-de-mort*. Ara la revelació presenta Déu com a voluntat conscient, i la culminació del *mon-de-mort*, en la superació de la mort. La *Theologia crucis* (no precisament en un sentit purament luterà) representa la interpretació cristiana al respecte. Sols després de la mort de Déu s'entendrà el missatge de l'amor, i sols en amor podem comprendre realment aquell *Herr des Seyns*, desvinculant-lo de qualsevol via satànica. Però haurem de veure realment quin sentit real té aquest *Liebe* dins el sistema.

Entre la *PhM* i la *PhO* hi ha el veritable trànsit vers el sistema definitiu. Els altres trànsits se'ns mostren ara immadurs i incomplets, com el que propiciava *PhR*. El trànsit autèntic és el pas del procés necessari (que hem descrit en el capítol 6) al procés lliure exposat en aquest capítol. Quan s'hagi completat el desenvolupament del sistema, per culminació de la filosofia positiva, constatarem finalment la idoneïtat de la perspectiva de l'*Ur-System*, en una interpretació que reunifica la línia textual que hem presentat. El llibre I de la *PhO*, la mateixa *EPhO*, és només un pòrtic que depèn de la base sistemàtica que el precedeix. Estem observant fins a quin punt serveix per a l'aclariment de la complementarietat entre filosofies i la comprensió de l'empirisme filosòfic. Quedarà demostrat que ni l'empiricitat ni l'experiència que proposa Schelling són, podríem dir, convencionals. L'*Erfahrung* haurà de contemplar també partir del supra-empíric (*das Überempirisches*), del Principi, de la causa de totes les coses, convertint-se, l'empirisme, en progressiu, la veritable ciència *a priori*. A la base d'aquest posicionament hi ha la consideració que Déu es mostra com a quelcom empíric, i tot allò que pugui ser subsumit per *posterius* serà obra lliure del *Prius*, disposant-se a una veritable *Aufstieg*. Aquest empirisme considerat regressivament serà sols preparatori i permetrà l'accés al fet absolut, és a dir, Déu com a absolutament lliure. Aquest "dos" empirismes, seguint Tilliette, poden ser interpretats unitàriament, car són eines al servei de la unitat de la filosofia, ja que l'objectiu és delimitar el *Prius* de la ciència positiva, conservant tota la seva "força" d'instància *impréensable*. Aquesta ciència és la de l'*Unvordenklich Seyn* o el *Seyn unbedingte*, en termes de l'*Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie* (1941), o simplement l'etern existent. L'articulació de la complementarietat ha mostrat que la filosofia negativa ha estat posada en la direcció d'una religió lliure amb la finalitat que cedeixi part del seu domini a una altra filosofia que ha d'assentar aquesta religió futura, la qual comprendrà veritablement les

religions efectives (la mitològica i la revelada). El pas al nou empirisme coincideix amb aquesta entrada en el domini religiós. Quan la filosofia entra en aquest domini es converteix en *Philosophie der Religion*, o sigui, filosofia de l'experiència histórico-religiosa, una filosofia, quant a la forma, no estrictament racional sinó històrica. En altres paraules, una mateixa aspiració motiva a efectuar el pas històric en l'àmbit del nou empirisme i des de la ciència negativa fer que el Jo entri en contacte amb un Déu actiu. La filosofia resultant no es superposa simplement amb la ciència positiva, sinó en una filosofia que ha transformat l'experiència.

Hem de tenir present que l'èxit de la *PhM* ha pogut encoratjar Schelling a preparar la *PhO*. La *PhM* es mostra com l'adquisició fonamental de Schelling, exhibint l'alt nivell de la investigació al respecte.<sup>596</sup> La *PhM* ha predeterminat l'exposició de la *PhO*. Amb tot, aquesta no serà quelcom circumstancial. Les dues investigacions (*PhM* i *PhO*) poden ser presentades com un intent de portar el Déus antics i el fet crístic a la causa religiosa del segle XIX. La *PhO* serà molt més que un mer projecte teòric; es conjuguarà investigació filosòfica i devoció personal en la figura del Crist,<sup>597</sup> quant a veritable contingut del cristianisme. La revelació cristiana no serà un terme genèric en la línia de ser mera manifestació de la idea en la història; hi ha un *plus* filosòfic que hem de conèixer, a saber: la revelació s'interna en la realitat efectiva, arrossegant el criteri de la filosofia positiva en l'exposició del material concret de la revelació com a confirmació de la idea. L'explicació del cristianisme serà l'objecte de la *PhO* i gravitarà entorn la idea fonamental d'encarnació com a fet històric. El cristianisme, com hem vist, no és una doctrina, és un fet, un esdeveniment. Schelling voldrà mostrar la realització del pla diví en el "Crist-segon Adam", vol, en realitat, exposar una *ecomomie* de la redempció. L'encarnació implica la *kenosi* (hom pot trobar en el segle XIX una tradició de teologia neo-Kenotista, la *neuere Kenotik*) i l'encarnació pot ser presentada com una auto-alienació, un despreniment de la *Morphe Theou*.

---

<sup>596</sup> Així: « l'érudition théologique de Schelling, quoique non négligeable, n'atteint pas le niveau de sa science mythologique. » Tilliette, *Op. cit.* p. 436. Però Schelling no exerceix de teòleg, malgrat estigui impregnat, com Hegel, de teologia suava. Això no obstant, les seves reflexions teològiques esdevindran un punt d'orientació de la teologia "heterodoxa" del segle XX, protestant i catòlica, privilegiant la persona del Crist i en part una metodologia teològico-positiva. Així, « Au XIX siècle, en revanche, des théologiens comme Dorner et Pfléiderer avaient accordé une certaine attention aux thèses de Schelling. Kasper prend au sérieux la contribution théologique de la Philosophie de la Révélation et, (...) il y découvre, par une multiplicité de rapprochements intéressants, des prémonitions, des insertions dans l'effort théologique actual. Il montre en même temps que Schelling n'a pas été un dilettante, qu'il est assez bien informé de la tradition pour les matières dont il traite. Peut-être Schelling est-il interprété en trop bonne part, et ses thèses les plus aventureuses – par exemple le Christ « principe du paganisme » - sont-elles émoussées, mais Kasper a prouvé que la théologie schellingienne, dans son ensemble, était tout autre chose qu'une gnose. Sa caution est précieuse et il a établi, de façon irréfutable nous semble-t-il, que Schelling a rompu avec l'interprétation idéaliste du christianisme. » *Ibid.* p. 455. Hem de tenir present que W. Kasper, autor de *Das Absolute in der Geschichte*, sintetitza els punts de vista de Fuhrmans i Schulz. També destacariem com a complement, del mateix autor, „Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings“ a: *Evangelische Theologie*, 37, 1973, p 366-384.

<sup>597</sup> Segons Tilliette és essencialment una cristologia: « Elle est pour l'essentiel une christologie. La Révélation chrétienne se confond avec le Christ » *Op. cit.* p. 447

La relació (problemàtica) entre cristianisme i paganisme és la base visible i immanet, dinàmica també, de l'exposició del sistema, car la veritable comprensió del cristianisme passa pel politeisme. La revelació cristiana està fundada en el paganisme. Així el *Grund* de la *PhO* ha estat posat per la pròpia *PhM*. En aquest sentit, la re-instauració (la reforma autèntica) d'un veritable cristianisme universal suposa la re-integració de la mitologia. La figura pre-existent del Crist dins el paganisme actua com a nucli essencial de l'edifici sistemàtic que reagrupa *PhM* i *PhO*, és, si més no, l'element aglutinador.<sup>598</sup> L'acte de la *Menschwerdung*, que és com hem d'interpretar aquesta pre-existència, consistiria en fer de la situació d'*Entfremdung* (i schellingianament hem de distingir *Entfremdung* d'*Entäusserung*) el "calze" de la divinitat. Ens trobem, per tant, en un encreuament on conflueix l'extensió del paganisme i l'aporia de l'*assumptus homo*.

La idea de la religió filosòfica pot ser considerada com un exponent especial de la dinamicitat del *System*. A més, serà una religió com a relació històrica i real de la consciència humana amb la divinitat, i al mateix temps religió filosòfica que posa aquesta relació real mediada a través del coneixement filosòfic i, per tant, com a relació plenament lliure. Per a Schelling el real mateix té un significat religiós i veurà en la persona del Crist el veritable contingut del cristianisme, com ja hem assenyalat. I aquella encarnació de la divinitat se'ns presenta com la idea fonamental del cristianisme. Podem afegir que els dos plans d'investigació destacats (*PhM* i *PhO*) és dirigeixen vers la constitució d'una religió real. Aquesta determinarà la història de la relació entre l'ésser i la consciència finita. Dit d'una altra manera més esquemàtica: el contingut del món tindrà una significació religiosa constituïda com a història.

La *PhO* utilitzarà les mateixes figures i esquematismes que la *PhM*, a saber: l'*Urseyn*, el *Voranfang*, l'*Unvordenklich*, l'*Überwindung*, l'*Anziehen*, la tensió (*Spannung*), la crisi i l'èxtasi, l'*Herabsetzen*, l'*aufheben*, la *Verzehrung*, la *Katabole*. Schelling tractarà la revelació i el cristianisme com ha tractat la mitologia i el paganisme. Resituarà el cristianisme dins el gruix històric constituït per la mitologia i la revelació. En la *PhO* es destacarà la revelació successiva equivalent a la successió de les potències que hem vist a la *PhM*; successió que ara serà entesa quant a correlat de personalitats, palesant llur mutabilitat (cosa que entraria en contradicció amb els plantejaments teològics tradicionals). Aquest correlat ha de ser exponent d'una eternitat real, temporal,<sup>599</sup> no l'eternitat pura. Una eternitat, doncs, capaç de manifestar-se en eons diferenciats, afectes a les tres persones trinitàries. La successió com a pura articulació de

---

<sup>598</sup> La mitologia és la pròpia història natural del Crist, una pre-història encapçalada per la figura de Dionís, (2ª potència) que podem posar al costat del Mesies d'Isaïes. Així: « Le christianisme est ainsi adossé au paganisme, réfère à la mythologie, moins d'ailleurs par les quelques allusions brèves et précises que par l'atmosphère et le contenu d'ensemble (l'existence antérieure du Christ) ; inversement, à travers la mythologie, courait le fil rouge de la Révélation à venir. » Tilliette, *Op. cit.* p. 469. Dit d'una altra manera: el *Logos* preexistent és el principi del paganisme i aquest és la història profana del Crist.

<sup>599</sup> D'aquesta manera: « Le temps, la succession, l'engrenage potentiel, ne forment que l'environnement ou l'arrière-plan de la philosophie de la Révélation; ils font l'effet de rappels, d'allusions ou d'esquisses. L'ordonnance des puissances, la décomposition du mouvement, assurent au contraire le prix de la philosophie mythologique. Tandis que le plan de la philosophie de la Révélation est lâche, presque une suite de monographies et de commentaires. Elle ressemble beaucoup plus à l'Introduction à la mythologie qu'à la Philosophie de la Mythologie. » Tilliette, *Op. cit.* p. 482.

la relació real de les potències és l'armadura interna de la *PhO*. Tot això queda integrat processualment, apareixent com una experiència de la consciència, de fet, com hem vist, l'adveniment de Déu a la consciència. Un adveniment que pot ser contemplat quant a *Einbildung* de l'infinit en el finit o, en la vessant ideal del sistema: l'*Einbildung* del finit en l'infinit. Aquí tenim els dos processos a seguir, el teogònic i el natural, l'ideal i el real, tot constatant que un és la repetició de l'altre en la consciència.

Ha quedat definit en la nostra exposició que dins la consciència es desenvolupa l'essència teogònica del procés de la creació: Déu manifesta la seva unitat. L'*Ur-Mensch* és l'exponent finit d'aquesta unitat, o sigui, és essencialment consciència. Quan parlem d'unitat divina parlem del Déu present en llibertat. En aquest context, l'història de l'*Abfall* remet a l'expulsió del centre, és a dir, a la impossibilitat de concebre aquesta unitat i a la vegada a un ateisme primitiu de la consciència; podríem dir, un estat pre-conscient, car la consciència ha nascut en Déu, en el punt del desenllaç de la manifestació divina en la naturalesa. La consciència humana es mostra, doncs, com el punt d'articulació entre el procés natural i el procés històric, el punt des d'on parteixen les repeticions, en altres paraules, el lloc on observar les seves possibles ambivalències. La consciència, en aquest àmbit originari, és el punt d'articulació entre allò interior i allò exterior que manifestarà un renaixement diví dins la historicitat d'aquest àmbit, identificat i simplificat quant a història de la consciència humana que culmina en la revelació cristiana. La *restauratio Dei* passa per un procés que ha passat a través de la caiguda i que s'ha elevat a procés objectiu en la naturalesa i a la vegada procés en la consciència. La restauració implica l'eclosió universal de Déu, assumir la pan-unitat. Aquest és el moviment que persegueix l'*Ur-System*,<sup>600</sup> el moviment essencial de la consciència vers la unitat suprasubstancial, és a dir, el veritable procés mono-teista de la consciència o procés teogònic. El desplegament (que estem seguint en aquesta tesi) és la manifestació progressiva de la unitat suprasubstancial (el sistema ha de superar el substancialisme).

Per altre banda, el procés mitològic ha estat un procés on el pensament ha localitzat la necessitat d'aquella successió, posant en evidència els seus elements com a pura continuïtat de representacions. El procés cristològic s'ha reduït a l'acte lliure d'encarnació. El Crist representa una vertadera realitat que palesa el fet de la persona com a contingut de la revelació, un fet que es projecta vers el futur; en canvi la mitologia és la memòria, el passat, el "material" irrevocable i salvatge quant a exponent de la crueltat divina. El cristianisme és una religió amb projecció, on es connectarà el futurible amb el llenguatge de la tradició i, per tant, del passat. La *PhO* no és mera doctrina, sinó un examen d'aquest llenguatge on subtilment van apareixent les concepcions pròpies de Schelling, car una exposició "oberta" s'enfrontaria directament amb l'ortodòxia i el racionalisme; és en el fons una hermenèutica elaborada on historicitat, objectivitat i autenticitat remeten, a la vegada, a l'adequació del fet, a la comprensió no apriorística d'aquest. La metodologia respondrà a l'establiment (*Ausmittlung*) històric del fet, és a dir, la persona del Crist, o dit d'una altra manera: el Crist en la seva història. Hem de tenir present que la *PhO* no és una obra analítica, per tant, el recurs-suport a la metodologia de la *DPhE* està justificat. Tilliette, a més, assenyala que la *PhO* és la menys construïda de les obres, car evidencia sols la pròpia intenció de la filosofia positiva dins el

---

<sup>600</sup> En altres paraules: la regla hermenèutica que recorre els textos presentats persegueix l'assumpció d'una pan-unitat, latent a *PhR*, present a les *WA*, i reforçada ara en la *Spätphilosophie*.



sistema. En aquesta intenció recuperem, si més no, una intuïció especial, a causa de la naturalesa del objectes investigats. La *PhO* confirmarà la unitat filosòfica i la filosofia positiva. Aquesta confirmació explorarà la integració en les filosofies complementades de l'organicitat de la presència divina.

#### **a) Replantejament de la filosofia negativa i problematització del trànsit a la filosofia positiva**

El procedir de la filosofia negativa, o en un sentit més precís, el procedir purament racional de l'exposició, no pot fer desaparèixer les referències positives de les seves construccions *a priori*, és a dir, el procés racional de la naturalesa ha estat sistemàticament condicionat per la recerca positiva que instà l'àmbit de les *WA*; en altres paraules, el propi procés s'ha vist superat per l'exposició de l'organicitat de la presència divina, una sistemàtica que fou un objectiu no aconseguit en l'antiga exposició de la *Naturphilosophie*. Ara, obrint la perspectiva interpretativa de l'*Ur-System*, considerarem que la *Spätphilosophie* haurà d'integrar-la.<sup>601</sup> Si efectuem aquesta integració la *Spätphilosophie* podrà respondre (positivament) a la dramàtica de la teogonia, a més, hauríem de separar-nos de la interpretació idealista de la creació, la de Schulz, car aquest posicionament és també una interrupció de la uniformitat teogònica, i del mateix aïllament improductiu del concepte d'acte lliure, l'acte que posa el món. Abans d'efectuar aquella integració haurem d'ubicar el concepte d'esdeveniment.

El replantejament de la filosofia negativa passa per re-introduir el concepte d'esdeveniment sense el qual és difícil plantejar una història de la llibertat. Argumentem ara aquesta afirmació. La filosofia de la creació remet a un punt de vista superior d'una història de la llibertat. L'home originari, pertorbant la creació, ha instaurat la separació de les potències creadores, on s'imposa una dominació de la primera i una exclusió de la segona, en un allunyament mutu, una en la mesura que és potència còsmica i l'altra en una reducció a la funció demiúrgica, reducció que palesa la destrucció de l'ancestral relació interna divina (intra-potencial). Aquest és pròpiament el des-centrament que hem exposat en reiterades ocasions; això mateix, teològicament, implica que el Fill desplegui una *Herrlichkeit* independent de la del Pare. El Fill sacrificarà la seva exterioritat per reconèixer absolutament la seva interioritat, la unitat amb el Pare. Estem davant la superació d'una cristologia dualista que pensa el Crist a partir de dues natures (*ex duabus naturis*). El Fill anunciarà la restauració divina. El Fill, home segons la seva substància i diví segons la *Gesinnung*, comporta la victòria definitiva de la interioritat, l'estat plenament diví; en ell allò suprasubstancial a la vegada es connecta a la voluntat que li ha permès ser home. La seva humanitat és epifania del diví. En definitiva, un únic subjecte que és Déu i home, una unitat pensada en la diferència substancial, dins la independència, moment capital de la història de la consciència. El Fill recondueix la consciència religiosa a l'interior de l'adveniment trinitari destruït per la caiguda i desplaçat en el procés teogònic. El Pare ja no serà la personalitat absoluta. La consciència s'encaminarà a retrobar el temps del Pare a través del *Schickhal* del Fill. Schelling, de tota manera, pren distància davant la doctrina de De Fiore.

---

<sup>601</sup> Segons Maeschalck: « La nature est une advenue effective à la conscience qui réalise et constitue en meme temps l'idée du seul monde possible (du seul procès) que nous pouvons attester dans notre conscience. C'est l'autodéploiement de la figure originaire (*Ur-Bild*) de toute existence, l'automanifestation du « centre principal », de la *vie*, une bio-logie. » *Op. cit.* p. 427. Ara bé, aquella integració, sostinguda en la complementarietat de filosofies defensada, de l'organicitat de l'omnipresència divina és la perspectiva clau de la interpretació que seguirà.

Amb tot, ara el més important a destacar és la potenciació de la història de la consciència dins el *Kairos* del Crist. El concepte d'esdeveniment cercat respon a la mateixa restauració divina com a veritable *Ur-Tat*. Aquest és el sentit que volem destacar quan parlem d'esdeveniment.

El pas previ, negatiu, d'aquella història de la llibertat, rau en conceptualitzar la idea de la revelació com a fi de la creació. Sense aquesta re-introducció la interpretació teològica queda forçada, i lligada a una separació entre concepte i efectivitat (o entre cristianisme etern i cristianisme històric, o entre pur monoteisme i Trinitat). Revelació i esdeveniment (on la primera es mostra com a part intel·lectual de la segona) exigeixen conjuntar la Trinitat amb el seu desplegament dins el sistema, així, sols la força creativa del Pare atorga realitat, i sols el principi filial confereix actualitat i només l'essència espiritual de l'Esperit podrà inaugurar una dinàmica sistemàtica que atorgarà el caràcter històric rellevant. De tota manera, el dogma ja és una realitat històrica. El primer esforç d'una filosofia que s'ocupi d'aquests temes hauria d'atendre l'Esperit subsistent, el Déu posat com a *All-Einheit*, la qüestió del monoteisme originari (pre-històric, i per tant pre-trinitari) i observar el sorgir de l'esdeveniment històric. Aquesta tasca exigeix la comprensió del desplegament trinitari i l'efecte que produeix en el sistema. En aquest sentit hem d'entendre que el Pare conformà la matèria per crear, el Fill produí la forma creatural, essent l'Esperit qui acabarà veritablement la creació, on el *Telos* adquireix ple sentit. La Trinitat es pot pensar fins i tot en la foscor de l'*Ur-Mensch*, un element redemptor que directament el monotesisme no disposa, i que representa una economia salvífica davant el trencament de la unitat. La llibertat de l'*Ur-Mensch* assimilada a la llibertat angèlica del tomisme no té recorregut. El més important rau en el sorgiment de l'acció històrica. Aquesta està aparellada a la concepció d'un nou món. Reconeixem en el Crist l'albada d'aquest nou món i en l'*Ur-Mensch* la gravetat de la nit àtica que propicià la destrucció de la imatge del Pare vengador, o sigui, el propi allunyament de l'antic horitzó de la consciència. Aquest nou món-horitzó, una *Weltanschauung* que permet donar sentit a l'historicitat moderna, és la realització en la consciència de la destinació sobrenatural.

Com podem relacionar filosòficament historicitat i destinació sobrenatural? En aquest sentit, és molt important entendre la fonamentació positiva de l'exposició racional de la filosofia, o filosofia negativa. A la vegada, la instauració de la filosofia negativa sobre la base de la positiva ha de fer possible una especialització d'aquesta. Si no entenem aquella fonamentació la filosofia negativa apareix desestructuada. I hem de tenir molt present que l'estructuració i acabament de la filosofia negativa ocupa plenament les energies del vell Schelling, mobilitza tot els seus pensaments. Aquesta completesa de l'exposició de racional de la filosofia porta la relació entre filosofia positiva i negativa a una irreversibilitat característica, car si connectem amb Erlangen, ens adonarem que el sorgiment del *ganzen System* (el possible "sistema de(l)s sistemes" construït a partir de l'*asistasia* originària del nostre saber) ha estat precedit per una raó que instituïda en doctrina transcendental podia contemplar interiorment la constitució de les essències des de la *materia prima* fins el món del esperits. De tota manera, el que volem destacar en aquest moment és que la raó en la seva experiència originària (del possible) pot comprendre la idea del món quant a procés d'adveniment de la llibertat individual en la naturalesa i a la vegada com a esdevenir de la *Universal-Wille* en la història. Aquesta matisació inclou en el concepte de "Sistema de sistemes" la positivitats. La teologia històrica està compromesa per la filosofia positiva i representa, com la mitologia, una història, un procés

transformador dins la consciència.<sup>602</sup> La història de la consciència religiosa apareix com la dimensió determinant dins el possible *Freiheitsystem*. La qüestió ara és aquesta: fins a quin punt estem davant del *System* (completat) o sols en una de les seves perspectives; dit d'una manera diferent: son les expressions *System* i *Freiheitsystem* intercanviables, o potser, aquest sistema de la llibertat remet, en realitat, a l'*Urssystem*? Creiem que és necessari observar el moviment d'obertura de la prefiguració històrica de la revelació, o sigui, el moviment d'obertura de l'*All-Einheit* dins la consciència, que inclou assumir la Trinitat com a passatge sobrenatural. En tot cas, l'*Urssystem* se'ns manifesta com a sistematització d'una ciència històrica.

La història inaugura el temps de la restauració a través de la lenta germinació de la religió natural, un *reditus* que defineix el procés, un retorn al centre que prepara el moment de la potenciació de la història de la consciència religiosa on poder elevar-se de la necessitat a la llibertat. La naturalesa ambigua de la llibertat com a inici i com a destinació (del procés) no ajuda a respondre el plantejament sistemàtic proposat. En aquest sentit el moviment ascendent de la mitologia és prioritari.<sup>603</sup> El procés teogònic és també un procés d'alliberació (del passat). La revelació esdevindrà regeneració, palingenèsia de la consciència, re-creació, restauració d'una relació de llibertat entre consciència i principi d'alliberament, un camí que distingirà mitologia i revelació sense oposar-les. En aquest posicionament Schelling no perd mai l'orientació filosòfica, que s'imposa a la tradició teològica. Com ja hem indicat no s'exposa una dogmàtica, vol elaborar una explicació del cristianisme amb unes bases filosòfiques renovades que han de permetre superar les apories habituals que dificulten la concepció filosòfica unitarista i històrica del cristianisme.

L'exposició definitiva de la filosofia negativa demana prèviament una constitució interna de la ciència negativo-racional, o sigui, veure la possibilitat i les etapes d'aquesta ciència eidètica i observar els límits de la filosofia "clàssica" (Plató/Aristòtil) per anar desplegant la prioritat de l'idealisme subjectiu fins als prolegòmens d'una nova filosofia. En altres paraules, i com a

---

<sup>602</sup> L'humanització del diví és un tema central del procés teogònic de la consciència que demanarà el pas de la religió astral a la religió orgànica. Fou el passat del cristianisme una religió astral (politeista) o més bé és aquesta una consciència de la pèrdua d'una oblidada *Ur-Offenbarung*? L'hermenèutica que s'aplica al fet cristià comporta tres moments, a saber: admiració-reconeixement/traducció/prospectiva. L'admiració marca el començament de tota inclinació filosòfica general, una conversió, és a dir, la prioritat de l'esdeveniment de la superació de l'antic testament (de la nit fosca de Judea, del Déu gelós i guerrer); reconeixement de la voluntat de salvació revelada pel Crist que destruirà en la *theologia crucis* l'antiga imatge del Déu vengatiu, aquell que exigia el sacrifici d'Issac. L'admiració descobreix un moviment de llibertat, o sigui, la història del Crist traduïda per la història de la consciència religiosa. Per tant, la traducció de l'esdeveniment crístic obrirà un temps de prospecció on accomplir l'obra de reconciliació (final) a través de la dinàmica de l'Esperit. La *PhO* relliga aquests tres moments, els estructura i extreu les seves conseqüències filosòfiques. En definitiva, una justificació *a posteriori* de l'acte de redempció, un testimoni de la seva coherència interna i la prioritat de l'ésser lliure en la creació que agafa la força d'aquella humanització del diví.

<sup>603</sup> Segons Maeschalck, de la *PhM* a la filosofia especial de la revelació hi ha una certa ruptura epistemològica, un capgirament de l'hermenèutica. Però, aquesta posició implica acceptar que en la mitologia operava una alienació de la consciència, distorsió que l'Evangeli desactiva. Ara bé, l'ésser lliure anul·la totes les representacions mítiques? La pervivència del mite qüestionaria una resposta afirmativa.

exponent de la funció que ha de tenir la filosofia negativa: aquesta ha d'actuar com a restitució erudita de la intuïció primitiva, sense que això minimitzi la controvèrsia del *passage* a la filosofia positiva. No coneixem, com hem vist, una demostració positiva de Déu. Per la raó, Déu no és cognoscible, o sigui, és un incognoscible on ella espera justa retribució per la pura fidelitat a la llei (moral), i necessita una garantia per les condicions de la seva experiència, sense les quals el món seria absurd, a més, intenta compenetrar el Déu lliure amb el Déu misericordiós i sobiranament bo, però això racionalment no està garantit, ja que tot plegat pot ser una mera projecció, un somni de la raó que una constitució de la pura ciència edètica no es pot permetre. Aquest moviment d'adveniment escapa a la determinació racional *a priori*, però la tasca de la filosofia positiva rau en concebre *a posteriori* aquest adveniment de la llibertat divina, o sigui, la revelació de Déu en la història. La filosofia negativa no posa el començament real sinó sols la seva idea. La filosofia positiva parteix del Déu abans de la idea, i pot començar sense la negativa, amparant-se en un acte de fe, decisió que suposa l'accés a un *kairos* que la filosofia pot aïllar, com hem vist, a través d'un empirisme regressiu, i tot això implica l'assoliment d'un passatge existencial que enllaçaria, sense confondre-les, filosofia positiva i negativa.<sup>604</sup>

Schelling dóna prioritat als esquemes unitaris davant de qualsevol divisió. La solució unitària obliga a pensar la mateixa connexió com a unitat. D'alguna manera projectem aquesta unitat entre filosofies, exaltem l'esforç especulatiu de pensar la unitat en la dualitat, i ho fem posant en primer pla la seva relació recíproca. El caràcter filosòfic d'aquesta connexió cerca un punt d'equilibri entre l'àmbit exterior de la relació on se'ns mostren dues filosofies i l'interior, on en el cor de l'oposició trobem una unitat que determina la història de la filosofia. La dualitat dins la unitat és el mateix cor de la filosofia (schellingniana). Aquesta és l'explicació més radical de l'*Übergang* que hem estat qüestionant – i que remet, si més no, a la seva presentació com a passatge entre l'inifinit i el finit- i que pretén justificar la tesi unitària. En aquest passatge el resultat esdevé començament, el *Daß* porta al *Was*. Hi ha una *Umkehrung*, un capgirament de la situació filosòfica més tradicional; en aquesta *Umkehrung* hem alliberat A0 de la idea (*Befreiung aus der Idee*) sota l'auspici d'una *Wille* que prové de l'abandonament racional d'un Jo que ha vist la fi de la filosofia negativa, i que espera l'arribada de la religió real, és a dir, una relació amb un Déu viu. En aquesta *Wille* el Jo lliure s'adona de la seva solitud, del seu aïllament respecte la divinitat, i s'equipara a l'esperit en la seva individualitat. Es tracta de retrobar-se en l'*Ur-Wille*, una voluntat positiva, i que s'expressa com a fretura o delit d'un Déu fora de la raó, que exigeix aquella destrucció de la idea; es tracta de veure, doncs, el Déu més enllà de la idea, i a la vegada assolir el principi efectiu de l'acció divina en la història, el principi heurístic d'una comprensió de les religions històriques (mitologia i revelació) en la mesura que

---

<sup>604</sup> Segons Maeschalck: « La valence existentielle du passage montre à quel point c'est la liberté d'une conversion *adulte* qui permet de tenir « deux philosophies en une. » *Op. cit.* p. 466. L'aparició d'aquest *passage*, efecte de la mateixa integració racional d'aquella organicitat de la presència divina, ha de situar-se al costat d'aquell *Seyn ohne den Begriff*, i orientar la interpretació més enllà d'un concepte absolut de la raó com a última conseqüència de la ciència negativa. Aleshores el *Prius* de la ciència positiva es mostrarà com allò a partir del qual el subjecte pensant pensa. En aquesta situació la raó s'haurà tensionat, *se courbe*, (*sich beugt*), s'inclina, i és projectada d'una manera *ekstatisch*. Podriem afegir que aquesta conversió adulta mostra *lo stupore della ragione* seguint a Luigi Pareyson. Tot això palesaria, si més no, l'experiència (superior) intra-filosòfica del pas a la ciència positiva. Aquest *stupore* constiuiria el fons de l'existència.

són testimonis reals de Déu. En conseqüència, el “pas” a la filosofia positiva s’aconsegueix en l’exploració d’aquella *Wille*, manifestada en el Jo quant a voluntat de recerca del fet indubtable de la llibertat divina desplegada en la història, tasca que es presenta com a reunió del doble moviment de la dualitat en la unitat, i la unitat en la dualitat (filosofia negativa → filosofia positiva; filosofia positiva → filosofia negativa). Tanmateix, aquesta base especulativa posa en evidència les següents problemàtiques, a saber: la confusió que provoca la mera equiparació sense matisos entre filosofia negativa i filosofia racional; una filosofia negativa encara com a projecte, o sigui en refundació; la idea d’un empirisme superior que determina la diferència del negatiu i del positiu; la reconstrucció històrica de la gènesi moderna de la diferència; la possibilitat final d’un desequilibri del sistema;<sup>605</sup> l’acceptació del *Prius* que determinarà el contingut del saber (*Prius* com a vertader instaurador del procés positiu, l’Absolut, allò previ a la idea, que expressa l’inici d’una ciència). Aquests problemes tenen com a comú denominador la qüestió sobre l’*Übergang* on apareix la màxima tensió vers el positiu, tensió que tracta d’integrar el passat negatiu de la història del pensament.

Partint de la base que l’empirisme presentat no és oposat a un racionalisme pur, sorgit de la crítica radical a l’antiga metafísica, queda orientat un sistema superior que formarà un tot, que es presentarà quant a resultat idèntic de l’experiència i del pur pensar.<sup>606</sup> Allò perseguit en principi és la raó, car l’empirisme no pot renunciar a ella. De fet, serà la seva meta, a saber: trobar la raó oculta tant en un fenomen particular com en el conjunt de fenòmens. No hi pot renunciar de la mateixa manera que el pur racionalisme no escolàstic no pot desistir a localitzar la realitat efectiva tal com és donada en l’experiència. Empirisme i pur racionalisme queden complementats sota la definició del saber com a infinita potència de saber. Aquí tenim present, doncs, aquell empirisme superior que hem anat desvetllant. De tota manera, una exposició del sistema “entre tòpics” no aclareix la present problemàtica ni el propi ús schellingnià dels termes, i per tant, és incapaç de dilucidar els paràmetres vertaders del sistema. En definitiva, la clàssica oposició entre empirisme i racionalisme és improductiva.<sup>607</sup>

---

<sup>605</sup> Aquest moviment determina l’asimetria del positiu i del negatiu (el negatiu remet a un sistema tancat amb la posició immanent de la idea de Déu; el positiu, un sistema obert). La ciència negativa s’eleva per la via de la negació a través de les altres ciències, la positiva descenderà per si mateixa en plena possessió de si, apareixent com a filosofia en acte, i provarà el mode de ser de Déu (la *Gottheit*) a partir de la seva existència. Asimetria no és desequilibri. Aquest, si més no, prové de la crítica unilateral de la ciència negativa; una nova imposició d’uns límits transgredits. El desequilibri està present també en els sistemes de la filosofia moderna. La mateixa *EPhO* pretindrà construir una filosofia negativa que superi el desequilibri, o sigui, aportar la forma adequada a la darrera presentació del sistema.

<sup>606</sup> Així: „zugleich von geistlosen Hypothesen allmählich durch sich selbst gereinigte Empirismus zuletzt einem höheren System begegnen muß, das mit ihm vereint ein unerschütterliches Ganzes bilden wird, ein Ganzes, das als völlig gleiches Resultat der Erfahrung und des reinen Denkens sich darstellt, ohne eine wenn auch noch so ferne Ahndung, daß diesem Empirismus zuletzt in der Natur selbst, als ihr inwohnend, jene Vernunft, jenes System einer ihr eingebornen Logik sich enthüllen wird, welcher ihm Denken sich zu bemächtigen die höchste Ausgabe des rationalen Philosophen ist, (...)“ (SW, II/3,111).

<sup>607</sup> De tota manera, com es desprèn de l’exposició del text de Roux és necessari tematitzar el pas entre sistemes, veure les seves controvèrsies i tot allò que la proposta de Schelling pretén superar. Roux desplega les bases de l’empirisme filosòfic schellingnià ressaltant el seu repte demostratiu. Exposa també els paral·lelismes conceptuals entre la *DPhE*, les lliçons de la *EPh* i l’edició de Fuhrmans de la

La ciència del pensament progressa en si mateixa, però al mateix temps es realitza immediatament en l'experiència. Una posició prèvia requeriria l'establiment d'una nova ontologia, a causa d'una constant insuficiència de la tradicional.<sup>608</sup> Aquesta posició diferenciaria la dimensió existencial i l'essencial. Dit d'una altra manera: separar i re-ubicar la dimensió positiva i negativa de la raó, més enllà de la confusió d'aquestes dues filosofies. La seva confusió propicia l'establiment de l'ésser necessari quant a principi o inici, deduït després les coses existents sols lògicament, i com hem vist reiteradament, hem d'anar més enllà d'aquesta perspectiva.

La complementarietat que defensem, en tot cas, ha de contribuir a consolidar la següent tesi, a saber: Schelling no està parlant d'una suposada essència especulativa del cristianisme, sinó d'una renovació espiritual d'allò racional dins el cristianisme.<sup>609</sup> Aquesta tesi cohesiona els

---

*Grundlegung der positiven Philosophie*, introduint les tesis de Vetö i Tilliette. Roux comparteix que sigui important destacar el lloc que ocupa l'empirisme en la *Spätphilosophie* al costat de la delimitació última de la filosofia negativa. L'empirisme serà l'intermediari epistemològic entre l'existència eterna i l'essència absoluta. L'existència eterna serà coneguda pel fet, *a posteriori*, i observarem la seva vinculació amb l'essència absoluta. En aquest sentit podem aportar un argument de Schulz, on desenvolupa les conseqüències de l'afirmació que la filosofia positiva pressuposi ja la filosofia negativa, i defensa que Schelling assumeixi dins la filosofia positiva la tasca de la negativa, la derivació del món com a apriorisme de l'empíric, o sigui: „Wir havent hier eine der ganz wesentlichen Stellen, an denen offenbar wird, wie in der positiven die negative Philosophie aufgehoben wird. Schelling erklärt zunächst: „um den Unterschied aufs schärfste und kürzeste auszudrücken: die negative Philosophie ist apriorischer Empirismus, sie ist der Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus; dagegen umgekehrt ist die positive Philosophie empirischer Apriorismus oder sie ist der Empirismus des Apriorischen, inwiefern sie das Prius per posterius als Gott erweist“ (13, 130). Hier ist die innere Stufenordnung zu ersehen, denn die positive Philosophie setzt die negative, den Apriorismus des Empirischen, bereits voraus, um ihm als Empirismus, d.h. als selbst nur erinnernden Beweis für die Wirklichkeit Gottes zu verstehen. Schelling bringt das im nächsten Satz auch zum Ausdruck, in dem er die Aufgabe der negativen Philosophie, die Ableitung der Welt als Apriorismus des Empirischen, selbst in die positive Philosophie hineinnimmt: „In Ansehung der Welt ist die Positive Philosophie Wissenschaft a priori, aber vom absoluten Prius abgeleitete; in Ansehung Gottes ist sie Wissenschaft und Erkenntnis a posteriori“ (13, 130). Die Weltkonstruktion ist der Erweis Gottes und letzthin nur als solcher möglich.“ *Op. cit.* p. 85. Amb tot, en la ciència positiva (que s'ocupa de l'existència eterna), hi ha un operar racional que no és idèntic a l'operació de la raó dins la ciència negativa, dins la metafísica podríem dir, encara que s'hagi postulat una certa empatia racional entre les dues, car l'objecte final és el mateix. La ciència positiva procedeix *a priori* (a partir del *Prius*) per arribar a comprendre el món, i inversament coneixerà el *Prius a posteriori* observant el món. La raó haurà de desxifrar la *geschichtlicher Stoff*. D'aquesta manera coneixerem la sintaxi del món abans d'abordar la singularitat fenomènica.

<sup>608</sup> Per entendre l'ontologia schellingniana és útil el text de Juan Cruz Cruz *Ontologia de la razón en el último Schelling. Acerca de la "introducción a la filosofía de la revelación"*, Cuadernos de anuario filosófico nº8, Pamplona, 1993. Cruz presenta una ontologia interpretada des de les seves pròpies categories, seguint preferentment, i metòdicament, les lliçons d'*EPhO*.

<sup>609</sup> Com a efecte derivat, però que complementa la tesi: « Par là même, on comprend que les philosophies de la mythologie et de la Révélation soient finalement conçues par le dernier Schelling comme donnant son contenu proprement *religieux* au nouvel empirisme: si ce contenu se prête aux constructions savantes de la science positive, il n'est cependant pas construit par la raison ou inventé par elle (au sens de l'inventio proprement cartésienne, qui veut dire découverte) dans la science

diversos arguments que hem presentat en relació a la mútua dependència entre filosofia positiva i negativa. La renovació esmentada, exigeix el fet que el pensar positiu estigui plenament orientat a una relació real amb la divinitat. La filosofia com a *ganzen System* desplega i cohesiona la comprensió entre natura i història. Tot compromís racional aplega els àmbits i mostra les connexions entre racionalitat i llibertat. En aquesta experiència la raó assumeix la tasca d'alliberar la racionalitat, és a dir, la filosofia positiva exigeix a la raó que s'apliqui als continguts històrics. La raó no queda destruïda, al contrari, queda incorporada a una ciència que ja no és la de les essències. Si aquesta postura representa l'acompliment de l'idealisme alemany és discutible, si més no, no estem en una mera integració de l'experiència en el racional, sinó en retrobar la raó en el si de l'experiència. Per tant, no estem en una culminació final de la ciència negativa dins la ciència positiva, sinó obrint la racionalitat a unes perspectives noves, on raó i experiència albirin la seva plenitud en una filosofia renovada (però inacabada) per l'empirisme. Aquí s'obre el sentit que pot aportar l'*Ur-System*. Experiència i hermeneusi han d'incloure aquella *ganze unendlich reiche Menschenwelt*, i perquè és infinita el *System* s'ha de mostrar com a filo-sofia i no com a ciència acabada (*σοφία*).

Maesschalck en concordança amb la tradició agustiniana compara aquesta renovació amb una *illuminatio*,<sup>610</sup> que ens hauria de suposadament portar a la comprensió del *Prius* absolut manifestat a través de la història superior de la llibertat (llibertat absoluta com a *sich erweisen*). En aquest procés la raó no queda infravalorada, sinó que esdevé una plataforma on establir la interrogació positiva sobre Déu, o sigui, la raó hauria d'instaurar una "teologia natural" positiva. Per defensar sols en part el posicionament de Maesschalck, pensem que la pròpia *Spätphilosophie* ha de configurar unes relacions clares entre raó i límit, cercant una elevació per assolir la riquesa d'un sistema obert conegut com a testimoni continuat d'una voluntat absoluta, d'aquella *Ur-Wille*, elevació que filosòficament també podria interpretar-se com a transgressió. Ara bé, el transcendentalisme ja ha estat capgirat, una inversió a favor d'una historicitat que s'adelanta als neguits filosòfics del segle XX. La visió reductora del

---

rationnelle, il est bien au contraire donné par la conscience humaine en tant qu'elle est justement religieuse. » Roux, *Op. cit.*, p. 170-171. Complementarietat i renovació mostren un nexa compartit: la idea que la raó transmet a la ciència positiva (i per extensió al cristianisme), és que la seva culminació no "exporta" res de la ciència negativa, i allò "exportat" serán tasques no principis (*als Aufgabe, nicht als Princip*).

<sup>610</sup> Aquesta *illuminatio* representa un esdeveniment de la voluntat que guia la comprensió en el temps, una voluntat que ja no és voluntat particular, sinó la cessió a la necessitat superior de la divinitat, amb altres paraules: la filosofia s'hauria d'anar constituint com autoconeixement de Déu. El marc interpretatiu exegètic, no ho hem d'oblidar, és donat per la filosofia especial de la revelació (Creació i caiguda) i també per la *PhM* (estat de la consciència "alienada" dins l'expectativa de salvació de la segona potència exclosa per la caiguda). Els documents cristians serveixen per constituir la història de la consciència però hi ha un perill en donar prioritat a l'esquema dinàmic de la filosofia de la voluntat, en una mena de substitució on el termes evangèlics són subordinats al procés que els precedeix. La *illuminatio* no assegura la comprensió del subjecte indefinit del pròleg joànic, és a dir, la comprensió de l'acció del Fill en el seu estat intermediari provocat per la falta de l'*Ur-Mensch*. La forma-condició divina de Filipencs 2,6 remet, en tot cas, a la glòria mítica (en aquell fer-se no res), independent del Pare. La carta als Filipencs demana un registre superior de comprensió que no ha de passar necessàriament per una *illuminatio*, sinó, en tot cas, per una filosofia teològica de la història marcada pel Déu reconegut dins la llibertat de l'esperit.

racionalisme és transformada en fidelitat a una historicitat com a moment regenerador del pensar. En conclusió, la renovació espiritual no és possible sense aquest pensar històric.<sup>611</sup>

La història religiosa de la consciència remet a una re-figuració de la intuïció teofànica. La regeneració de la filosofia passa per observar el seu moviment positiu, és a dir, una ciència positiva realitzada aparentment com a filosofia religiosa. Està en joc la manera de reconèixer l'especificitat religiosa de la història superior de la llibertat.<sup>612</sup> Nosaltres considerem que la filosofia en aquest àmbit no ha de ser una *contemplatio* de les veritats eternes, sinó una tensió-distensió restauradora del coneixement íntim de Déu. Alguns autors veuen en aquesta restauració una mena de *Glaube*, però la filosofia de Schelling (que sempre es mou vers una totalitat de sentit, constituït ara per l'esdeveniment crístic) no és del tot una teologia natural, sinó una recerca continua del Déu sobre el fons d'una filosofia de la voluntat. La dificultat d'assolir una forma pura de filosofia racional més la conversió del pensar en un nou realisme processual són les característiques d'aquesta última etapa. En aquesta dinàmica la filosofia (positiva) no pot ser considerada una mera religió de la raó, sinó una ciència de l'autorevelació divina a través de la qual Déu és coneix en l'home i fa de la raó la forma genèrica de la seva

---

<sup>611</sup> Un exemple d'aquest tipus de relacions el localitzem en els nexes entre filosofia i religió, els quals disposen d'un mateix contingut. Si ens endinsem en la crítica hegeliana a Schelling, o sigui, en la nova "teologia" que estem explorant: "En efecto, esta nueva teología que convierte a la religión en un sencillo sentimiento subjetivo y niega el conocimiento de la naturaleza de Dios, se agarra solamente a un Dios en general, sin determinaciones objetivas. Como no tiene interés en el concepto concreto y pleno de Dios, considera las determinaciones de este concepto como un interés que otros tuvieron en otro tiempo y por ello trata lo que pertenece a la doctrina sobre la naturaleza concreta de Dios como algo meramente histórico." (*Enzyklopädie*, § 573). Però, entendre Schelling, objectiu ocult d'aquesta crítica, equival a comprendre com s'ha tematitzat la personalitat de Déu en la història. La suposada indeterminació filosòfica (schellingniana) de Déu l'hauriem de cercar no en el culte popular sinó en la religió filosòfico-esotèrica, on no trobem mera veneració de l'objecte, sinó elevació sobre el finit, una transfiguració d'allò natural, i una aprehensió d'allò absolut com a Substància. De tota manera, Schelling ja ha orientat el sistema vers la trans-substancialitat. En aquest viratge, la última de les determinacions de la unitat és la de l'Esperit absolut, punt on convergiria amb Hegel. Amb tot, la crítica de Hegel al panteisme no és extrapolable al suposat "panteisme" superior de Schelling, car quasi deixa de ser panteisme. La fidelitat a la història és una sincronia de la metafísica de la voluntat a la qual podem accedir. La *Spätphilosophie* podria ser finalitzada en filosofia de la voluntat. Contra Hegel, filosofar des de la potència positiva equival a enaltir aquesta *Ur-Wille* que ha destruït la idea. L'*Ur-Wille* és l'*Ur-Seyn*; hem obert un àmbit que sobrepassa l'ontologia. Maeschalck explica la relació d'aquesta manera: « Hegel a su, pensons nous, diré pour son temps la pauvreté du penser. Selon lui, en effet, « il ne revient pas à la philosophie (...) de diré comment le monde doit être, mais de permettre l'engagement d'une parole de sens dans la pauvreté de ce qui est donné. » « L'Absolu de l'Esprit est Pauvreté pure » Schelling, quant à lui, a su diré, mieux que tout autre, la liberté du penser qui le porte à l'Absolu, cette volonté passionnée de l'Autre, qui renaît dans la volonté supérieure que désormais elle atteste. Dans la *Grundlegung*, Schelling écrivait: « La philosophie n'a pas de science avant soi, d'autant moins a-t-elle un Prius, qui serait déjà immédiatement su; son principe en tant que connu est < seulement > dans sa fin. » *Op. cit.* p. 725-726.

<sup>612</sup> La posició de Maeschalck: « La Philosophie de la Révélation fournit, avec les restrictions relevées, un bon échantillon de la philosophie positive spécialisée, attachée à l'ouvre suprême du penser. Dans cet effort spéculatif, la théologie naturelle s'identifie à la reconstruction de l'histoire supérieure de liberté, qui détient le sens ultime de la destinée humaine. » *Ibid.* p. 599



auto-diferenciació. La *Spatphilosophie* recusa el punt de partida d'una intuïció absoluta de l'auto-afirmació de Déu dins la raó (on coincidir filosofia negativa del finit i sublimació positiva), en altres paraules: el reconeixement de l'infinit en el finit. La *Spätphilosophie* no admet aquesta coincidència aproblemàticament, que en el fons demana una transfiguració del finit. La filosofia racional ha de ser presentada com una victòria progressiva sobre el panteisme de la raó.

La ciència eidètica pressuposa una inducció noètica en la raó pura, que posa la idea inclusiva de tots els possibles, on el desenvolupament científic executa la separació de principis. La filosofia negativo-racional (alguns autors la consideren la filosofia estrictament racional) es mostra insuficient<sup>613</sup> i acaba en una crisi (esdeveniment parodiat en un descens als "infern" a través de naturalesa i història, suposadament trencador de l'idealisme). En aquest estat trobarem una forma adequada de religió per a la *Spätphilosophie*, comparable a l'art. La religió té un lloc assegurat dins la filosofia racional però sols com a efecte atenuant del dinamisme de la voluntat. Hem de comprendre una religió sostinguda per una relació histórico-real amb Déu, car el dinamisme històric és operatiu per efectuar una conversió de la consciència. L'assoliment d'una religió efectiva, futura, filosòfica, suposarà per la raó l'acceptació de la destrucció de la idea que implica l'obrir-se filosòficament al *Prius* absolut que la desposseeix de la lògica negativa i posa en el seu origen una llibertat predominant donada com a *terminus ad quem*, concebible *a posteriori*. Segons Maesschalck aquest és el punt de partida de la filosofia positiva.<sup>614</sup>

---

<sup>613</sup> És per aquesta raó que Schelling treballarà fins al final en una ciència racional-negativa. La ciència racional pura (com serà definida) s'intercalerà entre el posicionament que posa els tres principis de l'ésser (o sigui, els *Principen alles Seyns*: 1. *Das in-sich Seyn*, el poder-ésser, el subjecte pur; 2. *Das außer-sich-Seyn*, l'ésser sense poder, el pur objecte. 3. *Das bei-sich-Seyn*, el subjecte-objecte – vegeu: SW, XI, 289-290, lliçó 12; SW, XI, 302-303, lliçó 13) i la ciència positiva. Aquella ciència negativa que en principi s'establirà com a *Vor-Wissensschaft* tractarà el *praeter Deum* i l'*extra Deum*, i caurà sota l'atracció del Principi, pensat com a *Prius* de l'ésser. Ara bé, com hem vist, en relació al *quid* el Principi es troba sota el control de l'ésser, però la raó palesa a la vegada que l'ésser és tributari del Principi quant a la seva efectivitat (*quod*). Tenim, per tant, dues dependències inter-relacionades: la del Principi i la de l'ésser. L'ésser però, s'ha de separar del Principi perquè hi hagi desplegament. Això ho hem demostrat. A més, en la *PhM* i *PhO* s'ha produït una especialització de la filosofia positivo-empírica que no hauria de posar impediments a l'assignació de contingut a la ciència negativa i racional. Aquesta ciència en la seva presentació final, en tant que racional, sosté una universalitat que fonamenta i inaugura les altres ciències (particulars), en la mesura que la negativa serveix d'introducció a la filosofia positivo-empírica, i com que aquesta és la filosofia de la consciència religiosa, la consciència racional tindrà un clar objectiu salvífic, i la raó un nou encaix en el pensar allò real, engrandint la seva projecció. Aleshores també el món es veurà transformat quant a món de l'experiència de la consciència religiosa. Aquí es perfila l'objectiu "final" de Schelling, que sempre ha estat present: la constitució d'una filosofia absoluta.

<sup>614</sup> « Ce renversement est le point de départ volontaire de la philosophie positive, par laquelle nous entrons dans une théologique de l'histoire, où une religion réelle devient enfin concevable. La religion devient alors l'état historique de la relation effective de l'homme à Dieu: religion de la loi pour l'homme ancien, religion de liberté pour l'homme nouveau, histoire extérieure de la Mythologie et histoire intérieure de la Révélation, conscience aliéné et conscience régénérée. » *Ibid.* p. 602. En aquest context la religió (cercada) ens apareixerà com la dimensió privilegiada d'aquella història de (la) llibertat i en

Aquest inici de la filosofia positiva ha connectat creació, caiguda i redempció. Si efectuem plenament i realment aquesta connexió podrem parlar en propietat d'aquella religió filosòfica. La filosofia aquí implícita és possibilitadora no inaugural, ha de ser fundada com un reconeixement de la relació real amb la divinitat, reconeixement superador en tot cas d'aquell *terminus ad quem*, tensió-distensió que mostra el *Schickhal* de la consciència religiosa sota l'embruix de la llibertat on allò més pregó a descobrir rau en l'acceptació filosòfica de l'acompliment de la llibertat en Déu. La qüestió antropològica ha de cedir. No estem en un àmbit doctrinari, i l'acompliment de la llibertat en Déu pot ser quelcom terrible i no necessàriament aparellat a la *pietas/agapé* cristiana. És per aixó que reivindiquem el paper captivador de la *PhM*. L'home en el centre de l'obrar creador deixa de ser home. La religió filosòfica és la religió esdevinguda absolutament conscient, és un obrar de l'autoconsciència, és a dir, el descobrir-se en relació real amb (el) Déu. La filosofia aspira al coneixement complet de la relació. Amb tot, molts autors volen superar o veuen superada en el mateix Schelling, aquesta gnosi, defensant que una filosofia religiosa (ja hem matisat la seva mateixa validesa quant a expressió) tracta de mostrar les implicacions reals per a la llibertat humana, destacant l'abast de la voluntat divina reconeguda dins la història de la consciència religiosa, presentant la religió cercada com una destinació veritable de llibertat, fent "actuar" la *Spätphilosophie* com a resposta a l'estat de crisi, i sobretot com a denúncia contra l'ateisme.

L'esdeveniment crístic és una història dins la història, una història interna, que dona al món una nova configuració.<sup>615</sup> El llegat prometeic de l'ànima és superat segons la interpretació cristiana per l'adveniment de la religió del Crist, com a restitució de la llibertat en una aliança nova i eterna. La dinàmica de la raó queda implicada en la consciència religiosa. En altres paraules, la raó observa el naixement d'una religió de llibertat, que interferirà en el seu procedir. Malgrat el punt de partida sigui panteista, aquest sentit serà modificat. La mateixa revelació, en el procés, alliberarà la raó del seu panteisme natural (*tautousia*) i s'obrirà (racionalment) a la concepció d'un món més enllà de la prioritat lògica de la necessitat del Tot. En definitiva, descobreix el do, la "donació" on el Tot apareix com a present, l'omnipresència, el *Daß* de l'existència posat per una voluntat lliure. Aquest és el punt de partida instat per la relació entre omnipresència i autoconsciència, per repensar la totalitat sota el mode de la llibertat. Maeschalck considera que s'ha produït una eutanàsia del món antic, però aquest món, considerem, a través de la pervivència de la mitologia, allargarà la seva influència tant en el moviment romàntic com en el seu llegat contemporani.

---

conseqüència, dins el *System*, com allò que connecta i facilita el joc de voluntats en la creació, amb la caiguda i la redempció.

<sup>615</sup> I segons Maeschalck, aglutinant les interpretacions cristianes: « Le Christ comme Premier-né d'entre les morts, est promesse agissant au coeur du temps, *volonté immanente*, instauratrice d'une theologie du Salut. La conscience religieuse est mise en demeure de s'élever à un ordre nouveau, l'ordre de la Rédemption, qui dynamise l'histoire, brise l'aporie de l'aveuglement rationnel soumis à la Loi, pour indiquer un chemin de liberté, où il semble à nouveau possible de construire dès ici-bas un Royaume de l'Amour, un *monde johannique*. » *Ibid.* p. 606. En aquesta línia: « La religion ainsi comprise signifie l'ouverture radicale du temps à l'éternité salvatrice, rythme qui traverse et élève, qui pénètre l'histoire « par en haut », un surgissement, une expérience radicale qui libère la créativité de l'homme pour choisir la vie, et non plus la mort au nom d'une gnose mortifère. » *Loc. cit.*

La complementarietat de filosofia negativa i positiva també ha de mostrar, de cara a la defensa d'una unitat filosòfica schellingniana, la relativa proximitat entre filosofia de la identitat i la *PhO*. Amb tot, la polaritat *PhM/PhO* no expressa dues vessants exterioritzades d'una Identitat, sinó un nou model. La proximitat no exclou la separació com a testimoni en part de la destrucció de la glòria mítica. La revelació ja no és una mera resposta al passat, sinó la d'una llibertat a una altra llibertat. La relació entre llibertats supera la dicotomia entre proximitat/separació i palesa la prioritat del centre de l'esdevenir objectiu d'una filosofia de la voluntat. La *PhO* explicarà la història interna del cristianisme i posa la *Identitätlehre* com a història externa de la destinació de la raó (i ja hem vist què representa aquest posicionament en la darrera exposició del filòsof). Tanmateix, en el concepte de revelació la distància entre *Identitätlehre* i *Spätphilosophie* és perceptible. La *PhO* queda supeditada a la comprensió d'una *Ur-Wille* que ha modificat la recepció del cristianisme. Així, la revelació ha de ser entesa com un acte de llibertat. Hem de cercar, doncs, una filosofia integral de la voluntat com a resposta humana a l'iniciativa divina, o sigui, una filosofia integral (positiva i negativa) de la destinació de l'home en relació amb la divinitat, una filosofia justificable en si mateixa i independent de la teologia.<sup>616</sup> Podem ara afirmar que l'aportació de Schelling a l'iniciativa divina ha estat la presentació d'una *PhO* com a *Freiheitsystem*.

Segons K.F.A. Schelling amb la *PhO* (malgrat el seu caràcter en part "experimental") quedava totalment exposat a la llum pública el sistema del seu pare. La comprensió de les religions vertaderes, (la mitològica i la revelada) ha de representar la tasca fonamental, que sempre tindrà el seu recolzament en la Introducció històrico-crítica.<sup>617</sup> Aquella comprensió prepararia en tot cas la presentació d'una religió filosòfica, tema latent ja a *PhR*.<sup>618</sup> L'apropament a

---

<sup>616</sup> En la *PhO* trobarem una crítica a la teologia natural clàssica i escolàstica i per altra banda una nova hermenèutica de l'experiència religiosa de la consciència. La primera comporta a la vegada una crítica a la postura metafísica i la segona una obertura de la consciència. Podrem unir crítica de la *ratio theologica* i atenció màxima a l'experiència religiosa. En aquest aspecte hi ha un posicionament filosòfic que presenta el Déu creador com el *Prius* absolut. Això suposa una reconversió de la raó, un nou mode de pensar.

<sup>617</sup> Una presentació primerenca la trobem ja a *PhR* on la mitologia és definida com una simbòlica de les idees, possible en les formes de la naturalesa: „Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen ist.“ (SW, I/6,67). Religió filosòfica seria equiparada a religió esotèrica, i aquesta a un monoteisme incliusiu del politeisme: „Die esoterische Religion ist ebenso nothwendig Monotheismus, als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt.“ (SW, I/6,67). El món dels déus contribuirà, doncs, a obrir el món espiritual de la religió, un món que estarà vinculat a la sensibilitat com a resposta a la consideració simbòlica de la naturalesa.

<sup>618</sup> A *PhR* quedava clar que aquesta religió filosòfica (futura) és el monoteisme convertit aquí en religió esotèrica, i centrada en la idea d'allò absolutament U que és capaç de posar la resta d'idees. Schelling vincularà a aquesta religió superior i espiritual les diferents doctrines clàssiques que la filosofia ha abordat com la intuïció, des de la unitat en Déu, dels transcendentals, la pre-existència de l'ànima, la doctrina de l'*Abfall*, entesa com la caiguda de les idees i la reclusió de l'ànima en el cos sensible ( que derivaria en l'explicació de l'existència de la vida material des d'una culpa ancestral i la possibilitat de redempció o reconciliació que es tradueix en l'alliberament final de l'ànima i l'assoliment del món dels esperits), la doctrina, en definitiva, de l'eternitat de l'ànima i de la relació moral entre l'estat present i el futur. Així, ens advertia Schelling a *PhR*: „auf diese Lehren aber, diese ewigen Grundsäulen der Tugend

l'exposició de la filosofia racional ens ha fet veure, per altra banda, quins són els mitjans necessaris en filosofia per assolir el punt culminant de Déu en la idea. Aquest és el punt suprem de la filosofia negativa, però no el Déu veritablement existent. La filosofia negativo-racional no pot defugir aquest Déu vertader, sense satisfer una profunda exigència implícita al respecte. En principi, la tematització del Déu vertaderament existent seria terreny de la filosofia positiva. L'exposició de la filosofia positiva ha posat de relleu el concepte fonamental del monoteisme (que hem desenvolupat en els capítols precedents). L'anàlisi d'aquest concepte ens ha portat al procés generador de la religió mitològica per aclarir els factors explicatius de la mitologia. Això assegura, per altra banda, el concepte de monoteisme i a la vegada recol·lecta el complex material de la mitologia, el seu gruix empíric, a favor d'una revelació històrica.<sup>619</sup>

Ara hem de mostrar com la *PhO* fonamenta conceptualment el sistema de la filosofia positiva, o sigui, es tracta de veure com el *System* esdevé *PhO*, és a dir, destacar explícitament la relació entre filosofia positiva i *PhO*, sense defensar una simple equivalència, com veurem, ni admetre unes relacions donades, merament plausibles, sense matisos.<sup>620</sup> De tota manera aquesta relació entre filosofia positiva i revelació queda desdibuixada sense la complementarietat entre filosofia positiva i negativa.<sup>621</sup>

---

wie der höheren Wahrheit, müßte jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden (...) Wie nun die Religion durch solche Veranstaltung ganz von rein sittlicher Wirkung und außer Gefahr gesetzt wäre, mit dem Realen, Sinnlichen sich zu vermischen, oder auf äußere Herrschaft und Gewalt, die ihrer Natur widerstrebt, Ansprüche zu machen, so wäre die Philosophie dagegen, deren Liebhaber die natürlich-Eingeweihten sind, durch sie mit der Religion in ewigen Bunde.“ (SW, I/6, 68-70).

<sup>619</sup> És aquesta revelació històrica una teologia de la història o una històrització teològica de les veritats revelades? Segons Maesschalck: « La philosophie de Schelling prit dès lors figure d'une *théo-logique* de l'histoire, mais où l'ordre de préoccupation restait, même dans la construction christologique, celui de l'attestation de catégories adéquates au mouvement de révélation, une critique de la *ratio theologica*. » *Op. cit.* p. 720. Amb tot, la filosofia positiva no és merament aquesta crítica racional-teològica, sinó el saber que possibilita la restitució del temps veritable de la vida de l'esperit, és una filosofia plenament espiritual, una palingenèsia de l'esperit, i no un mer renaixement dogmàtic.

<sup>620</sup> El mateix fill de Schelling declara haver utilitzat la *fonamentació de la filosofia positiva* i les diferents exposicions sobre *PhO* (1841-42/1844-45) per a la seva presentació final. El fill també menciona l'ús d'altres manuscrits, però el que destaquem és la personalitat de les primeres lliçons respecte la resta. Per encarar els llibres segon i tercer hem de tenir clars els principis constitutius de l'existent necessari convertits en potències, i aquest és el treball que hem efectuat anteriorment.

<sup>621</sup> Des de la perspectiva teològica de Maesschalck tenim una resposta: « Une théologie naturelle est ainsi devenue possible, qui cesse d'être l'assomption négative d'un Dieu possible, pour entrer sur le chemin d'alliance d'un Dieu réel, où création, événement et liberté prennent sens: tant l'épiphanie fichtéenne de la liberté que le Dieu caché des *Weltalter* trouvent leur justification dans cette philosophie élaborée en dialogue avec le destin de la conscience religieuse. » *Ibid.* p. 720. En tot cas, estariem davant d'un teisme especulatiu proper a les escriptures (en una mena d'antropologia de tipus monofisita oposada al nestorianisme) sense arribar a una exègesis, i lliure de moralismes, proper, doncs, a una teologia bíblica i allunyat de qualsevol teologia metafísica capaç d'estructurar una nova dogmàtica. Com aclariment, el nestorianisme o disifisme propugnava que en Crist existien dues naturaleses radicalment separades, com dos ents independents, o sigui, dues persones unides en Crist,

La filosofia positiva, en certa manera, ja es va començar a preparar a Erlangen, en unes exposicions, que com hem vist, procedien de l'atmosfera de les *WA*, i es va fregar la superfície de les línies generals de la *PhO*. En tot cas, observariem la part general de la *PhO*, però no de la *PhO* pròpia o especial, tal com és anomenada per Schelling a finals de la dècada dels 20 amb totes les seves conseqüències.<sup>622</sup> Aquesta part especial serà col·locada, en principi, al costat de la *PhM*, en una mena d'asíptota especial. Tanmateix, potser apressadament, la filosofia positiva ja es va identificar a l'època amb la *PhO*. En tot cas era un recurs fàcil davant l'opacitat de la proposta schellingniana. En aquesta identificació es podia veure la *PhO* com a culminació de la filosofia positiva, però això no treu que Schelling exposés la filosofia positiva per si mateixa, per exemple el 1832/33, que seria l'exposició del sistema de la filosofia positiva que Fuhrmans va editar, ni que preparés més tard l'*Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* (1839). Veurem també en la recerca del sistema positiu com la filosofia racional

---

que és Déu i home al mateix temps, però conformat per dues persones (*prosopón*) distintes. En canvi el monofisisme o eutiquianisme defensa en Crist la preponderància de la seva naturalesa divina. El dogma catòlic/ortodoxe atribueix a Crist dues naturaleses, però el monofisisme, malgrat no negui del tot aquesta dualitat, presenta les dues naturaleses sense separació i sense confusió, de manera que la humana queda absorbida per la divina. La proximitat del monofisisme al schellingianisme radicaria, en tot cas, en la supremacia de l'element espiritual, la deriva espiritual o divina instaurada en la mateixa unitat que ha superat la dualitat.

<sup>622</sup> La filosofia especial de la revelació és en realitat una ampliació de la filosofia positiva. Schelling ens ha advertit que „Es wurde schon früher bemerkt, daß die Philosophie der Offenbarung, zu der wir nun übergehen, nichts anderes als eine Anwendung der positiven Philosophie selbst seyn. Nach ihrem allgemein-philosophischen Inhalt fällt daher jene mit dieser zusammen.“ (SW,II/3,174). Brito al respecte es posiciona d'aquesta manera: « Pour retrouver l'authentique système positif, il faut donc amputer le texte de Berlin de l'abrégé de Philosophie de la Mythologie (XIII 382 s) et ne retenir que la partie « philosophique générale ». Le système positif, au temps de la philosophie indivise, était directement branché (cf. supra chap. II/IV) sur la procédure analytique et réductrice de l'*Empirisme philosophique*. (Brito reiterarà davant qualsevol possible comparació que el positivisme de Comte està a les antípodes del posicionament schellingnià). I així centra la filosofia positiva : « Comme Philosophie générale, la Philosophie « positive » est une métaphysique et une théologie spéculative, qui traitent de Dieu et de la Trinité, de la Création, de la relation de Dieu et de l'homme, enfin du péché originel. Comme philosophie appliquée, elle est une compréhension des deux religions positives, païenne et chrétienne. A première vue, la philosophie positive étend son emprise sur tout le domaine du réel, mais rien n'indique que schelling ait envisagé une encyclopédie positive. De plus en plus l'évidence devait s'imposer que le contenu de la philosophie positive et un contenu religieux, et que sa tâche s'épuise à comprendre les religions » *Op. cit.* p. 392. Tilliette estaria també en aquesta línia : « Par conséquent, une philosophie positive de la Nature n'a plus d'objet hors de la perspective religieuse. Elle adhère en effet au procès théocosmogonique, à la théorie de la Création et de la Chute, de telle sorte qu'elle ne peut en être détachée : la Nature du Philosophie positif est le prodige de l'œuvre des six jours, le multiple reflet de la gloire divine, et le cosmos extradivin asservi à la vanité. Elle prépare à l' « étonnement » devant le surnaturel, elle exhibe et dissimule la révélation primitive et scellée, elle gémit vers sa délivrance. De même, la philosophie positive de l'Histoire (...) s'identifie à la philosophie de la Mythologie et du Christianisme (...) La Révélation est une réalité, une effectivité comme les autres, un « chaînon du grand passé », et la philosophie qui la prend pour objet n'est pas expressément façonnée à cette fin. » *Op. cit.* p. 348

pura sotmet a dialèctica el contingut més immediat del pensar, l'idea d'ésser, del *Seyende*.<sup>623</sup> Ara bé, si ho examinem minuciosament, veiem que l'ésser té a *PhO* tres caràcters a destacar: és el "vor" de la cosa, de l'ens, (*Sache* i *Seyende* són aquí equivalents) o sigui, el *Vordere der Sache* o aquell *unmittelbar in die Augen Fällt*; en segon lloc, com a existència immediata que cau dins un anàlisi empíric; i, en tercer lloc, com a *sub-positum* en el coneixement de l'ens. La presentació dels tres caràcters conjugats posaria en evidència l'acte pur d'existir que la raó no pot abordar plenament i que la mateixa raó posarà com a començament de la filosofia positiva. Aquest és, doncs, l'itinerari: partint de l'ésser fàctic (ésser en tant que diferenciat de l'essència) anar vers aquell *hinter des Seyn* per arribar al *Wesen* com a *Potenz* o *Ursache*, i veure el que roman més enllà (*jenseits*) de l'ésser quant a punt d'alliberació, assolint la comprensió de la potència infinita de tot ésser, l'únic contingut immediat del pensar, l'única cosa que pot activar vertaderament la voluntat de sistema. Aquesta és la tasca filosòfica general que preparen les lliçons introductòries de la *PhO*. Ens adonem ara de la importància d'haver tematitzat el problema de la *DPhE*, i poder posicionar correctament l'empirisme filosòfic dins el Sistema.

Per altra banda la *DrPh*<sup>624</sup> com a segona part de la Introducció a la filosofia de la mitologia desenvolupa una anàlisi que serveix com una "prèvia" a l'entramat positiu de la *PhO*.<sup>625</sup> El fill

---

<sup>623</sup> Idea que podia haver agafat de Malebranche, que ja afirmava que Déu era l'Ens. Déu ha de romandre lliure del món i no reduir el seu ésser a mera essència. La filosofia negativa sols assoliria el concepte essencial, merament ideal no real. La filosofia positiva ha d'explicar el món com a expressió d'una voluntat lliure. L'operació clau és l'inici efectiu i real on la realitat precedeix a la possibilitat, però aquesta realitat és en el fons una possibilitat originària o absoluta. La filosofia positiva s'encarregarà d'abordar aquesta problemàtica; filosofia positiva com a ciència que es situa lliurement en l'origen, un *Herkunft* de l'ésser. Aquest origen que dona explicació al que transcendeix la immediatesa en la consciència és aquella *Weisheit* identificada també amb la pròpia *Vernunft*. Per tant, la filosofia schellingniana podria sintetitzar-se com una concepció sistemàtica del contingut immediat de la consciència, amb l'objectiu de desenvolupar l'itinerari ontològic (renovat) per poder sobrepassar l'ésser fàctic i assolir l'àmbit que l'explica. Itinerari que topa, si més no, amb la realitat positiva del mal que actua com a regulador de l'impuls ontològic.

<sup>624</sup> Un treball clàssic que estudia aquest text i que es centra en el referent de les potències: GROSS, Karl, *Die reine Vernunftwissenschaft: Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie*, Heidelberg, Georg Weiss, 1889. La *DrPh*, més que un text acabat és tracta d'una compilació que inclouria àdhuc diverses conferències anteriors, materials, si més no, seleccionats pel fill. Es tractaria, en tot cas, de localitzar en el text que disposem un procés metodològic que s'inicia en la consolidació dels principis de la ciència racional, seguit de la presentació del seu contingut, i acabaria en una "transició" a la filosofia positiva. En realitat el trans-curs de la filosofia negativa com a metafísica és un problema de transicions. Schelling exposa aquest recorregut des de la metafísica escolàstica a la filosofia moderna, per anar mostrant els moments de l'ésser, allunyant-se en part de la perspectiva anterior de l'empirisme filosòfic. Aquests moments, potències de l'ésser (el qui és l'ésser en la seva existència eterna) remetent finalment al Déu quant a absolut "contingut/reclòs" en si mateix com a culminació de la filosofia racional. Necessitem, doncs, un objecte des d'on es pugui dir que és l'ésser, un objecte d'on deduirem la resta, per tant, serà Principi. La ciència suprema procedirà per deducció a partir del Principi incondicionat. Però haurem d'excloure el mètode deductiu i fixar-nos en el mètode inductiu, el camí del particular a l'universal. No obstant això, aquesta inducció no pot partir de l'experiència (SW,II/I,298-300). Es tractarà d'una inducció dins el pensament pur que palesarà el pas a través dels diferents modes de l'ésser (-A +A +-A), que remetent finalment al trànsit de l'ésser possible a

va col·locar aquesta exposició després de la introducció històrico-crítica conscient de la finalitat atorgada. Les dues exposicions, segons el nostre punt de vista, conformarien la introducció a la *PhM*, però aquesta *Darstellung* és ja al costat del tractat sobre *la font de les veritats eternes – Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten*<sup>626</sup> de 1850, un accés privilegiat a la posició final que ressituarà la filosofia racional negativa al costat de la filosofia positiva i hauria de quedar tancat, si més no, el sistema, si fos completat.

Hem anat introduint posicionaments de *DrPh* i *EPhO* en relació a la connexió entre empirisme i filosofia negativa, però hem d'entendre bé, el seu posicionament dialèctic, ja que és important per continuar avançant. La dialèctica és posada hipotèticament com a ciència "assagística", *versuchende, peirastike*, i no demostrativa,<sup>627</sup> tenint en compte els seus elements, que ja no

---

l'ésser real. Busquem en tot cas la *Wirklichkeit*. Aquest moments-modes de l'ésser (subjecte pur, objecte pur, i terç exclòs) es succeeixen en un domini on les lleis del pensar són les lleis de l'ésser. Així, el contingut del pensar és l'Ésser, Déu, l'Absolut, i en particular els moments indicats com a modes, que agafats per separat són meres possibilitats o potències de l'ésser, estaran subordinats a una unitat característica. Els moments constituïran un tot orgànic, una organicitat específica (SW, II/I, 311-12). Subjecte, objecte i subjecte-objecte seran l'*Urstoffe* de l'ésser, però el principi buscat no és pas l'ésser, sinó l'esser que és (*das was das Seyende ist*, 319b), valorant l'existència per sobre de l'essència, un ésser gràcies al qual aquell principi és el *prótos on*, allò que és abans de totes les coses i que no és precedit per res. Aquest ésser en realitat és l'objectiu del pensar, un ésser indubtable on el pensament és "compactat" i la ciència pot començar. El mètode d'aquesta inducció serà dialèctic, mètode que obrirà un *passage* del possible al real, i que exigirà que el principi possible sigui reduït a l'estat de no-principi reconeixent l'esquema de la *Katabolé*. La dialèctica és transformadora, però no superadora. Ens diu Brito: « les éléments transformés par la force de la dialectique en attributs du principe, doivent à celui-ci le fait d'être (« *dass sie sind* », XI 331b), mais ce qu'ils sont (« *was sie sind* », *ibid.*) n'est pas déterminé par le principe : quant à leur *quoi*, ils sont des puissances indépendantes. Le principe a pour lui l'éternité et la nécessité de l'être ; les attributs ont pour eux l'éternité et la nécessité de l'essence. » *Op. cit.* p. 380.

<sup>625</sup> La *PhO* per descomptat també disposarà d'una introducció (*EPhO* - les primeres 8 lliçons, anomenada la *Gran introducció de Berlin*) que conté una fonamentació en certa manera més consistent de la filosofia positiva. Aquí s'exposa el seu origen, caràcter i essència específica, el seu mode de verificació i provatura, la seva relació amb el racionalisme i l'empirisme, i evidentment amb la revelació. Es plantejarà novament la relació entre filosofia racional i filosofia positiva. I, fins i tot, es veurà com la *PhM* es pot arribar a convertir en una part (complementària) de la mateixa *PhO*. Aquest és el pla intrínsec de les 6 primeres lliçons de la *PhO*. Amb tot, la relació entre *PhM* i *PhO* no deixa de ser ambigua, segons el grau d'acceptació del Crist com a "Príncep del paganisme" (SW, VI, 590), concepte, si més no, allunyat del Crist de l'idealisme.

<sup>626</sup> (SW, XI, 575-590)

<sup>627</sup> Aristòtil la definirà com a ciència que comporta l'assaig (*Met.*, IV, 2 (64,31) [1004 b25]). Tanmateix, els models del mètode peiràstic són els diàlegs platònics. Centrat Schelling en el context platònic situa el mètode dialèctic ens aquests paràmetres: „Die dialectische Methode besteht darin, daß die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst dictirten Annahmen gleichsam dem Versuch unferworfen werden.“ (SW, XI, 329). Passa a un primer pla l'avaluació de les tesis i conjectures que poden transformar-se en pressuposicions vers la recerca o producció de la veritat, així: „ Die dialectische Methode ist, wie die dialogische Methode, nicht beweisend sondern erzeugend; sie ist die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird. Von der demonstrativen Wissenschaft ist der Versuch ausgeschlossen oder nur in sehr untergeordneter Art zugelassen. Aber um zu wissen was das Seyende ist (und darum handelt

seran principis, sinó graus, etapes vers el principi vertader i subsistent. L'exercici de la dialèctica, o el mètode en la seva progressió interna, mostrarà com el subjecte o principi esdevé no-principi i queda precipitat en objecte. Aquest mètode no es limita a la naturalesa. Les seves mateixes lleis regeixen el món dels esperits. Aquest mètode, si més no, ha de fer possible la filosofia com a ciència efectiva. Tractarà els seus elements en una successió, destacant sempre la connexió natural. Schelling, des d'aquesta perspectiva racional fa una defensa de l'*ousia*, la substància, el subjecte entès com el perquè de la filosofia. La lliçó catorze de la *DrPh* aprofundeix en l'exposició de la dialèctica, centrant les nocions aristotèliques en una articulació platònica. Per a Plató, la facultat dialèctica és la suprema potència de la ciència. A través d'aquesta articulació es facilitarà el descens a la finitud i l'aprehensió prèvia del vertader. En un sentit més aristotèlic la lliçó destaca la tematització del principi de la ciència, connectat a la raó i "tocat" per l'esperit. El principi de la ciència és constituït no pas per la ciència mateixa sinó pel pensament pur. L'*ousia* (substància) aristotèlica no serà l'ésser, *das Seyende*, sinó l'ésser que és (*das, was das Seyende ist*), la causa de l'ésser. Schelling vol mostrar el pas de l'ésser (ontològic) a l'ésser que és, com a principi real. Una certa subordinació de la ciència al pensar és plausible en la posició de Schelling. Ara bé, el que interessa és el contacte amb el principi que comportarà resistència al pensar, palesant, en certa manera, una tendència a evadir-se del pensament. Nosaltres el posseïrem a través de l'ésser, com a *prius* racional. Però, hem de pensar que hi ha una connotació més pura i real del principi lliure de l'ésser, una concepció del principi en si, en el pur pensar. El principi ha d'aparèixer com a real en si, i ha estat descobert per un procediment purament noètic, dialèctic. Després s'exposarà en un procés científic. La *Wissenschaft* que sorgirà d'aquest procés expositiu provindrà directament del pur pensament. Aquesta ciència ha de ser ciència primera.

El principi en la seva pura divinitat és un principi alliberat de l'ésser. La relació entre ésser i principi és sols possible. L'estat de possibilitat domina la ciència primera, que no podrà tenir per principi ni el principi veritable ni el simple ésser, sinó la pura indiferència d'ambdós, la indiferència quant a condicionant de la relació. De la mateixa manera, Déu i món, en la Idea absoluta, han de ser compresos com a possibilitats. La *Wissenschaft* que sorgirà de tota aquesta especulació la veurem com un sistema de l'Absolut, de Déu. En altres paraules: la ciència primera i veritable tindrà a Déu com a (*als*) principi, però no per (*zum*) principi. Si establim aquest paràmetres (i ara cal ser conscients del que realment interessa a Schelling) sorgirà una ciència segona que té a Déu per principi (*zum*). Aquesta ciència que Schelling anomena filosofia segona, és la filosofia positiva o la ciència que parteix de Déu. La ciència racional o primera és ciència *a priori*, hipotètica, i com a filosofia negativa s'ocuparà de l'essència, del *quid*, del començament, de l'*Als ob*, de les hipòtesis i de les possibilitats; es mourà, per tant, entre el pensar i la seva necessitat, dins el concepte o la idea. El perquè de la

---

es sich zuletzt allein), muß man, wie gesagt, wirklich versuchen es zu denken, so wird man erfahren, was es ist. Tentandum et experiendum est." (SW,XI,330). En definitiva: „Die Dialektik ist versuchend (peirastikè), wo die Philosophie erkennend ist, die Sophistik dieß zu seyn scheint, aber nicht ist [Metaph. IV, 2 (64, 31)]. Auch dem Platon ist, wie wir gesehen, Die Dialektik versuchend, aber nach ihm dringt sie wirklich zu dem voraussetzungslosen Anfang, von welchem als dem vollkommen Erkannten und durch sich selbst Gewissen ausgehend, die Vernunft die wahre Wissenschaft erzeugt.“ (SW, XI 338).



creació, el fet de la caiguda són elements de la filosofia positiva. En definitiva, la filosofia negativa no podrà efectuar aquest enunciat: l'ésser extradiví existeix.

A partir de la lliçó XVII de la *DrPh* s'exposa el desenvolupament de la ciència primera. El pes d'aquesta filosofia no és menor, i retornarà al final de la vida de Schelling en el text de 1850 sobre la font de les veritats eternes.<sup>628</sup> La immediatesa és la primera mesura de la raó que concep aquest ésser com a *Logos*, un llenguatge que informa del seu propi origen. En aquesta expressió ens adonem que en realitat Déu no pertany a l'ésser, sinó que es posiciona per sobre d'ell, car l'ésser procedeix de Déu i necessita de Déu per existir. Hem de problematitzar l'edificació d'una pretesa ontologia no dependent de la teologia. En una ontologia com a discurs d'un mer dir l'ésser, Déu en sí mateix és absolutament inconcebible per la raó, perquè l'ontologia es refereix sols a l'ésser, però Déu sí pot ser concebible com a Senyor de l'ésser i aquí entrem pròpiament en terreny de la filosofia positiva. La filosofia positiva tracta de moure's en la idea de la personalitat absoluta de Déu.<sup>629</sup> Aquesta personalitat pot ser abarcada sota el concepte *existente Wesens*, també com a *necessario existens*. Ara bé, ens mancaria en tot cas el motiu impulsor d'aquest accés positiu que no és altra que la comprensió de la

---

<sup>628</sup> Fins a quin punt podríem equiparar aquestes veritats eternes amb *energeias* no definides però divines? Aquest, si més no, seria un qüestionament propi de la filosofia positiva. Ha de quedar clar que la qüestió del principi en la filosofia ha implicat la pregunta sobre la naturalesa de les idees, essent la resposta kantiana insatisfactòria, en no poder determinar la connexió interna entre realitat i idealitat. El tractat representaria la clausura de la filosofia racional de Schelling, en concret la presentada a la *DrPh*. Ara bé, com és possible que des del *Prius* l'ens sigui posat a través d'una necessitat racional? Aquesta és una qüestió bàsica per entendre com la multiplicitat existeix en relació al *Was*, i com la unitat remet al *Dass*. En aquesta etapa final es busca explícitament la reconciliació entre realisme i racionalisme a través de la filosofia positiva. El problema essencial, que s'ha anat transformant en l'omnipresent recerca del passatge de l'infinit al finit, ara té aquesta traducció: com pensarem la mediació entre aquelles idees i l'esdevenir orgànic. L'objectiu de Schelling és poder pensar veritablement l'origen del món i com és possible la raó en aquesta mundanitat. L'existència d'una raó universal ha de ser precedida d'una actualitat de l'ésser sobre el pensar. L'ésser representa la matèria pròpia on la raó es pot desplegar. Al respecte, ens diu Pérez-Borbujo: "(...) esto implica que la materia, el ser, no pueda ser la esencia de Dios, sino un acompañamiento necesario de la misma. La existencia de la materia como momento necesario de un Dios real y vivo, ha sido establecido en el presente ensayo con el análisis de las edades del mundo, de las lecciones de Erlangen, y sobre todo, de las del semestre de verano de Munich." *Op. cit.* p. 691. Les veritats eternes, per tant, seran possibilitats originàries d'un món, *energeias* divines, perquè deriven de la voluntat divina. Schelling no es decanta ni pels scotistes (en una línia scotista les veritats eternes existirien encara que no existís cap enteniment, fins i tot el diví) ni pels substancialistes. Ara hem de prendre partit per aquella voluntat divinitzant, on Déu vol ser Déu perquè l'objectiu és la configuració personal del principi originari. La posició intermitja entre scotistes i substancialistes la trobarem en el mateix fonament del sistema que hem anat exposant.

<sup>629</sup> La filosofia positiva és testimoni de la gran tasca de les *WA*. Estructuraria de nou les seves fases i reordenaria els conceptes de divinitat immemorial, creació i procés cosmogònic, *Ur-Mensch* i caiguda. El "parcial" sistema de filosofia positiva està ben articulats en aquestes dues posicions: teologia de la creació i misteri trinitari, les quals formarien el cos de la filosofia positiva. No obstant això, l'accés filosòfic a Déu exigeix l'establiment i ordenació dels principis, i demanarà un apropament a la filosofia racional inqüestionable.

vertadera religió.<sup>630</sup> Aquesta tasca la desenvolupa la *PhO*, comprensió que condiciona l'exposició de la presentació final del *System*. En síntesi podem afirmar que la revelació està immersa en unes relacions especials que van més enllà de l'ontologia, dels seus principis de l'ésser, merament impersonals.

La revelació és un trànsit de les tenebres a la llum, una presa de consciència, una personalització. Déu no és resultat d'un sistema. Per tant, cerquem un Déu personal i creador, en altres paraules: el principi lliure des del qual es constitueix allò positiu (empíric-històric). Hem deixat enrere el Déu de la *Naturphilosophie* per poder determinar els paràmetres del Déu de la consciència religiosa. Déu és el principi de l'aparició del real, i el Déu que l'ha possibilitat és el Déu de la consciència religiosa general, no el Déu de la raó. Déu és sols aquell que pot ser creador.<sup>631</sup> Estem davant d'un Déu quant a *Prius* no com a resultat. Aquesta és la premissa

---

<sup>630</sup> Partint de l'acceptació que la filosofia negativa és presentada com a filosofia purament racional i la filosofia positiva com a filosofia empírica (entengui's aquell empirisme superior) i racional, on l'element racional constitueix un nexa formal entre les dues, la filosofia racional (pura), com hem vist, constituirà l'últim treball de Schelling, i en relació amb la religió hem de deixar clars aquests posicionaments: „Mit dem Uebertritt in die positive Philosophie kommen wir erst in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erst erwarten, daß uns die philosophische Religion entsteht, um welche es bei dieser ganzen Darstellung zu thun ist, d.h. die Religion, welche die wirkliche Religionen, die mythologische und die geoffenbarte, reell zu begreifen hat, wobei nun auch am besten einzusehen, daß was uns philosophische Religion heißt mit der sogenannten Vernunftreligion nichts gemein hat. Denn gesetzt es gäbe eine solche, so gehörte sie einer ganz andern Sphäre an, nicht der in welcher sich uns die philosophische verwirklicht.“ (SW, XI, 568-69). Les religions reals determinen la pròpia història de la relació entre la consciència finita i l'ésser. Entre l'ésser i aquell *Herr des Seyns* hi ha una diferència transcendent, per tant, és una prerrogativa religiosa, car estem davant d'un Déu revelat i actualitzat en el *Logos* mateix. El món estarà profundament imbricat en aquest *Logos*. El contingut mateix del món tindrà una significació religiosa constituïda com a història. Tant la revelació com la mitologia no ajuden en realitat a comprendre el món, ni la història. No són en realitat un "con-text" especial per a comprendre externament els ens. Ara bé, representen el "text" a través del qual es manifesten els ens i des d'on els interpretem. El "lloc" del *Logos* no és ni l'ens ni la consciència sinó l'ésser, el "mitjà" on la consciència es fa objectiva. En definitiva: amb el terme *Welt* designem el contingut explícit de l'ésser, amb el terme *Geschichte* la significació de l'ésser, i amb el terme *Logos* l'aportació estructural de l'ésser com a món (*in der Welt seyn*) i com a història. La tasca de la filosofia racional pura, quant a filosofia primera, radica en una inicial estructuració del material positiu. Però el més important a destacar és que la raó s'eleva per sobre del prejudici en una dinàmica que és el mateix automoviment de l'objecte filosòfic, d'on sorgeixen les coses com a possibilitats. Aquest objecte és allò negatiu, racional, objecte on s'havia aturat l'antiga *Naturphilosophie*.

<sup>631</sup> Ens diu Schelling: „Gott aber, was man wirklich Gott nennt (...) ist nur der, welcher Urheber seyn, derv etwas anfangen kann, der also vor allem existirt, der nicht bloße Vernunft-Idee ist.“ (SW, XIII, 172). En un posicionament teològic la significació de Déu que ofereix el llenguatge a través del text revelat sorgeix de la immediatesa de l'ús del *Logos* cristià identificat com a paraula de Déu. Aquesta paraula ofereix una significació operativa de Déu i un criteri hermenèutic de la filosofia cristiana. Schulz no compartiria aquesta particularitat, ja que el Déu presentat per la paraula i el derivat de la raó coincidirien. En ambdós casos s'expressa l'Absolut que es determina a sí mateix com a *Herr des Seyns*. La validesa d'aquest concepte, propi de la filosofia positiva, resideix en l'àmbit racional per una auto-experiència de la raó com a subjecte intel·lectual, des d'on localitzar Déu com el concepte de la seva pròpia transcendència, decidint no tenir a Déu en si mateixa, portant-lo a l'esfera del negatiu. Diu Schulz: „Der späte Schelling behauptet aber in aller Schärfe, wie wir sahen, daß Gott ohne jede

oculta que ha acompanyat l'analítica de les filosofies modernes on Déu és resultat, essent la manera d'explicar la divinitat el punt conflictiu de totes les filosofies en general, punt que ha d'incloure segons el nostre posicionament la tematització del mal. Aquest punt representa el lloc on tota filosofia pot entrar en conflicte amb la consciència perquè aquesta rebutjarà en el fons un posicionament racionalista d'explicació del mal, i en un altre sentit ens trobem que un posicionament intel·lectualista evitarà tematitzar el mal, la qual cosa pot indicar un defecte sistemàtic greu. El Déu de la *Naturphilosophie* encara és resultat, o sigui, un punt de la raó on es podia reconèixer efectivament la naturalesa de Déu però no la seva personalitat. En una línia kantiana, Déu seria la idea necessària per a la definitiva connexió formal del coneixement, pel seu encaix final, el seu tancament, no en sentit pejoratiu. Però, ja en la *Identitätslehre* Déu era un subjecte que no descendia al nivell de l'objecte, malgrat ho pogués fer, ja que formalment es retirava. Esdevenia, en tot cas, un subjecte que havia transitat per la successió de tots els moments històrics. Ara bé, aquesta progressió ha de representar un moviment efectiu, un procés real i no un procés en el pur pensament. Si Déu és concebut quant a resultat del pensament no pot tenir res *praeter se*. Aquest és el que ja era en el començament. Déu acabarà en un procés, sotmès a l'esdevenir per ser Déu. Per tant, dues opcions: hauríem d'admetre un temps on Déu encara no era Déu, o neguem aquest temps i eternitzem aquest esdevenir. Sense caure en una franca obvietat, si tot es desplega en el pensament, tot el moviment és un moviment del pensament. Tampoc podem admetre un temps on Déu no era Déu. Dues possibilitats que negarem: que Déu estigui sols al final del procés, o que estigui en el començament com a necessitat eidètica. Si Déu està al final com a resultat no pot ser el *Prius* de la concepció de l'ésser, o sigui, pensariem Déu com un procés objectiu de la raó, equiparant la seva realització amb la realització de la raó. Déu estaria sotmès a l'esdevenir. Per altra banda, si Déu està al començament i el presentem cartesianament com a existència necessària, o com la substància absoluta spinozista, aleshores no pot ser lliure de posar un ésser fora de sí; queda, en aquests racionalismes, incompresa la realitat de l'ésser. Schelling presentarà un Déu com a començament, però un Déu real diferent de l'ens pur i necessari. La pretensió d'objectivitat racional no ha d'amagar el Déu vertader. El sistema haurà d'exposar una ciència on es pugui tematitzar l'existent, essent l'existència el positiu. En conseqüència, la filosofia vertaderament absoluta no pot deixar de banda l'existència. Aquesta proposta pretén comprendre el veritable començament, una comprensió deficitària en la filosofia anterior.

El saber implícit que tematitzen les lliçons de la *PhO* és un saber que pot afrontar filosòficament l'existència, el que realment existeix, i el mal, malgrat no ocupi aquest últim la preponderància que ha tingut en el desenvolupament anterior del sistema; també podríem afegir que el mal no és pròpiament "matèria" de revelació. Estem, en definitiva, en una recerca vers el

---

Zuhilfenahme der Erfahrung in der Vernunft abgeleitet wird. Er lehnt eine unmittelbare innere Erfahrung, in der man Gottes gewiß sei, ab. Diese sei den „Mystikern“, „Theosophen“ und „Glaubensphilosophen“ eigentümlich, deren Kennzeichen die Verachtung des Verstandes, „der in unserer Zeit ein so erwünschtes Übergewicht erhalten (10, 92), ist. Gegen solche Bestrebungen hat Schelling eindeutig Stellung genommen und erklärt: „jede Phillosophie, die nicht im Negativen ihre Grundlage behält, und ohne dasselbe, also unmittelbar das Positive, das Göttliche erreichen will, stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung.“ *Op. cit.* p.41; més endavant „Gott ist ihr unmittelbarer Inhalt, und die Frage nach ihrem Inhalt zu stellen, liegt in der Natur der Vernunft als dem in sich beschlossenen reinen Denken.“ *Ibid.* p. 56.

coneixement real i no sols en tematitzacions pròpies de les relacions efectuades pels objectes de pensament. L'existència és el positiu. Ara tenim la possibilitat de localitzar una vertadera posició dins el sistema per a la filosofia positiva, abans Schelling haurà d'ubicar un estatus propi i definitiu per a la ciència de la raó, perquè no és possible un coneixement real sense el concepte.<sup>632</sup> La ciència de la raó no provarà que quelcom existeixi. L'ésser quant a derivat del *Prius* es projectarà "en un futur" escapant a l'aprioricitat de la raó. El fet que quelcom existeix no es segueix d'un apriorisme racional. La raó sense el recurs a l'experiència no pot mantenir el fet que existeixi quelcom. Podem acceptar que en les coses hi ha una necessitat lògica, un correlat (no merament contingent afegirem) de la relacions conceptualitzables. Ara bé, és possible quelcom fora del correlat? Si es donen coses existents estaran en una successió determinada exclusiva. Però, que existeixin no ho podem saber d'aquesta manera. La realitat no aporta res al *was*, la raó comprèn el real però no arriba a comprendre la realitat mateixa. La *Vernunftwissenschaft* no atorga a la naturalesa, i a les seves formes particulars, l'existir real,<sup>633</sup> no s'ocupa de la *Wirklichkeit* (realitat) sinó del real en virtut de la identitat que hi ha entre el concepte i l'ésser. Aquesta identitat es refereix al contingut, segons la seva matèria. La raó no ha de mostrar que l'existent és, ja que això li correspon a l'experiència.

Schelling admet la doble funció de la filosofia (negativa i positiva), que no implica, en cap cas, com ha quedat clar, un sistema dual, ja que aquesta funció en realitat és aparent, o no té una "realitat" que una filosofia absoluta exigiria. Amb tot, la filosofia començarà com a filosofia negativa, i cercarà allò que pròpiament li pertany, el seu objecte propi, assolint quelcom últim que no pot ser fora del pensament. Això últim està per sobre de l'ésser (*über dem Seyn*) -que ja no pot lliurar-se a l'ésser-, que no dóna el pas a l'ésser (*nicht mehr in das Seyn Übergehende*). Estem davant del *Seyende selbst*, no un mer ens, sinó l'ens en la seva veritat, allò veritablement pretès des del començament, essent el màxim *cognoscendum* i l'Ens total (que no és potència, sinó plenament acte, *reine Wirklichkeit*) que no està compost de no-ésser, que no admet cap possibilitat de mal afegirem. En aquest sentit tot el que pot passar de potència a acte estarà compost, en un *mesclum*, de no-ésser i ésser, essent un objecte d'un saber també compost de *Nichtwissen* i de *Wissen*, un saber incomplet, imperfecte, o sigui, el saber empíric

---

<sup>632</sup> Efectivament, en sentit contrari, si seria possible un concepte sense un coneixement real. La filosofia hegeliana podria ser posada com a exemple. Si neguem la màxima de *tot el real és racional i tot el racional és real* ens apareix la perspectiva schellingniana que en cap cas infravalora la racionalitat. Diu Schelling: „zu beweisen, dass es existirt kann schon darum nicht Sache der Vernunft seyn, weil bei weitem das Meiste, was sie von sich aus erkennt, in der Erfahrung vorkommt: für das aber, was Sache der Erfahrung, bedarf es keines Beweises, dass es existire, es ist eben darin schon als ein wirklich Existirendesbestimmt.. also wenigstens in Bezug auf alles, was in der Erfahrung vorkommt, kann es nicht Sache der Vernunftwissenschaft seyn, zu beweisen, dass es existirt; sie würde etwas Ueberflüstiges thun.“ (SW, XIII, 58). La ciència de la raó sols es refereix al *què*, al concepte.

<sup>633</sup> "Das wirkliche Existiren der Natur und ihrer einzelnen Formen gewährt die Vernunftwissenschaft nicht; insofern ist die Erfahrung, durch die wir eben das wirkliche Existieren wissen, eine von der Vernunft unabhängige Quelle, und geht also neben ihr her, und hier ist eben der Punkt, wo sich das Verhältniß der Vernunftwissenschaft zu der Erfahrung positiv bestimmen läßt. Die Vernunftwissenschaft nämlich, weit entfernt die Erfahrung auszuschließen, fordert diese vielmehr selbst." (SW, XIII, 61).

(*das Empirische*).<sup>634</sup> Allò empíric, utilitzant una tesi platonitzant, participa del conegut i del desconegut, és a la vegada conegut i no conegut, és l'escenari del *mesclum*, essent la naturalesa parcialment cognoscible. L'*Actus purus* no té *mesclum* de *potentia* i *actus*, és el *panthelos on* platònic, l'ens de manera total, plenament cognoscible. Això és allò últim i mesura de tot el que és i contrapartida del que no és. Això últim és el referent de la veritat. Ara bé, com podrem conèixer això últim, aconseguint el veritable coneixement real? La filosofia ha d'abandonar l'ubicació del saber fora de si, i adoptar la via del saber positiu. El que era últim en la filosofia negativa es converteix en inici del desplegament (positiu), sense que això impliqui directament que una comença on acaba l'altra. Estem ja en el sistema de l'*Überexistierende*. La filosofia positiva no col·loca allò vertader al final, ella mateixa està en el verdader. La filosofia negativa assoleix la categoria de *Wissen* en el seu moment últim, quan ha tractat allò últim, i ho aconsegueix per la seva relació amb la filosofia positiva.<sup>635</sup> Ha de quedar clar que no hi ha cap traspàs de filosofies, ni mer abandonament del sistema racional. El sistema és el mateix atenent a la seva completud. En el fons, l'objecte del sistema ha estat sempre el mateix: l'*Überseyende*, Déu; però la *Identitätlehre* no estava en allò vertader, malgrat no fos falsa. La filosofia positiva haurà de tematitzar aquest *Überseyende* no com a idea suprema i rectora, sino com a *wirklich Existierende*, el que era allò últim en la presentació anterior del sistema, i que en relació a tot altre existent és aquell *Überexistierende*. Schelling no ha canviat el sentit de la seva filosofia determinada com a *Naturphilosophie* o presentada en la *Identitätlehre*, malgrat fossin filosofies negatives. La filosofia positiva no és un afegit ni tampoc quelcom pertorbador de l'exposició sistemàtica, no s'introdueix "artificiosament" en el sistema, ni molt menys desenvolupa la possibilitat de la dualitat. La tesi recurrent molt més moderada, prèvia a la consideració més radical de la filosofia negativa com a positiva – "fer veure com la negativa és en realitat positiva" – la trobem aquí: la filosofia negativa porta quan és correctament entesa a una filosofia positiva, renunciant aquella a la pretensió de

---

<sup>634</sup> És a dir: „Und nicht bloss das am meisten Wissenswerthe ist es, sondern auch das aufs vollkommenste, nämlich im reinsten Wissen zu Wissende, weil es seiner Natur nach das ganz Seyende ist, nicht Potenz, sondern ganz Actus, reine Wirklichkeit ist, während alles andere (a potentia ad actum Uebergehende) eben darum nur aus Nichtseyn und Seyn (aus Potenz und Actus) gemischt, daher nur Gegenstand eines aus Wissen und Nichtwissen gemischten, also eines unreinen, unvollkommenen Wissens seyn kann, welches wir eben das empirische nennen.“ (SW, XIII, 149).

<sup>635</sup> Definitivament, la filosofia negativa serà la ciència primera, però la filosofia positiva la ciència suprema. La filosofia negativa és *philosophia ascendens*, la positiva *philosophia descendens*. La *Identitätlehre* com hem indicat en capítols anteriors era *philosophia ascendens*. Les dues completen el cercle complet de la filosofia. Com indica Schelling, la filosofia negativa és lògica de l'esdevenir, i tanmateix, tot verdader element metafísic toca la filosofia positiva. Aquesta és la filosofia veritablement volguda des de sempre, originàriament. Ella mateixa va provocar la filosofia crítica en errar el camí. Una possible justificació d'aquest error seria la introducció de certs elements positius a través de la filosofia pràctica kantiana. S'introdueix la positivitats per *la porta de servei* (expressió de Schelling) de la filosofia pràctica. Així: „Zu dieser Auskunst konnte jene allerdings auf einer höheren Stufe der Wissenschaftlichkeit stehende Philosophie nicht greifen. Aber um das Positive auf die andere Weise von sich auszuschließen, so nämlich, daß sie es außer sich als Gegenstand einer Wissenschaft setzte, dazu mußte schlechterdings die positive Philosophie erfunden seyn. Aber diese war eben nicht erfunden, zu dieser war durch Kant schlechterdings keine Möglichkeit gegeben.“ (SW, XIII, 84).

representar Déu com a comprès en un procés necessari.<sup>636</sup> En aquest sentit la filosofia hegeliana és la filosofia negativa que ha traspassat els seus límits i s'ha inflammat de positivitat. No hi ha canvi si afegim la filosofia positiva a la negativa. La negativa quedarà fixada en la seva pròpia essència, ja no intentarà ser positiva.<sup>637</sup> Les magnituds del negatiu i del positiu regularan l'espai hermenèutic de l'etapa final de Schelling.<sup>638</sup>

---

<sup>636</sup> En el racionalisme hegelianista convergeixen confusament filosofia negativa i positiva. Hegel pretén assolir amb la filosofia negativa, el que sols és possible mitjançant la positiva, presentant un Déu immers i comprès en un procés necessari. Aquesta és la problemàtica fonamental que denuncia Schelling. La raó, equivocadament, s'ocuparia de l'en si de les coses, de la seva essència. Per a Schelling la filosofia negativa i la positiva tenen dos funcions distintes en el sistema. La filosofia hegeliana no és ni tan sols negativa, ja que el seu principal error rau en la seva pretensió de positivitat. La filosofia hegeliana desborda els límits propis de la filosofia negativa. Diu Schelling al respecte: „(...) das große, von der Schülern wiederholt gebrauchte Wort war: die volle wirkliche Erkenntniß des göttlichen Daseyns, die Kant der menschlichen Vernunft abgesprochen, sey durch sie gewährt; selbst die christlichen Dogmen waren für sie nur eine Kleinigkeit. Diese Philosophie, die sich zur positiven aufbläht, während sie ihrem letzten Grunde nach nur negativ seyn kann, habe ich in meinem öffentlichen Vorträgen nicht erst hier, Lange zuvor, bestritten, und werde sie fortwährend (...)“ (SW,XIII,80). Aquest és el nucli de la problemàtica hegeliana. La filosofia hegeliana hauria de mantenir els seus límits, i no ho fa. Dins aquesta limitació la raó podria comprendre l'essència, l'en si de les coses. I, com s'explicita això? Representant el concepte de Déu com a idea última i necessària de la raó sense pretendre provar l'existència de Déu. Els hegelians pretenien a través de la dialèctica assolir el Déu personal. Hegel posarà Déu com a esperit absolut al final del seu sistema, esperit absolut que no és persona, però no es pot pensar segons Schelling un esperit absolut que no sigui al mateix temps personalitat absoluta.

<sup>637</sup> Diu Schelling: „Es ist keine Veränderung, die mit der ersten vorgeht, wenn die zweite ihr hinzugefügt wird, im Gegentheil wird sie dadurch erst in ihr wahres Wesen eingesetzt, daß sie nicht mehr versucht seyn kann, über ihre Grenzen auszuscheiden, d.h. selbst positiv zu seyn.“ (SW, XIII, 81).

<sup>638</sup> Ens adonem que la problemàtica que enceten aquestes magnituds és la idea de Déu i la concepció d'un Déu personal, sobre la base d'un tipus de filosofia determinant, una filosofia absoluta que inicià, si més no, Fichte. Segons Salvi Turrò, la WL-1794 crea el model de llengua amb què parla bona part de la filosofia clàssica alemanya. Temes fichtians són ara en certa manera “recuperats” en la tematització i acotament de les filosofies negativa i positiva. Amb tot, ens preguntem si en la revelació l'Absolut deixa de ser en part inconcebible? Què ens arriba de l'Absolut en la seva revelació? Seria possible plantejar fichtianament aquesta qüestió? Malgrat la resposta sigui que de l'Absolut, fichtianament, sols ens “arribarà” una imatge, hem de valorar que Fichte sigui el delimitador d'un nou llenguatge i d'un posicionament antropològic que, per exemple, permetrà a Karl Marx manifestar el següent: “El lenguaje es tan viejo como la conciencia [recordem que segons K. Marx, la consciència no pot ser altra cosa que l'ésser conscient, i l'ésser dels homes és el seu procés de vida real]: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mi mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres [per tant, intersubjectivitat] (...) la conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, (...) La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediata y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres actúan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por lo tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza.” *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014, p. 25-26. També descriuen Marx i Engels el “pas” superior, quan la consciència, segons aquest

Constituïts i delimitats els processos teogònic i cosmogònic, com hem vist, cal preguntar-nos si són sols productes de la consciència, o la consciència ha anat apareixent a mesura que es desenvolupaven i la revelació es feia comprensible? Què vol dir, en general, comprendre la revelació? Intentarem donar respostes als interrogants. Si ens fixem, per exemple, en la relació entre la filosofia de Schelling i la perspectiva fichtiana davant la revelació, ens adonem que el procés teogònic no encaixa de cap manera en Fichte, ja que aquest acusaria la mateixa dinàmica del procés de moviment substancialista, però, com hem vist, els processos en Schelling són fonamentals.<sup>639</sup> Entendre el procés teogònic equival entendre perquè l'Absolut s'ha manifestat. Però això no vol dir directament aprehendre l'Absolut. Sintetitzant el principi fonamental de la segona *Wissenschaftlehre* i responent al posicionament schellingnià tindriem per exemple el tema de la dissociació originària,<sup>640</sup> ara bé, aguantaria el posicionament fichtià

---

autors, s'imagina que és quelcom més, i quelcom distint de la consciència de la pràctica existent, i "que representa realmente algo sin representar algo real; desde ese instante, la conciencia está en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría pura" *Ibid.* p. 26. Podríem considerar el moment "fichtià" el punt on ha partit l'idealisme i per tant de Schelling. Ara bé, els autors en general sols destacaran aquest moment per possibilitar la seva crítica; seria, doncs, un moment espectral. En aquesta línia, "ésser superior" seria una mera delimitació de l'espectralitat. El concepte d'ésser superior representaria màximament doncs: "la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte de individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él." *Loc. cit.*

<sup>639</sup> Diu Gian Franco Frigo : "La Spätphilosophie à un caractère fortament religieux qui se traduit par la volonté de se présenter comme l'exposition "systématique" du processus à travers lequel Dieu se posse lui-même. Objectivement, ce processus prend la forme d'une histoire de l'acte de devenir-soi-même de la part de Dieu, ou plutôt de son retour à lui-même à travers la nature, la conscience et l'histoire. Ce processus est présenté par Schelling comme une lutte entre les principes ou les puissances qui ont leur racine en Dieu même, ou mieux qui constituent la vie divine elle-même, laquelle n'est ni statique ni tranquille mais correspond à une extériorisation, c'est-à-dire une extra-version de soi par rapport à soi accompagnée d'un continuel dépassement de cette extériorisation: un mouvement par lequel "ce qui est simplement-Un" s'"extravertit dans le multiple (*uni-versio*) pour parvenir à la fin à l'Uni-totalité consciente." "Conscience, mythe et histoire dans la Philosophie de la mythologie de Schelling" a: *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994, p. 156.

<sup>640</sup> Diu Turró: "Déu o l'absolut es reflecteix a través de la dissociació originària (E, P) que determina tot acte d'intel·lecció i que constitueix la matriu de la consciència en tant que reflexió. Si d'aquest principi deriva necessàriament una teologia negativa pel que fa a l'absolut mateix i al perquè de la seva dissociació, també en deriva la possibilitat d'una comprensió "positiva" en tant que manifestació (*Erscheinung*), expressió (*Äusserung*) o revelació (*Offenbarung*). La manifestació no és certament el mateix absolut (en si inconcebible), però tampoc no és mera aparença o engany, ja que llavors no seria manifestació "de" l'absolut. La dissociació introdueix, certament un *hiatus* entre l'absolut i la seva expressió, però en l'expressió es revelen l'ésser, la llum i la vida divines i no pas una altra cosa. D'aquesta manera, la consciència és l'*ex-sistència* (*Da-sein*) en què tenen lloc l'expressió i la manifestació de l'ésser absolut: "la consciència de l'ésser, l'és de l'ésser és immediatament l'existència". Tot i que caldrà establir el sentit i els límits de la revelació de Déu en la consciència, aquesta tesi és, sens dubte, l'eix de la DC [WL] en tant que coneixement que la consciència té de si mateixa (i del món) i, per tant, com a saber absolut." *Fichte. De la consciència a l'absolut*, Barcelona, Òmicron, 2011, p. 161-162. També la consciència com a imatge de l'Absolut representa una teoria fichtiana que podem connectar a la *Potenzenlehre*, la imatge ja era manifestació de l'Absolut a 1804. Estem pensant en aquella *Ur-Bild* de

una crítica històrico-positiva? La forma fichtiana utilitzada per expressar el primer principi (de la subjectivitat) és una forma limitada a la consciència finita i ha estat, en essència, el veritable punt de partida de la ciència *a priori* exigida per Kant. Però, seguint a Schelling, hem de superar aquesta limitació, a saber: posar la subjectivitat més enllà de la consciència finita i assolir el veritable *Prius* universal, car sols així es comprèn en profunditat la revelació.<sup>641</sup> A més, l'exposició dels processos condiciona positivament una resposta a la problemàtica del mal. Fichte no pot donar resposta al mal perquè el seu sistema ha exclòs el procés teogònic en la consciència. En altres paraules: sense processos la resposta filosòfica del mal és insatisfactòria. Donar resposta al mal, equival a presentar una veritable historicitat en el si de la filosofia que no podem defugir. Déu no s'ha revelat d'un sol cop, hi ha una revelació progressiva. Déu es revelarà quant a esperit a través del procés per mitjà d'una decisió que no podem deduir lògicament, és a dir, conceptualment. Per tant, les accions mateixes de Déu ens són inconcebibles perquè defensem un Déu absolutament transcendent, no un Déu de la raó. Els processos impliquen una lenta gradualitat, ja que la consciència també aprehèn gradualment, i mai podem "estar" en una consciència pura. Això revela una llei que presideix la transformació, o en altres paraules: una providència governarà els processos. Però providència que no serà sinònim de raó sino de llibertat insondable. Aquí tenim un altre element que

---

*PhR*. La imatge manifesta l'absolutesa divina com a potència creadora. Fichte exigeix més enllà de Kant un *Prius* absolut. La limitació kantiana que supera Fichte es aquella on el Jo era tan sols el Jo de la consciència humana per col·locar-lo com a veritable *Prius* universal. Mes enllà de l'apriorisme kantianista existeix segons Fichte un de més elevat, el *Prius* comú de la sensibilitat, l'enteniment i la raó. L'*a priori* de la raó enfrontava a la raó amb si mateixa, i la tensionava en el sentit d'ultrapassar l'experiència. La necessitat d'una derivació del coneixement *a priori* a partir d'un principi ha de ser referida a la raó absoluta, vers la concepció del que Schelling denominarà com a incondicionada ciència de la raó. Així: „Und so mußte denn die von Fichte ausgesprochene Erkenntniß von Einem Princip, diese Nothwendigkeit mußte auf die absolute Vernunft, auf die Vernunft in jenem absoluten Sinne, den ich so eben zu erklären versucht habe, mußte somit auf den Begriff der unbedingten Vernunftwissenschaft führen (...)“ (SW, XIII,56).

<sup>641</sup> Aquest anar més enllà del límit és contraposat a tot plantejament fichtià. Reinhard Lauth ha estudiat en profunditat les relacions entre Schelling i Fichte. Per a la nostra tesi és important la tematització del capítol IX de l'estudi de Lauth *kann Schellings Philosophie von 1804 als System bestehen? Fichtes Kritik*. Lauth detalla un posicionament fonamental de la nostra tesi: a partir de *PhR* el sistema s'està modificant o perfeccionant. Segons Lauth la finalitat essencial de *PhR* fou oferir la seva filosofia en una forma científica més completa per conservar la prioritat davant la filosofia transcendental. Diu Lauth: "La modificación de este sistema que se evidencia en *Filosofia y Religion* – perfeccionamiento o modificación en el principio? - tuvo que ser para Fichte motivo para analizar con la máxima precisión el contenido sistemático de este escrito y examinarlo en cuanto a su consistencia, toda vez que la Exposición (la *Darstellung* de 1801) había quedado incompleta." *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, Málaga, SPICUM, pag 191. Lauth examina *PhR* en la mesura que s'explicita el plantejament sistemàtic. El partir de l'Absolut mateix seria vist com un elevar formes lògiques a l'existència objectiva, i podria presentar-se com un sense sentit. Segons Fichte, Schelling trasmet a l'Absolut lleis del pensament finit. Però, una crítica que afectaria (en part) tant a Fichte com a Schelling seria aquesta: segons Marx i Engels, l'esperit naixeria amb la maledicció interna de la matèria, manifestada sota la forma del llenguatge, d'una paraula que ens ha creat l'espiritualitat. El portador del llenguatge seria el creador del sistema. No hi hauria res fora del llenguatge. Fins a quin punt això és assimilable a Fichte? O, de quina manera una pretesa divinitzant racionalitat no s'afecta d'aquella maledicció?



reforça la tesi de l'absoluta transcendència de Déu. Ara bé, què representa per a la filosofia aquesta absoluta transcendència? Una limitació de la consciència finita que la mateixa raó no vol acceptar davant el coneixement de la divinitat? Veurem, tot seguit, com Schelling mobilitza un principi que "protegeix" l'absoluta transcendència i a la vegada ens permet elaborar un discurs conceptual sobre ella (tot plegat una resposta a la problemàtica fichtiana que hem encetat).

## **b) Racionalitat i ésser venidor**

L'objectiu de la filosofia per a Schelling no pot circumscriure's merament en el marc de l'ésser constituït. L'anar més enllà de la facticitat és essencial per a la filosofia, si no vol fer-se presa fàcil d'una, en certa manera, esterilitat científica, en un racionalisme que en definitiva prepara el nihilisme. Ens expliquem. L'anar més enllà de la facticitat no equival al seu abandonament, ja que hem d'explicar l'ésser fàctic per poder comprendre l'ésser venidor. Malgrat l'objectiu primordial sigui la transcendència (absoluta), hem d'aconseguir una perspectiva de comprensió suficient de l'ésser existent i el món. Ara bé, la filosofia proposada ha defensat un *Anfang* característic: allò que és abans (*Vor*) de l'ésser fàctic (*wirklichen*), un clar element preontològic. Quina relació podem establir entre aquest element ancestral, que per la seva dimensió preontològica podria ser considerat *Nichts* amb l'ésser fàctic que s'ha de transcendir? Schelling posa aquest element ancestral no per comprendre'l en si mateix sinó per comprendre l'ésser fàctic a partir d'ell. En relació a l'ésser fàctic, existent, és caracteritzat com a *Zukunft, das seyn wird*. Aquesta última expressió representa màximament l'essència, perquè aquesta està per sobre o fora de l'ésser, o sigui més enllà de l'ésser. Des d'aquest posicionament haurem d'entendre la revelació. El missatge de la revelació és quelcom venidor. Per tant, l'*Anfang* de la filosofia, entesa ara quant a filosofia que s'ocupa de la revelació, no pot estar en el *schon Seyende* sinó en l'ésser venidor.<sup>642</sup> El fonament de la mitologia – aquell *Grund* ombrívol- i les seves representacions necessàries en la consciència no queden superades en la finalització del procés teogònic. El *Grund* roman ocult en la base de la consciència, i sols pot ser superat veritablement per l'esdeveniment de la revelació, però és necessària una comprensió filosòfica d'aquesta revelació. L'hem de pensar, i la raó ha de deixar la seva "connatural" obstrucció, i "predisposar-se" en allò mític, domini en part del no-ésser, i acceptar que sols allò últim, permanent acte, escapa a la sèrie mitològica, ja que és independent de qualsevol sèrie i, per definició, de la pròpia *Potenzenlehre*.

Déu, com hem vist, no és resultat, un Déu final que anem descobrint o construint. Déu és el principi lliure que la *Wissenschaft* ha de desplegar, i no merament postular en benefici de

---

<sup>642</sup> Schelling voldrà conceptualitzar l'ésser venidor on el passat es converteix en esdevenir. La conjunció de les lliçons de la *PhM* i les lliçons de la part especial de la *PhO* representa un establiment d'aquesta conceptualització, o sigui, representa l'itinerari de la raó vers l'origen de l'ésser, on en principi es produeix una negació de l'ésser perquè quelcom buit suplanti l'essència-potència-cause (negació que no és cap enaltiment del no-res), fins que la revelació desterrí aquesta falsa ocupació. Des d'un altre punt de vista, podem afirmar que es pot superar l'ésser fàctic sols per assolir l'origen. En definitiva, l'ésser haurà de ser considerat *posterius, zukunft*, allò venidor, i l'*Anfang*, el *Prius*. Manfred Frank parla, en les seves lliçons, d'aquest ésser venidor introduït en una nova mitologia que traspasarà el nihilisme de finals del XIX. Vegeu: FRANK, M., *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Barcelona, Serval, 1994.

condicionants pràctics. I, quina és la novetat pròpia de la *PhO* en relació al sistema? Dotar a la raó de plena llibertat, una raó que no coneix les coses, però les pensa. Una raó que s'ha separat de l'ordre de l'*Erfahrung* i ha assolit la suprema intel·ligència (en l'experiència les coses són donades, per l'enteniment (*verstand*) són conegudes i per la raó pensades). Aquest és el sentit del desplegament. Tanmateix, se'ns pot presentar certa discontinuïtat epistemològica que impedeix treure, per una filosofia donada, continguts científics de l'experiència. La raó no pot ser una simple facultat subjectiva de coneixement, però no podem perdre prudencialment l'horitzó de la *KU*.<sup>643</sup> A part d'aquestes qüestions de caire epistemològic, tenim posicionat el problema de la relació entre existència i raó. Però, per a la raó som productius, i el saber és una activitat productiva. Si la metafísica és un saber, també ha de ser productivat recolzada en l'enteniment i preeminència per "assolir" el supraensible. Ara bé, el suprasensible és també supraconceptual. Des d'una filosofia purament transcendental tenim les portes barrades, però la filosofia positiva no entén el límit de la mateixa manera. La filosofia positiva consisteix en introduir amb conceptes allò que escapa al concepte. Això la fa interessant. L'ideal kantià de la raó exigeix que la filosofia es fonamenti en el pensament mateix, però Schelling vol convertir aquest ideal en el compendi real de totes les possibilitats. Ha posat en aquest ideal de la raó la mateixa *Potenzenlehre*. L'ideal de la raó és transformat en causa real de l'ésser. La *Potenzenlehre* obre la construcció de la realitat en tant que fonamentada en l'Absolut. El contingut immediat de la raó és la infinita potència d'ésser i s'agafa la raó no subjectivament sinó com a objecte de si mateixa, i es pretenen superar les limitacions del subjecte tot avançant vers la plenitud de l'ésser. Aquesta seria una interpretació que s'allunya radicalment de cert apropament transcendental que alguns autors han destacat.<sup>644</sup> Ara bé, aquesta

---

<sup>643</sup> Kantianament, la raó és una facultat de principis i, en la seva exigència suprema es relaciona amb allò que es incondicionat, i no conté per si mateixa, com a raó teòrica, absolutament cap principi constitutiu, sinó simplement principis regulatius. Però, la raó ha d'admetre el fonament originari. En ell, la possibilitat i la realitat no han de ser distingides. Diu Kant: "Els principis regulatius, principis subjectius de la raó per a la facultat de jutjar tenen plena validesa amb tanta necessitat per a l'exercici de la facultat humana de jutjar com si es tractés d'un principi objectiu." (*KU*, 76). La ciència de la raó per a Schelling no té per font l'experiència, com si la tenia la metafísica clàssica, però no pot allunyar-s'hi. Schelling no presenta la raó com a mera facultat de conèixer, no l'agafa subjectivament, i pressuposa aquell punt de vista on la raó és objecte de si mateixa, per tant, agafada com a objecte serà la potència infinita de conèixer, aquella que en el seu contingut primari té necessitat d'avançar vers tot ésser, en la mesura que la màxima completud de l'ésser correspongui a la potència infinita.

<sup>644</sup> Vetö parla de fidelitat creativa a la filosofia transcendental que recull la vigorosa intuïció de l'existència de l'etapa de les *WA*. Això es veuria a *PhO*. Ara bé, Vetö ha defensat la filosofia de Schelling com a culminació de l'idealisme alemany. La filosofia schellingniana seria en el fons una filosofia transcendental trasposada en una metafísica especulativa. Aquesta transposició no vol dir un abandonar l'etapa anterior. Les estructures conceptuals es mantenen, però han variat aspectes interns en alguns conceptes, com el de límit, que fan difícil veure en certa manera una continuïtat. Les categories de la crítica kantiana i la reflexió de la *WL* han estat enfosquides per un discurs especulatiu que estem intentant centrar. Però ara, a *PhO*, el *Grund* s'està repensant sota claus fichtianes. Recordem la tesi de Vetö, la qual, sols en part, compartim, (tot defensant però la unitat i la continuïtat de la filosofia de Schelling): hi ha una filosofia schellingniana pròpia, amb un impuls vers la maduresa ja des de 1804 i que es desenvolupa gradualment fins el final. Això constitueix un sistema propi nodrit per la filosofia kantiana, condicionada a la vegada per Fichte (en certa manera una resposta clàssica a la problemàtica schellingniana). Els dos principis fonamentals de la crítica, el rebuig del monisme i la distinció fonamental entre teoria i pràctica permeten avançar vers una meditació implícita sobre la *WL*, que va

interpretació metafísico-realista troba també plausibilitat en el text de Schelling. La pregunta que ens hem de fer ara i que concentra els plantejaments és aquesta: com coneixerem aquell contingut primari? La potència infinita ja té un contingut primari, un contingut que no és encara un conèixer i la potència el posseeix sense un acte determinant, és un contingut innat a la potència, és el contingut *a priori* de la raó. Un contingut que tot coneixement efectiu l'ha de pressuposar, i que el disposarà la raó mateixa abans de tot conèixer efectiu. En definitiva, la raó és pur pensament filosòfic, però un pensament que ha descobert la naturalesa dinàmica del contingut.

A la potència infinita de conèixer li correspondrà la potència infinita de ser, i aquest és el contingut innat del coneixement. Allò que la ciència de la raó concep *a priori* o construeix és l'ens. Schelling destaca la diferència entre la infinita potencialitat de l'ésser i l'ens *indeterminatum* de l'escolàstica. Aquest era quelcom mort, representava sols el concepte genèric, *ens in genere*, a partir del qual sols era possible un progrés nominal vers el gènere i les espècies de l'ésser, l'ens *compositum*. L'escolàstica explicava aquest ens com a *aptitudo ad existendum* i la metafísica wolffiana com a *non repugnantia ad existendum*, on la potència quedava rebaixada a mera possibilitat passiva, amb la qual cosa res es podia iniciar des d'aquí. L'infinit poder ésser quant a contingut immediat de la raó no pot ser una simple capacitat d'existir. Schelling en farà el *Prius* immediat que hem anat introduint, *Prius* que equival al concepte immediat de l'ésser mateix. Aquest *Prius* en el pensament passa immediatament a l'ésser, no quedant el pensament paralitzat en la potencialitat de l'ésser. Aclarint els usos que fa Schelling d'aquesta ciència de la raó, val a dir que aquesta dedueix el subsumible per l'experiència, però sols progressa en el pensament. La ciència de la raó dedueix el contingut propi de l'ésser real però no ha captat la realitat mateixa. Aquest procés lògic no equival al procés de l'esdevenir real. L'ésser en el concepte no és un ésser fora del concepte. Aquesta obvietat amaga quelcom bàsic pel conjunt del sistema: anar més enllà del processos lògics. Volem anar a l'ésser fora del concepte. Schelling explica d'aquesta manera el pas (explicació essencial per determinar l'existent real): la potència infinita es comporta com el *Prius* d'allò que, en el seu trànsit a l'ésser, sorgeix per al pensament. A la potència infinita li correspon tot l'ésser, així la raó que posseeix aquesta potència (d'on pot sorgir tot el real per a ella) com a contingut innat, per aquest motiu, és situada apriorísticament davant tot ésser. Ara entenem

---

més enllà de la mera tematització del límit, però que en el fons no pretén superar la dimensió substancialista. Això proporciona un ritme misteriós de la maduració de les idees schellingianes que exigeix un mètode temàtic d'apropament, una exposició sintètica que no exclou moments analítics com els presentats en la nostra tesi. Vetö sintetitza els efectes de la filosofia transcendental en aquesta etapa final del sistema: "La préoccupation essentielle de Schelling est de chercher les principes premiers, de retrouver "ce qui est avant et au-dessus de l'être, la détermination nécessaire de ce qui sera être" (XIII, 240). Or ce qui est avant l'être et ne sera l'être que dans l'avenir est l'a priori, le passé immédiat de l'être. Les concepts purs a priori de l'entendement ont une préséance à l'égard de ce que le philosophie appelle "être devenu". Elles en sont la condition en vertu de leur relation mystérieuse à l'imagination transcendante, c'est-à-dire au temps pur, elles sont ainsi indissolublement liées à l'expérience. Selon la déduction transcendente les catégories sont inconcevables sans une relation à l'expérience; ce que le langage imagé de la Spätphilosophie schellingienne explique ainsi: les puissances de par leur nature sont sur le point de passer dans l'être (*auf dem Sprung in das Seyn*) (XIII, 102), "elles attendent l'actualité". Catégories d'origine transcendantales, les puissances, elles aussi, subissent le durcissement, la transformation métaphysique qui est le destin du transcendental chez les post-kantiana " *Op. cit.* p.336

com es pot donar una ciència *a priori* (una ciència que determina *a priori* tot allò que és i no el fet que sigui). Per tant, la raó es troba (sense recolzament en l'experiència) en posició de poder assolir el contingut de tot ens i amb això el contingut de tot ésser real. No estem aquí demostrant que "X" sigui. La raó no coneixerà *a priori* que "X" existeixi realment. La raó sabrà *a priori* què hi ha o què hi pot haver, si quelcom és, i podrà determinar *a priori* els conceptes de tot ens. La raó assolirà el que pot ésser o serà sols en el concepte, i per tant, sols com a mera possibilitat davant l'ésser real. Així, queda explicat, d'una manera diferent, el suposat trànsit, o sigui, les coses seran possibilitats particulars especificades en la potència infinita, però aquesta potencialitat de ser fa que quelcom sigui i no sigui, així l'ens manifestat en la raó és l'ens i no l'és. Aquí tenim aquell *Nichtseyende* que ha caracteritzat la filosofia de Schelling. S'expressa, si més no, la mobilitat inherent de les coses contingents. No obstant això, volem (recuperar) el vertader ens, aquell que per definició no pot esdevenir un altre. Ara bé, no podem excloure del concepte immediat el poder esdevenir un altre. Per tant, Schelling treu l'ens de l'essència, s'exclou a si mateix. L'exclusió esdevé quan l'ens passa a l'àmbit de la contingència. El contingut immediat no és encara allò vertader, ja que si ho fos paraltzaria el procés, no hi hauria necessitat de progrés. Així, sintetitzant l'argumentació precedent, diu Schelling: "car la potència infinita, en tant que és contingut immediat de la raó, passa per la seva pròpia naturalesa a una altra cosa, i es comporta d'aquesta manera com el *Prius* de tot el que és (el que existeix) fora de la raó."<sup>645</sup>

El contingut immediat de la raó cau en una amfibologia. El sistema mateix en aquest punt està obert a una interpretació relativa, més propera o més allunyada al transcendentalisme, com veurem tot seguit. Aquell contingut immediat no és res absolutament sabut. El que hi roman serà receptiu quan s'elimini el contingent. En el primari *ésser-l'un-en-l'altre* propi de l'ens i el no-ens (contingent) hi ha una relació que Schelling intenta esbrinar. Utilitza una comparació aproximada: la caracteritzada per l'exercici de la voluntat. Aquesta és també relativament potència infinita. En l'àmbit de la voluntat els conceptes d'acte i potència es manifesten clarament. La voluntat no és *potentia passiva*, sinó *potentia activa* (si ens fixem en l'àmbit de l'experiència) unida a la pura potencialitat d'ésser. La voluntat en el seu no-voler és potència infinita. Ara bé, la voluntat és activa sempre i quan ens moguem en l'esfera de la llibertat. El voler és el pas a *potentia ad actum*. Si descobrim en nosaltres mateixos aquesta potència infinita de la voluntat estarem temptats a pensar en la desmesura, a voler qualsevol cosa, un voler incondicional, que en el fons manllevaria llibertat. No obstant això, també hi ha una segona direcció, una orientació de manera que el vertader bé per a nosaltres no sigui el voler desmesurat sinó la voluntat mateixa, la potència, una voluntat elevada que no podríem mai dissipar en quelcom immediat, merament fàctic. En aquest estat parlaríem d'una voluntat reposada. La voluntat seria l'ens, i el voler fàctic, en acte, es mesuraria pel seu grau d'implicació en allò contingent. Així, doncs, si apliquem aquest doble vessant de la voluntat a la potència infinita de ser que la raó considera com el seu contingut immediat, observarem que en aquest contingut resideix una amfibologia. Si la potència és ens, aleshores és allò que és, però si no és ens, es comportarà necessàriament com a *Nichtseyende*. Però, mercès aquesta situació la raó es mobilitza, i és provocada i dirigida vers una científicitat excloent, perquè ha

---

<sup>645</sup> „Denn die unendliche Potenz, so wie sie unmittelbarer inhalt der Vernunft ist, geht ihrer Natur nach in anderes über, und verhält sich so als das Prius von allem, was also außer der Vernunft ist (was existirt)” (SW, XIII, 67).

de suprimir el contingent d'aquell contingut immediat. Estem, per tant, davant una ciència crítica o negativa, una derivació, si més no, de la filosofia transcendental. El pensament voldrà superar aquesta amfibologia, un posicionament favorable davant quelcom que poguem dir que realment sigui.<sup>646</sup> El pensament vol l'ésser real. Però, en aquest sentit, la limitació dels resultats del pensar és evident. Si equiparem la infinita potència de ser amb la infinita potència de conèixer, com podem assolir un objecte infinit? Tanmateix, el terme *Gegenstand* no és aquí adequat. Quan afirmen que som conscients d'un contingut immediat de la raó, aquest contingut no és objecte. No estem davant d'un ens, sinó davant la *unendliche Potenz des Seyenden*.

Aquella infinita potència de conèixer és un pressupòsit bàsic del sistema, una potència que no pot estar ocupada per res *Wirklichen*, per tant, no podem posar Déu com a contingut immediat de la raó. Aquesta sols està ocupada per la simple potència de ser. La raó estarà oberta a tot, igual a tot (*omnibus aequa*), res queda exclòs, o sigui, ella és el que res exclou, però per això mateix és simplement *reine Potenz*. En la *Vernunftwissenschaft* no posseïm la manifestació del real i el naixement efectiu de les coses; perquè ella és mera ciència *a priori* no podem rebutjar de la seva constitució el terme *Potenz*. Aquí assolim la *Möglichkeit* de les coses no la *Wirklichkeit*. Amb aquests pressupòsits despleguem, doncs, la tesi central que està implícita a les primeres lliçons de la *PhO*: hem de poder realitzar en el pensament, l'Ens total, malgrat aquest no formi part del procés, o sigui: l'Ens serà sols resultat de l'exclusió realitzada en el pensament. Segon, hem de distingir plenament entre el mer *scheinbar Seyenden* del *wahrhaft Seyenden*. Perseguir en el pensament l'ésser que pot ser equival a col·locar fora del procés el que és l'Ens total i vertader. Per tant, ara no importarà si aquest possible sigui des del punt de vista de l'experiència quelcom efectivament real, però això ho podem declarar perquè hem realitzat prèviament l'exclusió. Negativament, hem consolidat una posició que contrasta amb la hegeliana. L'exclusió és negativament preventiva. Per disposar de l'ésser que és permanent en si, que és igual a si i per a si mateix absolutament, exclourem tot el que en l'ens (indeterminat) es mostra com a possible a allò que pot ésser, i això ho podem realitzar si desenvolupem l'ens com el que pot sortir de si, o sigui la possibilitat d'exteriorització. Així, distingirem en l'ens tot el que pertany a allò que pot ser transitivament per assolir el que purament és, que és la veritable fita d'aquesta presentació racional de la filosofia de Schelling. En altres paraules: darrera de tot això hi ha la salvaguarda de la transcendència divina.

---

<sup>646</sup> Tanmateix, la raó partirà d'allò contingent vers la direcció del vertader ésser. L'objecte últim de la raó és el concepte negatiu del vertader ens. En aquest procés la raó ha estat estimulada: „Die Vernunft, wenn gleich ihr letztes Ziel und Absehen nur das Seyende ist, das Ist, kann es doch nicht anders bestimmen, sie hat keinen Begriff für dasselbe, als den des nicht Seyenden, nicht in ein anderes Uebergehendes, d.h. einen negativen Begriff, und hiemit ist denn also auch der Begriff einer negativen Wissenschaft gegeben, welcher eben diest obliegt, den Begriff dessen, was das Seyende selbst ist, auf diese Weise zu erzeugen, nämlich indem alles nicht Seyende, was implicite bodet potentia mit in dem allgemeinen und unbestimmten Begriff des Seyenden liegt, successiv ausgeschlossen wird.“ (SW, XIII, 70). Ara bé, aquest resultat de la ciència negativa, podrà convertir-se en objecte d'una ciència positiva? Schelling distingeix l'ens mateix d'allò que merament pot ésser. Si la filosofia segueix sols el poder ésser no inclourà el veritable ens. L'ens vertader se'ns presentarà quan haguem diferenciat el que pot ésser d'allò que realment és.

Estem davant d'una epistemologia essencial, la més antiga definició de la filosofia. L'ens com a contingut immediat de la raó o com a potència infinita de ser serà la matèria d'un altre ésser. Aquí potència equival a matèria.<sup>647</sup> Per tant, quan haurem eliminat tota aquesta potencialitat obtindrem l'ens mateix. Però, què és el que fa que l'ens sigui l'ens? Per a Schelling l'ens és en primer lloc el *Subjekt des Seyns*, un subjecte que té la seva pròpia *Erfüllung*, que ha estat edificada des del buit per una sèrie de predicats. Per altra banda, en segon lloc, l'ens de manera objectiva remetrà a allò que és com el que pot ésser. En conclusió, en l'ens hi ha tanta possibilitat com en el subjecte ésser. L'ens que cerquem serà, doncs, subjecte i objecte pensat unitàriament, és un indissociable *Subjekt-Objekt* (un àmbit que pot ser tractat, si més no, fichtianament).

Recapitulant, podem afirmar que Schelling està desenvolupant l'estructura racional de l'ens. Aquest desenvolupament es sosté en la tematització del contingut immediat de la raó com a potència infinita d'ésser utilitzant la lògica de la potències. Ara bé, aquesta ontologia, àmbit merament negatiu del filosofar, necessitarà una traducció positiva que té la seva primera adequació en la idea d'organisme. En aquella potència infinita localitzarem l'organisme de les potències, on la raó actua apriorísticament descobrint la gradació de l'ésser. Aquest organisme interior és l'organisme interior de la mateixa raó. Però aquesta tasca de la filosofia negativa que té suports tant a *PhO* com a *PhM* no ha de perdre de vista dues tesis que considerem importants per a no desvirtuar el plantejament de la filosofia positiva: l'absoluta transcendència divina i el fet que la consciència no serà mai pura en un sentit fichtià, o sigui, estarà sempre afectada per una potència superior.

Si observem de fons aquella organicitat característica del pensament schellingnià descobrirem que l'estructuració racional de l'ens exigeix la tematització de l'organisme interior de la potencialitat objectiva i el desplegament sistemàtic dels principis, essent la idea de Déu el principi últim de tot ens. Com hi arribarem? Hem rebutjat un començament basat en l'experiència. El mètode inductiu (partint de fets particulars de l'experiència i a través de la deducció sil·logística assolir els principis) no servirà. Per a la validesa de la inducció necessitem certs principis que han de ser acceptats prèviament a l'operació inductiva. Si bé el procediment inductiu pot servir pel món sensible no el podem utilitzar en allò suprasensible. Ara bé, per a Schelling, la inducció i el referent empirista que hem estudiat tenen, com ha quedat demostrat, un sentit diferent al posicionament clàssic o escolàstic. La inducció es projectaria des del pensar mateix, i no des de l'experiència, i relacionaria els elements del possible. Això es sosté en aquest posicionament: la raó té un contingut que és potència infinita que servirà com a punt de partida, l'aprioricitat característica, per assolir no l'ens en general

---

<sup>647</sup> En aquest sentit: la potència (infinita d'ésser) com a contingut immediat de la raó és en si mateixa allò indeterminat. Aquesta es l'argumentació que exposa Schelling i que relaciona el conceptes de potència, matèria i objecte: „Die älteste und wohl verstanden gewiß richtigste Erklärung der Philosophie ist diese, sie sey die Wissenschaft des Seyenden, èpistème tou ontos. Aber eben zu finden, was das Seyende, nämlich das wahrhast Seyende ist, hoc opus, hic labor est, das hat die Wissenschaft selbst erst zu ermitteln, und zwar aus folgenden Grunde: das Seyende, so, wie, es sich als unmittelbaren Inhalt der Vernunft zeigt (=unendliches Seynkönnen), ist ebensowohl Es selbst als die Materie eines andern Seyns Die Potenz (der unmittelbare Inhalt der Vernunft) is tan sich selbst das Unbestimmte (tò àoriston), inwiesern sie nämlich Potenz, Subjekt, Materie (denn dies sind gleichbedeutende Ausdrücke), oder selbst das Seyende seyn kann.“ (SW, XIII,76).

sinó l'organisme interior de les potències, les quals es mostraran interconnectades, i que assenyala el mateix organisme intern de la raó. La raó derivarà les estructures<sup>648</sup> entitatives extretes de la infinita potència de ser. Les *Potenzen-dynameis*, termes que podem trobar relacionats a la *PhM*<sup>649</sup>; i la *PhO*,<sup>650</sup> poden ser desplegades sota òptica fictícia. Però, per a Schelling hem de superar una possible limitació psicològica, malgrat les pròpies estructures de la consciència de l'ésser finit no puguin quedar subsumides en mer psicologisme; cal anar, doncs, vers un subjecte-objecte universal i incondicionat.<sup>651</sup>

Aquest *Subjekt-Objekt* pot ser pensat com a subjecte, com a objecte i com a subjecte-objecte. El subjecte (*subjectum-suppositum*) serà l'inici simple del pensament, o impuls o possibilitat d'ésser (-A) seguit de l'objecte, com a superació d'aquest simple *suppositum*, que té traducció en una potència positiva (+A) i el subjecte-objecte com a *Vereinigung* d'objecte i subjecte, o sigui, (+-A). En general podem dir que, subjecte i objecte es donen com a modes d'ésser. L'ens serà subjecte sols en la mesura que no disposa del mode d'ésser de l'objecte i viceversa. Agafats en si, d'una manera isolada, no són res entre si. Però, continuem desenvolupant aquesta argumentació. A representa l'ens total. El subjecte de A no és merament -A, sinó A en tant no és objecte. L'ens com a objecte, sense l'esfera subjectiva, no és ni A ni -A, sinó A- (-A), per tant +A. No hem d'entendre aquest ens total, A, com un *mesclum*. A és més bé totalment

---

<sup>648</sup> Aquestes estructures són les mateixes potències. La màxima operativa és aquesta: el pensament ha de poder penetrar en tots els modes d'ésser. Les potències seran equiparades a les causes aristotèliques. Recordem que l'ens per a si ja Aristòtil l'havia posat com realment existent i no com a idea, no obstant això, no en farà ús com a realment existent, i determinarà Déu com a causa final i no com a causa eficient, per tant, no tracta de fer realment existent el principi real i eficient. L'ens per a si per Aristòtil seria final (*Ende*), per a Schelling principi (*Anfang*). En Aristòtil tot el moviment de l'esdevenir és moviment envers aquest fi, l'ens per a sí, però no sorgeix el moviment en si del principi. Déu per Aristòtil és causa de moviment de tal manera que Déu mateix és en aquest sentit immòbil, cosa que no encaixa en la filosofia de Schelling. Vetò exposa aquesta relació entre les causes aristotèliques i l'ús que en fa Schelling, destacant l'apropament que es pot efectuar cap a les categories kantianes de la modalitat a (SW,XIII,244). La potència és el contingut de l'ésser, la seva matèria metafísica, l'ésser "agafat" materialment. Així: « Les puissances sont la loi structurale de cette matière qu'est la totalité des idées. » *Op. cit.* p. 337. En altres paraules: « Puissances et idées sont l'armature propre de la métaphysique schellingienne. » *Loc. cit.* Ara podem plantejar realment la *Naturphilosophie* quant a pura construcció dels éssers materials i veure-la com la ciència de les diferents configuracions de la matèria. Les potències són també, en relació a la *PhM*, *dii deorum*, déus causants o formals en oposició als materials. Així les divinitats formals engendren les divinitats esdevingudes. Hem d'entendre, per tant, en aquest cas la *PhM* com la deducció dels déus-idees a partir de les divinitats-potències.

<sup>649</sup> Vegeu: (SW, XI,515).

<sup>650</sup> Vegeu: (SW, XIV,24).

<sup>651</sup> Així doncs: „Sie sehen: was wir hier unter dem Namen des Seyenden begriffen haben, ist nichts anderes als das Subjekt-Objekt der von Fichte ausgegangenen Philosophie, so wie, wenn dieses Subjekt-Objekt im ersten Gedanken als Indifferenz von Subjekt und Objekt bestimmt war, dieser Ausdruck ganz gleichbedeutend wäre mit jenem anderen: der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist die unendliche Potenz des Seyns. (Fichte hatte das Subjekt-Objekt aber nur im menschlichen Bewußtseyn; die von ihm ausgegangene Philosophie hob diese Beschränkung auf, und setzte an die Stelle des Subjekts-Objekts im menschlichen Bewußtseyn das allgemeine und unbedingte Subjekt-Objekt).“ (SW, XIII,77-78).

l'un i l'altre. Per tant, pensarem una tercera modalitat, el *tertium*, terç exclòs, que no és mera suma o agregació de +A i -A. Aquests tres moments eren definits a la *PhM* com a „*Die wahren consentes*”<sup>652</sup> és a dir co-ents. No són, doncs, ents. En definitiva, expressen tres moments supracategorials: l'*ex se*, l'*in se* i el *per se*. Aristotèlicament: causa material, eficient i final. Explicat ara, en termes schellingnians, repetint i ampliant l'argumentació sintetitzada anteriorment. La primera potència, -A, l'*unmittelbar Seinkönnende*, actua com a font de tota subjectivitat, que rep l'impuls originari de realització com a poder encara sense ésser, el *bloss wesende* o l'estat primitiu de l'ésser, *Urständlich*, que actua quant a *primum cogitabile*. La segona potència, *rein Seyendes*, (*Seyn müssen*), el que fa que “X” sigui en si mateixa, pur ésser sense subjecte, i per tant sense poder, i que actui com a limitadora de la força originària. L'*ex se* i l'*in se* generen moviment, una tensió que sols pot ser resolta en el *per se*, el *Seyn sollen*, un tercer element exclòs d'aquesta tensió que té el seu estatus ontològic en el principi de contradicció que nega la simultaneïtat dels oposats, i nega també la mera agregació. El pur *ex se* o materialitat remet al concepte de pura *potentia entis*, potenciació immedita (que per a ésser sols necessita voler) determinada per una voluntat inactiva-silenciosa (*ruhender*), principi de pura mobilitat, i que no es pot identificar amb el concepte general de possibilitat. L'*in se* (eficiència), com a *actus entis* tampoc representa la categoria kantiana de realitat efectiva, ni el *per se* (finalitat), amb el concepte general kantià de necessitat. L'*ex se* o materialitat, l'*in se* o eficiència i el *per se* o finalitat no es poden pensar aïllats, o l'un fora de l'altre, perquè hi ha una unitat que els engloba. S'exigeix racionalment, un quart principi en la seva transcendència de la formulació triàdica de les potències en benefici d'una unitat que manté la mateixa operabilitat i remet a una forma totalment intel·ligible. La forma és l'essència que condiciona intrínsecament les relacions triàdiques exposades.

Un dels nostres objectius passa per assolir la idea de Déu implícita en la *PhO*, i relacionar-la amb allò anterior a l'ésser, i veure de quina manera encaixa amb l'exposició. Amb tot, en primer lloc, cal saber què és això anterior a l'ésser. Per a Schelling els principis de l'ésser són supracategorials. Les potències no són predicats categorials, són determinacions noemàtiques, no noètiques. En les dues qüestions anteriors l'esforç primari es concentra en tematitzar, en una recerca hipotètica de principis, allò que és abans i per sobre de l'ésser fàctic. Però, allò que és abans i per sobre ha de respondre d'alguna manera a l'ésser venidor, perquè les potències apareixeran com a conceptes hipotètics per contruir allò real, o sigui, possibilitats d'acció de Déu. Aquest ésser venidor és un ésser preontològic i, per tant, immediata *potentia entis* o sigui *unmittelbar seyn könnende*, que per a ésser no pressuposa res fora d'ell mateix, és a dir, per a ésser sols exigeix voler. Aquest ésser és realment l'objecte-resistència de la filosofia, la base mateixa de l'antic *Weltsystem*. Schelling ho tematitza ara sota el concepte de l'absolut *Zukünftigen*. Entre l'ésser i el no-ésser sols hi ha voler. Així, doncs, tenim exposada la font de tot ésser que ha de determinar-se com allò que encara no és completament existent, però que serà, o sigui, l'ésser que ha-de-venir, que esdevindrà, i quedarà determinat com allò que pot ser immediatament i sense cap mediació. En altres paraules: per esdevenir sols ho ha de voler, sols s'ha de voler, o ha de “deixar-se” en el *bloßen Wollens*. Com articularem aquest concepte que es mostrarà com a base del món dels ents? Hi haurà un voler en repòs i un voler actiu. Voler en repòs com a nova expressió d'aquell voler que (no) volia res propi del FS. Tot el poder que generen les potències és en principi una voluntat reposada i tot voler un poder que

---

<sup>652</sup> Vegeu: (SW,XI,293).



s'activa. *Wille-potentia* i *Wollens-actus* assenyalen el pas de la potència a l'acte; i sols coneixem un intrínsec pas de la *potentia ad actum* en el *Wollens*. La *Wille-potentia* s'equipararia a no-voler i el *Wollens-actus* al voler. El pas ha mostrat una certa inclinació natural de la potència a l'acte, per tant, per a simplement ésser, la *potentia entis* ha de passar del no voler al voler. L'ésser, per tant, és constitueix per a ella pròpiament en el voler; ella és en el seu ésser simplement sols voler<sup>653</sup>

Totes les coses en el món són voluntat, ja que cap ésser real és pensable sense un voler real. Aquesta voluntat és autoafirmació, autoreferencial, produint-se les resistències o friccions que condicionen l'aparició real del mal. Relacionem el mal amb l'oposició. El mal resideix, ara, no en el no-res on no és possible cap oposició sinó en tot allò que pot oferir resistència. *Objectum* és resistència donada en el voler. Per tant, sols la voluntat és el pròpiament resistent i és allò incondicionalment capaç de resistència en el món, i per això pròpiament allò insuperable i invencible. La voluntat està desplegada en tot el cosmos. Voler és el fonament de tota la naturalesa. La voluntat obre les portes a l'acció dolenta quan deixa de ser voluntat cega. Per tant, l'enfocament de la malvestat no es pot produir des d'una *Naturphilosophie* aïllada del raonament moral. En l'oposició moral es reflecteix la voluntat lliure que també remet a una capacitat pel mal, ja que aquest no és mer error, si ens atenim a la definició de llibertat del *FS* i que considerem perfectament vàlida a *PhO*, malgrat no es tematitzi pròpiament el mal. Aquest ja ha estat definit negativament. Ara, mes endavant, en la exposició especial de la *PhO* trobarem la seva presentació positiva.

Com esdevé lliure aquest ésser preontològic? Aquesta és una tercera qüestió a tractar. Aquest ésser preontològic no pot configurar-se com a quelcom lliure de ser o no ser. Aquest ésser preontològic que encara no és ens, passarà naturalment a ésser com a condició prèvia del món dels ens. El pas és natural, no lliure, però s'esdevé així perquè des del *blind Seyendes* no hi hauria cap realitat, per això Déu ha de donar també el pas i fer-se en el món no igual a si mateix. Dit d'una altra manera: la puritat volitiva, el pur volent, no ha de voler-se a si mateix, haurà de ser un volent orientat cap a quelcom fora de si. Observem sempre en tot aquest desplegament ontològic la necessitat de sortir de si mateix, d'exterioritzar-se. El volent busca fora de si, car en aquella *vox anceps* no tenia res a voler. Si quelcom està predeterminat a no voler romandrà eternament quant a pur poder. Aquí l'ésser venidor seria sols *potentia entis*, però observat com a *actus entis* ja té davant de si alguna cosa a voler malgrat sigui un mer si mateix. Però, no es vol a si mateix com a pur *actus entis*, sinó com a *potentia entis*, és a dir,

---

<sup>653</sup> Aquesta és l'argumentació completa que relaciona voluntat, voler, objecte i resistència: „Der Wille an sich ist die Potenz, das Wollen der Actus. Der Uebergang a *potentia ad actum* ist überall nur Uebergang vom Nicht-wollen zum Wollen. Das unmittelbar Seynkönnende also ist dasjenige, was, um zu seyn, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehen. Das Seyn besteht ihm eben im Wollen; es ist in seinem Seyn nicht anderes als Wollen. – kein wirkliches Seyn ist ohne ein wirkliches, wie immer näher modificirtes, Wollen denkbar. Daß irgend etwas ist, also das Seyn irgend eines Dings erkenne ich nur daran, daß es sich behauptet, daß es anderes von sich ausschließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt. Das absolut Widerstandlose nennen wir Nichts. Was etwas ist muß widerstehen. Das Wort Gegenstand selbst, mit dem wir das Reelle in unserer Erkenntniß bezeichnen, sagt eigentlich nichts als Widerstehende, und zwar das unbedingt Widerstadsähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbst Gott, darf man sagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen.“ (SW, XIII, 206).

com a altre. Ara bé, en aquest anàlisi relacional dels conceptes de *potentia entis* i *actus entis*, si ens atenim al pur *actus entis* quant a volent pur es comportarà davant l'ens *actu* com a *Überseyendes*.

El pur *actus entis* és entitat positiva. L'ésser venidor, el *Wesen*, que està per sobre de l'ésser, és per tant *potentia entis*, però, com aquesta, és no existent i ha de ser entès sols com el que pot donar el pas a l'ésser, hi ha d'haver una mínima relació amb l'ésser. En segon terme l'ésser venidor es determinarà com allò que no és *potentia entis*, per tant, entrarà en acció la relació de contraris, per dir quelcom. L'haurèm de determinar com a existent, *actus entis*, *rein Seyende*. Schelling ha de buscar quelcom que es pugui mantenir per si mateix i preservar la *potentia entis* com el pur poder sense ésser. La potència podia acollir l'ésser contingent però es manté quant a potència per poder ser ella mateixa *an und vor sich* el pur *actus entis*. Sols romandrà com a *potentia entis* si és també *actus entis*, és a dir, quelcom no limitat per cap potència. Però, com allò que és abans i per sobre de tot ésser quedarà determinat com a pur *actus entis*? Aquesta qüestió quedarà plantejada en la important lliçó X del llibre II, primera part, de la *PhO*. Allò que és abans i per sobre no és *Nichts*, però estem lluny d'aquella *Ur-Freiheit*. En aquella voluntat que (no) vol res no hi hauria distinció, ni subjecte, ni objecte, sinó sols la suprema simplicitat. La *Gottheit* inicial no era ni subjecte ni objecte, era seguint el curs de München l'única natura lliure, i seguint les *EV* (on segons Marquet es produeix un gir ontològic en la filosofia de Schelling) sols és *Nichts* en relació a l'ésser que posteriorment esdevindrà, però en definitiva és (aquest "no-res" com ja hem comentat en anteriors capítols no és una manca absoluta d'ésser); és ens però no *in actu*, és l'ens encara reclòs i no és en si no-ens. Ara bé, amb quina espècie d'ésser estem tractant? Un *Ur-Seyn* que hauria de ser extensiu a aquella *Ur-Freiheit*? Marquet segueix el mateix itinerari que hem presentant tematitzant l'articulació subjecte-objecte en la *Spätphilosophie*. Segons Schelling estem davant del pur *Wesende*, allò que exerceix essència, contraposat a l'ésser del pur *actus entis*, pur ens, el que exerceix ésser. No obstant això, la pura *potentia entis* és com a *Nichts* davant l'ésser real i efectiu, de la mateixa manera que l'*actus entis* és com a *Nichts* davant l'ens *in actu*. Estem progressivament cercant un posicionament ontològic on edificar el purament positiu. Aquest és l'objectiu principal d'aquesta argumentació. El problema pot ser vist des de la relació subjecte-objecte que pot mostrar-se més genuïna que la potenciació ontològica. En tot cas no hem abandonat de moment la posició de subjecte.

La relació entre *potentia entis* i *actus entis* és fonamental i podríem fer una extrapolació lògica amb la relació subjecte-objecte que resultés aclaridora. En tot cas, i com a justificació, l'especulació schellingniana moltes vegades pren aquest caire hermenèutic, de pura investigació, de provatura, de portar al límit el que la filosofia transcendental per definició no podia efectuar. La *potentia entis*, com el subjecte, equival a la voluntat capaç de voler, i l'*actus entis* a una voluntat que ha superat el voler, és a dir, una mena de trans-subjectivitat, perquè sols el subjecte pot voler. Allò que no vol és el que està més lluny de l'ésser real i efectiu. Dit d'una altra manera: allò relacionat amb el voler està més predisposat a assolir l'ésser real i efectiu. L'objecte del voler no serà el mateix subjecte, es mostrarà un camí que anirà del si mateix vers un altre, l'altre que ofereix sentit a la possibilitat que hi hagi quelcom que es pugui voler. Aquí el volent és vist quant a pobresa-indigència, que a la vegada dóna sentit al voler-se a si mateix i romandre com a pur poder, evitant la *Penia* platònica. Però, si determinem aquell ésser venidor com a *actus entis* tindrà a si mateix davant de si, com a mera *potentia entis*, quelcom a voler, malgrat el seu estat ontològic sigui el no voler, per tant, es voldrà com un

altre. Sols perquè es pot tenir a si mateix com a *potentia entis* en un *vor*, li és donat el seu estat, un volent que no té necessitat en el voler de voler-se a si mateix. Aquí s'està portant al límit aquella possibilitat originària.<sup>654</sup> Schelling ens està apropant a una mena d'egoisme originari que surt en una segona determinació de l'ésser venidor com a pur *actus entis* que es vol a si mateix en la mesura que es disposa com a *potentia entis*, preparant una tercera determinació on el pur *actus entis* es comportarà davant el volent *actu*, l'ens actu, com el *Überseyendes*. La tesi que amaguen aquestes determinacions és la mateixa unitat de *potentia entis* i *actus entis*. El que és en una determinació primera *potentia entis* serà en una segona determinació d'aquest concepte, *actus entis*. *Potentia entis* i *actus entis* són merament dos extrems relacionats. Una relació, que determinada en un mode d'identitat, es propaga com a unió: seran el mateix, però no com el mateix. Es tractarà d'una identitat interna, un nexa intern, car la identitat és substancial. No els podem pensar separats i com a ents per a si, com a substàncies, car substància és allò que existeix per a si mateix i no és aquest el cas. Diu Schelling: "No són substàncies, sinó determinacions de quelcom supreal."<sup>655</sup> Però, malgrat no siguin substàncies estan pensades encara en el mode substancial. La substància serà en la seva unitat *potentia entis* i *actus entis*, sense agregació, car posem per sobre de tot un *nur Eins*. L'*Eine* està per sobre de la classificació conceptual dual ente *potentia* i *actus*. L'*U* en la seva unitat és precisament *potentia* i *actus*. Hi ha, en conseqüència una mutua no-exclusió de fons, car sols són meres determinacions conceptuais d'una única cosa i no dos ents. En tota aquesta conceptualització no es dona en realitat el pas a l'acte. No hi ha trànsit vers la realitat efectiva, i sols coneixem la *Wirlichkeit* quan hi ha pas, per tant, constitueixen una suprealitat, idèntica i identificada amb aquella *Lauterkeit* originària on la impuresa seria el *mesclum* del real i efectiu. Qualsevol ens és impur. L'ens és *mesclum* de potència i acte, i per tant, en aquesta situació, un ens exclou a un altre, hi ha oposició i confrontació en la mateixa base òntica.

---

<sup>654</sup> „Ueberlegen Sie Folgendes. Das, was Seyn wird, inwiesern es bloß das Seynkönnende, also das Nächste am Seyn ist, dem also nichts weder im Seyn noch in der Möglichkeit zum Seyn zuvorkommt, hat insofern nichts vor sich – es sehlt ihm an der Supposition jedes Wollens, nämlich daß man etwas habe, das man wollen könne, es ist ganz bloß in diesem Betracht, und es erscheint insofern als die Armuth, die Bedürftigkeit selbst, es kann also nur sich als sich, als dieses wollen, wenn es will, und darum ist ihm eigentlich bestimmt nicht zu wollen, reines Können, Nichtwollen, bloßer Wille zu bleiben.“ (SW, XIII, 214-215).

<sup>655</sup> „Sie sind nicht selbst Substanz, sondern nur Bestimmugen des Einen Ueberwirklichen“ (SW, XIII 218); i un argument a favor de la unitat (substancial) de *potentia entis* i *actus entis*, o sigui, un argument que destaca l'articulació més pregona que reclama la unitat del sistema, car aquest no respondria a cap dualisme implícit, és aquest: „Wir setzten nicht 1+1, sondern wir setzen immer nur Eins, aber dieses Eine, das darum, weil es das Seynkönnende und ebensowohl auch das Seyende ist, nicht aufhört Eines zu seyn, dieses Eine ist eben in seiner Einheit das Seynkönnende und das rein Seyende, also gewissermaßen das Gegenheil seiner selbst.“ (SW, XIII, 218). Per tant, el *Subjekt* seria posat com a *Seynkönnendes* i a la vegada com a *rein Seyendes*. Les dues formes (de la seva essència) es complementen mutuament: el *Seynkönnendes* no podria ser posat sense el *rein Seyendes*, i la identitat ha de ser tematitzada com a identitat substancial (en el sentit d'identitat interna), però amb això no estem dient que siguin substàncies, ni que siguin pensats com *für sich Seyendes*. Destacarem, si més no, l'element supreal, que atorga la singularitat del sistema (un altre punt en contra per a un possible materialisme schellingnià).

Hem determinat (dit en termes més purament formals) una dualitat en la unitat, una operació que es repeteix en la determinació de l'Absolut, en la mateixa lògica operativa que funcionava en l'antiga *Identitätlehre*. Hi ha sols un subjecte operatiu malgrat la fórmula  $[(S=O)=(O=S)]$ . El pla operatiu és la subjectivitat i una mateixa substància, que l'hem de tematitzar com a *das Eine*. El *Seyende* és sempre el mateix i igual a si mateix. Estem davant d'un *überall Einen* on desapareixen les diferències. Ara bé, des d'aquesta posició parmenídia en realitat no podem avançar, no hi ha progrés en la unitat eleàtica. Davant d'això sols serà *Seyende* la *potentia entis*, és a dir, merament una espècie d'ésser, no el *Seyn* des d'on res pot començar. En altres paraules, l'ens en la seva *prima determinatione* es configura com a *potentia entis* deixant de ser unitat improductiva. Així, la *potentia entis* és *nicht Seyende* car es manté com a potència i, en la mesura que s'ha manifestat en l'ésser real i actual, una manifestació no obligada. Cal trencar la unitat abstracte. L'ens abstracte estarà fonamentat per l'ésser real i efectiu, no a la inversa. La realitat efectiva ens apareix com a determinant, una ultimitat real que no pot ser cercada amb els principis destacats negativament que són meres possibilitats d'un ésser venidor. El real i efectiu és l'Esperit, realitat efectiva anterior a les possibilitats que resultaran com a *posterius*. L'Esperit les posa en un futur, per tant, no són reals per si mateixes, car participen de la realitat de l'Esperit, i tampoc l'estructuren. La direcció expositiva de les primeres lliçons de la *PhO*, anirà, en definitiva, d'una ontologia justificativa a una filosofia de l'Esperit (omnipotent) que permeti plenament desplegar la historicitat de la filosofia positiva.

### c) El desvetllament de l'aprioricitat i el pas a l'empíric

La filosofia racional pura<sup>656</sup> que hem exposat és apriorística, no merament lògica, car hem "desvirtuat" aquella unitat abstracte que no serveix per entrar en l'ordre de la finalitat. No podem excloure l'ésser en el tancament del *System*. Hem de donar el pas a l'ésser real (la justificació de l'*Ursystem*) per no esgotar l'aprioric en l'ésser pensat. Desvetllar l'aprioricitat equival a posar-la més enllà de si. Allò que era potència està predisposat per naturalesa a donar el pas a l'ésser, portant el pensar fora de si, per tant, allò que dona el pas a l'ésser no és en aquest precís moment un contingut (*Inhalt*) del pensar (es convertirà en objecte d'un conèixer empíric). El pas a l'ésser exigeix la tematització de l'empirisme filosòfic, per això hem inclòs en la nostra tesi l'anàlisi de la *DPhE*; un posicionament empíric que ha abandonat l'aprioricitat merament negativa pròpia de l'àmbit abstracte de la filosofia racional pura per intentar fer coincidir pensar amb allò presentat en l'experiència.

Haurem de desvincular el pensar del moviment necessari per a que es pugui veure a si mateix com a pensar lliure, inaugurant la ciència del pensar lliure no subjecte a un moviment necessari, compaginant-se harmònicament amb la filosofia racional pura. Quin és, doncs, el moviment del pensar que propiciarà aquella llibertat cercada? El pas a l'ésser significa l'abandonament de l'abstracció improductiva; també superarem la perspectiva que ens ha portat a donar el pas en benefici de quelcom més elevat. El pensament apreindrà el contingut d'això més elevat per a la seva posterior entrega a l'empíric. En tot cas és un *fremdem Erkennen* que hem de tematitzar. Allò que localitzarem en el pensar després d'aquesta tasca seran les traces del pensar lliure. No ens oposarem a l'experiència perquè haurem, si més no, col·locat la filosofia negativo-racional en el seu punt final, no confrontat

---

<sup>656</sup> Ara té ple sentit la presentació de la filosofia negativa com a filosofia purament racional al costat de la filosofia positiva com a filosofia empírico-racional.

amb l'experiència. Aquest final, aquest ordre de la finalitat, remet a la pura incognoscibilitat de l'Absolut, la demana, però no estem en un empirisme sensualista que negui la mateixa cognoscibilitat, o fins i tot l'inexistència del suprasensible. Sols neguem que el suprasensible sigui cognoscible per via exclusivament racional.<sup>657</sup> Tampoc és adequat l'empirisme sentimental de Jacobi ni aquella posició que afirma que el suprasensible pot esdevenir directament objecte de l'experiència, la via mística europea d'arrel germànica, o el misticisme orientalitzant, on la revelació es vista com a quelcom merament extern.<sup>658</sup>

L'empirisme filosòfic schellingnià ha d'anar aparellat a l'ús positiu de la raó. En tot allò filosòficament empíric, en l'adequat empirisme aprioric de base, domina la ciència positiva que estem cercant. Del teosofisme böhmià podem admetre que la procedència divina del món és un obrar del creador real i efectiu, sense involucrar a la divinitat necessàriament en el procés natural, per això disposem del procés teogònic com a salvaguarda. Si sotmetem Déu a un

---

<sup>657</sup> Com diu Schelling, tot exposant el grau de l'empirisme filosòfic: „Denn die positive philosophie leugnet nur, daß das Uebersinnliche auf dem bloß rationalen Wege erkennbar seyn, jener aber behauptet, daß es weder auf diese noch auf andere Weise erkennbar seyn, ja am Ende, daß es nicht existire.“ (SW, XIII,115). En aquesta lliçó VII, s'efectua, en particular, la crítica de l'empirisme de Jacobi (així com l'empirisme del misticisme filosòfic) que apel·lava al fet intern d'un sentiment irresistible que ens persuadia de l'existència de Déu i defensava que la raó conduïa al fatalisme, a un sistema de la necessitat, i en definitiva a l'ateisme. En tot cas, tal com assenyala Schelling, aquesta seria la doctrina inicial de Jacobi que després matisaria, en ser titllada de misticisme encobert. Jacobi acabarà admetent que la raó en si, de manera substancial, posaria Déu abans de tota ciència. La raó ocuparia el lloc del sentiment precedent; la raó com a saber immediat sobre Déu, on la ciència quedava bandejada. Schelling negarà que la raó tingui una facultat especial per posar Déu i destacarà la confusió típica entre enteniment i raó pròpia de Jacobi i de la seva època (en la dècada de 1780 anomena *Verstand* a allò que després de 1800 anomenaria *Vernunft* i vicerversa).

<sup>658</sup> És important observar en la lliçó VII els arguments que exposa Schelling per destacar la diferència entre filosofia positiva i teosofia en la tematització de la relació entre Déu i la creatura. El teosofisme conté, en el fons, l'exigència d'una filosofia positiva, i ha actuat com a falsa filosofia positiva, car el teosofisme no és ciència. La filosofia positiva s'allunya tant dels sistemes merament racionals com del teosofisme, i Schelling li pot atorgar un caràcter novedós, ja que l'està introduint en els cercles acadèmics (s'enten la seva concepció de filosofia positiva). El *Grund* de tot teosofisme, i es destaca el de Böhme, el localitzem en l'esforç per fer intel·ligible el procedir de les coses de Déu com un procedir real i efectiu. Però Böhme involucra a la divinitat en un procés natural cosa que no pot admetre Schelling. La filosofia positiva rebutja un procés agafat en aquest sentit, un procés on Déu seria mer resultat. Böhme, per a Schelling, ha precedit, si més no, tots els sistemes científics de la filosofia moderna, però no pot elevar-se vers la llibertat de la filosofia positiva, ja que encara estaria atrapat en un sistema merament substancialista. El teosofisme, doncs, tendirà a anar més enllà del racionalisme, però sense desvincular-se del seu saber típicament substancial (o sigui, el saber on tot racionalisme troba la seva éssència) que exclou tot acte, i que va en contra d'una suposada creació lliure. El racionalisme coneixerà sols relacions substancials, és a dir, essencials. Ens diu Schelling al respecte: „Alles folgt ihm bloss modo aeterno, ewiger, d.h. bloss logischer Weise durch immanente Bewegung; denn das ist nur ein verfälschter Rationalismus, der z. B. die Entstehung der Welt durch eine freie Entäußerung des absoluten Geistes erklären, der überhaupt thätliche Schöpfung behaupten will.“ (SW, XIII, 142). En definitiva, per a Böhme Déu és la substància immediata del món. El teòsof de Görlitz no és capaç de donar expressió a una relació lliure entre Déu i món. Déu estaria immers en un moviment substancial, però la filosofia positiva cerca un Déu que obra (*er handelt*).

procés, la divinitat assolirà la dimensió plena en la forma de la finalitat. La filosofia positiva que cerquem no admet involucrar Déu en un procés necessari i natural, per això hem tematitzat extensament la relació de la divinitat i el fonament. Déu no pot ser resultat, com ja hem dit, del procés. La filosofia positiva no és merament pur empirisme. Hem d'entendre la relació entre filosofia positiva i empirisme filosòfic si volem assolir una conceptualització de l'experiència més generosa.

Tot l'experimentable és donat en la dicotomia món sensible extern i món intern? Essent aquest món intern la consciència, podem anar més enllà d'aquesta? Posar la consciència en un procés no implica el poder anar més enllà d'ella? Malgrat la resposta sigui negativa, no podem negar la realitat dels conceptes universals sense desvirtuar el propi posicionament filosòfic, tot caient en un estèril psicologisme. Schelling una vegada més rebutja el tractament hegelianista de l'empirisme efectuat a l'*Encyklopädie*, car no limita l'empirisme filosòfic a allò que cau sota els sentits. Sols coneixerem el suprasensible *a posteriori*, en la seva manifestació, però no coneixerem (sols) la manifestació quant a mera manifestació, desconnectant, podríem dir, l'accés cognoscitiu vers el que es manifesta. En altres paraules: a través de les accions de la divinitat, entenguí's revelació, coneixerem no la totalitat de l'Absolut, sinó la part que ens pertoca com a éssers finits. No podem conèixer el suprasensible *a priori*, per això hem defensat en certa manera la inconcebibilitat de l'Absolut, afegiríem ara *a priori*. Dir que sols coneixem la manifestació és, potser, caure en la lletra i abandonar l'esperit. Què hi ha darrera la manifestació? L'esdeveniment escapa al pur pensar; tampoc podem acabar negant, gràcies a un posicionament empíric mal entès, la *Realität* dels conceptes universals i necessaris, presentant, per exemple, els conceptes jurídics com a mers productes del costum i els conceptes propis de la filosofia pràctica productes d'una educació elevada o refinada, fent de l'ètica un mer estatut reglamentari, o pitjor, un mer codi de comportament. L'objecte de l'empirisme schellingià és extremadament ampli. Coneixerem el suprasensible a través de les seves accions, *a posteriori*, és a dir: qualsevol intel·ligència agent i volitivament lliure pressuposada en el món no serà cognoscible *a priori*. L'empirisme no exclou el suprasensible, el re-ubica. En aquest sentit, en l'apèndix 2, tematitzem l'originalitat de l'activitat lliure. Com a prolegòmens d'aquesta activitat, fins i tot haurem d'ampliar el mateix cercle d'una possible experiència sensible atorgant a la naturalesa una nova dimensió que escapi absolutament al tractament mecànic de la mateixa. En aquesta línia de treball, el que pot ser per naturalesa objecte d'experiència, diferenciat d'un simple objecte d'una experiència real, ha propiciat un moviment "supra-mental" amb la intenció de justificar, més enllà del món sensible, un esdeveniment especial, l'elecció i l'acció, però sols l'elecció i l'acció poden fundar una experiència autèntica.<sup>659</sup>

---

<sup>659</sup> Schelling treballa amb un concepte molt ampli de naturalesa que remet a un posicionament sorprenentment actual. Schelling busca l'extensió més enllà del món sensible d'un esdevenir real. Tot el que no és possible posar (sols) a través del pur pensar (i posa l'exemple de la geometria on tot es pot executar pel pur pensar) requereix elecció (*Entschluß*) i acció (*Tat*), car sols això pot fonamentar una experiència autèntica. Dit d'una altra manera: quan entrem realment en l'àmbit de l'experiència ens dirigirem vers la fonamentació d'una acció lliure, la cercarem, ja que és l'única base on "edificar" quelcom real. L'origen de les confusions (en tot el relacionat amb l'experiència) el trobem en la negació de l'experimentació de la causa de tot el que és experimentable. Podem experimentar aquesta *Ursache*. Aquesta és la singularitat. Diu Schelling: „Die Meinung, das, was Ursache alles Erfahrungsmäßigen ist, könne selbst nicht mehr ein solches, sondern nur ein Abstraktes, bloß noch im reinen Denken zu

Quan és necessari pressuposar un esdevenir no ens podem limitar a un pla merament ontològic o mental. Si no hi ha esdeveniment tot pot executar-se des del pur pensar. L'empirisme schellingnià es basa en l'experiència de l'acció lliure, i la filosofia positiva serà capaç d'abordar el que cau per sobre de l'experiència, comprnent l'originalitat de l'acció lliure (en realitat una meta-experiència). La filosofia racional no podia elevar-se a la creació lliure del món, car quedava per un costat atrapada en un posicionament substancialista o es limitava al transcendentalisme. En la posició substancialista, que Schelling recull però que supera, segons creiem, es parteix d'un *prius* negatiu, d'un *Nicht-Seyende* que es mou vers l'èsser. La filosofia transcendental "post-kantiana" ens ha servit en part per re-col·locar la substància, però no pot defugir el *prius* negatiu. La filosofia històrica és l'única que parteix d'un *Prius* positiu, quelcom que ja és i no té cap necessitat de moure's vers l'èsser, és a dir, el *Prius* ha posat l'èsser amb absoluta llibertat. Ara bé, posa un ésser però no immediatament el seu ésser, sinó un de distint, un ésser on el propi ésser és negat en tant que posat.

Schelling no caurà en una mediació teogònica que podria suposar un atzucac. De fet hem d'explicar i aclarir aquesta implicació teogònica. El Déu de Schelling no és una divinitat evolutiva, malgrat pugui ser col·locat en l'esdevenir. El propi de Déu és la indiferència davant el propi ésser. Un Déu no pot estar pre-ocupat en si mateix. No és propi de Déu generar-se a si mateix en un ésser. Un procés teogònic precedeix a la ciència. La filosofia positiva com ha quedat clar no és teosofisme. No hem de confondre la metafísica schellingniana amb un mer procés teogònic. No obstant això, el procés teogònic en la consciència ens ha servit per delimitar l'espectre de la divinitat en el finit. No estem davant un Déu processual, però els processos han estat molt útils per situar els conceptes de creació i d'esdevenir. El procés teogònic és vist ara com una conseqüència de l'acte creador, l'efecte d'una (supra)-realitat oculta. El procés, en tot cas, no mostrava Déu en si mateix – encara que tingui sentit identificar la divinitat (*Gottheit*) amb el mateix procés - sinó la naturalesa de Déu. En fer-se naturalesa, Déu ha de néixer dins l'home. Per tant, en la consciència finita el procés pot ser identificat amb la producció de l'èsser diví. El procés teogònic representaria la internalització del procedir exotèric, és a dir, de la pura mitologia. Però la llibertat, la idea de llibertat absoluta desactiva la simple equiparació del procés teogònic amb Déu, un procés teogònic pre-científic.

En la filosofia positiva intentem definir la mateixa realitat de Déu, però no partim d'un ésser present en l'experiència, ni del que pertany o transita pel pensament. Partim del que és abans i fora de tot pensar.<sup>660</sup> Aquest ésser fora, absolutament, del pensament està per sobre de tota

---

Setzendes seyn, war die Hauptveranlassung, z.B. Gott, sofern er als letzte Ursache alles empirischen Seyns gedacht wird, so fern als möglich von allem Empirischen, z. B. Allem Menschlichen, zu denken." (SW,XIII,114). En definitiva, tota aquesta argumentació serveix per justificar que una acció lliure és quelcom més del que es deixa conèixer en el pur pensar.

<sup>660</sup> La lliçó VII també exposa el punt de partida de la filosofia positiva, delimitant ésser empíric, ésser pensat i ésser transcendent. En totes aquestes delimitacions passarem d'un *Nichtseyende* que ha de moure's vers l'èsser a un *Prius* que ja està essent i que no s'ha de moure i no es veu sota constrenyiment. Estem en el nucli conceptual que ha de permetre considerar o no la proposta schellingniana com a científica; una ciència "oposada" al racionalisme i, en aquest sentit, com hem vist, una mena d'empirisme. La filosofia positiva no parteix ni d'un ésser present en l'experiència ni del que està solament en el pensament. Això ho ha justificat Schelling d'aquesta manera: „Wenn sie nicht von etwas im Denken Seyenden, also überhaupt nicht vom reinen Denken ausgeht, wird sie ausgehen von

experiència, precedeix a tot pensament, és l'ésser absolutament transcendent (*schlechterdings transcendente Seyn*), o sigui: el *Prius* positiu és l'ésser absolutament transcendent, Déu, la mateixa definició de pura i absoluta transcendència, un *Prius* absolut, no relatiu com la *potentia entis* de la ciència de la raó que hem vist abans. Aquesta tenia la necessitat de passar a l'ésser, i el pensament quedava sotmès a un moviment necessari. En canvi, l'ésser de la filosofia positiva no té aquesta necessitat, de fet no té cap necessitat. Si es dóna el pas a l'ésser, que efectivament és donat, ha de ser conseqüència d'una acció lliure, d'una volició, i en definitiva, una acció cognoscible *a posteriori*, com a quelcom empíric. Tanmateix, la filosofia positiva ha de ser ciència a priori, però és un empirisme final ("via finalitat"), terminal, no inicial, i per tant, no pot ser classificat com a sensualisme ni com a misticisme. Així doncs, és un empirisme que es dirigeix a l'experiència i prova *a posteriori* que el seu *Prius* és Déu, o sigui, l'*Überseyende*.<sup>661</sup> En conseqüència Déu "serà" *a posteriori*. En altres paraules que "tensionen" encara més el sentit que volem explicitar: Déu no és *res naturae*, sinó *res facti*.

El *Prius* és Déu en la realitat i no merament en el concepte. Dit d'una manera diferent: l'ésser transcendent com a *Prius* absolut remet a un preeminent aspecte existencial, no necessita ser demostrat i escapa a la determinació merament conceptual; a més, un element que reforça aquesta preeminència, rau en el fet que en relació a l'experiència, la filosofia positiva hi penetra i s'hi enforteix. El *Prius* absolut no és sols anterior, *vor*, a tota experiència, sinó que està per sobre, *über*. Del *Prius* derivarem una successió lliure com a real i actual, i no haurà de ser provat, com hem justificat, car és l'inici absolut, cert per si mateix. Això si, haurem de provar fàcticament tot el que es segueix d'ell. Aquest *modus operandi* té la finalitat última de provar la seva divinitat. Així, en l'*Überseyende* pot donar-se, no necessàriament, una successió que existeix realment (l'existència de la successió és una dada de l'experiència). El fet de l'existència d'aquesta successió ens assenyala a la vegada l'existència del *Prius*, o sigui, que Déu existeix. Ara s'entenen més les conceptualitzacions generalistes, que utilitza Schelling, quan afirma que la filosofia positiva és apriorisme empíric, no empirisme *a priori*, és l'empirisme de l'*a priori*, car es prova per *posterius* que el *Prius* és Déu. Com hem assenyalat és una filosofia empírico-racional.

La filosofia positiva respecte a la *Naturphilosophie* tindrà un grau d'aprioricitat superior, o sigui, respecte del món serà ciència *a priori* deduïda del *Prius*, però respecte de Déu ciència *a posteriori*. Schelling ha transmutat, com podem veure, el significat del termes *a priori* i *a posteriori*. Seguint la metafísica clàssica podríem dir que s'agafa per *antecedens* el que segons per naturalesa es *consequens*. Hi ha una inversió lògica que implica un capgirament de la

---

dem, was vor und auße r allem Denken ist, also von dem Seyn, aber nicht von einem empirischen Seyn (...) Wenn die positive Philosophie von dem, was außer allem Denken ist, ausgeht, kann sie nicht von einem bloß relativ außer dem Denken, sondern nur von dem absolut außer dem Denken befindlichen Seyn ausgehen." (SW, XIII,126-127). Aquest ésser fora de tot pensament i per sobre de tota experiència és l'ésser absolutament transcendent, i d'ell parteix la filosofia positiva: "es ist das schlechterdings transcendente Seyn, von dem also die positive Philosophie ausgent." (SW, XIII,127).

<sup>661</sup> Tanmateix aquest ésser transcendent com a *Prius* absolut no pot ser demostrat. Sols podrem provar la divinitat del *Prius*. Aquest *Prius* és el supraent així: „Daß es Gott ist, ist nicht eine *res naturae*, ein sich von selbst Verstehendes; est ist eine *res facti*, und kann daher auch nur faktisch bewiesen werden." (SW, XIII,128).



metafísica escolàstica. La causa es converteix en conseqüència, procedim, doncs, de la causa a l'efecte. La causa és mostrada per *posterius* i el món derivat *a priori*.

El regne de la realitat efectiva on es mostra el *wirklich existirendes Gottes* no és res acabat, està en esdevenir, però això no vol dir que Déu sigui en esdevenir o que sigui l'esdevenir mateix, o fins i tot, que simplement hi participi. La realitat mai és definitiva, com tampoc l'accés a la comprensió de l'ésser no serà res acabat. La filosofia de Schelling no és una dogmàtica doctrinal. Les lliçons no re-presenten un sistema tancat, sinó material per, en definitiva, seguir pensant. El *System* és pròpiament al darrera de les lliçons. Representa, en un primer apropament real, la forma d'afrontar el "material", i no simplement l'exposició mateixa del material, o sigui, els continguts, que en aquest cas queda en segon terme. En aquest sentit el *System* s'apropa a l'*Ursystem*, que ara comparteixen la forma d'apropar-se a la realitat. La filosofia negativo-racional ha assolit una posicionament estable, i en certa manera una conclusió provisional, i per tant, en aquest sentit, és plenament sistema. Ara bé, pot la filosofia positiva realment anomenar-se sistema? En primer lloc destacarem que no estarà mai efectivament conclusa o desenvolupada com si ho està, en alguns autors (no en Schelling) la filosofia negativa. En segon lloc no hem de perdre l'exposició sistemàtica del material de la *PhO*, en relació amb el sistema que cerquem. Ara bé, això és sols una simple aproximació, ja que per sistema podem entendre una ciència edificada i finalitzada, o bé, una ciència que parteix d'una proposició positiva. La filosofia positiva no és res clausurat, i en aquest sentit no pot anomenar-se sistema, però com hem vist és una cosa molt diferent de la mera exposició de principis que conformen un sistema d'idees fonamentals. La filosofia positiva és la sistematització (exposició sistemàtica) de la realització (històrica) de la veritat, a saber: una filosofia històrica que té per una de les seves finalitats el desplegament efectiu de les idees originàries de la humanitat en la història. En aquest sentit és el mateix *Ursystem*. Si acceptem que per sistema podem admetre l'expressió de determinades proposicions positives, la nostra investigació té ple sentit, car en el mateix concepte de *Prius* absolut que hem desplegat, tenim la base de la nostre tesi, ja que hi estan implícites les nocions de gènesi i desplegament. El *System* seria en definitiva, en una segona aproximació, un conjunt de coneixements en continua afirmació.<sup>662</sup> Podriem dir que és l'afirmació del material. Dit d'una altra manera més aclaridora: la filosofia positiva és la que de manera particular afirma, és sistema, però en un significat diferent a l'aplicat a la filosofia negativa.

#### **d) De la filosofia racional pura a l'absoluta transcendència**

Estudiarem en aquest apartat el "pas" de la filosofia racional pura a la filosofia positiva, ocupant-nos ara no d'allò que pot existir, sinó del realment existent, *wirklich Existierenden*. Allò últim que pot existir (que seria una potència que ja no és potència) el *reiner Actus*, és el *Seyende selbst*, concepte que encara pertany a la filosofia negativa. Tanmateix, aquesta potència que ja és acte, és la potència quant a existent, *Seyende Potenz*. L'horitzó filosòfic que

---

<sup>662</sup> La filosofia positiva no pot anomenar-se sistema en el mateix sentit que ho fem amb la filosofia racional pura. A (SW,XII,133) s'exposen els dos significats de sistema: un significat remet a quelcom acabat – atenent a l'estructura – i l'altre com a quelcom – no acabable- expressat en proposicions positives, on en el seu fonament localitzem una afirmació. La filosofia positiva afirma, en aquest sentit és sistema. Si atenem a l'estructura parlem de *System*, si ens fixem en l'altre sentit localitzem l'*Ursystem*.

iniciava el període del *FS* queda ara plenament definit i ens podem preguntar de quina manera pot existir la potència quant a existent. Cal tenir present que és una potència que ja és acte, una potència invertida, concepte cabdal, si més no, de la filosofia positiva. La potència invertida (*das umgekehrte Seynkönnende*) podrà tenir l'ésser solament com a *Prius*. Estem davant del que pot ésser en la mesura que la seva potència sigui el *posterius* i l'acte sigui el *Prius*. En definitiva, allò on la potència és *posterius* i l'acte *Prius* serà el *Seyende*. Aquest és el sentit del mot que hem de tenir present. No anem de la potència a l'ésser, sinó de l'ésser a l'essència. L'ésser és *Prius* i l'essència *posterius*. El trànsit que requerim sols serà possible mercès l'inversió presentada. Schelling ha invertit la direcció de la ciència escolàstica clàssica que partia de la *potentia*. La nova ciència que comença amb el *Prius* és la filosofia positiva; en tot cas es pretén superar l'escolàstica, la metafísica de Wolff i la crítica kantiana, àdhuc la filosofia moderna en conjunt que l'autor té com a herència conceptual directa.

Schelling, evidentment, s'ha posicionat en contra de l'argument ontològic. No podem partir del concepte de Déu i provar la seva existència.<sup>663</sup> Estem, podríem dir, en la ciència de recuperació de l'ésser, o sigui: on Jacobi donava el *salto mortale*, Schelling és capaç d'aportar una filosofia que partirà del *dass* sense excloure el *was*, i no es refugiarà en la mera creença, quedant palesa la seva capacitat de construir una metafísica diferent, tot descartant la possibilitat que la *Naturphilosophie* pugui "divinitzar-se". També Hegel havia recuperat "il·lustradament" una noció d'ésser que havia de suplantar, en tot cas, la mateixa posició de l'ésser de Schelling, però aquest ja havia resituat la filosofia moderna en la perspectiva d'un retorn a l'ésser cristià, reconsiderant el problema il·lustrat i la superació de la subjectivitat finita. Així doncs, aquesta tasca requeria no partir del concepte de Déu, que no prova la seva existència. El que tenim és el concepte necessari de l'*unzweifelhaft Existierende* abans de tota potència. No podem partir del concepte de Déu per provar la seva existència, però si del concepte d'ens indubtable per demostrar la seva divinitat, o sigui, l'essència. La direcció, per tant, és de l'ésser a l'essència.<sup>664</sup> Ara bé, hem de donar un pas més. No és suficient identificar el Déu que proposa Schelling merament amb l'essència. L'essència suprema, Déu, si existeix sols pot ser existent necessari. Recordem que aquesta essència suprema és el suprem que pot ésser, per tant, també és potència suprema. Però Déu no pot ser sols existent necessari, sinó que ha de ser necessàriament existent necessari. En realitat, per a Schelling, l'existent necessari no és Déu,

---

<sup>663</sup> Com indica Serrano: "Y bien, en la última lección de la introducción de Berlín Schelling hace suya la argumentación kantiana en contra del argumento ontológico, por cierto sin citar a Kant, pero los resultados y las conclusiones a las que llega se detienen en el período precrítico, y son opuestos a la concepción resultante del Kant crítico. El objeto eminente y privilegiado de la filosofía vuelve a ser el ser, convertido ahora en objeto de la filosofía positiva, mientras que el *was* propio de la filosofía negativa ocupa un lugar subordinado." SERRANO, V., "Nihilismo y Filosofía Positiva" a: *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Ed. Leyte, Vigo, 1996, p. 118. El canvi d'orientació filosòfica és clar i contundent.

<sup>664</sup> Com hem dit, l'ésser és el *Prius* i l'essència el *posterius*, així queda justificat, explicitat i relacionat per Schelling: "Dieses Prius aber ist an sich das unwidersprechliche, unzweifelhaft Gewisse, von dem ich daher auch für sich- auch ausgehen kann, wenn ich den Begriff Gott fallen lasse. Ich kann also zwar nicht vom Begriff Gott ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Existierenden beweisen. Ist nun die Gottheit das Was, das Wesen, die Potenz, so gehe ich hier nicht von der Potenz zum Seyn, sondern umgekehrt vom Seyn zum Wesen, das Seyn ist hier Prius, das Wesen posterius." (SW, XIII,159).

sinó el *Prius* de la divinitat, per tant, Déu, l'Absolut, no és el *Prius* de la divinitat.<sup>665</sup> Atès que Déu és sols el que pot existir necessàriament, sols pot ser existent necessari. Aquí sols disposem del que Déu pot ser, o sigui el *Prius* de Déu, no el *Prius* del seu ésser, ésser que, en tot cas, no pot tenir *Prius*, sinó el *Prius* de la seva divinitat, amb la qual cosa respectem aquella necessitat d'absoluta transcendència i som conseqüents amb el mateix concepte de *Prius*. En Déu la *potentia* no precedeix a l'*actus* i el *Prius* de la divinitat assenyalava el clàssic *in Deo nihil potentiale*<sup>666</sup>, perquè Déu no és res contingent. L'ens contingent seria abans possible que real, cosa que no succeix en Déu. Déu és *a priori actus*. Si Déu té el seu *Prius* en l'*actus*, tindrà la seva divinitat en la *potentia*. O sigui, Déu és *a priori actus* i sols subordinadament *potentia*.

Schelling vol arribar realment a Déu. Però, com ho fa? Evidentment no partint d'una metafísica clàssica sinó del *bloß Existierende* del *Seyende*. Estem, doncs, en un posicionament tant immediat i necessari, que simplement ha de ser. El punt de partida és sols allò necessàriament existent i no l'essència que és necessàriament. Així, de l'ens cercat sols podem pensar el seu existir, cap altre aspecte. En la filosofia negativa també disposem del concepte del pur existent, però amb aquest concepte arribem sols a allò que no necessita cap fonamentació, i més aviat l'exclou, perquè el *Prius* absolut no l'ha de fonamentar res. Això, vol dir que no podem arribar a Déu a partir de qualsevol cosa que no sigui Déu. Malgrat poder pensar l'existir de l'existent necessari, el pur existent, quan el pensar l'ha determinat així, és independent de la idea última de la filosofia negativa. La filosofia positiva es manté sols en el purament existent, quedant el concepte en segon ordre, és a dir, ens hem de moure en l'existent sense *was*. L'existent del començament és un existent infinit, per això, entroncant amb les *WA*<sup>667</sup> podem afirmar que aquest començament és etern, mai desapareixerà, mai deixarà de ser. El començament ha de romandre eternament. A més, en un altre pla podem afirmar que sense coneixement del començament no podem tenir coneixement del fi. No podríem efectuar, en certa manera, judicis teleològics. El pensament entra en joc amb la possibilitat, i l'exposat escapa al pensar. On la potència és eliminada el pensar perd pes. L'accés al pur existent no és una via pura del pensar. Dit simplificadament: l'existent infinit està més enllà del

---

<sup>665</sup> Així ho exposa: "Dieses einfach nothwendig Seyende, von dem Spinoza allein weiß, ist nicht Gott, wohl aber ist es das Prius der Gottheit. Wenn Gott – ich bitte Sie, dieß Scharf aufzufassen – das nur nothwendig existiren könnende ist, so ist auch nur das nothwendig Existierende das, was Gott seyn kann. Aber es ist somit nur das, was Gott seyn kann, insofern das Prius von Gott, versteht sich nicht das Prius seines Seyns, sondern das Prius seines Gottseyns, seiner Gottheit." (SW, XIII, 159-160).

<sup>666</sup> Schelling deixa clar que la proposició *in Deo nihil potentiale* significa que Déu *a priori* no és potència. En la filosofia positiva el *Prius* de la divinitat és acte, per això: „Wenn Gott sein Prius im actus hat, so wird er eine Gottheit in der Potenz haben, darin das er die *potentia universalis*, als diese das Ueberseyende, der Herr des Seyns ist.“ (SW, XIII, 160). Hem de partir, doncs, d'allò més immediat perquè precedeix tota possibilitat. Conseqüentment en relació al necessàriament existent no hem de pensar res, exclusivament l'existir.

<sup>667</sup> La filosofia positiva és hereva del llibre del passat de les *WA*. Segons Brito reproduceix les seves fases: la divinitat immemorial i l'eterna teogonia, la creació i el procés cosmogònic, l'aparició de l'home i la caiguda. El llibre del futur estaria en germe dins *Clara*, i el del present en la filosofia especial de la revelació (aplicació de la filosofia positiva) i la *PhM*. Brito accentua en la seva interpretació l'articulació de l'exposició schellingiana: "Le système de philosophie positive est un exposé remarquable, fortement articulé." *Op. cit.* p. 392-393

pensament; en altres paraules: l'èsser sobrepassa el pensament, o dit d'una manera diferent: perquè hi ha ésser es dóna el pensament (no a la inversa). Hem d'entendre aquests continguts de la lliçó VIII de la introducció de Berlin com a nucli concentrat de la fase final de l'exposició, on es mostra la científicitat del projecte schellingnià, essent la seva culminació, una culminació interna del *System* sense que això pugui "exportar-se" a un àmbit més enllà de Schelling, a una projecció vers l'idealisme en general.

Hem de partir de la realitat actual que precedeix tota possibilitat. Ara bé, com podem pensar una realitat així, que equival a dir: com arribarem a Déu mateix? Com hem vist (en la seva totalitat) no és pensable, però Schelling fa d'aquesta realitat el començament de tot pensar real, ja que el començament del pensar - i així "escapa" en part de la contradicció- no és encara pensar. La realitat a pensar precedeix tot pensament, i precisament per això la realitat a pensar apareix quant a objecte primer del pensament. La raó sols pot apropar-se negativament a aquesta dimensió. Hi haurà una relació purament negativa. En altres paraules: l'existent infinit no és concepte de l'enteniment, tampoc concepte de la raó o idea. Amb tot, Schelling ha d'admetre, en certa manera, que es pugui denominar idea amb certes restriccions: serà idea sempre i quan no hi lliguem proposicions o afirmacions necessàries, car en tot cas serà una *umgekehrte Idee*. Aflora, per enèsima vegada, el posicionament de la *umgekehrte*. Hem mostrat aquesta inversió (operada des de diversos aspectes) en totes les etapes de l'exposició schellingiana. Val a dir que en aquesta idea d'inversió<sup>668</sup> estem no sols davant l'origen o inici del capgirament del transcendentalisme (malgrat alguns autors hi vegin la seva culminació) sinó de la mateixa lògica del sentit, car l'objecte a investigar, sobrepassa tota mesura i tota determinació. És per això que les determinacions de *PhR* amagaven una sospita d'infecunditat positiva, sospita que Schelling no podia fer explícita l'any 1804 perquè no disposava de l'aparell programàtic que estem ara desenvolupant. En aquesta idea d'inversió la raó està posada fora de si, en un èxtasi. L'existència és aquí l'essència, el *quod* està en lloc del *quid*. El pur existent serà, per tant, l'èsser en el que en principi tota idea, tota potència, és exclosa. Pot ser vist, si més no, com un circumloqui de la mateixa raó, una extraversió, perquè hem posat l'existent com un *Außer-sich* per a després retrobar-lo *a posteriori* com a contingut de la raó, un contingut reconduïble envers la pròpia raó. Tanmateix, estem davant d'un ésser de màxima sublimitat que precedeix a tot pensament. Fins i tot kantianament necessitaríem d'aquesta incondicionalitat com a suport de totes les coses, almenys en un sentit pràctic.

Ara, ens podríem plantejar aquesta qüestió: si partim del fet que quelcom existeix, si "X" existeix, ha de donar-se allò que existeixi necessàriament sense previ fonament i posseint necessitat incondicional, o sigui, l'èsser que precedeix a tot ésser?<sup>669</sup> Destaquem la via empírica

---

<sup>668</sup> Cardona ha relacionat l'etapa de la "superada" *Identitätslehre* amb la inversió dels principis, destacant la relació entre *Böse* i *Freiheit*.

<sup>669</sup> No podem defugir kantianament la indemostrabilitat d'un ésser originari autosuficient, a més, el pas a la totalitat absoluta és impossible per via empírica, però Schelling està tensionant, àdhuc invertint, el mateix sentit dels conceptes, sense oblidar que el fi últim de tota reflexió és l'èsser pur absolut. La tasca que se'ns imposa rau en revelar allò que de cap manera es deixa portar a concepte, posició que ja explicitava el *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (SW, I, 186). Jacobi també afirmava que el mèrit més gran de l'investigador era descobrir i revelar l'èsser, essent el fi últim, el que no es deixa explicar. Vegeu: F.H.Jacobi, *Werke*, ed. Perb F.Roth i F. Köppen, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, IV 1,71s. No obstant això, en la recerca, per a Schelling, la creença no hi pot intervenir. En lloc de la creença havia

que Kant negaria, però aquest ésser no és un moment del pensament. Schelling persegueix un existent fora del pensament. En aquest sentit es antiidealista, però sobretot antihegelià. El pur existent no el podem posar al costat de cap concepte. Dit d'una altra manera: no es posarà el pur existent com a quelcom subsumible a un concepte. L'ésser que ha iniciat la totalitat és absolutament independent de tot pensament.

A l'inici de la filosofia positiva separem clarament existent necessari i Déu. L'existent necessari es posa quant a pur existent. Si el posem com a Déu el posem com a quelcom i necessitarem el concepte. I el concepte no el pot precedir, ja que l'ésser seria conseqüència del concepte, i no el podríem presentar com a incondicional. La postura bàsica de la filosofia positiva és aquesta: el concepte és la conseqüència de l'ésser, i així podem començar per un ésser incondicional. Considerem que Schelling, davant l'absoluta transcendència de Déu, és capaç de presentar una filosofia coherent. Vol, en definitiva, expressar la incomprendibilitat de l'existència necessària infonamentada. El límit que s'imposa però és la prevenció davant la confusió hegeliana en presentar una filosofia negativa sota aparença de filosofia positiva. Ho expliquem. La raó admetrà un *grundlos Seyendes* essent la seva existència incomprendible (*unbegreiflich*), si per aquest terme entenem allò no concebible *a priori*. Schelling delimita meridianament els àmbits de les dues filosofies, la negativa s'ocupa del concebible *a priori*, i la positiva de l'inconcebible *a priori* sols per propiciar la seva transformació en concebible *a posteriori*. D'aquesta manera tenim un recurs formal per possibilitar el pas de l'inconcebible a la seva concepció. Això succeeix paradigmàticament en el cas de Déu. Un Déu inconcebible no podrà ser mai matèria de religió ni de culte, malgrat puguem pensar en un culte summament espiritualitzat.

En un culte summament espiritual la raó podria afirmar l'existent infinit, quedant atònita davant aquest *überwältigenden Seyn*, però en certa manera activa, cercant un contingut que es pugués presentar com a vertader, un contingut transcendent, supraempíric, i que pot ser posseït des de la connotació-predisposició eterna que té la mateixa raó, sense fer per això de la raó finita quelcom etern. La raó disposaria immediatament del concepte d'existent infinit equivalent al concepte d'existent etern, i no tindria necessitat d'assolir aquest concepte

---

adoptat, en la seva joventut, el Jo absolut de la *Grundlage* fichtiana, del qual pretenia extreure'n un saber immediat. El Jo en pensar-se donava compliment al seu ésser que és activitat. El Jo absolut era simultaneïtat d'ésser i pensament, però com que Schelling no havia contemplat mai aquest Jo com un mer ideal, i apuntava ja al Jo real, un Jo real que recollia la reflexió sobre la llibertat, el posicionament del Jo havia de ser ultrapassat. Ara, el saber immediat sobre l'ésser és independent de la reflexió de la consciència. Entrem, doncs, en una esfera contemplativa. La realitat d'aquest ésser apareixerà quan la consciència sigui superada. Aquest és el punt més distant de Fichte, però podríem mantenir encara una absoluta transcendència de Déu. Tanmateix, diferenciariem dos aspectes en el concepte de Déu: el pur existent sense fonament – car no hi pot haver res previ- i la *Gottheit*. El pur existent és l'abisme insondable, l'*Ungrund*, on la raó emmudeix davant el fons etern que representa. Aquí apareix el terme eternitat com a quelcom abans del temps, aquest no s'hi pot oposar. Així, en definitiva, l'eternitat absoluta és l'existència infonamentada de Déu, d'on no coneixem cap *Prius*. Etern és allò davant del qual el concepte és inoperatiu, car el pensament no té cap llibertat. En l'ésser finit en canvi es pot conceptualitzar i comprendre *a priori*.

mitjançant raonament, i per tant, en contra de Kant, no tindria necessitat de crítica.<sup>670</sup> Per tant, el concepte immediat de l'existent necessari exclou la crítica. Aquesta, sempre dirigida a conceptes, posa en qüestionament la possibilitat dels seus objectes. Assoliríem un contrasentit si ens qüestionéssim la possibilitat d'existència de l'existent necessari? Si ho potenciem ja no és l'existent necessari, aquest exclou tota possibilitat antecedent, car és abans que res i precedeix a tot poder. Schelling creu en tot aquest raonament, i considera natural, que si es pressuposa que quelcom existeix, hem de concloure que quelcom ha d'existir de manera necessària. Raonament de la prova cosmològica que Kant ja va refutar. Ara bé, per a Schelling, malgrat la naturalitat que s'hi expressa, no ofereix una conclusió segura.

La metafísica clàssica havia lligat al concepte d'existent necessari una essència, la de divinitat, i es mantenia en el concepte, i per tant, contradeia la mateixa prioritat del *Prius*. Kant també es manté en el concepte, defensant que la raó reconeix com absolutament necessari solament allò que és necessari en virtut del concepte. Schelling negarà que una essència pugui ser reconeguda com a necessària en virtut del seu concepte. O sigui, a partir del concepte de divinitat no reconixerem que Déu necessàriament existeixi, sino que si existeix- possibilitat- pot ser l'existent necessari. Ara bé, des d'aquí no es pot deduir que efectivament existeixi. L'existir no és conseqüència del concepte. La filosofia positiva anirà al *Prius* (a-conceptual) a l'essència (de Déu) com a *posterius*. Un camí invers a l'exposat en l'argument ontològic. L'existent necessari no existeix com a conseqüència d'un concepte. La separació dels àmbits essencial i existencial no implica la seva exclusió, ni el seu tractament aïllat.

En la relació de raó i transcendència ens han sortit aquestes temes: la potència invertida; el pas del *Prius* indubtable a la *Gottheit*; acte, potència i èxtasi "abismal" de la raó; eternitat i emmudiment de la raó; l'Absolut com a existent necessari i també com a essència - concepte d'essència suprema com a concepte absolutament immanent. Però ara hem de destacar que en una contraposició no excloent localitzaríem el concepte de l'existent necessari com absolutament transcendent. Per tant, l'Absolut reunificarà les dues perspectives aparentment oposades d'aquests conceptes. Dit d'una manera sintètica: el concepte de l'essència suprema és el final de la filosofia negativa i el de l'existent necessari l'inici de la filosofia positiva. Com es pot veure fer d'aquest concepte de la filosofia negativa final equivalent al concepte que inicia la positiva és, si més no, problemàtic. Haurem d'abordar la presumpta equivalència d'una manera diferent: no hi ha una equivalència en el sentit de poder posar un concepte en lloc de l'altre, sinó en preparar un posicionament que ultrapassi aquesta dualitat.

La transcendència schellingniana no es tradueix filosòficament en un inassolible regnat de l'Esperit. Tanmateix, necessitem localitzar un concepte absolutament transcendent, malgrat hàgim posat més enllà de la raó aquell *Prius* absolut. Però, aquest "més enllà", tractat també com a *über*, s'ha de fer d'alguna manera contingut de la raó, en la mesura que és a *posteriori* la mateixa *Gottheit*, que ara si podem conceptualitzar. Dit d'una manera diferent: allò que precedeix al pensament, és l'incomprensible, però el pensar filosòfic, en el *System*, en la mateixa organicitat sistemàtica exposada, farà que aquest a *priori* incomprensible i aconceptual es converteixi a *posteriori* en comprensible. Aquesta és l'essència (de la mateixa

---

<sup>670</sup> Recordem però que l'objecte de la crítica era la metafísica wolffiana i tota l'escolàstica medieval que recollia la metafísica clàssica filtrada de cristianisme, cas no extrapolable a Schelling, car la seva contraposició clara és la metafísica de Hegel.

operabilitat) del sistema, i el seu resultat reformulat és aquest: Déu en la mateixa incomprendibilitat del seu ésser, no és encara el vertader Déu. L'essència vertadera de Déu és la concebible, i una essència concebible ha de ser revelada. Si no hi ha manifestació de Déu, l'ésser cec, el foc devorador, és inconcebible, i perillosament pertorbador per a la filosofia. Per això Déu serà en l'esdevenir. Sols en aquest esdevenir podrem entendre la integració completa de Déu en el moviment filosòfic que hem presentat "escindit" en dues filosofies complementàries. En aquest moviment, que representa el mateix desplegament del sistema, hem vist com el poder de la raó sobre Déu ha estat superat per Ell mateix. Déu s'elevà del pensar quant a pura transcendència. El binomi filosòfic, així com la presentació d'aquest Déu en esdevenir ha sorgit en resposta al problema de la potent introducció de la historicitat i la finitud en una filosofia eterna com era la mateixa *Identitätlehre*. Sols quan hem rehabilitat la filosofia racional pura apareix el gir final de Tilliette de passar de *deux philosophies en une a une Philosophie en deux*, una dualitat complementària no exenta de polèmica ja des de l'època de Schelling.<sup>671</sup> El Déu venidor no està exent de procés i, per tant, d'una autoconsciència progressiva. Així, les metamorfosis dels déus pagans representarien la història de la consciència i de les potències que l'estructuren i integrarien, com hem vist, la part primitiva del procés. Però hem de destacar ara que en aquest *modus operandi* hem integrat la representació en el pensar i projectat a la vegada el pensament dins la representació: una operació endògena que posa la divinitat en esdevenir i posa el racional i allò historic com a cara i creu de la mateixa moneda.<sup>672</sup> El sistema és inconcebible en la prerrogativa d'un Déu immòbil, retirat en la seva perfecció. El Déu transcendent, el Déu venidor, és un Déu final, un Déu *telos* que travessa fulgurant el món de l'*omnia vanitas* dels homes. Però si despleguem aquest *telos* no sorgeix *ipso facto* la filosofia positiva sinó la religió, la faceta religiosa que pot ser identificada amb la filosofia positiva. En tot cas s'obre l'expectativa d'un món mediatitzat per la religió.

La transcendència que ha atacat la filosofia kantiana és la pròpia d'una raó dogmàtica, la qual parteix de si mateixa per arribar finalment a l'existència. Però no és el mateix arribar des del pur existent al concepte de l'essència suprema com a *posterius*, com hem exposat. En aquest sentit, la raó pot posar fora de si el pur existent perquè és allò oposat a tot concepte amb la intenció d'edificar-ho posteriorment com a concepte. Ens podríem preguntar si la filosofia crítica refutaria arribar des del pur existent al concepte de l'essència suprema com a *posterius*. La raó, en posar fora de si el pur existent, no ha involucrat cap concepte, car en el pur existent no hi ha concepte, car és allò oposat a tot concepte. La raó posarà, doncs, l'ésser sense concepte en un posicionament tal que des d'ell assolirem el concepte. En altres paraules: la

---

<sup>671</sup> Vegeu: *Schelling und Cotta Briefwechsel 1803-1849*, p. 152 (carta de 13 de maig de 1827).

<sup>672</sup> Schelling no pensa les dues filosofies en continuïtat, sinó en simbiosi. I les dues tenen ara un "objectiu" immens: l'acció de Déu en la història, les *magnalia Dei*, la història de la salvació. Aquesta intervenció divina predisposa la presentació de l'*Ur-System* com a hermenèutica filosòfica de la religió, aplicada ara a una filosofia especial de la revelació com a cristologia i a una filosofia general de la revelació com a encavalcament de negatiu i positiu. Aquesta simbiosi reclama un pas més: considerar que la duplicitat de filosofies respon a una exigència filosòfica superior, és a dir, una filosofia absoluta. Des de la perspectiva absoluta la complementarietat que hem defensat és relativa, però no deixa de ser necessària mentre no acceptem la perspectiva absoluta. Per tant, la complementarietat actua de propedèutica i permet l'assentament dels esquemes que hem presentat.

raó es treu de si qualsevol transcendència per a transformar-la en immanència, essent l'única forma d'aprehendre el transcendent. Allò immanent ha de ser vist com allò convertit en contingut de la raó. D'aquesta manera, Déu, vist com a éssència, no és transcendent, sinó immanent. Així doncs, diu Schelling: "l'ésser que és inconcebible a priori – per no estar mediat per cap concepte precedent -, es fa en Déu concebible o arriba en el seu concepte en Déu. L'existent infinit, que la raó no pot atresorar en si, es fa per a ella immanent en Déu."<sup>673</sup>

La transcendència pròpia de l'antiga metafísica era en realitat una transcendència relativa i Schelling persegueix la transcendència absoluta, partint d'allò, podríem dir, pre-conceptual per arribar a l'immanent. L'ésser pre-conceptual és al coneixement el que l'ésser experiencial és a la representació. La raó no podrà conèixer l'ésser real. De tota manera, cerquem una actitud receptiva de la filosofia cap a l'existència. Això no converteix simplement la filosofia de Schelling en una filosofia de l'existència. No obstant això, es poden localitzar certs paral·lelismes entre *Vorstellen/Denken* i *Daseyn/Wesen*. La representació remetria al *Daseyn* i el pensar a l'essència, o sigui, el contingut de la pura representació seria l'ésser i el continu del pur pensar, l'essència. La qüestió que obren aquestes relacions bidireccionals, i no excloents, es aquesta: com denominarem l'ésser que precedeix a tot pensament? L'absolut *Vorgestellte*? Un pur *quod* en i des del qual intentarem localitzar el *quid*? Així, podem afirmar que el concepte de l'absolut *Vorgestellten* haurà de fer-se comprensible a través de la filosofia positiva, concepte que equival al de l'Esperit absolut. La filosofia positiva haurà de començar per l'acte del voler lliure d'aquest Esperit absolut, i això no exigeix cap fonamentació prèvia.

Finalment, hem de destacar també el caire pedagògic que adopta l'exposició de la *PhO*, on la filosofia negativa o *Vernunftwissenschaft* (que ha substituït l'escolàstica) ens ha servit d'introducció a la filosofia positiva que ara estem delimitant. Més enllà de l'àmbit pedagògic descobrirem el contingut propi d'aquesta ciència que s'equipara a una possible destrucció (*Umsturz*) de la raó, ja que haurem d'acceptar la impossibilitat d'aquesta d'accedir al coneixement real de les coses, sols per a veure que allò que s'ha elevat davant d'ella la transcedeix completament, i no ho pot deturar. Tanmateix, la raó quedarà realçada en la filosofia positiva i assolirà el coneixement real del que reconeix com a contingut irrenunciable. En la filosofia positiva la negativa assoleix el seu *Zweck*, o sigui, en la incorporació de positivitat el pensament assolirà per primera vegada la seva meta, a conseqüència de la correcció de la ciència de la raó. El pensament estarà en llibertat davant el seu contingut. D'aquesta manera, la filosofia positiva actua com a causa final de la filosofia negativa, no com a causa formal, car la filosofia positiva té la seva pròpia causa formal interna. Per això, pot començar per si mateixa, ja que comença des del *Prius* absolut. Una relació més pregona i acurada entre les dues filosofies mostraria la profunda veritat de la filosofia negativa, la qual ha de consistir en ser precisament positiva (aquesta seria la tesi radical). En un posicionament més moderat, la filosofia negativa serà la filosofia escolar, i la positiva la filosofia per a la vida.

---

<sup>673</sup> „Wie ich schon gefagt, das a priori unbegreifliche, weil durch keinen vorausgehenden Begriff vermittelte, Seyn wird in Gott ein begreifliches, oder es kommt in Gott zu seinem Begriffe. Das unendlich Existierende, das die Vernunft nicht sich Bergen kann, wird ihr in Gott zum immanenten.“ (SW,XIII, 170).



## e) Historicitat i revelació: l'horitzó de la religió filosòfica

Schelling pretén superar, fonamentalment, els suposats errors de Kant, Jacobi i Hegel.<sup>674</sup> Però l'element filosòfic més punyent, i que determina i contrasta la interpretació que hom pot donar a la filosofia schellingniana, és, creiem, l'element fictitià. Un element que, si més no, pot derivar en intel·lectualisme i que s'oposaria al sentit intern de la *PhO*. En últim extrem, si una filosofia pretén defensar que Déu no existeix fora de la consciència humana, l'home pot acabar essent Déu, perquè Déu serà sols en l'home, i ens podem remetre al fet que Déu es faci home en correspondència al fet que l'home es faci Déu.<sup>675</sup> Però aquí, en realitat, tenim la postura d'una filosofia negativa que vol disposar d'una positivitat. Un greu error segons Schelling, o millor dit, la base de tots els errors.

La filosofia positiva, com ja hem indicat, no és simplement equivalent a la filosofia de la revelació. Ara ho argumentarem en profunditat. La positiva comprèn el Déu real i la realitat de les coses, i no serà merament produïda per la revelació. La filosofia de la revelació és una part de la filosofia positiva que sempre tendeix vers allò real de l'experiència, àmbit on localitzem la revelació. O sigui, la revelació comparteix àmbit amb un dels objectes de la filosofia positiva; aquesta accedirà, doncs, a la revelació, de la mateixa manera que ha accedit a la naturalesa. Com diu Schelling: "La revelació no es presentarà en ella (filosofia positiva) en un sentit diferent de com es presenta la naturalesa o la història sencera del gènere humà."<sup>676</sup>La

---

<sup>674</sup> Vegeu (SW, XIII, 154-55) on s'enuncien esquemàticament els suposats errors dels filòsofs mencionats. Si ens fixem en Jacobi, en relació al suposat origen hamannià del seu pensament, ens diu Isaiah Berlin: "F.H. Jacobi, discípulo de Hamann, transmitió buena parte de su pensamiento a los metafísicos románticos de inicios del siglo XIX. Schelling lo consideraba un "gran escritor" al que quizá Jacobi no llegara a entender del todo." *El mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 51. Hamann seria un defensor del concret, del particular i l'intuïtiu, del personal i d'allò asistemàtic i de la unitat de l'home, reunió de totes les facultats mentals, emocionals i físiques (en el llibre 12 de *Dichtung und Wahrheit*, Goethe desenvolupa aquest principi de Hamann, on tot allò aïllat en l'home, és a dir, desvinculat de la vida ha d'ésser rebutjat). Segons Berlin, aquí tenim un precursor de Schelling, Nietzsche i els existencialistes. Berlin també situa Schelling defensant una voluntat cega i inconscient, sense matisar, al costat de Schopenhauer i Bergson, voluntat que assolirà progressivament autoconsciència en els sistemes de Hegel i Marx. De totes maneres Berlin també observa – almenys ho té present - que aquesta progressiva autoconsciència també es pot assolir en la realització del disseny diví intrínsec a la seva voluntat. Aquí estaríem en una metafísica del cristianisme, on no esmenta a Schelling, ni la *PhO*, que seria el filosofar sobre aquella realització. Nosaltres considerem que Schelling, malgrat l'heterodoxia implícita – però en certa manera von Balthasar també pot ser considerat heterodoxe – és el filòsof que ha situat el cristianisme en la perspectiva d'una veritable i sistemàtica filosofia de l'Absolut oposada a Hegel, a més de desenvolupar una paradigmàtica *PhO* que supera la perspectiva hamanniana.

<sup>675</sup> En relació a la problemàtica esmentada ens adverteix Villacañas: "Para Fichte Dios llega a la autoconciencia sólo en el hombre o en la historia mundial. Para Schelling Dios mantiene siempre su trascendencia respecto al mundo. El mundo surge por un proceso que Dios pone en marcha, pero Dios permanece fuera del proceso, fuera del mundo." *La filosofía del Idealismo alemán. Vol I, del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Madrid, Síntesis, 2001, p. 238

<sup>676</sup> „Die Offenbarung wird in ihr in keinem andern Sinne vorkommen, als in welchem auch die Natur, die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt." (SW, XIII, 133).

revelació se'ns presentarà, per tant, com la dimensió de la historicitat cercada, i configurarà la particularitat del sistema. Per altra banda, aquesta historicitat remet directament al cristianisme. Ara bé, tota aquesta dimensió, podríem dir religiosa, acompanya a la filosofia positiva des dels seus inicis, però no per això l'anomenarem filosofia religiosa, com ha quedat clar, encara que pugui tenir el contingut de la religió com el seu propi contingut. La filosofia positiva, per sobre de tot, és una filosofia científica. Per altra banda, la filosofia negativa també conté la religió com a religió absoluta de la subjectivitat, però no com a revelada. Tampoc la pròpia expressió "filosofia de la revelació" designa directament una filosofia revelada, un saber revelat. La revelació mateixa no ha produït la *PhO* presentada en forma de lliçons que inciten més a la mobilitat de la reflexió que a la dimensió del dogma.

La revelació no exerceix autoritat sobre la *PhO*, car aquesta no pot deixar de ser filosofia. L'autoritat és intrínseca a la filosofia i no en quelcom extern a ella, encara que sigui la mateixa revelació de Déu. Dit amb altres paraules: la filosofia no pot estar sotmesa a l'autoritat de la revelació, car ha de ser ciència produïda lliurement. No és, per tant, com ja hem destacat, la filosofia que presenta Schelling a les lliçons una filosofia dogmatitzant i sotmesa a la teologia, de la mateixa manera que no ha estat sotmesa al sentiment (a l'afectació patològica) ni a la lògica (hegeliana) del concepte. La revelació en si mateixa és objecte (*Gegenstand*) de la filosofia, i no font (*Quelle*) o autoritat. En conseqüència podem apropar-nos a una filosofia que s'ocupi de la revelació tenint en compte que el contingut propi de la revelació ha de ser o serà plenament comprensible i no es mostrarà incongruent al pensament, o sigui, que podrem captar el contingut de la revelació com a procés lliure, i per tant, no comprensible a *priori*. La revelació representa en definitiva, com hem anat veient, la manifestació d'una voluntat divina absolutament lliure. Ara hem de mostrar aquesta pretesa accessibilitat i com és desplegada la possibilitat d'una religió filosòfica, si més no, la dimensió d'un regne joànic, on filosofia i creença no es contraposin, car sols es poden contraposar realment en la lletra, no en l'esperit. També s'hauria d'estudiar en profunditat la possible dependència històrica i material que la filosofia té respecte el cristianisme, i defensar la tesi de Schelling present a les lliçons, a saber: la filosofia usa el cristianisme com el seu pressupòsit històric. En conseqüència: el cristianisme és un fenomen històric veritablement universal.<sup>677</sup> Però, el pensament no es sotmetrà simplement a l'autoritat d'aquest fenomen. Tampoc el cristianisme serà accessible des d'un sistema lògic. No podem racionalitzar (hegelianament) el caràcter històric intrínsec del cristianisme. Ara descobrim que aquella història interna que s'ubicava en la perifèria (interna) del centre (foc devorador) era el propi desplegament del contingut del cristianisme.

La revelació – com a *Realität*, i per tant quelcom *Tatsächliches* - no representa en relació a la consciència finita una mena d'ampliació d'aquesta, ni és contingut de la revelació el coneixement merament racional, perquè la revelació conté importants elements que no estan en la raó; podríem dir, fins i tot, que ni son racionalitzables, ja que sobrepassen la pròpia raó. En síntesi, la tasca schellingniana fonamental o bàsica de les lliçons sobre la revelació rau en

---

<sup>677</sup> Aquesta afirmació també pot ser entesa d'aquesta manera: el monoteisme (cristianisme) representa la base on es fan visibles les aportacions de la *Spätphilosophie*. El monoteisme es mostra com a veritable eix vertebrador que porta implícita la tesi de la superació de la dualitat filosòfica, a més de considerar-se com a veritat última de l'idealisme. Unes tesis que, com veurem, provoquen, si més no, tensions que Schelling voldrà rebaixar.

mostrar com pot ser pensat (racionalment) quelcom que va més enllà de la raó. Ara bé, tampoc es presenta, en principi, comprensible a la raó allò funest que brolla o emergeix (incòmodament per a qualsevol sistematització) en la història humana, i que no és altra cosa que el mal. Ens ocupem de la revelació perquè és quelcom molt especial, i donar resposta, i per tant, entendre la revelació pot representar donar resposta al mal històric en la possibilitat de comprendre a la vegada un “ancestral” mal metafísic. Aquesta possibilitat, si més no, inaugura la comprensió sobre l’origen del mal. Estaríem, però, en una comprensió allunyada de la que defensa Leibniz a la teodicea?<sup>678</sup> Ara és important entendre correctament Leibniz.

La doctrina de l’origen de la matèria en certa manera va aparellada a la investigació sobre l’origen del mal. Pot ser tractada, la matèria, com una éssència fonamental oposada a Déu i construir un sistema que no es vegi afectat per la particularitat desestabilitzadora del mal? O, podem fer-la dependent de Déu, i aleshores el creador ens apareix com l’autor de la privació, i de la imperfecció, i del mal resultant. Segons Schelling, Leibniz dedueix la matèria únicament

---

<sup>678</sup> Segons Leibniz, en principi, la limitació de l’enteniment humà com a nucli de la imperfecció de la naturalesa humana respondria o assenyalaria el mal metafísic. Un enteniment diví no hauria de participar d’aquesta imperfecció. Podem suposar l’enteniment diví volgut en la voluntat divina. I aquí comencen els problemes. La *Potenzenlehre* podria tenir un antecedent en la reflexió leibniziana de la Teodicea. La raó suficient podria ser imatge de l’arquetip diví purament unitari. Ens diu Leibniz: “hay verdaderamente dos principios, pero los dos estan en Dios, a saber: su entendimiento y su voluntad. El entendimiento proporciona el principio del mal, sin verse empañado por él, sin ser malo; representa las naturalezas como son en las verdades eternas; contiene en sí la razón por la que el mal es permitido. Pero la voluntad se dirige sólo al bien. Añadamos un tercer principio: la potencia. Precede ésta incluso al entendimiento y la voluntad, però actúa como le muestra el uno y como le exige la otra” Teodicea, part 2, 149. Leibniz fa esment de les tres primordialitats de Campanella, i destaca una relació secreta amb la Trinitat que podríem observar en Schelling: Poder-Pare (font de la divinitat); Saviesa-Fill (*Logos*); voluntat-amor (Esperit Sant). En aquesta font de la divinitat estem davant d’un *Grund* en Déu que precedeix a la veritat i el bé. Com superarem la potència en Déu? Schelling ja ha donat resposta, però Leibniz encara planteja la qüestió fonamental: Com resoldre la causa del mal? Leibniz exposa obertament la qüestió fonamental de la filosofia a Teodicea, part 1, 20 : *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum*. L’origen del mal l’hem de cercar en la naturalesa ideal de la creatura, en la mesura que aquesta naturalesa està continguda en les veritats eternes que estan en l’enteniment diví independent de la seva voluntat. Leibniz situa una imperfecció original en la creatura abans de la caiguda (creatura limitada que pot errar). Diu Leibniz: “Platón dijo en el *Timeo* que el mundo tenía su origen en el entendimiento unido a la necesidad. Otros unieron a Dios y la naturaleza. Podemos darle a esto un buen sentido. Dios será el entendimiento, y la necesidad, o sea, la naturaleza esencial de las cosas, será el objeto del entendimiento, en tanto que consiste en las verdades eternas. Pero este objeto es interno y se encuentra en el entendimiento divino. Y allí dentro es donde se halla no sólo la forma primitiva del bien sino también el origen del mal: la *región de las verdades eternas* es lo que hay que poner en lugar de la materia, cuando se trata de buscar la fuente de las cosas. Esta región es la *causa ideal* del mal, por así decirlo, tanto como del bien; pero, propiamente hablando, la forma del mal no tiene causa *eficiente*, pues consiste en la privación, como vamos a ver, es decir, en lo que la causa eficiente no hace. Por eso los escolásticos acostumbran a llamar *deficiente* a la causa de mal.” Teodicea, part 1,20. Estem realment davant l’origen de l’especulació schellingiana? En tot cas, tant en Schelling com en Leibniz, es tracta de sondejar vers el passat d’aquest origen en Déu del principi del mal o una possible duplictat de l’ésser en Déu, intentant resoldre el problema que planteja Déu com a creador del mal. Un referent explícit a la Vulgata: “formans lucem et creans tenebras faciens pacem et creans malum, ego Dominus faciens omnia haec. (Is, 45,7) – formo la llum i creo la tenebra, faig la pau i creo el mal, jo Senyor faig tot això.

de les representacions de les mònades, les quals tenen per objecte Déu si són adequades, però si estan ofuscades tindran per objecte el mateix món com a correlat de coses sensibles. Leibniz no podrà, en realitat, explicar aquestes representacions confoses i tot el vinculat a elles, produint-se un cert encobriment del mal. La regió de les veritats eternes contindria totes les possibilitats, àdhuc un mer món de mal, un món absolutament pervertit i que fos causa permanent d'un Déu observador sofrent segons Leibniz o d'un potent principi malvat segons el maniqueisme. En tots dos casos la reacció davant el mal emanaria de l'essència de l'enteniment diví (sofriment en un cas, gaudi en l'altre), però Leibniz atura aquesta especulació i es concentra en la possibilitat que el Déu bo (que sent empatia pel sofriment de la creatura) es refugii en la voluntat, deleitant-se sols en allò òptim i relegant en segon pla el seu enteniment. Aquí entra en joc una naturalesa de la llibertat que difereix clarament de la schellingiana. La voluntat que s'ha activat per l'esfera de la llibertat és per a Leibniz una inclinació a fer alguna cosa en proporció al bé que conté. Schelling ha diferenciat entre voluntat universal i particular, no és concentra en si contenen bé o mal. Simplement com que la llibertat és la capacitat pel bé i el mal, les dues voluntats poden contenir la malvestat. Sols en la universal encaixaria el plantejament leibnizià d'una voluntat antecedent que palesaria la intenció vers la salvació de la humanitat. Aquesta voluntat ha d'estar d'alguna manera mitigada i no pot assolir *ipso facto* el *summum conatum*, de la mateixa manera que en el posicionament de Schelling les voluntats es complementen de cara a l'exteriorització del centre que (no) vol res. L'exteriorització mitigaria el poder improductiu del foc devorador central. En la postura de Leibniz, apareix, doncs, la voluntat conseqüent o final (un subterfugi, potser, per privilegiar la causa final per sobre de la causa formal<sup>679</sup>) que és quelcom derivat del conflicte de les voluntats anteriors que estan involucrades en la lliuta contra el mal. Del concurs de totes aquestes voluntats particulars procedeix la voluntat total deduïda en Leibniz d'una manera "mecànica". El mal podria aparèixer com a quelcom que serveix a una major perfecció de qui el pateix, privilegiant la funcionalitat de la cosa dins la totalitat del pla diví. Aquest esquema no encaixa en Schelling. Aquí es veu la necessitat d'una *PhM* conjuntada amb els problemes que planteja la Teodicea. Leibniz és l'apologeta de les perfeccions de Déu. L'horror de la creació no tocaria la santedat de Déu, que és tot ordre, i el mal ha de ser comprès a partir d'aquest ordre o harmonia universal pre-establerta. En aquest sentit, una cosa serà malvada en relació a una estructura global on està supeditada. La defensa del creador es situa a l'interior d'un univers d'intel·ligibilitat metafísica i moral. No estem lluny d'aquell *Deus magister veritatis* que no seria responsable del mal que ha estat reformulat ternàriament com a metafísic, físic i moral. Insisteix Leibniz en una llibertat humana que pot

---

<sup>679</sup> Diu Vetö: « Toutefois, le rationalisme leibnizien semble privilégier dans sa discussions sur le mal la cause finale aux dépends de la cause formelle. Leibniz parle, certes, de ce que le mal est, de ce que les maux sont, mais son intérêt porte surtout sur le pourquoi et la fin des maux. Et ceci pour la bonne raison que la préoccupation ultime de la philosophie n'est pas tant la compréhension de ce que le mal est en lui-même, mais plutôt son rôle dans le tout (...) Le mal n'est pas une essence métaphysique ou phénoménologique, mais un concep qui ne se conçoit que dans une structure, dans un système de sens. » *Le mal. Essais et Études*, Paris, L'Harmattan, 2000, p.188. Leibniz es centra en la limitació de la creatura com a principi del mal. Partirà de mals no del Mal. Aquesta dissolució d'una categoria única en una pluralitat de nivells o gradació respon a una voluntat de minimitzar el Mal, car una pluralitat de mals limitats o parcials es poden reconduir més fàcilment vers la pretesa intel·ligibilitat global del món; defuig, doncs, el mal com a realitat originària i indivisa, cosa que no fa Schelling.

triar entre bé i mal i reafirma el refús socràtic a la possibilitat de voler el mal amb coneixement de causa, autoconscientment diríem (s'acturia malignament per mera ignorància). El mal d'alguna manera es minimitza i es compren com un instrument del bé fins a l'extrem de concebre un Déu que permet que el mal s'instauri en el món. Les tres esferes (mal metafísic, físic i moral) constitueixen una continuïtat. Leibniz refusa una possible causa positiva del mal en benefici de la integritat del seu sistema. En el mal metafísic no hi hauria res de positiu, i sols estaria en funció de la limitació i de la imperfecció de la creatura. El mal moral vinculat a una voluntat dolenta és el mal específic de la creatura lliure que serà reduït al mal físic, essent la veritat d'aquest dos mals el metafísic. La limitació original de la creatura és la font de la seva malesa. El mal metafísic és, doncs, l'origen de la caiguda i la desviació del bé. Amb aquest arguments, el mal queda privat de tota realitat efectiva, de tota positivitat. En aquest posicionament estariem en el refús d'atribuir un principi propi al mal, o sigui, el rebuig d'un principi *sui generis* del mal.

En l'elecció del millor dels mons possibles, i mercès a la realització efectiva de la decisió divina, Déu serà "portat" per o a través de la seva saviesa a permetre el mal, un mal no triat per si mateix sinó sols com a moment inevitable d'un engranatge superior que ha de ser perfecte, d'un mecanisme extraordinari. En aquest àmbit, el mal seria un accident, mer resultat de la finitud i de la privació. La causa de la caiguda seria l'estultícia de l'home originari cosa que contradiu tots els plantejaments schellingnians i cabalistes. No seria agosarat afirmar que en el posicionament de Leibniz hi ha una mena d'intuïció hel·lenística de la finitud com a causa del mal que transita ocultament per tot el seu sistema. Leibniz miraria vers l'*estoa*. Tanmateix, Déu seria la causa de la perfecció dins la naturalesa, però la limitació de la receptivitat de la creatura esdevindria la causa de tots els defectes. Ara bé, si relativitzem d'aquesta manera el mal, si més no, condemnem Déu i home a produir-lo, car ha localitzat la possibilitat del mal dins la naturalesa ideal de la creatura i l'essència d'aquesta, com totes les veritats eternes, es troba en l'enteniment diví, per tant, aquest és causa ideal del mal, un enteniment que conté un nombre infinit de sistemes, i una infinitud de comprensibilitat. La voluntat divina ha triat el millor dels mons possibles. Negar això equival a desmuntar tot el seu sistema, que s'ha d'entendre com un context ontològic total.<sup>680</sup>

La comprensió d'una positivitat metafísica del mal remet, en primer lloc, directament a la *PhM* on es mostra una comprensió diferent del context ontològic del racionalisme. La filosofia que

---

<sup>680</sup> Aquest context que volem destacar i que ha de ser relacionat amb Spinoza, i que inclou una particular teologia natural és descrit per Vetö amb aquests paràmetres: « La théologie naturelle de Leibniz et de ses disciples se veut une opposition ferme aux monismes et aux panthéismes de toute trempe, notamment à leur culmination exécrée qu'est l'enseignement de l'Éthique. Leibniz lui-même reproche à Spinoza d'ignorer la différence métaphysique entre Dieu et le monde, l'opposition absolue entre le bien et le mal. Or en dernière instance, la différence entre l'Éthique et la Théodicée, la métaphysique de la Substance et celle des monades est plutôt une différence de degré qu'une différence de nature. La potérité se complaît à opposer Leibniz à spinoza, mais il se trouve une forte dose de vérité dans le jugement de Schelling: pour qui l'entend bien, la Théodicée, elle non plus, n'est toujours pas une véritable réfutation de la pensée spinoziste, mais son interprétation lénifiante, accommodante" (Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, tr. J. F. Marquet, Paris, 1983, 71/werke X 56). Si l'Éthique paraît donc relativiser et exterminer le mal, la Théodicée peut être accusée d'en faire un serviteur, voire une figure du bien. » *Ibid.* p.218.

s'hi exposa és una veritable metafísica del mal; no és una metafísica "regional" aplicada a un domini particular supeditat a una ètica. El concepte de mal és mostra com un dels grans conceptes de la filosofia, i ha quedat prou consolidada la perspectiva d'una metafísica del mal que Heidegger ja exposà en la seva interpretació del *FS*.<sup>681</sup>

Com a "correlat" d'aquesta positivitat del mal tenim la *PhM*. Ara bé, quin sentit té presentar una filosofia de la mitologia, disposant ara d'una elaborada *PhO*, on semblen haver estat replantejats els problemes relacionats amb aquella particular "teologia" natural i el mal? En un altre sentit: quina intenció respecte la problemàtica de la teologia natural – explicitada en una heterodoxa cristologia- tenen el cicle de cursos que ha anat efectuant Schelling, alternant *PhM* i *PhO*? Per esbrinar aquest sentit necessitem elucidar un posicionament previ, a saber: és necessari localitzar una connexió històrica superior, que sobrepassi l'àmbit del cristianisme històric per centrar-nos en una dimensió que inclogui el paganisme com a error, cercant un desenvolupament religiós general. El paganisme (la mitologia) – i el diable és el seu senyor - serà vist com a error necessari vers l'itinerari de la revelació.<sup>682</sup> De quina manera podem

---

<sup>681</sup> Diu Heidegger que la significació del mal en la història de l'ésser és quelcom anàleg a aquell sortir de si de l'Absolut de la Fenomenologia de Hegel; allò que anomenava esquinçament de la consciència dissortada. En la reflexió sobre el mal, Schelling ha aclarit l'essència de l'estar en moviment històric, on s'anuncia l'esperit del mal (que serà provocat pel bé), un esperit que en el seu procés expansiu farà irrompre la seva tendència contrària, és a dir, el bé. Heidegger exposa el procés en els següents termes: "Para caracterizar el anuncio del mal, de su efectividad, en la cual éste mismo no es aún, sin embargo, propiamente real, usa Schelling la expresión "entiesarse el fundamento". El mal, como tiranía del egoísmo sobre la totalidad, se funda en general en el afán del fundamento, a saber, en tanto que éste tiende a convertirse en el principio dominante dentro de lo creado, en lugar de seguir siendo precisamente fundamento. (...) Ese "entiesarse del fundamento" esparce de modo preparatorio la escisión, y como cada ente está determinado por el fundamento y la existencia, però su unidad en el hombre es espiritual, facultativa, el "entiesamiento del fundamento" se convierte en el hombre en la preparación del entiesamiento de una facultad. Esta se contrae, se hace rígida, se vuelve tensa, y al estar tenso, aún en reposo, respecto de algo, es la propensión al mal." HEIDEGGER, M., *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Avila, 1996, p. 184.

<sup>682</sup> Leibniz també dilucida un estat d'error en el paganisme. Els pagans no sabrien si el déu eren personatges reals o símbols de les potències naturals. Davant el ritual pagà Leibniz manifesta que: "El propósito de todo esto era gobernar las mentes con el miedo y la esperanza de los acontecimientos humanos; pero el gran futuro de otra vida apenas se contemplaba, y no se tomaban la molestia de proporcionar a los hombres tesis verdaderas sobre Dios y el alma." (Teodicea. Prefaci, p.14). Per tant, ens situem en una perspectiva erràtica i confusa, a més, s'atorga al paganisme un fonament impiu, anti-il·lustrat i tirànic. Així doncs, la superstició pagana seria contrària a la vertadera doctrina de la unitat de Déu, bàsica en l'especulació schellingniana. El paganisme, fins i tot, atribuiria a la divinitat el mateix desordre natural, el faria còmplice, atribuint als déus la causa dels crims humans. En aquest sentit, la divinitat empeny vers el mal perquè li complau o per posteriorment tenir el plaer de castigar. Quines conseqüències tenen aquests arguments? La més greu: destruir la justícia de Déu, on una voluntat original estaria dirigida al mal. Així, recordant Plató: "just seria allò que plau al més poderós" (República I, 338c). I advertix Leibniz: "(...) un Dios que se goce en el mal de otro no se podría diferenciar del principio malo de los maniqueos, suponiendo que este principio se haya convertido en el único señor del universo (...)" (Teodicea, Prefaci, p.25). Queda explicitada la relació entre error i mal. Per a Fichte aquest error seria despreciable; per a Schelling necessari. Sense aquest error no seria possible comprendre la unitat de Déu i sobretot reinterpretar una explicació convincent sobre el mal que els posicionaments intel·lectualistes obvien. Schelling considera la Teodicea com una de les més grans obres filosòfiques de

connectar aquest error amb el mal ancestral i, per tant, prehistòric és una proposta a debat. De tota manera, cal tenir en compte que segons Schelling la *PhO* brolla de la *PhM*, en un desenvolupament estructural semblant a com el bé pot sorgir d'un mal superat. Això ens ha portat a investigar què tenen en comú revelació i mitologia, o en una altra expressió paral·lela, bé i mal. Que el paganisme sigui la religió falsa no vol dir que sigui religiosament menyspreable. Aquí l'error no consisteix en una absoluta mancança de veritat, és simplement una veritat deformada. El paganisme, com hem vist, no és quelcom accidental i s'ha de conèixer si volem accedir schellingniamment al cristianisme. En què fonamentem aquesta afirmació? En que la veritat és la mateixa tant en el paganisme com en el cristianisme, en aquest últim però, s'ha superat l'ocultació, la tergiversació i la deformació que comportava l'arrel mitològica en benefici d'una més diàfana relació de la consciència finita amb el seu origen. En aquesta relació aclarida la consciència es sent alliberada de la gravetat del paganisme, que no és altra que la força "inhumana" de la gravetat del centre.

#### f) filosofia de la revelació i sistema

Observarem en aquest apartat com encaixen sistemàticament els elements exposats i les línies derivades, a saber: constitució d'una filosofia positiva i encaix de la negativa en el *System*; la matèria i el discurs onto-teològic; les repercussions dels diferents processos; el sistema històric de la llibertat; el mal i la seva inclusió en el sistema; cristianisme (històric) i vertebració de la consciència: assentament del monoteisme.

En el concepte d'*Offenbarung* localitzem la representació d'una especial relació entre la divinitat i la consciència finita. Una relació extraordinària, sobre-natural. També, podem entendre-la com una re-visió de la relació originària perduda, per tant, té un cert caràcter temporal adscrit, o sigui, és una relació provisional subjecte al canvi i a la de-formació/informació. Leibniz accentuava el caràcter il·lustrat de la revelació, destacava la faceta formativa semblant a l'ideal de l'*Aufklärung*. Però aquesta no és la perspectiva schellingniana. Per a la teologia contemporània de Schelling ja no existia cap revelació, aquesta havia passat. Tampoc podem admetre una revelació universal accessible en una religiositat merament externa, car l'entesa de tots el homes faria possible *ipso facto* l'ideal il·lustrat, i aquest no és el cas en la història on predomina el conflicte, l'egoisme i la repetició de les febleses humanes època rera època, on predomina doncs la de-formació. Amb tot, estem en un estat transitori de la consciència que hauria de ser provat fàcticament en un fet aliè a ella. Aquest fet aliè, estrany a la consciència i fosc és el sorgiment de la mitologia. Hem hagut d'explicar aquest sorgir en un

---

tots els temps. Més enllà dels possibles paral·lelismes entre la monadologia i el *STI*, i la invocació de la *Naturphilosophie* del monisme leibnizià contra el dualisme kantian, Schelling té com a model la Teodicea en la redacció del *FS*, malgrat els posteriors judicis negatius, que s'aniran modificant. Segons Vetö « (...) quand en 1853 Maximilien de Bavière demande à Schelling un ouvrage philosophique pour "édification", il lui propose à côte des oeuvres de Pascal, Platon, et Aristote la Théodicée. » *Le Fondement selon Schelling*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 356. Ara bé, les obres fonamentals que Schelling ha tingut molt presents des de 1830 són el Fedó, la crítiques kantianes, i la *Wissenschaftslehre* de Fichte. No obstant això, més enllà dels paral·lelismes entre Leibniz i Schelling, en la perspectiva d'aquest últim, en la voluntat divina hom hi podria localitzar el mal. Fins i tot, en la representació interna reflexiva, en qualitat de voluntat universal hi podria participar, perquè en la filosofia de Schelling a diferència de Leibniz, l'enteniment diví no té prioritat sobre la voluntat divina.

procés que ens indica la mateixa excepcionalitat que la consciència disposa en la revelació. Hem vist, doncs, el procés com a quelcom profund i fins i tot des-naturalitzable, en un abisme que ha aparegut entre l'home i Déu. La consciència queda situada fora de la relació original i resta sotmesa a un procés natural per donar explicació de l'abisme i poder retornar a la situació originària. D'aquesta manera el procés mitològic pot ser vist com una regeneració de la consciència religiosa. La religió que sorgeix d'aquest procés és una religió natural, no sobrenatural.<sup>683</sup> En el procés mitològic Déu és exotèric, en la revelació esotèric. El Déu esotèric i sobrenatural sols es revelarà en la unitat de les potències. No podem senzillament començar des de la revelació ignorant tot allò ocult, ja que a través d'aquesta ocultació té sentit la pròpia revelació, car quelcom es revela si prèviament hi ha una foscor, un abisme originari que ha de ser desvetllat en la consciència determinada mitològicament. La mitologia és la religió produïda naturalment, la qual es fonamenta en un principi originari naturalment religiós, del qual l'home (modern) hi participa, car en essència aquest principi fou establert entre l'*Ur-Mensch* i la divinitat. En definitiva, és un principi sorgit de la relació originària i en certa manera ha perviscut a la caiguda. Aquesta pervivència en realitat possibilita el retorn a la unitat, o sigui, la veritable finalitat de la revelació, una finalitat que no és necessàriament il·lustració, o fins i tot, il·luminació, sinó solament retorn. La relació, per tant, existeix abans de la revelació, i sense ella la revelació no podria ésser. Aquesta relació era una relació personal, relació que des de la filosofia schellingiana es veurà com una relació personal de Déu amb la consciència humana, superant la relació impersonal o cega de la mitologia. El racionalisme no pot admetre aquest posicionament cec. Ara bé, com entén veritablement el racionalisme la revelació? La revelació brolla a través d'un procés real, no mitjançant la mera ciència, però el nostre apropament a la revelació no és pietós ni sentimental sinó científic. La mitologia estén les seves arrels fins i tot en el cristianisme, car la superstició, el prejudici, o fins i tot la mecanització del ritual podria considerar-se afectació mitològica. A través de la revelació ens alliberem d'aquestes relacions merament mecàniques, doctrinals, a l'esguard de la mera literalitat de la llei, per assolir el regne de la llibertat i de l'Esperit, on res és mecànic sinó plenament orgànic.<sup>684</sup>

---

<sup>683</sup> En la tradició clàssica la religió natural s'oposa a la revelada. La religió natural comprèn el posicionament de l'home vers la divinitat demostrada per la *ratio*. En aquest sentit la *Theologia naturalis*, quant a part de la metafísica clàssica, projectava la religió racional, fins a confluïr en el deïsmes que reconeixia la divinitat com a principi i causa de l'univers, però sense cap influx ulterior sobre el món i sense possibilitat de revelació. Però, la raó segons Schelling no és una font específica del coneixement religiós, com tampoc ho és el sentiment. Raó i sentiment tenen moltes altres funcions, i necessitem un principi específic independent de raó i sentiment. Aquest principi pressuposa una relació real entre home i Déu, relació que ha de fer visible la diferència entre mitologia i revelació.

<sup>684</sup> Centrat ja en el jove Schelling, - però aplicable a la *Spätphilosophie*- ens diu Villacañas: "La noción de organismo no puede conformarse a partir del mecanismo, ni mediante la proyección de las leyes de la causalidad o de fuerza: sólo podemos representarnos la naturaleza como un organismo si proyectamos sobre ella el mismo concepto de espíritu. (...) representarnos algo como un organismo significa reconocerlo como un todo el organismo reposa sobre sí mismo." *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994, p. 189-190. Aquesta argumentació aplicada a la naturalesa ara ha madurat. Schelling deriva analògicament el conceptes vers l'Ésser suprem, però la caracterització orgànica del *System* és la mateixa. Un sistema orgànic correspon a l'explicació del *passage*, de la transició de la foscor de la necessitat a la llum de la llibertat. En un altre



La filosofia positiva és històrica, expressió que es refereix al contingut del seu saber, no al mode del saber. L'explicació racionalista del món és *ungeschichtliche*, però per a la doctrina cristiana el món és efecte d'una decisió lliure, d'una acció en plena historicitat. Com compaginar, doncs, racionalisme i cristianisme? Una qüestió complicada, que és una reiteració de la qüestió anteriorment plantejada, però ara des d'un altre aspecte. Pel pur racionalisme les representacions mitològiques proporcionen un *totum revolutum* d'idees absurdes. Però, de manera semblant, s'hauria de considerar absurd el contingut històric del cristianisme. Hem de delimitar suficientment aquesta problemàtica. Es tracta, en tot cas, de tematitzar un contingut històric superior,<sup>685</sup> no una agregació d'elements històrics merament empírics. L'element històric superior no és accidental a la doctrina cristiana. Aquest element històric pot ser quelcom doctrinal i a la vegada objectivament vertader. Tanmateix, el cristianisme no és (en la seva originalitat) simplement una doctrina, és una objectivitat, on la doctrina és sols expressió d'aquesta cosa, que no hauria de quedar relegada en segon terme ni enfosquida. El cristianisme neix històricament amb molt poder objectiu i la doctrina apareixerà paulatinament, la qual havia quedat superada en principi davant l'impuls de la força objectiva i la proximitat històrica i real del Crist. Posteriorment la doctrina s'imposarà a la cosa. La filosofia positiva no aclareix aquesta doctrina, sinó que busca els fets revelats en l'experiència, està, doncs, més propera a la cosa que a la doctrina; en altres termes, la *PhO* no és teològica, no és una vertebració racional del dogma, sinó la vertebració en la consciència de la superació de l'error natural i l'assoliment d'un nou estat de la consciència que es comprèn a si mateixa quant a historicitat. Aquesta comprensió ens hauria d'endinsar envers la sobrenaturalitat.

En definitiva la *PhO* neix de la *PhM*, però la completa. El sistema proposat en aquesta tesi englobaria les dues filosofies, projectant una visió de conjunt que es remunta l'any 1804. D'aquesta línia de treball, considerem que en surt el Schelling genuí, és a dir, aquell que no està a l'ombra de cap altre filòsof. Hem d'entendre la *Spätphilosophie* en aquests paràmetres, a més, en la seva tematització s'ha de considerar que l'essencial de la revelació no pot ser aprehès mitjançant el coneixement de la mera raó, ni en cap sistemàtica legalista; o sigui, fent una extrapolació respecte al fet religiós, podríem afirmar que una religió supeditada a la mera raó és una religió sotmesa a la simple legalitat. La revelació que nodreix tot el contingut religiós no és una nua veritat racional, ni la seva essència es dedueix racionalment, ni el seu desenvolupament és estructurable sota categoritzacions abstractes. La revelació suposa la intervenció real de la voluntat divina, la possibilitat de la qual, com hem vist, és demostrable *a priori*. Però, situats sols en aquesta perspectiva entendríem poc aquesta voluntat superior que ha d'articular el desplegament d'un *Ursystem*. Necessitem ara mostrar la seva realitat, la qual es fa patent en l'acte lliure que segueix a l'esmentada voluntat. En la realització d'aquest posicionament hauríem de separar el cristianisme, a manera de religió revelada, de la mera

---

sentit, una filosofia de la religió que no reconegui, o fins i tot exclouï, el mecanisme primitiu no podrà copsar la grandesa de l'alliberament posterior. Les lliçons sobre la revelació pretenen facilitar aquesta grandesa. L'idealisme ha caigut en una greu antihistoricitat, on no es pot considerar plenament la revelació. Per a Schelling no podem racionalitzar la religió revelada, ni excloure el seu contingut històric.

<sup>685</sup> No és un contingut històric en un sentit temporal (*gemein oder zeitlich*). No obstant això, és un contingut manifestat en un temps, però per la seva naturalesa eterna, ja estava preparat abans de qualsevol manifestació i de la mateixa creació del món, la qual cosa palesa l'anar més enllà de les determinacions fenomèniques. Per tant, la seva comprensió assenyalava la mateixa ultramundaneïtat.

producció de la consciència finita. El cristianisme no és un producte necessari de l'esperit humà, n'està més enllà. En aquests termes la filosofia s'ocuparà d'un fet absolutament sobrenatural, sense per això sobredimensionar-se i convertir-se en quelcom també sobrenatural. La filosofia de Schelling no és teosofia. La tasca filosòfica preeminent serà tematitzar en profunditat aquell acte de la revelació. Això mateix, creiem, es converteix en la culminació de la filosofia de Schelling, al costat del cim del seu itinerari sistemàtic que no és altre que l'aclariment entre filosofia negativa i positiva. En aquest sentit, si relacionem mitjançant l'*Ur-System* aquestes dues metes programàtiques, podem afirmar que la filosofia schellingiana té la seva destinació final en l'aplicació de la filosofia positiva ja que és adequada per ocupar-se dels resultats d'aquests aspectes finals.

La filosofia positiva pot aclarir àdhuc l'activació del mal en l'agitació de les potències que havien d'estar en repòs en l'home. Quan aquest es vol col·locar en lloc de Déu, separa les potències i s'allunya de Déu, activant el mal. Però el mal no pot ésser quelcom que senzillament ha brotat de l'home, car aleshores no tindria sentit la vinculació (externa) de la temptació, que és el que fa que l'home vulgui ser Déu, ni la consideració d'eternitat de l'*Abfall*. La caiguda eterna (com és definida a *PhR*) amaga el mal. Aquesta és una consideració que fem del mal plenament positiva, i que va més enllà de la negativa que el consideraria error o falta. Quan Schelling equipara "mal-error-malaltia" en el *FS* ho descriu encara des de la filosofia negativa. Abans de la dispersió de les potències per l'acció de l'*Ur-Mensch* es produí la creació quan regne de llum i l'ordre, però hi ha una tendència entròpica latent que sols es superarà en la mesura que s'hagin convertit (les potències) en forces teogòniques, mostrades en el paganisme sota forma còsmica i sota forma de personalitats en la revelació. Aquí connectem realment amb la doctrina trinitària. Però, són les mateixes potències. En altres paraules: la seqüència de personificacions de la mitologia s'haurà de convertir en establiment de personalitats en la revelació. Com palesa la seqüència, les potències estan implícites i deïficades en la consciència. Hom les pot adorar i no negar el Déu únic. En conseqüència, no compartim el judici negatiu que alguns autors com Tilliette efectuen sobre el paganisme.

La filosofia especial de la revelació serà una aplicació de la filosofia positiva.<sup>686</sup> Solament el contingut general de la *PhO* coincideix amb la mateixa filosofia positiva.<sup>687</sup> El sistema positiu no

---

<sup>686</sup> « Comme philosophie Générale, la philosophie "positive" est une métaphysique et une théologie spéculative, qui traitent de Dieu et de la Trinité, de la Création, de la relation de Dieu et de l'homme, enfin du péché original. Comme philosophie appliquée, elle est une compréhension des deux religions positives, païenne et chrétienne. A première vue, la philosophie positive étend son emprise sur tout le domaine du réel, mais rien n'indique que Schelling ait envisagé une encyclopédie positive. De plus en plus l'évidence devait s'imposer que le contenu de la philosophie positive est un contenu religieux, et que sa tâche s'épuise à comprendre les religions. » Brito, *Op. cit.* p. 392.

<sup>687</sup> Establim que l'ésser precedent a tot pensament és l'objecte cercat de la filosofia positiva i també allò absolutament representat; un pur *quod*, però no podem defugir la pregunta del *quid*, o sigui, allò relatiu al concepte. La filosofia positiva també persegueix aquest concepte: el concepte d'allò absolutament representat, és a dir, l'ésser de l'essència universal, la *potentia universalis*. Diu Schelling: „Diesen Begriff zur Anschauung zu bringen, ist die Aufgabe der über ihren Anfang gewissen positiven philosophie. Est ist dieser Begriff = dem Begriff des allvermögenden, des absoluten Geistes: - denn was ein Inbegriff von Principen des Seyns, kann nur Geist seyn, was der Inbegriff aller Principe, nur der absolute Geist.“ (SW, XIII,174). Fins que no s'estableixen les directrius d'aquest principi no accedim realment a un filosofar

serà res oposat a un posicionament racional, car hem de comprendre filosòficament el principi suprem. El vist fins ara representa l'itinerari que ens ha de portar a la comprensió d'aquest principi, una comprensió sistemàtica que Schelling ha estructurat en les diferents presentacions d'un únic sistema originari, és a dir, l'*Ursystem*. Això no exclou del debat la crítica de la presentació "bipolar" (en certa manera afectada pel tòpic), a saber: un idealisme de la filosofia de joventud i un realisme propi de la *Spätphilosophie*. Tanmateix, aquesta classificació podria ser considerada externa a la filosofia de Schelling i, fins i tot, arrelada al tòpic. Ultra això, els dos posicionaments, creiem, estan articulats, respectant les diferències. L'articulació no respon a una relació ontològica que porti planerament de l'idealisme al suposat realisme. Sobredimensionar aquesta relació desfiguraria el veritable procedir schellingnià, que anàlogament entre esperit i sensibilitat manté una separació. La filosofia positiva surt al rescat. L'articulació d'allò negatiu i allò positiu en la raó ha arranjat el conflicte entre esperit i sensibilitat.

Hem vist fins a quin punt la filosofia de Schelling és espiritual i a la vegada permet un arrelament en l'experiència. Alguns autors han manifestat la dificultat d'unió de la seva *Vernunftwissenschaft* i la seva ontologia de l'existència. El recurs a una filosofia de la voluntat és manifest quan es defensa l'*Anfang* (de la filosofia) fixat per un acte de voluntat, acte amb dos horitzons possibles: el voler una raó auto-fonamentadora (idealisme) i el voler a Déu en qualitat de *Herr des Seyns* (realisme). En tot dos casos es vol allò que està per sobre de l'ésser. I el volgut no és res més que Déu fora de la idea, o sigui: allò volgut finalment és tot allò que està per sobre de l'ens. Aquest voler assenjala el pas del negatiu (idealisme) al positiu (realisme). L'*Anfang*, és a dir, el *Prius*, ha de quedar alliberat de la idea. Déu és l'*Anfang*, i voler aquest Déu és voler l'*Anfang*. Hem arribat, doncs, al Déu del començament traduït en un *Prius* filosòfic que marca l'inici de la filosofia positiva. El sistema disposa d'una base molt sòlida en aquest posicionament, car partim de quelcom que no sols té relació amb la idea sinó també amb l'ens que existeix fora de la idea. El sistema ha de mostrar, principalment, la realitat de Déu. Accentuar la faceta negativa o positiva del sistema equival a desvirtuar la seva dimensió holística. Walter Schulz, com hem vist, intensifica el paper de la filosofia negativa, interpretant Schelling com a culminació de l'idealisme. Vetö posiciona un Schelling culminador del transcendentalisme fichtià. Què tenen en comú aquests posicionaments? Segons aquests autors Schelling utilitza el mètode de la reflexió absoluta de la raó, conservant l'impuls idealista, una trajectòria que, si més no, demana la seva superació en una historicitat impossible de defugir en el binomi *PhM-PhO*. Els autors han ressaltat, en el fons, essent plenament possible en la filosofia de Schelling, una subjectivitat que es reté a si mateixa en el pensar. Però el posicionament de l'*Anfang* trenca en realitat aquesta perspectiva. La raó acaba "plegada" sobre si mateixa cercant inexorablement l'agent de la seva activitat. És també un moviment de retorn. Segons Schulz responen a la qüestió *Warum ist denn überhaupt Vernunft?* trobaríem l'enllaç entre filosofia positiva i negativa, identificades amb els dos períodes possibles schellingnians. Per a Schulz la fase última, o sigui el binomi *PhM-PhO* seria

---

sobre la revelació. La recerca filosòfica i comprensió d'aquest princip (encarnació suprema de tot els principis) és *conditio sine qua non* per comprendre la filosofia de la revelació. A partir de (SW, XIII,175) comença la veritable aplicació de la filosofia positiva, aplicació entesa ja com a *PhO*. Fins aquí hem observat sols la possibilitat d'aquesta. Una vegada desvetllada la comprensibilitat del contingut de la revelació (que té parellada la pura intel·lecció del principi suprem) entrem en la *PhO*.

la *Vollendung* de l'idealisme, és a dir, el moment en que la raó és conscient de la seva impotència, car sempre és precedida pel *factum* de la pura existència.

La *Vernunftwissenschaft* ha experimentat el seus límits. Però, establir aquests límits no vol dir limitar l'acció de la raó.<sup>688</sup> Equival a no confondre els usos de la filosofia, tot presentant quelcom positiu sense sortir de la filosofia negativa. Això, Schelling ho ha deixat clar reiteradament. La raó es plega en el límit i assoleix una nova comprensió de si mateixa, és capaç de veure allò altre de si; aleshores es pot concebre en qualitat de mediació (*Vermittlung*) de pensament i ésser, o sigui, es mostra plenament aquella pura indiferència que ja apuntava el *FS*. Per tant, el pensament schellingnià quedaria com clos en si mateix, i sense un itinerari clar vers el segle XX, que no vol dir sense. La recerca que ha efectuat Schelling recull les formes plenes de la interrogació humana sobre l'Absolut i assenyalava una refiguració constant de la intuïció teofànica anant més enllà de ser considerat, el seu pensament, la darrera projecció de la modernitat o l'últim esforç de la subjectivitat per cloure el seu discurs. En la nostra contemporaneïtat Schelling ens apareix com un pensador de relacions, de connexions, en definitiva un superador de la distància entre el natural i el sobrenatural, de la matèria i l'esperit, que proposa ultrapassar les més pregones oposicions i dualismes per trobar la proximitat divina, establerta en una religió del món, una *Weltfrömmigkeit* de la intuïció teofànica elevada a una mena d'historicitat teològica.

El coneixement sobre l'abisme reconegut en la investigació del mal ancestral es mostra com a màxima separació entre Déu i home i la repercussió existencial desesperant en aquest últim, separació equiparada al dualisme que un *Ur-System* ha de poder desactivar. Schelling parla, fins i tot, de la *Eitelkeit des Daseins*. El llarg procés de coneixement de Déu, de com hem establert el seu concepte, de com s'ha anat modificant és vist ara com una ratificació de l'estar separat, de la indigència absoluta respecte l'Absolut, però també indica com la filosofia pot operar per reduir aquesta separació. Com atenuar l'abisme serà l'esperança omnipresent del filosofar. Schelling ens ofereix una solució imperfecte en la *PhO*. La revelació és l'aspiració del Jo vers el Déu que obra.<sup>689</sup> L'aspiració pot ser interpretada a manera d'impuls pràctic. Però, aquesta moció estarà edificada en un Jo cada vegada més assetjat i que estava ocult en la mateixa especulació teologitzant que hem anat desenvolupant. Un panorama en certa manera sinistre s'albira a partir de la segona meitat del segle XIX i que Schelling implícitament està també assenyalant: la voluntat eliminarà el principi-idea com a última crisi de la ciència de la

---

<sup>688</sup> O sigui, la raó en la seva *Vorwissenschaft* dirigida cap a la recerca de l'*Anfang*, induint els principis. La ciència podríem dir absoluta seria la filosofia positiva, l'única que disposa i comprèn un començament real, tot incloent el posicionament negatiu. Aquest començament, que és un voler inicial lliure de l'ésser existent, no és objectiu, perquè no incrementa internament el saber, sinó tant sols impulsa el saber. Però, sols a través d'un acte existencial on es desplega la voluntat es projectarà el pensament vers el principi real. La desesperació de la raó retrocedeix davant el predomini d'una filosofia de la voluntat sense arribar a extrems d'anul·lar l'impuls moral.

<sup>689</sup> Schelling ens avisa entre línies de la defenestració del principi idea i de l'apogeu de la voluntat quan delimita Déu com aquell que pot ser autor i que pot iniciar quelcom, o sigui, aquell que existeix abans que tot i que no és idea de la raó. Déu solament es pot revelar si pren forma personal, una "naturalització en la llum." Així, sols allò personal pot guarir allò personal, i Déu esdevé home a fi que l'home esdevingui Déu. En aquesta línia també situaríem Swedenborg (vegeu: cf. Swedenborg, *Vera christiana religio*, trad. Lebois de Gays, I, p. 141)

raó (*letzte Krisis der Vernunftwissenschaft*). La voluntat determinarà com a necessitat interna que Déu no sigui idea pura amb totes les conseqüències incloses.

Si ens fixem ara en el referent positiu, cal destacar l'acte imprevisible d'una voluntat superior que posa l'organicitat en el sistema. Aquest és el nucli de la llibertat divina activadora del procés de creació. A partir del *FS*, l'analogia organicista, d'allò vivent, s'incorporava plenament al *System*, en altres termes: l'estructuració de la revelació com a victòria sobre el *Grund*. Tanmateix, tenim ara en la *PhO* nou "material" per a l'*Ur-System* en una exposició filosòfica diferent a la filosofia narrativa de les *WA*, una filosofia aquesta, recordem, que fou capaç d'accedir a través de les edats del món al *System* originari de la llibertat posat dins l'efectivitat premundana de Déu. Ara el pes recau en l'acte lliure de revelació que assenyalava l'experiència contemplativa de la naturalesa divina, posat en el *System* a través de múltiples mediacions. La filosofia de la creació és la filosofia que cerca la posició efectiva del Déu creador com a punt de partida, en canvi la *PhO* examina totes les seves conseqüències, des del passat negatiu del pensament al *Prius* lliure com a voluntat de relació que ultrapassa la idea. La *Spätphilosophie* recull la *PhO* i filosofia de la creació, i està orgànicament exposada en un doble moviment de prospectiva en el *Was* i d'assentament traspasant el testimoni històric del *Daß*. La confirmació positiva d'aquest doble moviment va més enllà de l'especificitat de l'experiència religiosa i descobreix un moment purament filosòfic que no exclou la via mitològica ni la introducció del mal en el sistema. Aquest és el posicionament que hem abordat i defensat en el transcurs de la tesi.

La *Spätphilosophie* representa un plus decisiu insuficientment reconegut en la història de la filosofia, molt més que una mera ruptura de l'horitzó transcendental del pensament modern. El pensament que s'inaugura, i que pot projectar-se, té dues direccions: l'ontològica en la mesura que pot presentar-se en qualitat de reflexió sobre la pura possibilitat i la teològica a manera de testimoniatge d'una relació absoluta que resitua la consciència. L'hermenèutica de l'acte de revelació (dins la història) també hi és present. I entre les dues direccions ens apareix la meditació sobre el temps, un temps orgànic com ja hem vist, símbol de la trinitat demiúrgica. En conseqüència la religió cristiana apareix en qualitat de religió orgànicament temporal que pot obrir una història interna de llibertat, que resitua la perifèria (interna) de Déu, i que ens treu de la *hybris* idealista a través de l'epifania progressiva del Crist, que pels creients ha destruït la glòria mítica (del passat); en tot cas, la llibertat del Fill hauria eliminat la (falsa) religió del passat, però no podem entendre aquest pas sense prèviament acceptar la destrucció de la idea de Déu per la llibertat divina i la destrucció de la idea de revelació per la llibertat de l'home. Aquí es mostra la història superior de la llibertat a manera de testimoni del sentit de la revelació del Crist en el temps i per a la consciència religiosa, que ha de restaurar allò que l'home enfosquí. Es tracta d'un nou món constituït per l'esdeveniment del Crist. Aquí Schelling ha descobert unes noves exigències filosòfiques (del cristianisme) que tematitza com a eixamplament de la filosofia (que s'esdevé) per testimoniatge d'una voluntat absoluta de relació històrica, en tot cas, un seguiment continu de divinitat, que en principi una suposada "teologia" natural positiva (segons la línia interpretativa que estem explorant) hauria de discernir. En aquesta positivitat hem de reconèixer la prioritat de l'alteritat com a sobrepassar voluntari del possible que el dinamisme d'allò altre de si ha de cimentar. És un moviment de confirmació i no de producció *a priori* de sentit. Si es defensa pròpiament aquesta "teologia" natural positiva el dogma queda assimilat en qualitat de construcció de la possibilitat, queda en segon terme davant la via d'un Subjecte-voluntat oposat a un ésser necessari propi d'una

teologia racional curulla d'especulació dogmàtica wolffiana. Estem en la culminació d'aquella teogonia natural que hem exposat. Aquesta "teologia" natural resultant és sols una prova més de la historicitat del sistema, i no un concurs de dogmes assimilables. Maesschalck parla d'una *théologique de l'histoire* consolidada per una filosofia racional a sistematitzar (recordem que s'hauria de posar una teoria general dels principis i una constitució eidètica del món).<sup>690</sup>

On és l'especificitat i la força d'aquesta filosofia ("teologitzant" i integradora) que estem cercant? Qüestionat de diferent manera: l'especificitat de la *Spätphilosophie* rau en posar les bases per superar aquell panteisme superior? O, més aprofundit: és suficient per anunciar el Déu (venidor) el posicionament teofànic, o el teocríptic? No podem prescindir del posicionament teofànic ni de la successiva teoencriptació desenvolupada en la donació. La força de la *Spätphilosophie* es desplegarà en la lliure decisió divina, una decisió que a l'hora és compromís. Per detectar aquesta força hem anat observant el desplegament del sistema. Ara el resultat ens mostra que el recorregut passa per reconèixer la mitologia com a teocríptica (Trinitat redemptora) i la creació a manera de desplegament teofànic (trinitat demiúrgica). Fins aquí el posicionament més filosòfic. Si continuem dins el terreny teològic, l'epifania del Fill en l'home obrirà un temps de reconciliació entre Trinitat redemptora i demiúrgica. Estem ara en condicions de prefigurar l'articulació originària de la teofania i la teocríptica.<sup>691</sup> Dit d'una manera diferent: el desplegament teològic de la filosofia cercada permet unir estètica i dramàtica, reconeixent aquella voluntat de relació, i el pas de la unitat substancial a la seva diferència i d'aquesta a la (nova) unitat suprasubstancial. Aquest nou domini teològic situa la *Herrlichkeit* i la *theologia crucis* en una glòria superior de la llibertat que accepta la separació (en Déu) per a la salvació de l'home. Aquesta acceptació és la força del *Liebe*, una voluntat absoluta de relació. La línia Brito-Maesschalck defensa conseqüentment la "teologia" natural en qualitat de prova continuada de la providència divina, és a dir, el saber que persegueix l'acte suprem de l'esperit humà que atesta el (seu) futur joànic, destacant l'articulació entre

---

<sup>690</sup> Tota aquesta delimitació està supeditada a un coneixement natural de Déu. Ara bé, ens avisa Maesschalck: « Connaître Dieu naturellement, ce n'est pas s'arrêter à ce stade précoce où la raison ne contemple que sa propre idée de Dieu. Il faut vouloir plus, si l'on veut saisir le sens de la foi des hommes en un Dieu vivant en relation réelle avec le monde. Mais ce pas nouveau, où la pensée veut reconnaître la priorité absolue de la liberté divine, l'événement qui détruit la séparation du divin, Schelling le pose aussi en regard du chemin qu'il a lui-même parcouru, devant la frontière du négatif qu'il a lui-même atteinte, par les voies du rationalisme et de l'empirisme théosophique, à travers la conjonction de Fichte et de Spinoza dans une philosophie absolue et la rencontre d'une « theogonie mystique » chez Boehme. » *Op. cit.* p. 647. I en una formulació típicament schellingniana continua més endavant: « La théologie naturelle doit faire droit aux exigences conjointes de l'immédiation (A/a) et de l'automédiation (A + B), de l'Absolu sans passage et de pure relation, de l'indifférence première – essence de toutes choses – et de la différence devenue – l'éternelle liberté révélée à travers le monde -, de la passivité et de l'activité. » *Loc cit.*

<sup>691</sup> Maesschalck ho explica d'aquesta manera: « Dans le temps, la théocryptique, le drame humano-divin de la religion, devient le centre dynamique d'une théophanique; grâce à la théologique, l'intériorité de l'Esthétique (autodifférenciation) est portée au coeur de l'extériorité du plan divin de la dramatiques (*Entfaltung*) : c'est le Dieu de Providence qui se fait tout en tous, envoiant toutes choses en lui, en vue d'un monde nouveau. » *Ibid.* p. 648-649.

diafania<sup>692</sup>/dinàmicitat, Tot-U/*Abgrund*, essència de la metafísica teista/Déu teúrgic del naturalisme. Aquesta seria la unificació superior i el reflex més genuí del sistema. En aquest suposat joc de contraris, la “teologia” natural accepta el *Prius* inicial en qualitat de suprema voluntat, a efectes d’una Providència. La seva tasca serà sobrepassar la unilateralitat dels sistemes que obstaculitzen la presentació d’un possible sistema de sistemes (unitat dins la multiplicitat); unitat que ha de fer repensar la *Weltfrömmigkeit* superant el paradigma naturalista-materialista i la logicitat especulativa, i també l’idealisme fichtià a favor d’una perversió positiva que instaura el mal en el món. Aquella sincronització ens ha permès l’articulació temàtica d’una nova “teologia” natural centrada en la noció de revelació i a la recerca de la intuïció teofànica que supera l’analogisme clàssic sense descartar el realisme simbòlic que vehicula la teosofia. Acceptant aquests resultats podem defensar que aquell sistema de sistemes és el *System* elevat a *Ursystem*, gràcies a l’hermenèutica iniciada per l’*Ur-System*.

Aquesta intuïció teofànica ha de superar àdhuc la dramatització del *FS*, encara dominat pel paradigma natural on la revelació era una pugna vers la llum, destinació que ha passat per la foscor immemorial, o sigui, un procés orgànic-còsmic d’ascensió, procés progressiu, mentre que les *SP* ja prioritzaven l’acte voluntari que inaugurava el procés de transfiguració, on la comprensió de la vida divina s’efectuava a través de la vida humana (posició encara relegada a l’analogia). Les *WA* representaren un esforç d’elaboració dialèctica del sentit de la vida divina transmès ancestralment en les tradicions religioses per una *Ur-Sprache* (que l’*Ur-System* hauria d’interpretar i sistematitzar), redefinit i rememorat mitjançant una *Mittwissenschaft* de la creació, una provatura del pensar en una filosofia narrativa inspiradora de la *Spätphilosophie*; concretament estem pensant en una ontologia del voler constituïda per la filosofia general de la revelació. La simbologia teosòfica fou orientada dialècticament per transmetre el drama de la llibertat eterna en busca d’una futura personalització. La dialèctica s’obrí pas dins els abismes immemorials del passat etern, del fons obscur de tota memòria que fou deixat anar en la mitologia, i que preparava l’espai d’alliberació del present. La tercera versió de les *WA* es concentrava en la potència de l’Inici, una eclosió mitjançant la qual Déu es re-figurava en alteritat, donant possibilitat a la fórmula (A + B). Aquest punt obert per la versió de 1815 constitueix la primera *epoché* del procés. En aquest estadi es pre-figura el *Prius* absolut on l’alteritat quedarà re-orientada. Però, tot això no quedarà del tot aclarit mentre no es constitueixi un *Freiheitsystem* fonamentat en un esquema adequat, a saber: l’esquematisme de l’acte ancestral i imprevisible. Estem davant d’un esquema reconeixedor de la voluntat creadora presentat en una filosofia progressiva *a posteriori*. Aquest esquema l’hem presentat com a “evolució” de dos pre-esquemes que ens han portat a la definitiva formulació, a saber: *Ur-System* → {*System* ↔ *Ursystem*}, i que constitueix el mateix sentit formal de la nostra tesi.

En l’actitud regeneradora que hem observat en el desplegament de l’*Ursystem*, el realisme no és quelcom dogmàtic sinó una alquímia dels conceptes, un realisme (simbòlic) de la teosofia, que serà ultrapassat en pensar el lliure adveniment de la divinitat. En aquest pensar situem l’acció estructuradora de la *Potenzenlehre* que arrossega els principis en joc de les *WA* que palesaven, si més no, el caràcter negatiu del procés construït per la filosofia narrativa. Això

---

<sup>692</sup> *Diaphaneia*, característica aplicable a l’esperit, aquella que li permet ésser-en-el-mon, *in-der-Welt-sein*, sense intervenir-hi. A través de la “diafanitat” l’esperit és descobert, el món el trans-llueix, el fa brillar i aparèixer. En aquesta aparició, allò aparegut es transparenta en el món, i l’esperit es fa món.

desactiva el posicionament que considera l'*Ursystem* quelcom propi i exclusiu de les WA. El sistema originari (racionalment exposat en qualitat de sistema de(Is) sistemes) ha estat (sempre) present en les expectatives filosòfiques schellingianes, s'ha manifestat des de la restauració de la religió fins a la consciència pregona de la divinitat mitològica. Tot això ho reagrupa ara la *PhO*, que traduirà els esquemes de la filosofia narrativa, entre ells l'esquema processual dels principis teúrgics sota la clau d'un esquema de la voluntat on conjuntar filosofia positiva i negativa.

L'*Ursystem* és també una reconstrucció, en funció del reconeixement d'un començament lliure, és a dir, del *Prius* absolut. No es vol sobrepassar una concepció de la llibertat centrada en l'espontaneïtat de l'acte lliure; un acte que conté tota la tensió d'una llibertat infinita que haurà de posar-se en el finit, comportant un sofriment, un xoc que posa de relleu una altra vegada l'axioma del trànsit (imperfecte, impossible o efímer) de l'infinit al finit. Aquest axioma té ara una possible traducció: la llibertat era en Déu i serà en l'home, referent de l'*Adam Kadmon* redefinit, lliure de la connotació mitològica, en el Crist. De tota manera, l'home serà lliure en la llibertat infinita, en Déu, a condició de reproduir la dinàmica de l'Absolut. Què vol dir això? Una repetició de la (primera) creació dins l'horitzó de la consciència? No hi ha una mera transacció de llibertats. La llibertat infinita perdura en el Crist, però no es perpetua com a font de discerniment en el temps per a l'home. Les llibertats es mantenen a distància. L'home solament disposa de la reproducció. La relació entre llibertats no és simètrica. La presència de la llibertat divina en l'home escapa de qualsevol esquematisme, no es pot sostenir *a priori*. Els camins de Déu i els de l'home són inversos, efecte propiciat per l'asimetria de llibertats. La *Kenosi* ha de ser entesa a manera d'horitzó de la consciència que pot fixar les relacions en la mesura que poder ser separades. Tanmateix reconeixem que la consciència (finita) es mostra impotent per obrir-se a l'*Uebergottheit*. Dit d'una manera diferent: l'*hiatus* perdura, entre la pura llibertat i la llibertat en el temps. L'*Ursystem*, *in extremis* pretén unir aquestes llibertats en llurs diferències, aquesta és l'aposta radical schellingiana. Però, hem de tenir present no sobrevalorar cap de les parts. En una crítica a Habermas,<sup>693</sup> hem de dir que reproduir la

---

<sup>693</sup> Ens diu Habermas: "En la realidad del mal y en la necesidad de una solución, de una redención de él, Schelling tomó conciencia antiguamente de la finitud del espíritu humano. Desde un punto de vista práctico no puede negarla, però tampoco puede reconocerla teóricamente después de que ha abandonado el punto de vista de la filosofía de la edad del mundo en favor de la filosofía puramente racional. A este dilema se debe la filosofía positiva, la cual, frente a la puramente racional, se relativiza como filosofía negativa. El fraccionamiento del sistema soluciona la dificultad como por arte de màgia: el hombre es espíritu absoluto sólo en cuanto al conocimiento de la conexión esencial de todo lo existente, es espíritu finito, en atención a la experiencia de la misma existencia. Esta se apoya en última instancia en la autoría real, en un acto libre irreductible. En esta medida, Dios se decide por el ser sin un motivo aducible; es admisión de ser." *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 199. Segons Maesschalck, comentant el posicionament de Habermas: « elle fait fi de la gratuité de Dieu dans la philosophie positive et exaspère certaines affirmations de la philosophie intermédiaire, dont elle « historiciste » toute la réflexion que Fuhrmans a maintenue soigneusement dans le domain prémondain. Mais de manière plus modérée, il faut pour le moins reconnaître qu'un hiatus demeure chez Schelling entre deux volontés divines, l'une transcendante, l'autre immanente. » *Op. cit.* p.682. Però, hem de valorar que Habermas destaquí l'avisament de Schelling en compatibilitzar les dues filosofies cercant la cognoscibilitat d'allò *ens* en la seva totalitat. Amb tot, no considerem que Schelling recaigui del tot en una filosofia predialèctica com afirma Habermas. El seu ús de la dialèctica és, si més no, diferent. Tanmateix, podríem acordar, si ens apropéssim a les tesis materialistes, i la nostra



dinàmica de l'Absolut no fa de l'home un Absolut invers, un Absolut en la història. En tot cas ho podríem predicar de l'*Ur-Mensch*, cosa que Habermas no menciona. De tota manera, és l'home la indigència històrica com a mer reproductor. El procés és un desplegament en la consciència, però no significa necessàriament un guany. En tot cas seria un guany supeditat al desplegament diví. Però, per a Déu, que ho ha iniciat (tot) gratuïtament, que s'ha iniciat en *gratia*, la gratuïtat de l'acte creador arrossega la indiferència divina, i si observem com ho tematitza Schelling ens adonarem que és un acte declarat però filosòficament no desenvolupat. El profund problema de la llibertat, traduït en la problemàtica d'un acte lliure i gratuït és el nucli central de l'exposició schellingniana que té una clara deriva en la transició (voluntària) del negatiu al positiu. El problema de la llibertat fa que aquesta transició sigui aporètica. Schulz ho ha tractat com a autonegació lògica, com a *pars purificandi* de la filosofia negativa. Amb tot, la conversió al positiu es manté problemàtica. En el procés de (la) llibertat d'engendrar l'acte absolut recollim les seves perspectives primordials en un ordre determinat: creació, caiguda, re-creació i pensament positiu. La realitat absoluta al darrera d'aquest acte rau en la derrota (final) del mal, i per tant, ens apropem a la llibertat infinita en la mesura que el mal es transformi en bé.

Aquesta és la síntesi bàsica del procés primitiu. La consciència és mostra ara com un nucli de conversió, i podem reafirmar la consistència d'aquell *Weltsystem*, en la mesura que comprenem el món com un esdevenir conscient. Ara bé, aquesta comprensió, com pot relacionar-se amb la filosofia positiva? Observant com actua la perspectiva de la caiguda. L'*Abfall* ha provocat la repetició del procés (primitiu) en la consciència i la repetició instaura la possibilitat de restauració de la relació privilegiada entre Déu i home. Aquesta restauració l'hem de connectar amb la dimensió de l'*Uebergang*, i això mateix exigeix l'*élargissement* de la filosofia que trobem mencionat en les tesis de Tilliette, Brito i Maeschalck. Aquí tenim explicitada la revolució intel·lectual schellingniana. La realitat de la relació amb la *Gottheit* és posada com a prioritat capaç de superar una filosofia intel·lectualista. Allò a descobrir és la història de la llibertat (Heidegger diria la història del [*Seyn*]) d'una amplitud còsmica característica, un drama teocosmogònic a tots els nivells, que ens ofereix el desplegament de les potències, el pas d'una època a una altra, fins l'aparició del cristianisme com a centre redemptor. Ara, l'experiència religiosa més enllà de ser un moviment de la consciència amb el suposat efecte del guany, és realment un apropament a l'Absolut. Recuperem aquell Déu que el moviment negatiu del pensament havia desarticulat i redrecem l'aporia vers un moviment positiu del pensar on (el) Déu és reconegut com un adveniment en la consciència. Busquem de nou una articulació asimètrica entre *prospectio* i *solidificatio*, entre ontologia i teologia, en una conversió de la consciència especulativa. L'estructura asimètrica de connexió és de-formarà en ontoteologia. Des d'aquí podem observar un tractament essencialista del [*Seyn*] i un

---

investigació estigués centrada en les *WA*, que no existeixi l'ésser general; existiria en qualitat d'ésser particular absolut. La idea no seria l'ideal; aquest seria la idea causa de l'ésser. Déu seria la idea causa de l'ésser, però, com hem vist, no és sols idea, per això es pot suprimir. El concepte de l'ésser particular absolut, segons Habermas, no sorgeix en una investigació transcendental, sinó com a resultat d'una construcció d'allò *ens* en la seva totalitat. Això invalida qualsevol apropament directe a Kant. Aquesta construcció trenca els límits de l'idealisme subjectiu i exposa les condicions necessàries de la seva realitat en la mesura que es presenta com a possible i no les condicions de possibilitat de tots els objectes. Per acabar d'arrodonir-ho s'identificaria l'ideal de la raó pura amb l'existència divina.

tractament històric de Déu, però, per sobre de tot, haurem de destacar l'esdeveniment permanent d'una llibertat còsmica en la història de la llibertat humana si no volem que aquella articulació es redueixi al reconeixement d'un procés voluntari, esdeveniment però que no aclareix del tot l'adequació entre esdevenir real i esdevenir en la consciència.

L'esdeveniment permanent proposat ha d'observar-se des d'un camí d'interiorització que no ha de ser confós, creiem, amb la mística. Aquest àmbit interior té una clara contraposició amb les Escriures imposades exteriorment sota forma de dogmes. L'Evangelí real és la història de l'alliberació, una via oberta vers el coneixement interior de l'Absolut. La religió filosòfica proposada té cura d'aquest esdeveniment, una religió sempre interioritzada, capaç de superar la religió natural o la religió exterioritzada. La religió filosòfica és la religió del desplegament, una religió de les potències com a clau de la destinació religiosa de l'idealisme. Estem, per tant, en la instauració dins una teologia històrica d'una "teologia" natural positiva que també pot ser entesa com una "teologia" natural del concepte de revelació en la línia proposada per Maeschalck. En aquesta "teologia" natural s'ha produït una veritable experiència dels límits, ha mobilitzat un llenguatge conceptual i obre un altre camp de preocupacions més enllà de donar resposta a l'aporia del negatiu, és a dir, investigar en l'àmbit de l'experiència humana la validesa dels conceptes clau sobre la *Gottheit*, entre ells el concepte de revelació. Hem abordat la fecunditat d'aquesta exposició final del *System* des d'aquest angle indicat per Brito-Maeschalck, l'obertura pròpia d'una molt especial "teologia" natural positiva que inaugura un diàleg profund amb els autors clàssics de la teologia cristiana que hem inclòs en la bibliografia.<sup>694</sup>

Habermas és crític davant la complementarietat de filosofia positiva i negativa. Segons ell, el començament de la filosofia positiva hauria d'haver-se ratificat amb l'abandonament de la filosofia negativa, preparant la superació existencialista de l'idealisme, la consumació de la qual seria Heidegger. De tota manera, Habermas no té en compte, o no prioritza l'axioma de la unitat en la dualitat, tot ressaltant el fraccionament del sistema (l'ajustament de la

---

<sup>694</sup>Vegeu: Ricard de Sant Víctor *Sobre la Trinitat*, Nicolau de Cusa *La recerca de Déu, la filiació divina, el déu amagat, diàleg tan breu com pregon*, i Miquel Servet *Dels errors sobre la trinitat*. Sense entrar de fons en el problema trinitari, i tenint present les seves diferències, l'elecció d'aquests autors no és casual. Podríem pressuposar que el problema articulador ara és aquest: si la revelació ocupa o no el lloc del coneixement natural de Déu i el desplaça. Nosaltres creiem que la raó s'ha ocupat d'assenyalar el camí que va del panteisme al monoteisme car no pot accedir a un suposat monoteisme originari, primitiu, ni a les clàusules esotèriques d'una *Ur-Offenbarung*. El camí assenyalat és el del Déu-Tot al Déu Sant, però ha d'incloure un Déu-U-Sacre, quelcom veritablement primitiu que les teologies medievals en certa manera ocultaren. La raó neix en la via del Tot. Sols una decisió única i original pot desactivar el panteisme en un principi de llibertat que presideix la destinació del món. Per exemple, si ens fixem en Servet, el més radical, que no fou antitrinitari, en l'autèntica Trinitat hi ha distinció personal, però no real. Per a ell les persones de la Trinitat són formes de la divinitat; no accepta la divisió de l'essència divina i reconeix en Jesucrist les qualitats divines. El Crist històric és l'únic mestre. Reconeix en Jesús les qualitats divines però fa una excepció quant a reconèixer la seva eternitat. Crist fou Déu quan es féu home i mancava d'aquesta qualitat divina amb anterioritat, o sigui, s'admet en Crist la qualitat de Fill de Déu quan apareix en el món. L'aparició en el món, el seu *in-der-Welt-seyn*, és la clau de la *Gottheit*, de la seva comprensió en el sistema. Per això les idees d'aquests pensadors clàssics ens poden ser útils, car poden donar respostes no en clau cismàtica sinó històrica. Les connexions schellingianes es posen en primer pla.

problemàtica ontològica amb la necessitat pràctica d'una inversió de la corrompuda edat del món), tenint com a resultat un món buidat. Però, què vol dir un món buidat sinó un món com a projecció vers la pura transcendència. La interioritat que critica Habermas no és un àmbit d'encongiment sinó de projecció i de superació de tot lligam amb la matèria. En aquest sentit si que és un buidar-se, un buidar-se, si volem, en recerca de l'ésser. Ara si que aquesta recerca com a possible coneixement i la promesa de salvació poden coincidir. Però hauríem de qüestionar si l'idealisme hi sobreviu, car sobreviuria en la seva mateixa superació, la qual cosa provocaria una inversió que conduiria la nostra tesi vers Schulz. Hauriem compaginat unitat sistemàtica amb culminació de l'idealisme. Amb tot, Habermas és conseqüent quan afirma que la filosofia purament racional sols reconquesta el caràcter sagrat pel Déu de les WA que s'arrisca històricament al preu idealista de la identitat de pensar i ésser, i que ens torna a portar a Hegel, que identificaria, anivellant les edats del món, el món present amb el real. Però des d'aquí no pensarem un final de la de-generació.<sup>695</sup>

Considerem que la intenció política habermasiana queda superada pel referent teològic. En tot cas, Habermas a *Teoria i Praxis* intenta demostrar que Schelling anticipa certes intencions del materialisme històric en el punt d'inflexió materialista del seu idealisme històric. Val a dir que podríem trobar cert paral·lelisme entre l'home reproductor, o sigui, l'home com a in-digència històrica en la mesura que reproductor (pla de la consciència) i l'home com a reproductor de la naturalesa.<sup>696</sup> Després de la caiguda la productivitat de la *natura naturans* es retira de la naturalesa i entra en la mera efectivitat d'un horitzó històric-humà, sense oblidar que l'home re-productor és també l'home corruptor.<sup>697</sup>

---

<sup>695</sup> Així: "Schelling cree poder unificar ambas cosas con el publicado sistema de la filosofía negativa i positiva: por una parte, la convergencia lógico-ontológica de razón y esencia, por otra, la divergencia ontológica de razón y existencia. A su modo, separa la filosofía teórica de la práctica y altera de nuevo los atributos del "dios invertido"(...) el caído *alter deus* era caracterizado por una finitud de la capacidad teórica y por una infinitud de la capacidad práctica. El hombre es absoluto atendiendo a su conocimiento, finito en su dependencia práctica de la acción redemptora de Dios. Esta separación de teoría y praxis en el interior de la teoría encuentra su correspondencia, teóricamente desarrollada, en una separación de praxis y teoría en el interior de la misma praxis." Habermas, *Op. cit.* p. 204.

<sup>696</sup> En el jove Marx la vida productiva quedaria consumada en la transformació de la naturalesa inorgànica i en la producció pràctica d'un món objectiu, a través del qual l'home reproduïx la naturalesa, essent aquesta producció la seva vida genèrica activa, la seva activitat inherent. A través d'ella la naturalesa es mostra com la seva obra y la seva realitat. Aleshores, l'objecte del treball seria l'objectivació de la vida genèrica de l'home, produint-se dues duplicacions: una intel·lectual (en la consciència) i una real en l'activitat, i que pot contemplar-se en un món creat per ell. Però, a conseqüència de la caiguda, allò exterior ha ocupat allò interior, i per això ens diu Habermas que: "Tanto para Schelling como para Marx esta inversión materialista se compendia en la "falsa unidad" del Estado, que institucionaliza el dominio político de Hombres sobre Hombres. Este dominio es para ambos expresión del "dominio de la materia muerta sobre los Hombres". Pero el uno proyecta una teología, mientras que el otro analiza económicamente. Tanto Schelling como Marx conceptúan "materialistamente" la corrupción de este mundo en la medida en que aquello que debería residir en la raíz de la existencia, a saber: la materia, ha sometido a la misma existencia." *Ibid.* p. 207.

<sup>697</sup> L'home corruptor és un punt de convergència entre Schelling i Marx; un pressuposaria una identitat originària entre home i naturalesa, és a dir, un *Ur-Mensch*, i l'altre prescindint d'aquesta, formularia un punt de connexió: la forma del "materialisme" que sotmet la vida humana té el seu origen en un principi

Les conseqüències de la contracció, extretes de la línia WA, ens apropiarien a un cert materialisme, però no ens podem refugiar en la necessitat de retrotreure la corrupció mundana a un origen històric per realçar la vessant pràctica del sistema, ni sobredimensionar (pràcticament) les suposades connexions, car la nostra aposta és teòrico-sistemàtica, “teològica”, i en cap cas desenvolupem o extrapolem les bases de la futura religió filosòfica. No és una tesi de filosofia pràctica ni de les seves possibles derivacions. Ara bé, considerem important observar el tractament de Habermas per adonar-nos de la ductilitat del *System*. Queda destacada la necessitat de trencar el poder d’allò extern sobre allò intern, però la solució de Habermas és, en part, confosa quan afirma que el gènere humà sols pot trencar el poder extern, aquell domini de la matèria morta sobre els homes, en la mesura que li dóna cabuda externament amb allò extern amb una pretensió de domini sols aconseguida si es mantenen els fonaments externs de la vida; aleshores la possibilitat de revertir la inversió materialista hauria de ser conceptuada des del procés vital material de la societat. Amb tot, l’objectiu de Schelling no és una filosofia social. El punt de vista antropològic, creiem, queda supeditat a l’ontològic, ja que en cas contrari el fonament no seria “mitologia” sino “economia.”<sup>698</sup> El diàleg entre naturalesa i societat, entre vida orgànica i procés històric sempre és controvertit.<sup>699</sup> Tota la teoria política que podríem extreure de la *Spätphilosophie* està supeditada mitològicament a l’apostasia de l’*Ur-Mensch*.<sup>700</sup> L’Estat seria en tot cas la

---

egoista, o sigui, el sotmetiment de la voluntat universal en benefici de la particular, origen del mal en clau schellingniana. L’home, en tots dos autors, seria un poder estrany sobre l’home. Dit d’una manera diferent: l’home corruptor és ja des de l’inici el desorganitzador de la creació. Aquest desordre cosmo-teològic, en sentit marxista seria una cosa molt concreta: l’ordre de la propietat fixat per l’apropiació privada del treball social. Encara que sembli a les antípodes de Schelling i en un discurs sense connexions evidents, l’egoisme cosmològic schellingia pot ser traduït com a capitalisme. Amb tot, l’antropologia dels *Manuscripts*, segons Habermas té connexions formals amb el FS: la propietat privada seria la voluntat particular. Marx repetiria (econòmicament) el que la doctrina de l’*Abfall* anticipa mitològicament. Des d’aquí si que podríem identificar l’home com a Déu invertit. Seria conseqüent.

<sup>698</sup> Aquest és l’argument de Habermas que creiem pot confondre: “Si el genero humano sólo puede romper el poder de lo externo sobre lo interno en la medida en que le da cabida externamente con lo externo, y si precisamente puede dominarlo con aquel esfuerzo por su parte que, según las propias palabras de Schelling, está orientado al mantenimiento de los fundamentos externos de la vida, si sucede esto, entonces, la posibilidad objetiva de una reversión de la inversión materialista sólo cabe conceptualarla desde el proceso vital material de la misma Sociedad.” *Ibid.* p. 210

<sup>699</sup> Hem de tenir present que: “El materialismo no es ningún principio ontológico, sino la indicación histórica de una constitución social, bajo la cual la humanidad no ha conseguido hasta el momento superar el poder experimentado prácticamente de lo externo sobre lo interno.” *Ibid.* p.214. No podem edificar el sistema sobre la base del materialisme, ja que una de les seves aportacions al procés filosòfic ha de ser mostrar com es supera el domini d’allò extern en allò intern, i segon, assenyalar el camí de recuperació de la unitat en Déu. El materialisme no ens seria útil davant aquestes dues problemàtiques. Els plantejaments schellingnians són plenament espirituals. Amb tot, sempre podríem partir d’una reconsideració del materialisme, però des de l’empirisme filosòfic s’ha vist superat. El materialisme de les WA ha quedat reconduït per l’ontoteologia de la *PhO*.

<sup>700</sup> Aquesta apostasia la podem seguir des del 1804. La pèrdua mostra com els éssers racionals separats de Déu cerquen la seva unitat sense èxit i acaben en el refugi de la falsa unitat. La unitat natural actua com una segona naturalesa sobre la primera com un exponent del desastre, de la maledicció sobre la humanitat. Des del 1804 l’Absolut ha anat apareixent cada vegada mes greu, més seriós, més en dolor.

demostració més poderosa de l'*Untergang* de l'home en la naturalesa. La Unitat ha estat perduda, la revelació intenta recuperarla. Hem donat explicacions d'un sistema que admet la perduda unitat i la corrupció continua de l'ordre originari. La revelació també ha de veure com la caiguda adàmica no apareix com a expressió d'un món invertit, sinó com a força curativa contra la mateixa inversió. Si existeix una salvació ha de ser com a conseqüència d'una consumada immolació. La vida eterna és real com a redempció d'una *Ewigkeit* a través de la mort.

La filosofia schellingnina pretén des d'un punt de vista sistemàtic pensar l'impensable, pensar un començament del sistema, enunciats com *l'estat més elevat de qualsevol cosa és assolir el moment on comença l'ocàs, la idea absoluta no hauria assolit el seu apogeu si en el mateix moment no s'introduïa en la davallada*, ratifiquen el posicionament. Observar l'Inici és observar l'abisme. L'Absolut schellingnià ha recollit allò que altres filosofies idealistes oculten o no tematitzen: el mal. Com es relaciona això, o com inclourem definitivament el mal en el sistema? La recerca de l'*Anfang* ha d'incloure conceptualitzar en el seu origen un món transtornat des del fonament i ho ha de poder efectuar a partir d'allò absolut per mor de la possibilitat de la salvació. La *PhO* es situa per sobre de la Teodicea, la sobrepassa, car re-pensa el món històricament com a teogonia. La posició de la *Spätphilosophie* no es pot relegar al materialisme, malgrat s'hagi conceptualitzat anteriorment la representació d'una naturalesa en Déu, un replegament de Déu sobre si mateix i la representació de la caiguda de l'*Ur-Mensch* que arrosega la creació a l'abisme, i que s'ha deslligat de la naturalesa originària per ser quelcom per a si, utilitzant la mateixa forma d'aquella primera voluntat constrictora de la naturalesa de Déu, una voluntat que entra a formar part de la seva *Selbstheit*. Tot això penetra el posterior desplegament de voluntats particulars que conformen la corrupció del món. Aquí queda palès el poder d'allo extern, la força de l'atzar i l'arbitrarietat, la resta permanent d'una irregularitat que escapa a la racionalització. Però, tot això no serà un defecte de l'Esperit, sinó un esperit invertit. Aquest esperit no és privació de llibertat, sinó quelcom positiu. El mal s'ha consolidat a partir d'un relatiu *Nicht-Seyende* que ha sobrepassat el *Seyende*. Quina traducció positiva té ara això? La protoforça contractiva s'estén en el món, s'ha ultrapassat la força de

---

Ara, la *PhO* ha de ser rigorosa amb el ser-altre, amb la foscor, i la superació de l'estat caigut. La intuïció intel·lectual serà vista problemàticament i l'*Untergang*, trànsit constant de l'infinit al finit, de l'Absolut al real negat, a més, tot saber sobre l'Absolut es trobarà atrapat en l'exterioritat. Ja no podem fer servir la suposada reconciliació entre l'Absolut i el finit a través de la intuïció intel·lectual, però no podem abandonar la recerca de la connexió de l'ésser en la seva totalitat, i per tant, estem obligats a conceptualitzar un món transtornat en el seu origen. Hem d'avançar des d'allò que és realment començament, allò en si immemorial. El començament s'ha de conceptualitzar per fixar l'inici del sistema incloent allò altre que s'imposa com a oposició on el bé ha de fer un esforç titànic per a desenvolupar-se vers la realitat. Si pressoposem la connexió sistemàtica del món al costat de la influència del mal (on el món s'ha convertit en dolor i la humanitat en inculpció) no podem obviar el seu tractament sistemàtic, fins i tot una metafísica del mal, on la seva reducció a la matèria és mostraria inoperativa, malgrat que des de l'òptica materialista aquesta sigui un fonament. Schelling no utilitza ni *Stoff* ni *Materie* per a definir aquesta manca de realitat sinó *Nicht-Seyende*, manifestat però com a realitat terrible. El *Nicht-Seyende* seria el començament històric del sistema. El gir problemàtic que fa el materialisme és aquest: amb el començament per a la construcció de la connexió del món en tant que procés teogonal es pretén conceptualitzar aquell *Nicht-Seyende* com a matèria i s'equipara i es conceptualitza com a matèria del mateix Absolut. El materialisme no sortiria del panteisme ingenu.

comprensió que impera en tot ens. La base existencial de la realitat és reactiva al mal, i acaba entronitzant una naturalesa anfibològica en la mesura que allò no real atorga realitat. La base s'autofagocita i fuig de si, intenta ocultar-se i a la vegada lliure el fonament a tot allò que es mostra. Com pot sotmetre's això a l'Amor? La base en realitat supera l'Amor, i l'anti-essència aconseguix el domini, i conseqüentment el poder d'allò extern sobre allò intern. Però, no és una vida vertadera com tampoc ho són totes les que malmet. Per a Schelling la vida vertadera és sols aquella que pot existir en la relació originària. La revelació assenyala aquesta situació, ens fa veure que malgrat sorgeixen vides certament pròpies i efectives són o han estat una vida de l'engany, una extensió de la mentida, un bressol d'intranquil·litat i corrupció. La perversió del món és conseqüència de l'exercici d'una llibertat que és com Déu, un *alter Deus*, l'*Adam Kadmon* i l'antic *das andere Absolute* de 1804. La construcció d'aquesta *Gegen-Bild* es podia veure a les *WA*, però mancava una sistematització de l'itinerari vers el replegament de la creació *praeter Deum* en una creació *extra Deum*. Pensar l'*Ur-Mensch* comporta derivar la categoria de l'altre Absolut a partir d'un començament real de l'Absolut, de Déu.

De tota manera, la revelació implica la possibilitat d'un final real de la corrupció del món, una desactivació del poder extern dominador. Ara bé, que és aquest Déu en l'Inici? No res com a Déu, i no pot tenir en si o fora de si res que no sigui ell, no pot tenir altre cosa que allò que ell ja és. Però a partir d'un pensar iniciat en l'*Anfängnis*, a partir de l'omnipotència que uneix *Anfang* i *Untergang*, ja que segons Heidegger l'Inici ha de ser també ocàs,<sup>701</sup> pot pensar-se com tenint en origen la possibilitat d'iniciar-se en l'altre, de pensar-se com posseint el seu origen en ell, en un altre Déu, o sigui, l'*Ur-Mensch* iniciador de l'efectivitat real del mal. L'omnipotència divina es consuma en aquesta efectivitat, en el permetre originar-se un altre, on també Ell es pot veure afectat per l'entropia. A causa de l'*Ur-Mensch* s'activa el fat de la revelació. S'accepta el desviament de la llibertat i que es trenqui la cadena dels principis inseparables en Déu. Així, es produeix la segona creació, en virtut d'una naturalesa corrompuda en si mateixa. Déu quedarà restituint històricament, el seu propi destí quedarà lligat a una subjectivitat desplegada en la història que va més enllà d'una humanitat social habermasiana, ja que aquesta història també es pot llegir com a història de l'ésser. Ara hem ultrapassat la construcció divina de les *WA*, a favor d'un Déu personal i d'un pacte que ha de superar aquell *Ungrund*, però, quin antecedent sistemàtic té aquesta posició? El Déu ja no és un desplegament infinit, sinó el reconeixement de l'Inici-Ocàs en unitat, aparent binomi que es pot traduir en contracció-expansió, o en *primera creació de Déu per si mateix - segona i autèntica creació de la que procedeix el món en la seva figura ideal* (car el trencament de principis exigeix una decisió). La revelació obrirà una nova dimensió on l'indisoluble es torna conciliable. En la revelació, Déu recupera el passat, la memòria, i tot allò que era a la vegada, en la mesura que es constitueix acció i connexió ordenada de principis i ho projecta com a successió de períodes. Així, l'accés sistemàtic d'aquesta comprensió ha de ser històric. La revelació apunta a la lliure unitat entre ésser (passat) i ens (present). Aquesta lliure unitat l'hem d'entendre com a reconciliació filial, tot observant que l'home no ha fet cap mèrit per a guanyar-se la reconciliació. La reconciliació exposada no és en realitat una relació entre Déu i humanitat,

---

<sup>701</sup> "El ocaso no corresponde al comienzo como lo otro, sino es el comienzo mismo, en tanto ha ingresado en el comenzar y no tan sólo ha surgido." HEIDEGGER, M., *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, p. 81.

sinó entre Pare i Fill, car el Pare sols és Pare en el Fill i per mitja del Fill, i aquest causa de ser del Pare; cadascú es un Tot, però un Tot on no pot ser l'un sense l'altre.

Déu disposa sobre tot, aquest és el sentit més íntim-intern de la *All-Einheit*; una disposició necessària, no la pot superar, ja que en cas contrari hauria de superar-se a si mateix. Ara bé, aquesta situació es pot vèncer si es genera quelcom que no pot disposar, o millor, que no ha de disposar, quelcom semblant a Ell, que podria dominar però que lliurement no ho dominarà (aquesta és la decisió originària que inicia l'activitat de l'*Anfang*, i que el sistema estructura des del pensar de l'*Anfängnis*) car sols ho podria posseir en el *Liebe*. L'efecte més gran de l'Amor és aquest: a través de la voluntat expansiva del *Liebe*, Déu podria dominar i a la vegada subordinar-se a la condició de la seva existència que excediria sense superar-se a si mateix. Com podem veure aquest *Liebe* poc té a veure amb una *Pietas* essencialment salvífica. L'essència de la llibertat que arrosega aquest acte es mostra en el fet que Déu seria el dominador en el domini sobre un igual a ell, però decideix apartar-se del domini a través de l'*Ur-Mensch*. La disposició absoluta de l'*All-Einheit* es consuma en la renúncia del domini, possibilitat amb la producció d'un altre Absolut. En la *PhO* ja no valorem aquella contracció que els materialismes sobrevaloren, però no perdrem una historicitat pensada com a lliurement de l'Absolut a la història. Es mostraran els passos d'aquest lliurement.

Schelling com a historiador de l'Absolut, pot ser un referent per començar a deconstruir la pròpia onto-teologia. Podem pensar més enllà de la Teodicea i reobrir veritablement l'especulació sobre el costat "daimònic" (demoníac) de la divinitat, tenint present que Schelling segueix aquell principi hipocràtic de *Contraria contrariis curantur*; un ésser sols es pot manifestar en el contrari, l'amor en l'odi, la unitat en el conflicte. Déu es revela en la creu del Crist abandonat per Déu. La *Theologia crucis* començarà en la contradicció, una contradicció que s'ha integrat en el sistema. Si un ésser sols es revela en el seu contrari, l'església del Crist (i recordem que és la persona i els fets i no la doctrina allò que valorem schellingniantment) no pot consistir en una comunió d'iguals sinó que ha d'estar constituïda per desiguals. La força d'aquesta posició no resideix en l'amor vers allò igual sinó en el moviment creador vers allò altre.<sup>702</sup> En definitiva, és possible una metafísica del mal (efectiu) després de la superació del discurs onto-teològic? És possible pensar realment l'*Anfang* fora del discurs onto-teològic? Aquesta teologia especulativa pot anar més enllà d'aquest discurs onto-teològic? Aquestes preguntes ara se'ns presenten merament retòriques.

La *PhO* evidencia la intenció-intuïció de la filosofia positiva com a filosofia indivisa, de contacte, oberta, on el mal no queda dissimulat, on podem plantejar-nos les preguntes sobre el seu origen, on podem aprehendre el factor de desordre i subversió integrat en el sistema. La màgia de la interioritat recull la positivitats del mal. El poder d'allò extern ha de ser vençut en la mesura que entenguem què significa aquesta positivitats. Una lluita de tots contra tots? Aconseguir la disposició sobre la naturalesa passa per recuperar la creació i aprehendre la perfecte personalització de Déu. De tota manera, no estem davant un gènere humà divinitzat que pugui unir-se a un Déu humanitzat en el *Liebe*. Déu no és un *alter ego* de la humanitat. Els homes en el seu estat actual no poden superar l'Abisme entre allò extern i allò intern, car no

---

<sup>702</sup> Dins la influència de La filosofia positiva: "(...) se necessita un regreso original, es decir, otro comienzo frente al primero y que de este modo mas que nunca, sea necesario desde este. Este regreso sería hacer la pregunta por la verdad de la diferencia del ser." Heidegger, *Ibid*, p. 189-190.

poden atenuar el poder d'allò extern. Aleshores com podem fer intern allò extern? Amb una certa anàmnesi, una capacitat de recordar espiritualitzada, és a dir, una reconstrucció, un recurs salvífic a la positivitat d'una manifestació ancestral i a la vegada present, una represa de l'*Ursystem*, i la seva intel·lecció en l'*Ur-System*.

La *PhO* ens parla també d'un Déu que no podrà ser encerclat totalment per la història, car hem de tenir present la distinció entre Déu i la seva naturalesa. És possible que la *PhO* ara ens parli realment del poder d'una divinitat sense naturalesa? Aquesta divinitat seria en tot cas una *Ur-Wille*, i podria tenir cura de l'ésser (*Besorgen*) des del seu més enllà. Aquesta cura de l'ésser implica un *Annahmen* de doble sentit: acceptar una hipòtesi i tenir cura de; o sigui, la *Gottheit* té cura de l'ésser i així adopta (*annimmt*) una altre figura que a la vegada és un conjeturar (*anzunehmen*) quelcom, per a que reculli el que pot aparèixer. Aquesta és l'essència del testimoniatge. Amb aquesta formulació es pretén posar Déu per sobre de la naturalesa, i aleshores poder revelar-se per sobre de la creació caiguda, per sobre de l'home. Abandonem la forma més criptomaterialista de la contracció-expansió per desenvolupar nomenclatures pròpies d'una real *Personlichkeit*. També la dialèctica contractiva de l'existència i del *Grund* de l'existència ha cedit davant una reformulació dels principis que utilitza les categories aristotèliques de matèria i forma, potència i acte. L'*Anfang* serà un ésser que s'oposa a tota forma i regla, *Apeiron*, i que té el límit com a reconsideració filosòfica, una afirmació de l'ésser il·limitat i un portar-lo vers el *Nicht-Seyende*, que necessita un tercer principi que ens indicarà quan podrem superar l'ésser, quan estarem en revelació, quan passarem de la reproducció a la realització. En aquesta argumentació passem realment del criptomaterialisme a una veritable metafísica. Queda perfectament allunyat, en la nostre tesi, un començament absolut a partir de la matèria. L'*Anfang* està en allò que pot convertir-se en un altre i estar sotmès a l'esdevenir. En la comprensió de la revelació, que en el fons és una comprensió del començament de tota veritable vida, el món anirà perdent el seu caràcter catastròfic i re-interpretarem la caiguda. Aquesta, que l'hem exposada com a inversió dels principis i com a de-generació del món, serà transformada en una repetició del primer estadi teogonà; la creació estava sotmesa a un fonament mòbil, sobre un ésser poderós per si mateix. L'últim producte fou allò absolutament mòbil en qualitat de trans-posició, i Déu disposava d'un món al marge de si, una creació existent fora d'ell, però necessitava d'un món on els moments no fossin mers moments del pensament on no hi havia permanència. El món abans ideal és ara allò que l'Esperit esperona (i des d'aquí s'escola el mal), és a dir, potència de l'acte més elevat. Aquí s'inclou el procés històric. Tot queda depenent de l'acte més elevat. És això una re-sacralització del món? O, més bé, un deixar actuar la divinitat com a únic *actus purus* vertader d'un món consumat.

Déu queda definitivament acreditat com a Senyor de l'ésser, com a actualitat d'origen i eternitat. El món al final del seu procés serà el que Déu era, allò que sempre és, l'essència de tot allò *Seyende* que permet aprehendre Déu. El posar-se com a *actus purus* implica la superació de tota potencialitat. La substància autodeterminada (la tercera causa en joc) present en l'àmbit del món ideal com a únic principi actuant, queda superada en benefici d'una quarta causa final. Des d'aquí releguem la substància a causa material. El món s'haurà d'entendre dins la influència d'aquesta causa final, un món entès des de l'acció d'un Déu supra-substancial.



La preeminència de la postura metafísica és evident, on qualsevol interès pràctic dins el sistema hi queda subordinat. La problemàtica entre teoria i praxi no és el referent fonamental schellingnià, car la *praxis* divina ja és el propi desenvolupament de l'Absolut. La *PhO* desplaça en certa manera l'interès per l'*Anfang* i cercarà, prioritàriament, l'ésser com a allò previ, allò autènticament permanent. Però, això no vol dir que el discurs sobre l'*Anfang* quedi abandonat, ni que el *System* quedi desarticulat, com assenyala Habermas, en dues parts (la filosofia negativa i la positiva). Aquesta interpretació destacaria plenament la fragmentació del sistema i no tindria en compte la jerarquia que estableix Schelling entre les filosofies esmentades.

L'interès pràctic schellingnià és qüestionable. El sistema d'un Déu supra-substancial no pot quedar relegat al substancialisme. Amb tot, han quedat tres focus d'interès on podem trobar línies hermenèutiques amb l'antiga presentació criptomaterialista del sistema, a saber: la base de la comprensió d'aquesta suprasubstancialitat s'efectua en un món que es sostreu de penetració racional evidenciant una resta obscura; la feixuga intel·lecció del procés històric i la càrrega de la no reconciliació que es mostren com a exponents de l'isolada finitud de l'esperit humà.

Schelling no necessita fraccionar el *System* perquè la *PhO* no és purament filosofia racional ni tampoc la filosofia positiva es relativitza davant la negativa. La recuperació evident de la negativa, com hem mostrat, s'efectua en benefici de la positiva. Si observem el sistema des del punt de vista de l'home (interpretat com a causa final, car seria el destinari de la revelació i el cim de la creació de-generada) el sistema es pot veure fraccionat, però la interpretació "humanista" es mostre insuficient si intentem observar el sistema des del punt de vista teològic del Déu suprasubstancial. Si fraccionem el sistema l'home ha de ser posat com a esperit absolut, el seu avatar. Quin sentit tindria la teologia especulativa que hem presentat? L'home en la mesura que pot ser pensat com a esperit absolut, ho seria com a coneixedor de la connexió essencial de tot allò existent, però com relacionarem aquest posicionament amb el que predica el contrari, que l'home és esperit finit en relació a l'experiència de la mateixa existència? Fraccionar el sistema implica reconèixer l'últim Schelling com un metafísic pre-crític. La necessitat teòrica de la cognoscibilitat absoluta de la connexió universal no és possible determinar-la, ja que coneixeríem allò que és l'Absolut des d'un punt de vista absolut, i en realitat coneixeríem l'infinit des de la mera finitud. Aquest punt frena l'espectativa totalitària de l'idealisme absolut. La necessitat pràctica del concepte d'un món caigut, degenerat, irreconciliat, un concepte, si més no, històric, ja queda integrada en un sistema que reconeix la incapacitat teòrica, l'admissió del límit. La tensió sistemàtica schellingniana es dirigeix a intentar compenetrar aquestes dues necessitats. Com hem vist, el concepte de límit schellingnià és peculiar, i no suposa, la voluntat d'integració d'aquelles dues necessitats sistemàtiques, una culminació de l'idealisme, sinó una fructífera expectativa hermenèutica. Intentar compaginar les dues necessitats sota esquemes dialèctics porta a la posició de Schulz.

El fraccionament del sistema complica *in extremis* la filosofia de Schelling, i palesa un tall insalvable entre la mateixa *Identitätlehre* i la *Spätphilosophie*. Aquesta postura afavoreix el hegelianisme i també el materialisme històric. Però Schelling ha descartat la possibilitat d'una història comprensible segons una lògica que s'ha tornat concepte. Estem tan sols en la recerca de la vinculació de la divinitat en el desplegament de la consciència, un esdeveniment que pot ser desplegat ontològicament i que es desenvolupa històricament. Des d'aquesta vinculació

interpretem la connexió essencial de tot allò existent. La crisi de la *Vernunftwissenschaft* no implica l'abandonament de la filosofia negativa, encara que reconeguem el fet que la raó no es pugui fonamentar en si mateixa, ni realitzar-se a través de si mateixa, i hàgim observat i tematitzat una automeediació per quelcom precedent, una "veu" anterior i pre-mundana.

El començament de la filosofia positiva necessita un clar reposicionament antihegelià de la filosofia negativa. La suposada superació schellingniano-existencialista de l'idealisme ha de ser qüestionada. La línia Kierkegaard-Rosenkranz ens porta també vers Heidegger. Aquesta és la línia del fraccionament del sistema que també passa per Habermas i Hemmerle. L'ajustament de la problemàtica ontològica amb la necessitat pràctica d'una resposta a la de-generació del món no és tema prioritari si acceptem la perspectiva del Déu supra-substancial, l'absoluta transcendència que ha de tractar una filosofia integral. No estem en la mera recerca de l'ésser, sinó en la recerca de l'Ésser que és, de l'Ésser que vertaderament existeix, de la vertadera vida i del sistema orgànic implicat. Si han de poder convergir coneixement d'aquest Ésser i evocació d'una salvació del gènere humà, el sistema no pot ser fraccionat. Aquest mateix coneixement és salvífic. Hi ha aquí un estímul pràctic indirecte. Portem el concepte, que és sols contemplatiu, necessari, vers una esfera volitiva que no ha de ser vista com una *praxis* constitutiva, en tot cas seria una *praxis* divina que afavoriria el trànsit de la filosofia negativa a la positiva, i la superació final de la duplicitat. Però aquest trànsit ha estat problematitzar.

Ara estem preparats per tematitzar i concloure l'aspecte final de la filosofia de Schelling. Les relacions entre filosofia negativa i positiva representen com indica Luigi Pareyson<sup>703</sup> el cim de l'itinerari<sup>704</sup> filosòfic de Schelling, veritable tombant vers la *Spätphilosophie* marcat per la problemàtica (discontinuitat per a Pareyson) entre pensament i ésser (producte d'una irreductibilitat de l'ésser al pensar) i per l'exigència de reconèixer dins l'ordre conceptual un moviment que tendeix vers una realitat permeable de la raó – aquell nou ús que hem estat presentant.<sup>705</sup> Tanmateix, la mateixa *EPhO* no ha condemnat la filosofia positiva, no es

---

<sup>703</sup> Vegeu: « La stupeur de la raison selon Schelling » a: *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Schelling*, ed. Jean-François Courtine, Paris, Cerf, 2010.

<sup>704</sup> Itinerari en relació al *System* – nivell 1, que comparteix destinació amb la culminació de la seva proposta filosòfica més intensa i que remet a l'*Ursystem* – nivell 2, que no és altre que el definitiu aclariment de l'acte de revelació.

<sup>705</sup> Autolimitació de la raó incondicionada versus nou ús de la raó, sintetitza la problemàtica. Ara bé, aquesta dicotomia és aparent, perquè l'enfocament negatiu (en la filosofia de Schelling) ja implica un nou ús, encara que incomplet. Segons Schulz aquella autolimitació seria l'esdeveniment fonamental de l'època de l'idealisme alemany. La comprensió (*Einsicht*) d'aquesta autolimitació és la pedra angular de la interpretació racionalista de la *Spätphilosophie*. Schulz ha de comprendre l'idealisme quant a conflicte, dins el qual interpretem aquesta raó incondicionada. La *Spätphilosophie* representaria l'acompliment del moviment de la raó que es transcendeix i la filosofia negativa exposaria el començament en el reconeixement, per part de la raó, de la impensabilitat del seu contingut últim, l'activitat absoluta, i exigiria una transició vers la filosofia positiva expressada en la comprensió de com Déu es posa al món (*zur Welt*). En definitiva, la raó reconstruïria transcendentament aquest esdeveniment dins la filosofia positiva mitjançant l'explicació de la creació, amb la condició de posicionar la raó quant a finita, i posant la pura activitat (creadora) més enllà d'ella comprendre la seva essència veritable com a potència de construcció del món. Amb tot, no podem oblidar que la raó esdevé *Ekstatisch* i arriba a poder afirmar que Déu sigui immemorialment posat lliurement com a ésser racional,

produeix una clara restauració de la negativa, si un definitiu contrast entre les dues que destaca una direcció bidireccional. Si observem en deteniment la postura de Schelling les relacions entre filosofies no poden ser el cimall de la seva filosofia, sinó el fer veure com la negativa és en realitat positiva, perquè es vol disposar d'una perspectiva absoluta.<sup>706</sup> Pareyson presenta aquell contrast com una accentuació de la diferència entre les dues filosofies. Però, què representa en realitat aquesta accentuació? En primer lloc posicionar dos plans oposats, a saber: el pla dels conceptes purs (el pla del poder-ésser) i el pla que parteix de l'existent i del seu desenvolupament com a moviment en la perspectiva de la realitat. La complementarietat, com hem vist, no implica dependència, ni una forçada cohabitació. La presumpte cohabitació independent entre filosofia negativa i positiva no pretén menysvalorar la problemàtica que sorgeix al respecte. Si no es tematitza i es qüestiona el suposat pas d'una a l'altra, que pot ser vist com un salt que va de l'ordre dels conceptes a l'ordre de la realitat, el problema queda ocult i les dues filosofies poden funcionar perfectament. Aquest suposat salt augmenta la confusió entre el punt d'arribada de la negativa i el punt de partida de la positiva, perquè aquest no és altre cosa que un Déu viu, una personalitat suprema. Però, aquesta situació compartida no representa que hi hagi, ni molt menys, una continuació automàtica entre filosofies. En primer lloc la negativa no és, en realitat, l'eina adequada per tematitzar el Déu viu. En segon lloc, no podem deixar de banda els efectes de la crisi de la raó, no podem extreure coincidències a la lleugera entre el concepte últim de la filosofia negativa i el *Prius* absolut de la positiva.

Des del posicionament que intenta aclarir el concepte de Déu podríem defensar que Déu fos el fons productiu que hi ha darrera la raó, un fons que no és saber però que el produeix. En aquest sentit, hem de tenir molt present (davant la temptativa de presentar un Schelling eminentment idealista) que el Déu de Schelling és més que saber, car estem davant d'un Déu creador. Això no treu que la creació pugui ser considerada com l'acompliment de l'esdeveniment-manifestació de l'efectivitat dins la Uni-Totalitat. Encara que intentem delimitar-la per ser obra de Déu es també *unvordenklich* i, per tant, arrossega el caràcter immemorial i obscur que toparà amb qualsevol aproximació racionalista. La defensa d'un Déu viu perjudica qualsevol apropament racionalista al plantejament de la problemàtica. Aquesta defensa implica que l'ordre de la realitat proposat per Schelling porta en si un nou mode de pensar. Aquest pensar ha de confluïr en un cert coneixement de l'existent necessari; l'ésser existent hauria de suposar que la idea d'ésser ha estat capgirada i que la racionalitat que opera en la filosofia positiva es pot desplegar sistemàticament. Estem en un punt crucial que apuntala l'*Ursystem*. Des d'aquí és desplegada l'hermenèutica no exempta per descomptat

---

manifestant-se així la seva veritable essència. Tanmateix aquí disposem sols de la interpretació racionalista, aquella que veu en la *Spätphilosophie* una reflexió crítica sobre ella mateixa. El pensar de la raó seria una recuperació objectivant, és a dir "memorial" de l'esdeveniment immemorial. La construcció *a priori* de la raó seria en realitat una reconstrucció de l'esdeveniment originari; que la raó pugui efectuar aquesta operació es fonamenta en el fet que Déu sigui restituint en la immanència. Tot aquest procedir no l'hem obviat, l'hem intentat fer convergir fins un posicionament que desactivés la dualitat de filosofies. Ara bé, pot acceptar la raó aquesta convergència?

<sup>706</sup> Aquesta seria la tesi radical que té una contrapartida en una més moderada i que examina millor les relacions segons creiem; per tant, podem tractar en més profunditat la complementarietat tenint present la tesi radical.

d'un *Ekstase* filosòfic. Hem reproduït el concepte que precisa el fet que la raó es faci extàtica perquè no pot prescindir d'ocupar-se d'una *Wirklichkeit*, que des de les *WA* s'ha imposat definitivament en la filosofia de Schelling: hem de poder pensar l'ésser com a realment i necessàriament existent, però no des d'una idea-límit. El moviment extàtic de la raó és en realitat el desenvolupament del seu propi contingut més íntim, intern, i no merament condicionat a les relacions fenomèniques i lògiques. Ara bé, sortir d'aquest condicionant representa sobrepassar l'àmbit "legítim" que el transcendentalisme havia atorgat a la raó. La pura idea de l'ésser necessari quedarà aclaparada per la possessió del pur existent que remet a l'*Ur-Tat* a favor de l'aprovació racional d'una transcendència.<sup>707</sup> Les tesis de Vetö que es sostenen en una suposada fidelitat de Schelling vers la filosofia transcendental queden qüestionades. El deute que tot idealisme contrau amb la filosofia de Kant és evident, però hem de ser molt prudents en defensar la preponderància d'allò pràctic en la *Spätphilosophie* per poder dirimir tota aquesta problemàtica entre raó i transcendència. Schelling ha qüestionat radicalment els pilars del kantisme. Ressaltar un suposat transcendentalisme en la *Spätphilosophie* en realitat pretén salvar-la de la teosofia. Vetö ha destacat aquell *élargissement* que produeix la filosofia transcendental en Schelling, en relació al fet de la llibertat humana, però la llibertat en el *System* està localitzada en les seves mateixes "entranyes" i no sols en aquella perifèria interna que representa la posició de l'*Ur-Mensch*.

Podem considerar aquest pur existent allò contrari a la idea, però no podem extreure una crítica al *System* per inconsistent car tota la previsió de *PhR* ha estat superada. La raó, dins els esquemes schellingnians que hem presentat s'ha anat progressivament habituant a un domini que segons el transcendentalisme no li pertoca. Ella ha donat nom a aquest "espai" quant a suport existencial de l'ésser necessari; és el *Herr des Seyns*. El desenvolupament dels esquemes que hem presentat evidencia una direcció del pensament schellingnià que va de la celebració d'un món harmònic (un ordre civilitzador present en els esquematismes de l'art, un món que celebra l'*Aisthesis*) a una visió dramàtica de l'existència, efecte de la llibertat, un posicionament molt més complex on l'home treu més experiència del dolor que del coneixement. Això no és cap obscurantisme, sinó (i aquest és un punt que incideix l'*Ur-System*) la defensa que la llibertat és un camí (creador) de dolor. En altres paraules: el domini diví – que comporta aquell *Herr des Seyns*- implica el turment de l'esdevenir per l'ésser. I no estem lluny del projecte que inaugurava el Gènesi bíblic. La relació originària (i la mediació) sols la podem concebre en dolor. Tampoc representa una crisi total del pensament malgrat s'hagi presentat

---

<sup>707</sup>El concepte de transcendència comporta sempre una latent significació d'incognoscibilitat, una *Nicht-Wissbarkeit*. La filosofia negativa acceptaria que el que resta necessàriament a la raó (aquell "resto indivisible") sigui el seu *Daß*, quelcom infinitament objectiu, inconcebible. Hauríem de localitzar un subjecte que fos el portador d'aquest objecte, és a dir, el saber. Aquest seria, doncs, el subjecte de Déu com a portador de l'objecte, saber que no és res per a si, i que està immers en la seva funció de portador. La fórmula A (subjecte) = B (objecte) comportaria aquesta accepció: A quant a portador pot ésser B. El Déu que pot (*könnend*) no és ni subjecte ni objecte, sinó la seva mediació, la còpula divina, en realitat pura indiferència, però això no significa el retorn a la *Identitätslehre*. Defensem que Schelling aconsegueix ultrapassar els límits idealistes de la noció de mediació. El punt de vista absolut no és l'*Aufhebung* de la realitat en aquesta noció de mediació ideal sinó la posició ideal-real, l'ordre del concepte i l'ordre de les pulsions pre-lògiques com a condicionant espectral d'una realitat que sempre està en procés de constitució.

la més alta cota del coneixement com a intuïtiva. L'*Ekstase* no representa una abdicació de la racionalitat, però aquesta ja no té un caràcter optimista ni il·lustrat.

El pur existent és l'ésser dins el qual tota idea, és a dir, tota potència, és exclosa. Aquest és el nou caràcter que denuncia que tot el pensament s'ha afirmat en la mera potència. La filosofia negativa acabarà en una submissió. No com a element extern sinó com a quelcom intern que ha estat inserit en l'articulació entre filosofies. La submissió (*Unterwerfung*) és el primer element de la complementarietat i esdevé un cert camí de coneixement, ja que en aquest estat la raó atén el seu veritable i etern contingut com a contingut real.

Els principis de la filosofia positiva no han procedit d'un desenvolupament de la filosofia negativa. Hem mantingut que dins la filosofia negativa la raó no posseeix el seu veritable contingut com a contingut real. Aquesta *Unterwerfung* és l'aspecte de l'*Ekstase* que més hem destacat implícitament en la redacció de la tesi perquè és el que escau en un plantejament sistemàtic (altres aspectes serien la impotència i el mutisme). Ara bé, dins la filosofia en general sempre haurem de lluitar contra l'opacitat del pur existent. La seva foscor representa un repte. Aquest pur existent és l'ésser intransitiu, indubtable i immemorial, el *Prius* absolut; la seva existència no pressuposa cap essència, la seva realitat cap possibilitat, la seva actualització cap potència, és el pur existent perquè exclou tota possibilitat precedent. Així, un dels caràcters fonamentals del *Prius* és la seva intransitivitat. Però, això no representa manca de dinamicitat. Tot el desplegament de la *Potenzenlehre* s'efectua quan *a posteriori* li atorguem una essència, i des d'aquí podem parlar d'una naturalesa en Déu. La potència és en si mateixa transitiva. La *Potenzenlehre* és expressió d'una transitivitat, la mateixa que opera en els esquemes presentats. El pur existent tot el contrari, no té cap necessitat d'ésser, en la mesura que és absolutament intransitiu és absolutament immediat. En conseqüència, tota conceptualització ha de ser *a posteriori*.

En la configuració del *Prius* absolut hem exclòs la incerta oscil·lació de les possibilitats. El *Prius* imposa la seva omnipresència i no reclama cap reconeixement. La raó l'accepta com una presència inevitable i el compren com a quelcom anterior a tot pensament, un existent a través del qual és inoperativa la direcció que va de l'essència a l'existència, car es presenta la inversió d'aquesta direcció. El principi mateix de l'idealisme queda qüestionat en aquests posicionaments. En el mateix acte on hem proposat la irreductibilitat del real davant el possible apareix l'ésser davant el pensar.

El pur existent és el *Prius* absolut, i tot el que en podem pensar serà un *a posteriori*. Abans que l'ésser no hi ha res. El pur existent no té passat, perquè no hi altre passat que ell mateix, és el passat absolut, la memòria absoluta, l'antecedent de tot, *das Unvordenkliche*; tota cosa serà futura, així com tota possibilitat. El passat absolut no té possibilitat, sols futur, i això implica una projecció, és a dir, la introducció de processos. Podem entendre aquest passat quant a projecció, com a procés. El poder-ésser, expressió de tota possibilitat, no te cap "dret" a existir, és a dir: sols perquè allò necessari existeix, el purament possible pot existir. Sols l'*Unvordenklich Seyn*, l'ésser immemorial, atorga a la potència la possibilitat d'aparèixer. Ens preguntem si tots aquest arguments són expressió d'una aparent contradicció, o sigui, si són producte de pensar allò que no es pot pensar. Aquesta és la primera tendència. Ara bé, tenim el recurs a una singular representació, les *Ur-Bild* del nivell arquetípic, que no és ja aquella *Bild* pre-formativa dels discurs transcendental que desplaçava aquesta tendència, recurs que, si

més no, contribueix a sortir de l'atzucac. En definitiva, la qüestió es planteja d'aquesta manera: com pensar l'immemorial, en la mesura que és absolutament anterior a tot pensar? O, com representar-nos aquest pur existent? En primer lloc, com a punt de partida, se'ns presenta com a *grundlos*, car ell és allò que fonamenta, no el fonamentat. Aleshores, l'absència de fonament del *Prius* absolut ens apareix com *Abgrund*, un sense-fons de l'absència de fonament de l'Ésser immemorial. Aquest és l'abisme que es troba dins aquell monoteisme originari on la consciència mitològica representava l'intent desesperat de recuperar la relació originària amb aquella divinitat singular, experimentada com a abisme i astorament de la raó. Aquest monoteisme originari, com hem vist, no pot ser confós amb un teisme cec o monoteisme inconscient propi de l'etapa mitològica. Comprendre bé aquesta etapa de la humanitat ha estat cabdal per entendre què representa en la consciència primitiva l'existència d'un *Ursystem* que remet a una realitat reconeguda com a superior. Aquest sistema quan es interpretat per l'*Ur-System* pot conjugar els cims sublims del pensar amb la profunditat abismal de l'ésser, perquè l'*Ur-System* no pot desatendre aquesta profunditat, la vertadera recerca de la realitat i de l'origen.

Pensar l'Ésser immemorial equival a preguntar-se perquè un ésser ha sorgit (*Warum entsteht denn ein Seyn?*). Nosaltres hem accentuat el pessimisme schellingnià que ha deixat enrere l'optimisme idealista del primer període, perquè considerem que una concepció tràgica o pessimista que arrossega la pregunta per l'ésser implica una visió de la història que està contraposada a una teleologia il·lustrada, i considerem que s'escau més en la perspectiva del vell Schelling. La visió del passat de Déu és desoladora. Aquest sentiment tràgic de la vida fou alimentat per la lectura de Frédéric Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) on s'exposa la malvestat de l'existència, de l'ombra trista d'un sistema primitiu. Aquesta és la veritable arrel de la visió pessimista que opera a partir del *FS*. Dol, angoixa, i contradicció componen la naturalesa de tota vida primitiva, aquesta és l'aprehensió que podem fer d'aquell foc devorador. Déu fou el senyor d'un món d'horrors que anaren substituint la seva forma externa per una interna, essent la màxima expressió d'aquesta perifèria interna l'*Ur-Mensch*, l'ésser més contradictori. Aquells horrors van ser en part aplacats, foren transfigurats. Quin sentit té aquesta transfiguració més enllà d'establir la persistència (oculta i atenuada) dels horrors? Instaurar un camí de dolor, obrir-nos a la revelació. La llibertat inaugura aquest camí de dolor, perquè aquest és quelcom necessari i universal dins tota vida com a passatge a la llibertat eterna. El vertigen de la raó no surt del no-res o del buit, sinó de l'ésser. I aquell ésser immemorial és a la vegada sublim i terrible. La revelació ens ha fet veure aquests aspectes. Aquest horror de l'ésser promou la significació d'una filosofia que té dues facetes, una religiosa que revela el sentit originari que lliga l'home a la transcendència i l'altra que l'empeny a la profunditat de l'ésser. Aquí tenim els dos plans que hem destacat en tota revelació, i que Schelling els treballa internament. Si atenem conjuntament aquest plans podem oferir una resposta més satisfactòria que la leibniziana sobre el problema del mal.

La relació entre filosofia positiva i negativa és resolta no per continuïtats o discontinuïtats sinó per una actitud fonamental: la postura que defensa que el final de la negativa no es pas l'inici de la positiva, sobretot no en el sentit que ho exigiria la negativa. Tanmateix, hem observat "terreny" comú, una presència compartida, perquè l'*Ekstase* de la raó té una naturalesa doble unificadora i separadora. Les dues filosofies són racionals i manifesten dos processos en una certa relació de continuïtat, separats pel "pes" de l'existència. La filosofia negativa intenta pensar la realitat (recordem aquell món de transfigurats horrors) però sols pot intentar

abordar-la en un acte a través del qual la raó surt de si mateixa. La filosofia positiva està condicionada per la gravetat de l'existència. La negativa desplega hipòtesis i conceptualitzacions per entendre aquesta gravetat. Però, realment d'on provenen? D'aquell terreny comú. Estem en un moment dramàtic, un instant de suspensió absoluta que no pot satisfer a un posicionament purament racional. Però, aquest és sols un dels processos implicats. Si pretenem una perspectiva absoluta hem d'observar en deteniment el terreny comú. Si superem el moment separador, podem acceptar que la conclusió de la filosofia negativa no és racional i que el començament de la positiva està supeditat a aquesta aparent contradicció. Aquell terreny comú té una traducció clara: la tematització i articulació de l'existència de Déu, d'una *Personlichkeit* suprema. Aquesta postura no consisteix en demostrar que Déu existeixi, sinó en demostrar que l'existent és Déu. No provar l'existència partint de conceptes, del concepte de Déu, o ésser suprem, cosa que no és possible, sinó partir de l'existir per observar si a partir d'aquí es pot advenir la divinitat. En tot cas es tracta d'un reconeixement de la realitat, des d'un apropament del nou ús raó, en una evident tendència i aspiració a la realitat (suprema).

Quan parlem del pur existent, parlem de l'existència nua i no d'un ésser que existeix. Dins la idea especial del pur existent, el concepte és l'ésser mateix sense concepte, perquè és anterior a tot concepte. Estem, per tant, en la mateixa *umgekehrte idee*. En aquests "tensionats" o forçats arguments, la raó fa l'esforç de pensar aquesta existència nua. El pur existent és una realitat que precedeix tota possibilitat, és im-pensable, i en la mesura que reconeixem aquesta situació, el pur existent pot ser començament de la filosofia positiva. El pur existent és transcendent, el concepte sense concepte que representa l'existència sense essència. La filosofia positiva posa allò transcendent per a una transformació en la immanència. Déu no serà el transcendent, que seria incompreensible, sinó la transcendència en la immanència, i així pot esdevenir contingut de la raó.<sup>708</sup> D'aquesta manera podem prefigurar una relació entre ésser i pensar que passa per aquests punts: comprensió de l'existent necessari en la mesura que pot ser tematitzat com a transcendència absoluta; inversió de l'argument ontològic<sup>709</sup>;

---

<sup>708</sup> Vegeu: (SW, XIII, 170-1).

<sup>709</sup> La metafísica clàssica fa servir el pensament de l'ésser que precedeix a tota potència d'una manera improcedent en l'argument ontològic. Hem vist que no ens podem recolzar en una definició de Déu, en el seu concepte, ja que de l'essència, de la naturalesa de Déu (expressions equivalents) sols es segueix això: Déu, si existeix, ha de ser l'ens *a priori*, d'altre manera no podria existir. Però d'aquí no es segueix que Déu existeixi. Sota l'expressió *ex cuius essentia sequitur existentia* hem d'entendre allò necessàriament existent en la mesura que ha de ser allò on pensem l'ens mateix i res més, que no té cap concepte, sinó sols el posicionament de ser l'ens. I en aquesta posició que precedeix a tot concepte comença la filosofia positiva. L'antiga metafísica partia del concepte de Déu i utilitzava l'argument ontològic, i tractava d'anar a la filosofia positiva errant el camí. Schelling parteix de l'ens, on no hi pensa res més que l'existir. No pot provar l'existència de Déu, però disposa del concepte de l'ens abans de tota potència, i per tant, incontestablement existent, que anomena *das unzweifelhaft Existierende*. La potència és dubtosa, perquè obre possibilitats, o sigui: pot ésser i no ésser. També és dubtós l'ésser de totes les coses sorgides de la potència, és a dir: ara són, però no deixen de poder no-ésser. De l'ens que hem exclòs tota potència, hem exclòs tot dubte. Així, partint de l'ens indubtable podem trobar la seva divinitat. Amb el concepte de Déu que actua com a conclusió de la filosofia negativa ens és donat el *Prius* de la divinitat, *Prius* que és allò indubtablement sabut, on podem partir malgrat hàgim posat en segon pla el concepte de Déu. Schelling és molt clar en aquest punt: no podem partir del concepte de

aprehensió de la pura existència que provoca l'*Ekstase* de la raó; establiment d'un segon procés racional, i ubicació de l'existent per la filosofia positiva.

Hem defugit tant la interpretació racionalista com l'oposada interpretació irracionalista. La racionalista, pot disminuir en realitat l'abast de la solució de continuïtat, car deixa sense explicació la dualitat entre filosofies i la seva independència, que en última instància remet a la posició de la raó davant l'*Ekstase*. Schulz sobrevalora el racionalisme substancial schellingnià encara que es presenti com una culminació interna de l'idealisme.<sup>710</sup> La raó en aquest punt es considera com una certa auto-mediació mediatitzada; hi hauria aquí, en la posició de Schulz, un idealisme de fons posicionat des de la *Spätphilosophie* que ens obligaria a privilegiar, com hem vist, la filosofia negativa. En aquesta posició es retalla l'*Ekstase* de la raó, cosa que no creiem convenient. Si la filosofia positiva la posicionen en una continuació de la negativa es menysté el caràcter d'una certa recuperació racional que nosaltres hem prioritzat en la filosofia positiva. Per aquest motiu no hem considerat la racionalitat quelcom exclusiu de la

---

Déu per provar la seva existència, però podem partir del concepte de l'ens simple i indubtable i provar la seva divinitat, és a dir, l'essència, la potència, per tant, anem de l'ésser a l'essència. L'ésser és el *Prius* i l'essència el *posterius*. Aquest posicionament, com hem demostrat, sols és factible a través de la filosofia positiva. En conseqüència, s'ha canviat l'orientació de la *Wissenschaft* que havia sortit del poder-ésser.

<sup>710</sup> Ha de quedar clar que el posicionament de Schulz posa en qüestió la interpretació habitual que equipara la distinció entre filosofies a la distinció entre el *Was* i el *Daß* (*Was* → concepte/essència; *Daß* → *Wirklichkeit*-efectivitat). Aquesta distinció ens portaria a pensar que l'impuls final schellingnià fou establir una filosofia de l'experiència, però segons Schulz, Schelling no parteix del punt de vista de la donació (*Gegebenheit*) concreta de la diversitat com en les filosofies de l'experiència, sinó de la raó, per tant, el darrer Schelling continua idealista. La tasca de l'experiència la trobem en el control del projecte racional, verificant si el contingut del *Was* deduït *a priori* es localitza en la *Wirklichkeit*. L'efectivitat de l'experiència seria una facticitat pre-filosòfica, equivalent al món de la representació. Quin criteri de distinció defensa, doncs, Schulz? Considerant que la distinció apareix exclusivament a propòsit del problema de Déu, destaca que aquest sigui el concepte últim, pura subjectivitat, *das Bewegenkönnende*, car l'ésser de Déu és la pura activitat de produir (*Hervorbringen*). Schelling descriu l'oposició entre Déu i la *Wirklichkeit*. Déu → *das Wesend-Urständliche* per oposició a *das Gegenständliche*. O sigui, la *potentia existendi* per oposició a l'existent. El punt de partida serà, en definitiva, com hem vist, l'astorament de la raó, ja que malgrat pugui construir l'últim concepte, no el podrà subsumir a l'efectivitat de l'experiència. Això implica una reflexió sobre la possibilitat o impossibilitat del coneixement de Déu, una reflexió on el resultat és en principi la separació de les filosofies. Déu quant a pura activitat no es troba a l'experiència. Ara be, hem d'excloure una experiència de Déu? Acceptem aquestes formulacions: si Déu → *das Tätige* → *der Anfangende*; si Déu → *das Wesend-Urständliche*, Déu → allò que pot començar. En definitiva, si la raó posa Déu al començament ha de reconèixer que l'essencialment originari s'objectivitza. Això implica que la pura activitat no ens aparegui mai en si, apareixerà sols en una forma que desplegant-se anirà d'allò inorgànic a Déu quant a determinació última i extrema de l'activitat essencialment originària. Tanmateix, la mera comprensió d'aquesta activitat queda transformada en quelcom que no és, esdevé objecte i passa de la mobilitat a la immobilitat. Aquesta "perversió" comportarà el fet que la veritable essència del pensar desvirtui aquella activitat, car pensar idealistament és objectivar i determinar (*feststellen*). En altres paraules: en l'essència del pensar ens adonem que no podem pensar Déu, per tant, serà *ungegenständliches*. Aquesta és la crisi de la raó que posarà la pura activitat com a *unvordenkliches*. Així, els àmbits de la filosofia positiva i la negativa no són designacions de dominis reals, sinó designacions metodològiques.



filosofia negativa. El racionalisme de Schulz minimitza la modulació entre filosofies. Ara bé, aquesta modulació per si mateixa no implica que hagin de ser complementades si volem obtenir una perspectiva sistemàtica àmplia. La posició irracionalista pot exagerar l'abast de la solució de continuïtat presentant una raó impotent, ensopida, davant els efectes de la caiguda, i aquesta suspensió vicia de base qualsevol aportació sistemàtica, i a la vagada perjudica una possible projecció futura de la filosofia de Schelling.<sup>711</sup> En aquesta posició la raó es veu dominada per la fe i el sentiment, la qual cosa contradiu clarament les expectatives schellingnians. A més, la filosofia de Schelling es veu afectada globalment, es podria apropar perillosament a una mena de fideisme religiós.

La complementarietat que hem defensat va més enllà del discurs de la continuïtat-discontinuitat entre filosofies, car cerca, seguint ara a Pareyson, la mesura exacta de la modulació. Aquesta mesura, si es observada amb deteniment, remet a la complementarietat sense que sigui aquesta una mera postura fusionada, que no minimitzi la modulació en favor d'una interpretació racionalista, ni que la maximitzi en sentit irracionalista. Va més enllà d'un mer punt d'equilibri, que seria, si més no, la línia de Tilliette. Tampoc és suficient afirmar, sense recorre a un estudi profund de la sintaxi schellingniana, la importància de l'*Ekstase* productor de la modulació. Aquest moment pot aprofitar-se com a suspensió del judici, és a dir: moment d'examen de les afirmacions, dels judicis. La complementarietat exigeix aquesta postura: ni una ruptura irremeiable ni una simple continuació. Un examen de les afirmacions implica una nova consideració de la raó. Ens situem en un interval que aprofita l'hermenèutica per projectar el veritable sentit que opera a les lliçons sobre mitologia i revelació. Schelling ens empeny vers aquesta recerca, una investigació promoguda pel filòsof. Ens hem fixat en aquest interval que inaugura un nou procés per a la raó. El pensament de Schelling més que difícilment classificable com anunciàvem a la introducció es mostra ara com irreductible a posicions radicals, a les formes del racionalisme i l'irracionalisme. Els esquemes presentats en la tesi sols pretenen fomentar la originalitat del pensament schellingnià que sobrepassa l'alternativa excloent i pot obrir la raó a noves fonts, les quals s'incorporen a l'examen.<sup>712</sup>

---

<sup>711</sup> Si acceptem la tesi que la filosofia negativa és en realitat positiva el discurs sobre la continuïtat-discontinuitat entre filosofies esdevé inoperatiu, ja que, com a mínim la suposada continuïtat i/o discontinuitat es mostren relatives. El racionalista que fomenta la continuïtat en realitat està plasmant una fragmentació, car des d'aquest discurs les posicions són irreductibles. De manera semblant, però inversament, l'irracionalista defensant una ruptura, a més de pretendre menystenir la negativa, assoleix una positiva mancada de concepte, i per tant, pot acabar exagerant una falsa continuïtat, cercant asistemàticament una conceptualització que no ha passat per posicions aprioriques. Si l'objectiu és una única filosofia superior, absoluta, els termes continuïtat/discontinuitat són reversibles, la qual cosa augmenta la confusió.

<sup>712</sup> Aquesta tesi ha representat una ocasió per posar en pràctica aquest examen. Els esquematismes que hem elaborat són la seva conseqüència. L'*Ur-System* s'inicia quan les solucions que aporta l'examen són operatives, i per tant, és una interpretació de les solucions que condueixen la raó a un nou procés. Que el pensament de Schelling sigui profitós per a nosaltres depend de la nostra disposició a pensar el seu problema fonamental (la relació amb l'Absolut) amb els nostres mitjans, i per tant, res seria més erroni que simplement propagar un renaixement de l'especulació idealista schellingniana, renaixement que contradiria les mateixes intencions des de les quals el vell Schelling es movia. Aquest renaixement no ha de ser posat al costat del "renaixement" de l'interès per a l'estudi de les obres del filòsof. El renaixement viciat pretendria comprendre la *Spätphilosophie* com a de-construcció-descomposició (*Aus-*

Aquest examen incorpora dues direccions: la de la *Vernunftwissenschaft* i el camí positiu d'una raó supeditada a la realitat, sense que s'interfereixin, car disposem d'un punt cardinal on articular-les, a saber: el moment de l'examen, directament relacionat amb l'*Ekstase* racional. La unitat de la filosofia schellingniana també depèn d'aquest fràgil moment. El discurs racional unitari, en definitiva, incorporarà l'obertura de la raó vers l'origen mateix del real i la transcendència. El discurs que planifica l'*Ur-System* ha de ser vist com una elaboració racional última (que no exclou la metàfora, el símbol o l'al·legoria) del nucli intern de la filosofia schellingniana: la *Mittwissenschaft* (que ha tingut la seva plasmació en la *intellektuelle Anschauung* i que ha estat substituïda per l'*Ekstase*) el no-saber conscient que sobrepassa l'ontologia clàssica i situa l'esfera de l'ésser en un coneixement intuïtiu. En conclusió: podem arribar a ser conscients de l'Ésser. Una conclusió que explicita aquelles dues direccions: la sistemàtica (totalitat articuladora i discurs racional) i la relativa a l'Ésser. Les conseqüències d'aquesta conclusió ja no es poden situar dins una *Schwärmerei* ni tampoc en una abstracció buida, que són les principals deficiències-divergències que una filosofia absoluta pot arribar a tenir. Unificar les tendències enforteix el caràcter inclusiu i exhaustiu del coneixement. Apostem, doncs, per la racionalitat i el discurs d'obertura a l'Ésser.

La filosofia de Schelling que valorem no queda "aturada" en el concepte de Déu ni en l'aclariment dels processos ni en l'esfera ontològica. La remarcable lliçó VIII de l'*EPhO* tematitza l'ens vertader, i posa de manifest les conseqüències implícites i derivades d'aquesta tematització. Ens adverteix que no ens podem limitar a la problemàtica que sorgeix davant la complementarietat (relació) entre filosofies. Hem de situar-nos més enllà de la doble filosofia, ja que en realitat era una conclusió provisional. Aquesta duplictat no era real. La perspectiva que ha de decidir definitivament sobre la problemàtica entre filosofies és la d'una filosofia en general, un punt de vista genuí i original, que ha propiciat l'examen. Aquí reconeixem que la filosofia és l'única ciència que es dona a si mateixa el seu propi objecte. No pot rebre el seu objecte de cap altra, ni de la matemàtica, ni de la física, ni de la psicologia. La filosofia ha de conquerir el seu objecte i no ha de permetre que aquest objecte vingui de la mera experiència. En aquesta recerca la filosofia ha de considerar tots els objectes possibles que les altres ciències poden oferir i rebutjar-los com a no vàlids, per poder afirmar que l'objecte autèntic de la filosofia és el vertader ens, l'ens com a contingut immediat de la raó, adonant-se que tot ha de passar des d'aquest ens a l'ésser, i discernir què és allò primer en l'ésser i què es allò segon, produint-se un encadenament de relacions, observant així quin és el veritable començament per cercar-hi el seu objecte. La filosofia negativa, investigant, doncs, en aquest origen la possibilitat i considerant la universalitat del *Prius*, i en una postura *a priori*, obté la seva especificitat. I d'aquesta manera la filosofia en general (aquella que observa des de la seva perspectiva superior la doble filosofia) la que es dona el seu propi objecte, si vol precisar la seva plena comprensibilitat i el seu domini pot començar com a negativa. Però, s'aturarà en quelcom no experimentable, tanmateix ho localitzarà com a quelcom que va més enllà del pur pensar, en allò que no pot ser empíricament fora del pensament, produint-se aquell

---

*einander-Setzung*) del sistema de Hegel, car aleshores tornariem a pivotar entorn la filosofia dialèctica hegeliana i construiríem una mera rèplica de la història tòpica de la filosofia que se'ns ha transmès. La noció d'examen que hem aportat indica la línia a seguir, que no passa pel tòpic, i aprofita el "material" (el *System*) que Schelling ens ofereix a les seves lliçons, un material per ser novament tematitzat en la nostra contemporaneïtat.

astorament que hem exposat. Amb tot, aquí descobreix la filosofia el seu veritable objecte. És allò que està per sobre de l'ésser, que ja no passa a l'ésser, que Schelling anomena l'ens mateix, l'ens en la seva veritat. No és solament allò cognoscible sinó allò màximament *cognoscendum*, el més digne de ser conegut, el volgut des de sempre en filosofia, el que es precis saber, o sigui, l'Ens de mode total, plenament acte, pura actualitat real, on tota la resta serà un compost de potència i acte, compost de no-ésser i ésser, objecte d'un saber també compost de no saber i saber, és a dir, en el fons, empíric.

Schelling ha deixat clara en l'*EPhO*, com hem d'argumentat, la defensa d'aquest Ens total. Tot allò empíric serà conegut parcialment per la seva pròpia naturalesa composta. En canvi, el "domini" on és pensat el pur acte no és mescla de potència i acte, sino pura *energeia*, l'Ens total, on no hi ha res que pertanyi al no-ésser i per tant res incognoscible. L'Ens total és cognoscible, i allò únic veritablement digne d'existència. És també l'únic ens de manera total. La seva singularitat és màxima. Tots els altres objectes, tots els altres ens són, des de la seva perspectiva, considerats inexistents. Aquesta és la perspectiva absoluta, i l'Ens total allò que possibilita un coneixement real. En realitat, aquesta perspectiva ens fa veure que des de l'Ens total i a partir d'ell ja no podem utilitzar la filosofia negativa, necessitem una línia nova, és a dir: la filosofia positiva que comença radicalment des de l'Ens total, o sigui, des del principi, i és per tant, l'autèntica filosofia iniciada.

Des de l'òptica de les altres ciències la filosofia que ha descobert aquesta nova via és encara filosofia negativa. Aquest és l'origen de la confusió. Totes les ciències que recriminen a la filosofia la posició absoluta no tenen els seus sabers en si, sinó fora de si. No estan en el mateix pla. La posició absoluta representa la possessió del saber en si, no com a quelcom ja sabut, sinó en el sentit que la filosofia ha de tenir el saber en si mateixa, és "sabent" ella mateixa. Des d'aquesta posició s'entén millor l'ocupació de la filosofia negativa i la mera instauració de la doble filosofia com a quelcom propedèutic. Quan aquesta filosofia absoluta actua de manera purament racional busca allò més elevat i la seva dificultat rau en que ha de portar a coneixement real allò més elevat, presentant-lo quant a objecte del saber suprem, no com a idea suprema sinó com a *wirklich Existierende*. És per això que anomenem des d'aquí "supraens" a l'Ens total que sols rep aquesta denominació en un posicionament filosòfic absolut. Des de la filosofia negativa allò vertader serà vertader com un moment destacat en la direcció d'allò pròpiament vertader. Però aquest posicionament no és allò vertader en si mateix, no és l'Ens. No està encara en allò vertader, en l'Ens total. És per tant una propedèutica a l'Ens vertader. No obstant això, la filosofia negativa està en aquell *Wege zur Wahrheit*, i per tant no podem oposar-la radicalment a la positiva perquè infravalorarien aquest camí bidireccional. Ara bé, és la vertadera ciència la ciència positiva? Si la fem vertadera en si mateixa la fem absoluta i això reafirma la problemàtica entre filosofies. La principal confusió surt quan considerem una filosofia encara no absoluta, però que no té allò vertader al final. La filosofia positiva i la filosofia absoluta tenen en comú el moment de l'inici, la posició de l'Ens total. És per això que Schelling considera la filosofia positiva com a ciència suprema. Tota aquesta argumentació té un objectiu ben definit: superar plenament la duplicitat filosòfica, la doble filosofia. Tanmateix, la positiva atorga a la negativa el vertader caràcter filosòfic. La positiva fa conèixer allò que en la negativa era presentant com incognoscible i empeny la raó a superar l'*Ekstase*. La raó, en definitiva, podrà assolir un coneixement real d'allò que la filosofia absoluta ha reconegut com a únic contingut permanent.

A mesura que introduïm la filosofia positiva en el *System* el concepte de Déu ha de passar a un segon pla. No obstant això, hem desenvolupat un concepte de Déu operatiu per a la filosofia de Schelling, sense anticipar la introducció de la filosofia positiva per mostrar l'efecte del procés. El discurs de l'Absolut s'ha transformat en l'exposició de Déu com a Ens total, que necessàriament ha d'existir, perquè no pot existir contingentment, ja que no pot existir per *transitum a potentia ad actum*. Si Déu existeix ha de ser l'existent abans de si mateix, abans de la seva divinitat. Aleshores, és l'Ens absolut. Aquell Ens total té ara una millor presentació filosòfica com a Ens absolut. Aquest, quant a necessàriament existent, no té cap necessitat de proves ni demostracions. De tota manera, en la filosofia schellingniana que hem desplegat no és suficient posicionar aquest Ens absolut (Déu) com a essència necessàriament existent. Schelling ho ha rectificat: l'essència suprema, allò suprem que pot ésser, allò que és potència suprema, si existeix pot ser solament allò necessàriament existent. Déu no és sols això, sinó necessàriament allò necessàriament existent. Allò que sols pot ser necessàriament, necessàriament és necessàriament existent. Aquí tenim el pur existent necessàriament que actua com a *Prius* de la divinitat. Si Déu és allò que pot existir sols necessàriament, aleshores pot ser sols allò necessàriament existent. Amb el que Déu pot ésser sols disposem del *Prius* de Déu, no del *Prius* del seu ésser, sinó del *Prius* del seu ésser-Déu, és a dir, la divinitat. Aquestes subtils precisions responen a l'acceptació d'aquesta tesi, a saber: Déu és *a priori actus* i subordinadament *potentia*. En Déu aquesta no precedeix a l'*actus*. Així, la sentència *In Deo nihil potentiale* recolza la posició de Schelling, i obtenim aquestes afirmacions que senten les bases de la filosofia positiva: Déu és *a priori actus*, l'ens contingent ho és *a posteriori*; Déu *a priori* no és *potentia*, l'ens contingent sí; Déu és abans real que possible, l'ens contingent abans possible que real; el *Prius* de la divinitat és *actus*, no *potentia*; si Déu té el seu *Prius* en l'*actus*, té la seva divinitat en la *potentia*. Això posa de manifest que és la *potentia universalis*, i en aquesta mesura, aquell *Überseyende* que disposa d'una traducció positiva en el *Herr des Seyns*. Tot això ho hem desenvolupat extensament en el capítols finals de la tesi. Ara podem afirmar que amb aquests arguments Schelling creu haver assolit un pas decisiu enfront la metafísica clàssica. L'arribar realment a Déu exigeix (en el provar, en la mesura del possible, l'existència real de la divinitat) partir del purament existent (de l'ens immediat), i equival a partir sols del *nothwendig Seyende*, no de l'essència que és necessàriament.

En aquest necessàriament existent no hi podem pensar res, per això és *unvordenkliche*, no podem predicar-hi res, sols l'existir, si pot ser considerat predicat (real) de quelcom. Aquí tenim un punt de connexió amb la filosofia negativa. Aquesta també pot arribar a quelcom anterior a tot concepte com a veritable destinació justa de l'argument ontològic, és a dir, el concepte d'allò purament existent. Però no justifica la postura que manté que la filosofia negativa ofereix el començament a la positiva, que la fonamenti. L'ens, en aquesta mesura, exclou tota fonamentació. No podem arribar a l'Ens absolut des de res no que sigui ell mateix. La seva naturalesa és independent de tota idea i, per tant, de la idea més elevada o última de la filosofia negativa. L'Ens absolut queda deslligat de tota accidentalitat, i s'aborda sense cap inclinació al *Was*. Queda reprimida tota procedència del pensament (que actua sempre potencialment), i la raó es (re)-plega, es situa extàticament.

La tematització d'un Ens absolut comporta la inversió de la idea. Invertir la idea demana anar més enllà d'ella. S'ha d'assolir la realitat, i en aquest sentit l'*Ur-System* pot fer de pont, perquè també parteix de la realitat; parteix d'una realitat actual que precedeix tota possibilitat. Aquesta realitat no és pensable, Schelling no ho nega, però, aquesta realitat és el

començament de tot pensar real i el començament del pensar no és encara pensament, perquè és una realitat que precedeix tota possibilitat. Aleshores converteix aquesta realitat en objecte específic i primer del pensament. I ho pot anunciar, segons la nostra interpretació, pels efectes de l'*Ursystem*. Aquesta sistemàtica activada des de la mateixa realitat ha estat cercada en un passat ancestral i primigeni. Allò més important com s'ha demostrat en aquesta part final de la tesi rau en la relació entre realitat primigènica i raó. I aquí tornem a observar la capacitat d'un *Ur-System* per intervenir-hi.

Aquesta realitat és el començament de tot pensar real. La perspectiva de l'inici desmunta la derivació idealista de Schulz. Amb tot, la realitat primigènica *unvordenkliche* és objecte de l'*Ursystem*. Aquesta realitat "sosté" el merament existent, és a dir, l'ésser on tota idea (tota potència) és exclosa. La raó, en aquesta situació, podrà posar l'ens, en la mesura que s'abstingui de conceptualitzar-lo, com a fora de si absolut (*als ein absolutes Außer-sich*) que reprendrà *a posteriori* com a contingut propi, i d'aquesta manera poder reconduir-lo. Representa aquesta reconducció l'aprovació de la sublimitat d'aquest ésser que precedeix a tot pensament, on es posà l'ésser quant a començament de la filosofia, però com a mer moment del pensament. Si el conceptualitzem caiem en l'error que impossibilita una filosofia positiva. La producció *a priori* en el pensament afecta a tot el que se'ns presenta en l'experiència. Tota aquesta amalgama és sols en el nostre pensament. Però requerim quelcom fora del pensament, allò necessàriament existent posicionat com a merament existent, apartant d'aquest inici el concepte de Déu. No podem posar el merament existent com a quelcom, com a Déu, perquè necessitaríem un concepte. Ara bé, tot concepte possible és conseqüència d'aquest existent, segons Kant l'*Abgrund* de la raó humana. Davant aquest existent se'ns ofereix una comprensió que Kant no apartà del tot de les seves perspectives últimes i, per tant, deixà la porta oberta a la filosofia positiva. Kant no rebutjava la idea de l'existència necessària infonamentada (*der grundlos nothwendigen Existenz*) que seria la situació del *Prilus* incompreensible. Aquesta idea kantiana sorgeix de la necessitat inevitable d'admetre, per part de la raó, un ens in-fonamentat (*ein grundlos Seyendes*). Ara bé, en quina mesura és incompreensible? (i aquí està en joc la solvència de la posició schellingniana). Sols serà incompreensible si per incompreensible s'entén el no concebible *a priori*. Per tant, la filosofia negativa s'ocuparia només d'allò concebible *a priori*, i la positiva d'allò inconcebible *a priori*, però concebible *a posteriori*. La filosofia positiva és una filosofia sistemàticament transformadora: allò en Déu *a priori* inconcebible es transforma en concebible *a posteriori*.

Schelling ens fa veure, reiteradament, la necessitat de superació de la dependència filosòfica de la idea de Déu. Allò necessàriament existent no és necessàriament existent per ser Déu, perquè ha de ser per sobre de tot l'ens necessàriament sense previ fonament, ja que en cas contrari hauríem posat en el concepte de Déu un fonament de l'existència necessària. No ha de ser existent com a conseqüència d'un concepte precedent. Tanmateix, necessitem passar d'allò necessàriament existent a Déu quant a essència necessàriament existent si volem enunciar quelcom de Déu. Aquest és el segon pas que compromet la posició de Schelling i que exigeix una profunda comprensió de la metafísica clàssica (*ehemaligen Metaphysik*). Aquell "passar" no implica una fusió de les dues posicions, però sí un cert confinament d'una en l'altra. En principi hem de mantenir separades "essència necessàriament existent" i allò necessàriament existent com a posicionament innegable, i que Kant reconeixia com a concepte immediat de la raó sempre al costat del concepte de l'essència suprema (*des höchsten Wesens*) quant a contingut permanent de la raó; reconeixia doncs, un concepte

absolutament immanent i un concepte absolutament transcendent (d'allò necessàriament existent) no imbricats, sense donar una explicació satisfactòria d'aquesta dualitat. El concepte de l'essència suprema representa el final de la filosofia negativa i el d'allò necessàriament existent l'inici de la positiva. Per tant, els dos conceptes estan lligats, però de diferent manera segons si ho observem des de la filosofia negativa o la positiva. Des de la negativa sols podem enunciar: l'essència suprema, si existeix sols pot ser *a priori* l'ens que és abans del seu concepte. En la positiva, la relació queda expressada així: allò necessàriament existent és *de facto* l'essència que necessàriament és necessàriament existent, o Déu, provada *a posteriori*. Es tracta ara finalment de posicionar el concepte de transcendència acceptant que allò necessàriament existent sigui realment Déu, sense el temor de caure en les xarxes de la metafísica pre-crítica.

De quina manera explica Schelling aquesta transcendència? Planteja aquest argument: tot transcendent és pròpiament un relatiu (*alles Transcendente ist eigentlich ein Relatives*), només és en relació a quelcom que arriba a ser transcendent; si passem de la idea de l'essència suprema a la seva existència, això mateix és un transcendir. El pas a l'existència representa un transcendir, en una mena de traspasar. Ara bé, si hem de partir d'allò que precedeix tota idea i tot concepte estem en una altra posició. Aquí no es pot produir cap traspàs. Si partim, doncs, d'un ésser que l'associem a allò transcendent, sempre en referència a l'Ens absolut, i el col·loco en l'àmbit del concepte, ha passat del posicionament transcendent a l'immanent, és a dir, s'ha passat del transcendent a ser de nou immanent. La transcendència que exigeix Schelling no és relativa, sinó absoluta. Aquesta és la transcendència que investiga la filosofia positiva, i de la qual parteix. Podem negar a la metafísica la transcendència relativa, perquè des d'aquí opera la raó dogmàtica, o sigui, la raó que partint de si mateixa pretén assolir amb conceptes l'existència. Però, el cas de Schelling és diferent, ja que comporta aquest posicionament: arribar des d'allò merament existent al concepte de l'essència suprema com a *posterius*.

La postura final schellingniana que relliga totes les altres aproximacions, ara en un sentit plenament sistemàtic, respon a l'ús d'una raó que exerceix un procedir més enllà del transcendentalisme: la raó posa un ésser sense concepte (*das Begrifflose Seyn*) per assolir des d'ell el concepte. En altres paraules, posa el transcendent per transformar-lo en allò absolutament immanent. Aleshores pot posseir aquest absolutament immanent com a existent. Des d'una posició transcendental aquest ús es il·legítim, però segons Schelling, Kant ni se'l va plantejar, no havia pensat en aquesta possibilitat. A favor de Schelling hem de dir que la raó ja disposa d'allò absolutament immanent en la filosofia negativa. El pas que condiciona tot el desplegament del sistema rau en posseir-ho com a existent. Respon això a una incipient filosofia existencial? Aquest purament existent, que la raó ens l'ofereix com absolutament immanent representa allò que no és idèntic amb el pensament i s'oposa a la posició negativa, on la pura potència és el contingut idèntic amb el pensament. Tanmateix, allò que no és idèntic al pensament ha de ser conduït al pensament. Aplicant aquesta lògica obtenim una dimensió molt clara d'allò que és Déu, a saber: no és allò transcendent, és allò immanent fet transcendent. Malgrat es contradigui el posicionament teològic, aquest ús de la raó té una fructífera projecció contemporània. La riquesa d'aquest ús sobrepassa la dimensió textual de la *PhO*, sobrepassa i, podríem dir, satura el *System*. Adonar-se del Déu que planteja Schelling equival a poder respondre el malentès més gran del seu temps. La *PhM* ha contribuït decisivament a ressaltar aquesta immanència que s'eleva a transcendència. Des de

l'apriorisme, apropant-nos a aquell ésser inconceptualitzable quèiem en un atzucac. En realitat defenestràvem la raó. En aquest Déu schellingnià l'ésser inconceptualitzable es fa conceptualitzable, o sigui, arriba en Déu al seu concepte. Dit d'una altra manera: el purament existent es fa per a la raó immanent en Déu. El nivell del *System* (dels nostres esquemes) queda reclòs en l'època de Schelling, però el nivell 2 ja prepara una projecció contemporània (segle XX) amb totes les seves ramificacions, des de les lectures heideggerianes o bergsonianes a la més academicista de Fuhrmans.

Schelling ha demostrat que una raó que pot actuar és una raó alliberada, és a dir, una raó que progressivament s'ha anat alliberant de la contingència, assolint al final un procés necessari al seu contingut permanent. La mitologia ha mostrat les traces d'aquest procés. Ara la filosofia positiva ens ha ensenyat a observar més enllà de la idea i dels arquetips que sistemàticament Schelling ha introduït en l'exposició racional de la mitologia. En realitat, la *PhO* ens ha fet veure com podem fixar el contingut permanent de la raó. En la *PhM* es sotmetia a un procés necessari. Ara ens adonem que sols ho pot fixar en un procés lliure. La mitologia ha sorgit per compensar el dèficit de l'experiència i ha anat enarborant aquell ésser que està mes enllà de l'experiència. Amb aquest tractament la mateixa experiència s'ha vist modificada, com hem exposat. Hem anat empenyent la raó a acceptar un ésser real, perquè ens estem referint a l'existència, car hem superat l'expectativa de conèixer a partir d'una naturalesa. Hem conegut la naturalesa de Déu, però ara el posicionem simplement com aquell que pot iniciar quelcom, que pot ser autor, perquè existeix abans que tot l'ésser precedent.

La filosofia positiva pretén fer comprensible el fet que el que és abans de tota potència és l'encarnació suprema de tots els principis. En l'ésser l'ens hem de localitzar la divinitat i la causa de la seva cognoscibilitat. Aquí és desplega un sistema de relacions entre l'àmbit del *Vorstellen* i el *Denken*. El primer interactua amb el nivell esquemàtic de l'*Ursystem*. Així podríem desplegar aquesta línia: *Vorstellen* → *Daseyn* → Allò absolut representat (*Quod*) – línia que tindria un paral·lelisme amb l'esquema *System* → *Ursystem* → *Ur-System*. La línia de la representació tindria a la vegada una relació oberta amb l'àmbit del pensar, és a dir: *Denken* → *Wesen* → *Urbilder*, que també té el seu correlat amb l'anterior esquema. Aquesta línia, si més no, respondria al nivell esquemàtic de l'*Ur-System*. D'aquesta manera si integrem totes aquestes relacions observarem que aquell *Quod* l'hem de fer equivalent al concepte d'esperit omnipotent, passant per la inclusió d'aquella *potentia universalis*. En tot cas es tractaria de no oposar la relació entre l'ésser segons el contingut i l'ésser efectiu. Aquestes relacions també demanen la tematització de l'U. L'encarnació suprema de tots els principis incorpora un sentit de reunificació, ens està demanant l'efectivitat de l'U originari. Per si mateix allò U és desconegut, necessita una sistematització originària, que és capaç de posar en relació l'àmbit del pensament i la representació amb el domini de l'activitat.

L'*Ursystem* representa l'activitat originària i, a la vegada, el desplegament de les essències. Per això, segons Tilliette, la idea d'un *Ursystem* està latent en tota mitologia. A partir del procedir implícit en la *Kabirenschrift* obtenim les representacions que poden encadenar-se i constituir la mateixa essència progressiva del sistema. Les *Urbilder* impliquen, a més, la sintaxi de la llengua de la divinitat per pensar la vida de Déu. L'*Ursystem* és una revelació progressiva de la unitat essencial, del posicionament de l'*Urzeit* com a desplegament dels eons constitutius de la vida divina. L'U ha de ser, doncs, l'essència contínuament desplegada dins el procés. L'*Ur-System* com a confluència entre *Wissenschaft* i *Offenbarung* traurà a la llum una doble posició, un

doble moviment: scientia Dei et beatorum i dramàtica interna (el drama de la divinitat). Trobarem el veritable sentit de l'existència humana a l'interior d'aquest drama en la mesura que descobrim la nostra pertinença amb l'Inici. La *Wissenschaft* que promou l'*Ur-System* esdevé reconeixement de l'*Ursystem*, clarificació de les seves articulacions, meditació de la seva projecció, i tensió amb el punt de transfiguració (*Verklärungspunkt*) que ostenten les figuracions de la mitologia.

L'*Ursystem* és un sistema viu que desplega el drama de la llibertat. Hem mostrat aquest sistema de sistemes o sistema originari com a revelació progressiva de l'U, que aleshores pot ser conegut, i pot disposar d'un concepte, i no tant sols una denominació, una analogia o una metàfora. L'U és conegut com a essència universal, el *pan*,<sup>713</sup> l'ens segons el contingut, no l'ens efectiu. Així distingit de totes les demás essències particulars, l'U representa l'essència contínuament desenvolupada en el procés. Però allò que ens interessa ressaltar és el punt de vista superior (aquella transfiguració) de la Unitat absoluta. Aquí està ja operant la transcendència. Aquesta unitat que sols pot desplegar una filosofia unitària (com la de Schelling), es el punt últim de la *Verklärungspunkt*, és en realitat el punt originari, on el sistema rep el caràcter Ur, l'Inici, on el *System* es fa iniciàtic i l'*Ur-System* iniciació. La *Verklärungspunkt* és una Unitat en tensió, per tant, unitat lliure. La construcció de la idea de Déu ens ha fet veure la força del desplegament de la unitat de l'inici. També implica aquella transfiguració el posicionament d'un U suprasubstancial que modifica integralment el *System*.

Finalment, hem de dir que l'hermenèutica de la *Kabirenschrift* ens ha fet veure el principi heurístic que acompanya tota la recerca schellingniana. L'*Ur-System* contribueix a l'expectativa iniciada a *les divinitats de Samotràcia*, i que novament ressaltem: restituir una doctrina originària i coherent on les figures de la mitologia, que despleguen les *Ur-Bilder*, s'encadenen en un únic moviment dins una progressió viva. El sentit de "desplegament" que ha aportat aquesta tesi no és altre que manifestar el moviment incessant de l'inici. La nostra interpretació ha tendit a mostrar una sistematització ascendent que sols és disposada per destacar l'elevació progressiva de l'esperit. Fer que aquest *Ursystem* sigui comprensible és la tasca que imposa l'*Ur-System*, que en aquest cas comparteix objectiu amb la filosofia positiva. Aquell *Verklärungspunkt* ha fet comprensible l'esperit omnipotent, car allò que ha de ser plenament realització dels principis sols pot manifestar un Esperit absolut com a encarnació suprema de tots els principis de l'ésser. Ara estem en condicions de presentar l'*Ur-System* com a inici d'una filosofia de l'esperit projectada.

---

<sup>713</sup> L'expressió positiva del tot representa el camí vers la unitat suprema. Hem construït sistemàticament aquesta unitat com a unitat de la unitat i l'oposició. El següent pas rau en mostrar la relació de la mateixa unitat amb una llibertat eterna que s'ha descobert a si mateixa com a llibertat creadora. Aquí també està en joc la unitat originària de la raó al costat de l'*Urbewußtsein*.



## Conclusions

Schelling és un pensador profund i brillant per les seves subtilitats filosòfiques. Hem situat l'inici del desplegament a *PhR*, i ha quedat demostrada la importància d'aquests opuscle.<sup>714</sup> La mateixa investigació sobre el caràcter unitari de l'exposició schellingniana, ha intentat articular les transicions i tensions que es poden localitzar en la complicada exposició schellingniana. El possible nucli articulador el trobem en la *Potenzenlehre*, però sobretot en les dinàmiques que enceta. Podríem afegir que l'ordenació dels capítols ha seguit aquesta línia de força, i en aquest sentit la mateixa disposició cronològica seria subsidiària de la sistemàtica que hem destacat. En descobrir-la la idea d'unitat adquireix rellevància. Aquest descobriment és, per a nosaltres, en realitat, una reconstrucció. La unitat de la filosofia de Schelling és una unitat reconstruïda, virtual, en som conscients, però no és menys virtual presentar un Schelling fragmentat en etapes i interessos filosòfics diversos, que moltes vegades sols respon a sobrevalorar el jove Schelling en contra de la *Spätphilosophie*. Ens hem mogut a l'ombra de la primera renaixença schellingniana, considerant aquella concepció diltheniana de la filosofia com a hermenèutica i heretat cultural. No pensem que Schelling sigui, en general, un filòsof irracionalista, malgrat hàgim posat en primer pla, potser seguint a Tillich, l'*Erhebung* de l'irracional dins la creació.

Defensar la unitat de la filosofia de Schelling és una empresa arriscada perquè té el desideràtum, com hem demostrat, de la complementarietat entre filosofia positiva i negativa. Segons com enfoquem aquesta relació aquella unitat no és possible. La unitat també exhibeix la relació amb un sistema originari. Som conscients dels riscos que comporta la defensa d'una complementarietat entre filosofies, però no és menys arriscat contemplar una radical separació, perquè sospitem que aquesta postura sols pretén beneficiar la filosofia negativa com a única filosofia racional. La complementarietat també està indirectament exigint, en el fons, la superació d'aquesta dualitat. Superar la doble filosofia comporta prèviament posicionar la filosofia negativa, i en conseqüència la revisió de la postura de Schulz. Considerem que l'aposta schellingniana per la filosofia positiva en realitat realça la raó, ja que l'ajuda a assolir el coneixement real d'allò que ella mateixa ha reconegut com el seu contingut permanent i exclusiu. Hem vist de quina manera la raó no pot menystenir aquest contingut, ni el pot apartar dels seus objectius. Aquesta és una ferma defensa de la raó, i la postura de Schelling és molt clara: la filosofia negativa obté el seu veritable reconeixement en la filosofia positiva. Així, pren possessió, gràcies a la relació esmentada, del seu domini com a *Wissenschaft* en la que el pensament assoleix per primera vegada el seu objectiu final. La tendència, que hem intentat evidenciar en els capítols finals de la tesi, rau en fer de la raó regent del seu contingut necessari, i ho pot efectuar perquè mercès la influència de l'*Ur-System* s'ha vist en llibertat davant aquest contingut. Aquest és el sentit que més destaquem i valorem d'un veritable *Freiheitsystem* en relació a les aplicacions racionals que en podem fer.

---

<sup>714</sup> Considerem molt adequat i fins i tot necessari en una tesi que pretengui desenvolupar la temàtica de la *Spätphilosophie* partir de *PhR* perquè, com hem vist, conté germinalment la nova direcció que emprendre la filosofia de Schelling. Hem desenvolupat el desplegament amb un veritable punt d'inflexió en el projecte de les *WA* (que s'estén fins Erlangen) fins assolir el definitiu centre de gravetat que representà la docència a München.

L'ús més genuí d'aquest sistema el trobem, doncs, en el posicionar la raó en llibertat davant la transcendència.

Hem examinat el pensament de Schelling incidint en les diferents presentacions de les anomenades renaixences (punts de vista típics, però no per això superats o mancats d'interès i de revisió). Articularem aquestes conclusions en base a com ens pronunciem davant les tres postures clau per interpretar la relació entre filosofia negativa i positiva, i en conseqüència, també per entendre globalment el projecte schellingnià. Ens referim als posicionaments que podríem col·locar sota la controvèrsia Fuhrmans-Schulz i la resposta de Tilliette (que els veu menys antagonistes del que pot semblar en un primer apropament). En síntesi exposarem, tot seguit, com ens posicionem davant la perspectiva racionalista representada per Schulz, davant la de Fuhrmans, que defensaria el caràcter anti-idealista de la *Spätphilosophie* i una posició intermèdia de Tilliette que cerca, més enllà de prioritzar un aspecte o l'altre, una ambigua estabilitat exegètica davant la qual interpreta la producció schellingniana com a obra polimòrfica. Hem destacat les respectives insuficiències d'aquestes interpretacions no per radicalment desacreditar-les, sinó per defensar el nostre sentit de complementarietat que no és ben bé la posició de Tilliette, encara que podem aproximar-nos-hi.

Per adonar-nos en profunditat de la sistemàtica de Schelling és adequada la investigació i posterior reflexió sobre una complementarietat entre filosofies, i això exigeix especialment atendre molt bé els problemes que despertà l'obra de Schulz i contraposar-los a la postura anti-idealista (resoltament antihegeliana i en principi contrària a tota forma de racionalisme lògic) de Fuhrmans. La posició racionalista paradigmàticament representada, no sense matisos, per Schulz, defensa que Schelling culmina i porta a la perfecció l'idealisme. La *Spätphilosophie* comportaria l'acompliment de la raó (extàtica) que es transcendeix i seria la filosofia negativa, desenvolupada en un qüestionat re-sorgiment final la que exposaria el començament, efectuant un reconeixement de l'activitat absoluta posada com a pura transcendència.<sup>715</sup> La raó, posada com a finita, reconstruiria transcendentalment l'esdeveniment positiu de l'exteriorització de la divinitat (a través de l'explicació de la creació i de la història de la religió). Aquesta necessitat de transcendentalisme contradiria l'afirmació de Schelling que la filosofia

---

<sup>715</sup> A partir de 1834, alguns autors com Tilliette veuen o destaquen certa rehabilitació de la filosofia lògica, i això no contribuiria a aclarir la plausibilitat del "nou" sistema com a *Freiheitsystem*. Ara bé, per a nosaltres l'epítet "negativa" o "lògica" no és quelcom pejoratiu. No creiem que hi hagi una regressió que condemni el pensament posterior a 1841 a ser quelcom secundari i dispers a favor d'una historicitat que s'apropa a l'irracionalisme, ni que l'òptica negativa sigui un pedaç provocat per intentar imitar l'èxit de Hegel. Per a postures anti-hegelianes, Schelling hauria posat la darrera etapa de la seva vida sota cert mimetisme en contra de l'originalitat de München. Tampoc poden acceptar un marcat itinerari lineal ascendent considerant l'etapa de München com a merament preparatòria. Però si la distinció temàtica i metodològica entre filosofies. Aquí, en part, ens apropem a Schulz. Ara bé, encara que aquest punt actüi com a formulació central no considerem que hi hagi una *Vollendung* (en el sentit de perfecció) per designar la superació-ultrapassament intra-idealista de l'idealisme. Hi ha, això sí, un moviment que les pot enllaçar, efectuat constantment i internament en els seus desenvolupaments, és a dir, en les seves respectives presentacions. L'enllaç pot ser el trànsit de la raó o la recerca en una direcció més històrica capitalitzada per un *Ursystem*. En els dos casos ens veiem obligats a tractar l'*Unvordenklich*, el fonament inexplorable, i reconsiderar la faceta *Geistesgeschichtlich* com interpretació exterior o interior.

crítica sorgí quan s'errà el camí vers el vertader sistema.<sup>716</sup> Això contradiu qualsevol sobrevaloració de la duplicitat i sobretot el suposat ressorgir de la filosofia negativa en l'últim Schelling. En la posició racionalista el criticisme no pot ser producte d'un error sinó un pas o examen necessari. Posant aquella activitat més enllà de si, la raó compren la seva essència veritable, es reconeix com a potència de construcció del món. Ara bé, com pot admetre la raó que hagi de ser atribuïda o comparada quant a pura mediació de si de la divinitat? Segons Schulz, Schelling admetria un panteisme modificat a través del monoteisme. Però Fuhrmans ens fa veure amb més consistència l'originalitat d'aquest monoteisme on es compren i dirimeix filosòficament la relació processual com a dimensió històrica que la revelació ha d'afrontar. Nosaltres pensem, i en aquest sentit seguim la línia històrica de Fuhrmans, que la història de la consciència és l'expressió d'una positivitats que va més enllà de la filosofia transcendental i l'idealisme. El problema de la cohesió inter-textual debilitaria la posició de Schulz. També tindrem en la següent postura de Fuhrmans una prevenció contra la divinització del concepte que estaria estimulada en la postura racionalista. La filosofia negativa destacada per Schulz esdevindria una mena de pròtesi que serà qüestionada per Habermas, Hemmerle i Wieland.

La posició històrica o positiva que defensa Fuhrmans remarca el caràcter anti-idealista de la filosofia positiva i en conseqüència no pot culminar la pretensió de l'idealisme. És una postura certament (malgrat matisacions) oposada a Schulz, i per tant, igualment improductiva. Fuhrmans accentua la relació entre la divinitat i la història, i considerem que sobrevalora la posició positiva condicionant la tesi a una interpretació teològica d'uns problemes, en principi, relacionats amb l'establiment d'un *Ursystem* que tracta la totalitat (Déu) històricament mitjançant un únic principi en un continu desplegament. Fuhrmans realça el període muniquès i les seves arrels en les *WA* no valorant suficientment la darrera etapa de Berlin. La tematització final de la filosofia negativa seria quelcom pejoratiu i el problema que inaugura està destinat a evidenciar l'originalitat i autonomia de la positiva. No es buscaria, per tant, una rehabilitació en sentit fort de la negativa ni aquesta suposaria cap culminació. La rehabilitació de la filosofia racional pura solidificaria la dualitat i encara que es pogués afirmar la complementarietat la positiva en aquesta situació en sortiria perjudicada. Tilliette considera que en aquest punt és capital atendre l'*Übergang*, però nosaltres considerem que si aquella rehabilitació s'efectua tenint present l'antic eix vertebrador de les *WA* (que a la vegada era producte de l'anterior dimensió projectiva del sistema) el suposat passatge és relatiu, perquè posem en qüestió la seva capacitat reductora de la dualitat.

La posició de Tilliette exigiria que sols quan s'hagi rehabilitat la filosofia negativa com a filosofia racional pura és aplicable el gir final de passar de dues filosofies en una, a una filosofia en dues. Així, més enllà d'aquesta retòrica destaca el binomi positiu-negatiu com a resposta al problema donat per l'entrada de la historicitat i el finit dins una filosofia *éternitaire* (*Identitätlehre*) que ja evidencià la seva problemàtica per erigir-se com a filosofia absoluta amb les controvèrsies fictianes. Tilliette ressalta que el contrast positiu-negatiu és habitual en l'exposició schellingniana més enllà de la *Spätphilosophie* i que hi ha una manera radical de suprimir la dicotomia, és a dir, negar-la (Fuhrmans implícitament en un sentit; Schulz

---

<sup>716</sup> Es a dir, això té a veure amb la mateixa superació de la dualitat filosòfica, ja que la filosofia negativa si ha de ser vertadera filosofia ha de ser positiva. Quan no s'assoleix aquesta perspectiva i s'erra el camí, ha d'aparèixer la filosofia crítica.

explícitament en l'oposat). Tilliette ens fa veure que tot l'impacte de la positiva és col·locat pels racionalistes dins la dinàmica de la negativa i en el cas concret de Schulz en l'*Ekstase* de la raó. Apareixeria una vasta mitologia de la raó on aquesta pren consciència de la seva fractura interna, constatant que la filosofia positiva i la negativa no estan circumscrites a dos dominis autònoms definits, la qual cosa col·lisiona amb aquella independència, dins la relació, que Schelling en principi, propedèuticament, vol mantenir. Serien, seguint a Schulz, en tot cas porcions d'un únic moviment a través del qual la raó reconeix el seu contingut, la pura activitat. Tilliette destaca la inseguretat que produeix aquest procediment. L'*Übergang* no estaria en cap cas comunicant dos blocs definits i distints, seria una auto-mediació i no tindrien sentit les mateixes tesis de Schelling que hem presentat (la moderada i la radical).

Tilliette destaca que el començament subjectiu de la filosofia està destinat a sobrepassar la filosofia negativa, però la seva interpretació més que respostes planteja dilemes. No considerem adequat que el problema de la negativa aparegui perquè s'hagi d'obrir la transició a partir d'ella, provocada pels nous elements filosòfics que incorpora la positiva. El problema ve de lluny. La *DrPh* seria el darrer estat de la transició (o la prova final de la insuficiència de la filosofia negativa schellingiana) on es discuteixen les heretats filosòfiques determinants (Plató, Aristòtil, Kant) conjugades en certa obscuritat, car aquesta transició no portaria a una consolidació de la positiva. Per tant, el programa de la filosofia negativa si és considerat aïlladament està curull d'explicacions obscures. Schelling, i això no ho emfatitza suficientment Tilliette, no pensa les dues filosofies en continuïtat sinó en simbiosi. La postura de la discontinuïtat seria la més allunyada de Schelling, però una mera continuïtat sols s'aplicaria a la dimensió del *System* quedant l'*Ursystem* com una futilesa especulativa. La simbiosi invalida la tesi que prescriu posar el centre d'activitat filosòfica en el moment d'*Übergang*, malgrat representi un moment on evidentment les dues filosofies es "toquen" car tenen cert "terreny" comú. Ara be, l'*Ekstase* de la raó comporta acceptar posicionaments que el racionalista preferirà evitar, és a dir: el tractament de l'*Ungrund* com a abisme de la llibertat i del mal (*FS*), la demència i la solitud de l'*Urwesen* (*WA*, 1811), la desesperació i el mal (*DPhE*). Tilliette destaca que la raó *Ekstatiker* (aquella que vol tractar l'*Unvordenklich*, l'ésser sense fons...) i el seu noema l'existent necessari determinen la suposada intersecció entre filosofies. El subjecte mitològic seria *reiner Ekstatiker* i assoleix una dimensió on el mateix Schulz també s'ha aturat: l'ambigüitat de l'*Ekstase*, o sigui, per una banda la mirada vers l'*Unvordenklich* i l'anàmnosi que manifesta l'angoixa existencial i, per l'altra, la promoció catàrtica i la cura "salvífica" de la revelació. El polimorfisme de Tilliette s'enfronta a la presentació d'una clau interna de desenvolupament (que nosaltres efectivament hem proposat). Tilliette parla d'inventar-la, però l'hermenèutica no avança per invencions sinó per disposicions internes que hem anat localitzant. El fil conductor de les metamorfosis és l'*Ur-System*. Amb tot, la pretesa unitat schellingiana després de Schulz no pot menystenir la qüestió de la raó i dels límits del saber, qüestions centrades en com l'Absolut es manifesta, o sigui: la relació entre història i Absolut. Schelling és el gran i autèntic historiador de l'Absolut, perquè introdueix la possibilitat d'un Absolut històric. D'aquí treu Fuhrmans la dominant temàtica religiosa. No considerem que la unitat sigui un parany. La divergència de lectures no ho demostra. Les postures contradictòries podrien en última instància justificar un escepticisme final, però això no permet aplicar a la lleugera aquella imatge mitològica d'un pensar errant. Ens hem allunyat, per tant, de l'estereotip de pensador visionari i hem apostat per un pensador de la gènesis històrica desplegada en un sistema.

Segons Tilliette, Schelling és presoner de la seva sistematicitat, i podríem valorar que tot aquest àmbit de dualitat (negativa-positiva) sigui una traducció de la vella dualitat *Naturphilosophie*/filosofia transcendental. Ens fa veure que hi ha de fons una estructura que no ha estat fonamentalment modificada. L'estructura seria, si més no, integradora. Nos continguts han estat admesos més enllà del caràcter didàctic de la *Spätphilosophie*, car és una filosofia per a la vida. L'estímul pedagògic ha esdevingut una necessitat en certs moments clau: Erlangen (1821), inauguració de la càtedra de München (1827) i la intervenció a Berlin (1841). En síntesi, posicionar la tesi davant la complementarietat exigeix partir dels autors presentats, cercant una cohesió entre les parts en certa manera "artificial". Però Schelling vol presentar el seu corpus filosòfic com una *Auflösung der Dissonanzen* i això va a favor nostre. La *Spätphilosophie* és fruit d'una relativa evolució, no es presenta com un sistema tancat, i al final Tilliette creu que la perspectiva històrica és necessària. No seria un mosaic, sinó una sedimentació, un palimpsest (creiem que això accentua la provisionalitat). No obstant això, la filosofia de Schelling, més enllà de les observacions crítiques i en part desconcertants de Tilliette, encara té la capacitat d'atreure i intrigar, ja que en el seu sistema el pensament focalitza (també) les "regions" obscures de l'ésser. Això no pot ser ignorat o apartat.

L'època està impregnada del llenguatge de la filosofia positiva, i cap dels intèrprets de Schelling ho pot obviar. Això ens està indicant quins són els motius que circulen en l'ambient filosòfic prussià i bavarès, i que atrauen les intensions del Schelling madur. Tilliette fa "circular" aquest llenguatge no tant per il·luminar el sentit d'una època com per destacar la foscor que arrossega. L'estudi insistent de l'obra de Tilliette ens salva d'una possible simplificació excessiva per part nostra en presentar i fer pivotar la tesi entorn la dicotomia Fuhrmans-Schulz. Ofereix un cosmos d'interpretacions que sobrepassa la nostra tesi. L'apropament a Schelling requereix un esforç d'abstracció i un punt de vista sintètic diferent a l'aplicat a l'estudi de Fichte o Hegel, car s'ha de reconstituir pel pensament el que és en veritat impensable. Tilliette ofereix una explicació de l'origen històric del vocabulari schellingnià i prepara les vies a una futura edició crítica. La seva recerca permet veure l'horitzó "malèfic" de molts filosofes schellingnians i palesa la ineficaç ordenació dels textos davant la nostra exigència contemporània. Tilliette alterna potser excessivament el judici estrictament filosòfic i sistemàtic i la comprensió històrica amb el perill de veure en l'evolució històrica un progrés de la raó. No obstant això, en cap cas, com si ho defensaria potser un racionalista radical, considerem les dades històriques i biogràfiques supèrflues o innecessàries, encara que la recerca sigui eminentment sistemàtica. En paral·lel a aquella alternança, molts posicionaments de Tilliette oscil·len entre el dubte i l'aprovació, i això pot provocar més desconcert en la ja moltes vegades desconcertant posició schellingniana. Vol exposar la filosofia en el seu esdevenir i les qüestions biogràfiques semblen moltes vegades intervenir per anar en detriment de poder-se fer un Schelling idealista o un geni més proper a la teosofia. O sigui, les dades biogràfiques no són en cap cas innocents o merament informatives. En el segon volum de l'obra cabdal de Tilliette ja es veu la importància de la polèmica Fuhrmans-Schulz que capitalitza la problemàtica més interessant filosòficament com és la relació entre filosofia negativa i positiva. Schelling és el seu primer exegeta, però d'aquí no podem extreure la provisionalitat de les seves afirmacions, sobrevalorant les omissions i les inconsistències sistemàtiques que sempre tenen un punt de comparació interessada amb l'arquitectònica fichtiana o hegeliana. No ens podem apropar a Schelling fichtianament o hegelianament, com tampoc intercanviar simplement nivells de focalització filosòfica recíprocs.

Schelling pot donar l'aparença de no haver conclòs el seu projecte. La lentitud del seu procedir des de la suposada mutació efectuada a partir del *FS*, però gestada a *PhR*, en podria ser un indicatiu. També podríem destacar que durant la llarga gestació de la *Spätphilosophie*, promocionada per l'adscripció en el paradigma de la religió, en els moments d'impuls intuïtiu Schelling anticipa l'autocrítica, que serà efectiva més endavant. És a dir, trobaríem en un període les contradiccions internes que en el següent període alteraran el sistema i deixaran de ser contradiccions. Aquesta és part d'una lògica estranya o diferent que hem detectat i que l'estranyesa del seu procedir la fa més interessant. El ressorgir de la filosofia racional pura a l'emparrament de l'empirisme superior és un exemple d'aquest ritme sincopat.

Podríem sintetitzar la problemàtica que ha transitat tota la tesi en aquesta dicotomia: autolimitació de la raó incondicional versus el nou ús de la raó; però no s'ha d'entendre com una dicotomia. Aquest punt l'hem tractat en la part final del capítol 7. La complementarietat està defensada intentant superar aquell sentit de l'escepticisme clàssic. Aïlladament la posició de Schulz i la de Fuhrmans són perfectament conseqüents ja que responen al seus interessos, i estan molt ben construïdes. L'interès de Tilliette és més ambigu, i en aquest sentit hem d'observar una crítica de Lauth a l'obra magna *une Philosophie en devenir*<sup>717</sup> encara que es centri en la problemàtica entorn a la filosofia de la Identitat i les relacions i reaccions fichtianes, que serien el punt neuràlgic de la recensió esmentada, presentant una certa excusa, davant la magnitud de l'obra, per a no aprofundir en la *Spätphilosophie* (en principi la recensió crítica és dels dos volums). Segons Lauth, Tilliette es fixaria més en la forma i la intenció de les obres que en el detall del contingut, a més, en alguns passatges del segon volum que tematitzen la *Spätphilosophie* es fa difícil distingir el punt de vista de Schelling i la interpretació de Tilliette, la qual cosa compartim.

Defensem la complementarietat en funció d'una possible filosofia superior o absoluta (el sistema que mostraria com s'ha introduït la llibertat en l'*Ur-Sein*, la descripció sistemàtica de l'*actus purissimus*). La filosofia absoluta interrogaria la realitat del *Prius* absolut mitjançant la historicitat d'un sistema indivís des de l'*Ursystem*. La integració de la filosofia positiva en el System equival a voler instaurar una filosofia absoluta on la omnipresència divina justifica la llibertat de i en la raó, una relació de donació de vida. Elaborada aquesta integració podem presentar una filosofia que compregui veritablement la lliure intenció de l'experiència religiosa efectuant una hermenèutica de les dinàmiques de la mitologia i el cristianisme. Seria interessant observar la influència que ha deixat la posició de Fuhrmans en els teòlegs, però és més prioritari destacar el fet que el text de Schulz obrí les portes a una nova consideració de la història de l'idealisme. Es tractaria de veure la culminació de l'idealisme d'una manera més

---

<sup>717</sup> Lauth destaca la competència històrica de Tilliette i la seva erudició, sempre cercant l'apreciació imparcial que renuncia al posicionament personal. Però la interpretació personal no ha de ser quelcom oposat a l'objectivitat. En certs moments trobem a faltar un punt de vista de personal. Lauth considera que no valora suficientment la solució al problema de l'existència que hauria de ser tractat amb l'excel·lent gènesi històrica de la totalitat schellingniana. El Schelling de Tilliette és l'etern inacabat, perquè és el començament perpetu. Aquest és el sentit intern de l'expressió *une Philosophie en devenir*. Schelling hauria privat a la revolució transcendental la seva eficàcia (com Spinoza minvà en certa manera el començament cartesià) reconduint-la a un pla supra-transcendental o pseudo-transcendental. Vegeu: Lauth, R., « Etude critique. Une Philosophie en devenir » a: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Armand Colin, 1975.

plural i no centrada en el domini hegel·lià. Per tancar aquesta exposició de les posicions que considerem insuficients hem de reiterar que la filosofia positiva no és a-conceptual. No considerem pertinent que Fuhrmans tracti pejorativament la filosofia negativa perquè el concepte ha de poder incidir en la *Wirklichkeit* que ostenta la significació de la nova concepció filosòfica que incorpora el necessari element de la historicitat.

Després de la llarga exposició d'aquesta tesi, ens adonem que el desplegament efectuat està circumscrit en la presentació de l'evolució d'un monoteisme originari. L'*Ursystem* té una traducció efectiva en aquest monoteisme que seria la seva explicitació. Treure'l a la llum constitueix la història interna que hem defensat, o sigui: desvetllar l'*Ursystem* (de la humanitat) en relació al veritable fi de la història. Tota aquesta constitució de la historicitat desplaça la *Spätphilosophie* del transcendentalisme, constitució que ha actuat com a proemi de la filosofia positiva que consolidarà l'*Ursystem* com el que veritablement és, una ciència viva, mai mecànica ni merament arquitectònica, que pot ocupar-se de la religió revelada. Per tant, la filosofia positiva té una relació directa amb l'*Ursystem* que travessa la història. En conseqüència comparteixen un caràcter empírico-històric, i no es pot presentar un *Ursystem* sense una assimilació del procedir de la filosofia positiva. La idea d'un *Ursystem* es dona a un nivell diferent al que oposaria idealisme i empirisme, o racionalisme i materialisme. El sistema proposat, obert i no axiomàtic, assenyala l'*Ursystem* com a vinculació màxima a la filosofia positiva. La polèmica entre Fuhrmans i Schulz ha de ser supeditada a aquest nou plantejament. Tanmateix el seu estudi ens proporciona un criteri d'interpretació suficient i preparatori, i de contrastació amb la posició de Tilliette, la qual podria encaixar en la nostra proposta de tres plans d'accés o esquemes interrelacionats. Amb tot, Tilliette no planteja els nivells d'interpretació, però facilita certes eines que els podrien, en certa manera, predisposar. En el fons d'aquesta proposta interpretativa es defensa que no hi haurien dos modes de progressió filosòfics, sinó una acceptació o rebuig de la voluntat de sistema, i ens ha ajudat a mostrar que la complementarietat adopta la potencialitat de la filosofia negativa i reajusta l'efectivitat de la positiva. Aquest seria l'objectiu dels esquemes.

Considerem que l'assimilació (racional) del procedir de la filosofia positiva té la seva justificació en la nova concepció que s'ha anat imposant de l'*Ursystem* com a ciència viva al costat de la seva formulació com a ciència històrica. La faceta del *System* que afecta la realitat, ara justificadament podem anomenar-la *Ursystem*. L'exposició sistemàtica del *System* que interpreta la realitat en funció d'uns models arquetípics correspon a l'*Ur-System* (és important no oblidar la profunda imbricació dels termes). Des d'un altre punt de vista, hem mostrat que l'*Ur-System* opera des de l'acceptació d'un Subjecte absolut. En relació al *System* aquest Subjecte se'ns presenta com el marc operatiu on s'executen totes les inversions que efectua Schelling. Així, l'acceptació d'aquest Subjecte gira entorn a fer sobresortir una relació originària, a saber: el Subjecte del *System* seria la llibertat absoluta. D'aquesta manera l'*Ursystem* es constitueix com a *Freiheitsystem*. Hem vist també com l'*Ur-System* representa la sistematització que pot canalitzar filosòficament l'anhel d'aprehensió de la consciència absoluta com a primer pas per a l'establiment d'una filosofia absoluta, o sigui, desplegar el pensar lliure que assenyala els esquemes que han preparat la relació entre *System* i Subjecte absolut. En el procés s'ha utilitzat una metodologia descriptiva, no deductiva. Hem posat de manifest com l'*Ur-System* implica interpretar un no-saber que ens ha de portar al veritable reconeixement del Subjecte absolut, que no serà convertit en objecte del nostre saber. En el fons l'objectiu de la tesi ha estat el reconeixement d'aquest Subjecte. L'*Ur-System* possibilita

aquest reconeixement perquè accepta la de-formació del no-saber, i l'hem aplicat a una ciència de la realitat *a posteriori* per palesar com s'estructuren les formes de l'ésser.

El desenvolupament del primer esquema operatiu a *PhR* ens ha portat a passar per un estat entremig, un segon esquema que desplega les potencialitats del període que inaugura el *FS*. Aquests dos pre-esquemes justifiquen la presentació de l'esquema final, el qual ha de ser comprès exclusivament des de la *Spätphilosophie*. La idoneïtat del model interpretatiu que hem utilitzat per tractar els problemes que origina la *Spätphilosophie* ha quedat demostrada. Els tres nivells interpretatius de les tres diferents esquematitzacions es relacionen entre si internament i a la vegada mútuament entre ells. El resultat, doncs, seria aquest: la nova concepció del *System* com a ciència viva (que és la culminació del nivell 1 dels tres respectius esquemes) ha estat precedida per una maduració (en l'etapa *FS-WA*) de l'arquitectònica del sistema que a la vegada representava la consolidació de la dimensió del subjecte de l'*Absolutheit* que desplega tot el programa de l'enteniment com a *Bild*, i que per efectes d'aquesta maduració ha abandonat el posicionament fictici i ha entrat en una historicitat que remodelarà tot el desenvolupament posterior. Aquestes tres connexions del nivell 1 tenen una progressió vers el nivell 2. La culminació d'aquest l'hem presentat com la formulació de l'*Ursystem* quant a ciència històrica que ha estat precedit per l'aclariment de la singularitat fenomènica constituïda com a món fenomènic relacionat indirectament amb l'Absolut, món possibilitat per la sistematització de la forma de l'Absolut, que s'entenia com a *Gegenbild*, efectuada a *PhR*, i que ens havia fet entendre aquesta rèplica com a univers. El nivell 3 que ha estat posicionat com a interpretació dels altres nivells, se'ns ha manifestat, més enllà d'una mera incursió científica en la dimensió de l'empirisme filosòfic, com la veritable hermenèutica que ens ha portat d'aquell primer subjecte de l'*Absolutheit* a un Subjecte absolut. Hem aprehès el Subjecte del sistema com a llibertat absoluta, una pura *Wille*, presentada com a *Ur-Wille*, ja que hem interpretat al límit l'acció sistemàtica d'aquest *Ur-System*. Aquesta acció pretenia apropar-nos a l'Absolut, i hem descobert que sols ho podem efectuar a través de formes derivades, a saber: en la transformació de l'objecte en Subjecte, en la consideració d'una *Wirklichkeit* com a dimensió dominant i en la possibilitat d'un autoconeixement de la llibertat eterna. Hem defensat que existeix aquesta possibilitat – i això està ja constituït a *PhR* per l'acció de l'ànima, car es el lloc d'inserció amb l'Absolut, el punt de màxim apropament. La negació d'aquesta ànima suposaria la (prematura) desconexió total del *System*. A més, una sistematització que no aprovés la seva acció en nosaltres resultaria una forma buida d'intel·lecció que mai es podria constituir en quelcom orgànic. Acceptada aquesta ànima dins el sistema podem entendre com l'*Ur-System* iguali el pla de la raó a l'Absolut en la mesura que es constitueix com a imitació a través del mitjà d'una intuïció intel·lectual que cedirà pas a l'*Ekstase*.

A partir de les *WA* la centralitat (i la importància) del nivell 2 es fa evident. Condiciona tot l'esquematisme amb l'objectiu d'assolir una millor exposició de la vida divina, una exposició que progressivament (és a dir, seguint un procés) es presentarà quant a vida historiada, essent l'únic accés possible a l'Absolut. Hem d'entendre el projecte (inacabat) de les *WA* des de la centralitat del nivell 2. Representa, per tant, l'element coordinador, ja que sense ell si que tindriem un Schelling fragmentat (un Schelling idealista transcendent versus un Schelling defensor d'una filosofia històrica). Sense la comprensió del nivell 2 tampoc es pot entendre la filosofia històrica que hem estudiat com a presentació espiritual de l'univers des de la perspectiva d'un *Ursystem*.



El disseny del nivell 3 constitueix pròpiament l'objectiu formal d'aquesta tesi. En tot cas, es constituïria en la mesura que s'explica del destí de l'univers i la seva història. Un *Schicksal* que se'ns ha apuntat quant a reconciliació-dissolució en l'Absolut, o sigui, la comprensió de la indiferència originària. Això ho hem pogut presentar perquè prèviament hem delimitat tot el que representa el pla arquetípic en la filosofia de Schelling que a la vegada té el precedent de la tematització de la raó en la mesura que entenem el model originari, és a dir, *Ur-Bild*. El nivell 3 és possible gràcies a una immersió filosòfica en el domini de les *WA* on hem descobert la dimensió projectiva que inaugura el pensament positiu. Sense la projecció del nivell 2 la filosofia positiva i la negativa quedarien com a postures irreconciliables. A mesura que ens endinsem en la filosofia positiva observem que el planificat sistema de sistemes és el *System* elevat a *Ursystem* mercès l'hermenèutica iniciada per l'*Ur-System*. Aquesta elevació ens ha portat a considerar la filosofia (positiva) com a relat de la vida (històrica) de Déu en benefici del sentit originari del veritable monoteisme. Quan introduïm la variable del monoteisme la tesi queda assentada. El monoteisme és un element que transita els tres nivells, i si acceptem un monoteisme originari la centralitat del nivell 2 es torna necessària. El nivell 2 és el "lloc" on Schelling parla d'un *Ursystem* de la humanitat i on agafa forma la presentació final del sistema (això es pot corroborar en una obra en concret: *les divinitats de Samotràcia* - que pot passar inadvertida però que representa l'aposta per l'element projectiu vers la *Spätphilosophie*).

No proposem, com ha quedat clar, una mera síntesi entre els posicionaments de Fuhrmans i Schulz, ni busquem en l'àmbit de Tilliette una certa mediació. Les respectives filosofies han de mantenir les seves especificitats com a prolegòmens d'una filosofia superior, o sigui, la filosofia negativa com a filosofia crítica i la positiva impedit que la negativa es converteixi en filosofia absoluta, perquè una filosofia absoluta ja no tindria necessitat de crítica. El *System*, per tant, inclou historicitat i teorització, i permet gràcies a la *Potenzenlehre* (que assegura la unitat i la continuïtat dins la independència recíproca) desxifrar el nucli del *Tatsache der Welt*. Un *System* que té ple sentit si es defensa una unitat conductora que transita les etapes del filòsof. Quan actua d'aquesta manera el *System* s'eleva a *Ursystem*. Quan s'ocupa de l'arquitectònica es mera filosofia negativa. Ocupacions que tenen fils conductors o vasos comunicants. Si no acceptem aquesta relació el projecte de Schelling resta inevitablement obscur i propens a la seva subordinació, i en certa manera desqualificació, davant la solidesa del sistema hegelian i la potència reflexiva fichtiana. La gènesi i desplegament d'un *Ur-System* sols ha pretès oferir certa llum en aquesta, si més no, penombra.

## Apèndix 1. L'Ur-Mensch i el desenvolupament real del mal

En la filosofia de Schelling (o, si més no, en els àmbits que pot obrir) podem localitzar certa fascinació per l'ambigüitat, el demoníac, les contradiccions de l'existència, l'ambivalència de la naturalesa, l'abisme antropològic, fins i tot una especulació recolzada en una fosca *Weltanschauung* que podria desenbocar, amb matisos, en una línia irracionalista. En aquesta situació, l'Absolut cercat en el *System* (aquella llibertat absoluta com a subjecte del sistema) no seria en definitiva l'eternitat o una vida infinita, per a nosaltres incompreensible, sinó l'Esperit absolut perfecte com a inclusió recíproca del començament, de la mediació (del *passage* quant a instant entre *alpha* i *omega*) i de la fi, o en altres paraules: el centre descentrat (la *fuga*: divinitat humanitzada) o l'excèntric recentrat (el *Te Deum*: la humanitat divinitzada). En tot cas, aquest Esperit no és solament font d'un ésser venidor. Schelling, agafant un cert esquema hegelianista anunciarà que l'Esperit perfecte és en si, per a si, i en i per a si, i que respon al *bei sich Seyendes*, que representa un estar en possessió absoluta de si, indissociablement, sense confusió, plenament subjecte i objecte. L'Esperit serà necessàriament uni-total, és a dir, una totalitat orgànica, omni-vivent. L'Esperit havia estat reconegut com a *spiritus solitarius* per naturalesa, *ab-solu*, però ara hem presentat un esperit que pot ser *ad extra*, i en aquesta re-conversió podem visualitzar el passatge de l'Esperit perfecte en solitud a l'esperit vivent. L'Esperit perfecte era realitat absoluta, no ha estat mai *Nicht-Seyende*. Aquesta és la veritable transició. La lògica de la *Identitätslehre* havia de ser impregnada de "viva" organicitat.

### a) El posicionament del mal com a realitat positiva i la seva influència en el sistema

Hem presentat la qüestió del mal com a totalitat problemàtica. No podem oblidar que Schelling és també hereu de la Gnosi. Ara bé, la qüestió *Unde Malum*, mai passa al *Unde malum faciamus*, però porta el problema inherent de l'acte d'una voluntat absoluta. Com podem entendre aquest acte? La introducció del mal en el sistema pot ajudar a comprendre-ho. Estem en un discurs que prioritza una certa conjunció entre teologia i ontologia,<sup>718</sup> certament no en un àmbit apologetic, però hem agafat termes del discurs religiós. Aquesta conjunció, a la vegada, afecta a la comprensió de la noció de "millor dels mons possibles" i desvetlla el posicionament de Leibniz com un càlcul de màxims i mínims. Si entrem en aquesta dinàmica posaríem sols signes dispersos de perfeccions i imperfeccions. Però, com podem afirmar que la balança es decanta per les perfeccions? Schelling no caurà en l'optimisme de les perfeccions.

---

<sup>718</sup> El fracàs de la teodicea és el fracàs de l'onto-teologia? Schelling no cau en l'optimisme de la teodicea, però no renuncia a cercar un origen del mal. El perill rau en la confusió d'allò humà i allò diví sota el *Geist*, car es transsubstancialitza i personalitza a nivell diví. Un altre perill el localitzem en una suposada "estetització" de la filosofia de Schelling. Paul Ricoeur ens adverteix: "Y como del principio de lo mejor nunca tendremos más que unas ínfimas muestras, debemos conformarnos con su corolario estético, en virtud del cual el contraste entre lo negativo y lo positivo contribuye a la armonía del conjunto. Lo que fracasa es, precisamente, esa pretensión de establecer un balance positivo de la ponderación de bienes y males sobre una base cuasi estética, y ello, desde el momento en que confrontamos con males y dolores cuyo exceso no parece que pueda compensarlo ninguna perfección conocida." *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990, p. 43. El discurs de l'origen està arrelat a l'onto-teologia. Això no ho podem oblidar.

La pròpia *Spätphilosophie*, segons Vetö, ha diluït la realitat positiva del mal etern, és a dir, el mal com a principi etern, i no pas simplement esdevingut o actualitzat per una acció humana, encara que sigui la de l'*Ur-Mensch*. En canvi el període intermig que va des del FS a Erlangen hauria esbossat una teoria de l'infern, del mal com el demoníac.<sup>719</sup> La realitat positiva del mal implica la seva presentació com a principi etern, amb totes les conseqüències que això comporta. Així, per exemple, ho va fer Schelling davant una intervenció en el Senat de la Universitat de München, a propòsit de la tesi de F. Hoffmann. Schelling considerà aquest principi etern com *ein nicht zu tolerirender Irthum*,<sup>720</sup> tot exhibint una sensibilitat especial pels fenòmens positius del mal, malgrat el silenci dels últims anys influenciat per reposicionament de la filosofia racional. Amb tot, la *Weltanschauung* schellingniana no pot ser completada si

---

<sup>719</sup> Autors com Jacques Matter (1791-1864) ja havien reconegut l'any 1845 Schelling com el primer filòsof modern en introduir demonologia en la seva doctrina (*Schelling, ou la Philosophie de la Nature et la Philosophie de la Révélation*, Paris, 1845, p.160). Tantmateix, Baader objectarà a Schelling haver acabat la *PhM* sense elaborar pròpiament una demonologia (Susini, E., *Lettres inédites de Franz von Baader IV*, Paris, 1967, p. 273). Paulus, l'enemic jurat de Schelling, estaria en contra de reproduir una satanalogia en l'obra de l'autor. Tilliette fa un paral·lelisme interessant entre el diable schellingnià i el Mefistòfil del Faust, a més d'apropar-lo a l'*esclave qui fait monter l'eau* de Claudel, a l'*opus alienum* de Luther, i a la ma esquerra de Déu (Barth). Ara be, la satanalogia ofereix la contrapartida, la cara ombrívola, de la *PhO*. Així la *PhO* ha de tractar també la revelació d'allo que no hauria d'ésser però és, perquè en cas contrari no hi hauria res a fer, "res-que-hauria-d'ésser"; i per tant, la inclusió del mal en el sistema comporta l'estudi del moviment d'aquella *Unwillen* del fons ombrívol de Déu. Schelling sistematitza i conceptualitza aquella imatge luterana, en fa un principi metòdic. Un cop activat el mal per una voluntat predisposada, el principi maligne exerceix una funció providencial i contribuirà, com veurem, al govern diví del món. Diu Tilliette: « La démonologie schellingienne est tendue entre ces deux aspects: Satan, auteur du Mal et "principe appartenant à l'économie divine, reconnu par Dieu." (...) Il est un principe, un esprit, quoique non individuel, "la volonté raminée dans la création par la faute de l'homme." Il a la dignité d'un principe à condition que l'on n'entende pas – afin d'obvier au dualisme – un principe originalement et éternellement mauvais, avant et hormis la création. (...) Satan assume dans les destins du monde la "mission" de l'accusateur, du procureur (...) Il sème le doute, la contradiction, la discorde, la désunion, (...) Satan figure la natura anceps, l'amphibolie, le "pouvoir d'être et de n'être pas", en un mot le B pur et absolu, l'être infini qui transgresse les limites et que la création a endigué. La conscience humaine à la cime de la création le contient dans ses limites: ce moment où est réellement une créature correspond à la représentation habituelle de Lucifer. (...) Il est l'adversaire, si l'on veut, le tentateur, mais en veu de déranger un bonheur sans épreuve, une félicité sans mérite, et en vertu de la loi universelle symbolisée par Némésis. (...) Satan est le "perpétuel instigateur et moteur de la vie humaine, le principe sans lequel le monde s'endormirait, l'histoire stagnerait, s'arrêterait, le principium movens de toute histoire. » Tilliette, *Op. cit.* p. 477-479. Perez-Borbujo defineix a Satan com a principi del paganisme. En canvi, estaria en contra de posicionar-lo com a motor de la vida humana, però sí representaria la magestusitat del contrari: sols a través de la foscor arribarem a conèixer la llum. Schelling entronca, doncs, amb el pensament luterano-pietista, el *servo arbitrio* de Luther, el pensament de Melancton, el legalisme paulí de Kant, i la consciència esclava de Hegel (sols coneixerem la llibertat passant per la profunditat de l'abisme com a reclusió). La llibertat és entesa en termes d'alliberament. Perez-Borbujo recomana per tematitzar la influència dels fonaments teològics del pensament luterà: FREDERICK, O. KILE, *Die Theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*, E.J. Brill Verlag, Leiden, 1965, p. 18-28.

<sup>720</sup> Vegeu: SUSINI, E., *Lettres inédites de Franz von Baader*, III, Vienne, 1951, p.276. Fins i tot Hoffmann acusarà Schelling d'haver ensenyat l'eternitat d'un mal filosòfic.

ignorem la positivitat del mal. La teoria del *FS* i les *SP* ha de ser revalorada si volem accedir a la síntesi sistemàtica que defensem, sota auspici de la *PhO*.

Entrem doncs en aquesta filosofia especial de la revelació amb aquesta mirada retrospectiva. La llibertat divina ha tingut el seu fonament dins la seva indissoluble unitotalitat (*All-Einigkeit*). El Déu que posseix el poder de posar o no posar el *Nicht-Seyende* és el Déu complet (*der ganze Gott*) i no una simple *Gestalt* de Déu. El sistema no es conforma amb una estructura formal aplicable, com a forma d'intel·lecció holística, defensa, en tot cas, la divinitat com a personalitat, ja que sols una personalitat absoluta ha estat capaç de començar quelcom, i és identificable com a origen de tot. Tots aquest paràmetres els hem anat exposant, però tenen una traducció teològica partint de la base que el Pare és el veritable autor (*Urheber*) de la totalitat. En segon lloc, la primera versió de les *WA* ja ha disposat dels esquemes trinitaris recorrents, centrant l'argumentació en l'analogia trinitària, per mostrar ara com Schelling l'ha manté dins la filosofia positiva. El Pare, *l'en-si*, ha projectat la segona figura trinitària, l'ésser pur de la seva essència, que esdevindrà ésser infinit solament perquè el Pare ha estat per a ella subjecte, i el negarà dins el seu pur ésser sense potència, una negació a efectes de restablir el pur ésser originari (SW,XIII,312). L'acte del Pare, és a dir, de la personalitat pura, com allò que comença, és un continu engendrar. El Fill esdevindrà personalitat després de la negació del Pare, però no assolirà per aquest acte el *Seynsollendes*. Podem afirmar que la idea trinitària ha originat el cristianisme, i la idea trinitària és una idea filosòfica. A la inversa, si considerem que el cristianisme ha originat la idea trinitària, aquesta es converteix en idea teològica. No és el cas de Schelling. És per això que pot presentar una filosofia de la revelació. La discussió de la generació eterna del Fill anticipa la part especial de la *PhO*. Abans de tota generació el Pare és *penes quem sunt omnia*. Totes les potències estan en ell. En acte, el Pare ha engendrat el Fill com a realització de si mateix, una realització que encara no és plena manifestació de la seva divinitat. Per la generació el Fill és posat dins la necessitat de la seva realització, una autorealització del Pare que implica una simbiosi amb el Fill, i que obrirà i tancarà el procés cosmogònic. La generació ha de ser pensada com a començament de la creació (SW,XIII,323b,330b), una generació eterna com a inici del temps, eterna perquè hi actua una voluntat perpètua. L'acte de posar-se en una segona figura per la simple necessitat de la pròpia natura no adquireix *in estricto sensu* el nom de generació (*Zeugung*).<sup>721</sup>En el concepte de generació, voluntat i necessitat estan lligades. En la posició schellingniana, l'ésser etern del Fill segons la seva essència i el coneixement del Fill pel Pare de tota eternitat, estan plenament integrats. En definitiva, el concepte de generació del Fill no es refereix al seu ésser etern dins el Pare, solament al seu ésser fora del Pare. El moment de la creació és el moment de l'engendrement, és a dir, de l'exposició del Fill.

Però, el moment del Fill porta implícit el moment de l'adversari. Aquí ens apareix el realisme demoníac schellingnià que dilucidarà com el món reposa sobre l'abisme. Segons von Balthasar, la categoria primordial del món no és pas la llum, la *lux mundi*, sino el foc, posicionament que ens remet a la consideració d'aquell foc devorador veterotestamentari. La *lux* en tot cas seria

---

<sup>721</sup> És a dir: „Die zeugung besteht vielmehr in einer Ausschließen (*exclusio*) als in einem Setzen, aber eben dieses Ausschließen gibt das rein Seyende, das, weil es dietz ist, sich selbst nicht hat, sich selbst, setzt es als für sich seyende Potenz, und gerade die Negation gibt ihm die Kraft, die es für sich selbst und ohne Vermittlung einer Negation gar nicht finden könnte, die Kraft actu zu seyn.“ (SW, XIII, 324).

l'esperit *sub specie naturae*. La direcció de la llum apunta sempre a un horitzó sobrenatural. El foc pot ser vist com el regne infernal de la llum. Aquest regne és la necessitat eterna de la recerca de la llum sobrenatural, la superació de l'infern<sup>722</sup> fins la definitiva *apokatàstasi panton*, la restauració, o schellingniamment, el retorn a la unitat. La meta seria, doncs, la restauració de l'*Anfang*? És adequada, en la perspectiva schellingniana, la màxima d'Orígenes (185-251) *similis est finis initiis*?<sup>723</sup> Què vol dir realment restaurar l'inici? Com defensa Adolf von Harnack (1851-1930)<sup>724</sup> els gnòstics cristians del segle II eren en realitat *Offenbarungsphilosophen*. En aquest cas, en una direcció oposada a Harnack, es tracta de vincular neoplatonisme i revelació cristiana. Aquest retorn és una *apokatàstasi* que té varies possibles interpretacions segons el cristianisme primitiu, i recordem que Schelling no està lluny d'aquest primitivisme, almenys en el retorn a l'antiga saviesa, amb unes complexes línies estructurals que han de conjugar una absoluta transcendència i una existència depenent del món. Com indica la lliçó XIV de la *PHO*, Déu no pot ser Déu sense el món, o sigui, sols aquell que pot ser creador és el Déu efectiu de la filosofia positiva. Déu accedeix a la consciència de si en home, però això no comporta que

---

<sup>722</sup> Des de la perspectiva de von Balthasar: „Für Johannes, Plotin, Fichte mag das höchste im Bilde des Lichtes erscheinen, für Schelling ist das Letzte Feuer (...) Im Ineinanderschlagen der Liebe von Gottgeist und Gottnatur ladert erst das letzte Feuer auf, als die Apokalypse jenes „lebendigen Lebensblickes“ auf dem Gottesgrunde als das zum Weltbrand entfachte Seelenfünkeln. Die verzehrende Flamme ist Bild jener Hinopferung und Bewahrung des Endlichen um seiner „Auflösung“, als „freiwilliger Selbstverbrennung“. So schon innerhalb der Natur: „Die Vernichtung aller Potenz, das höchste Ziel aller dynamischen Tätigkeit, wird nur im Ausdruck des Feuers oder im Verbrennungsprozeß erreicht“. (...) „Die dämonische Tragik des Prometheus ist also selbst nur ein anderes Bild für dieses Feuer, als himmlisches im Herzen Gottes geraubt, als höllisches seine Eingeweide verzehrend.“ *Prometheus*, Heidelberg, F.H.Kerle Verlag, 1947, p. 250.

<sup>723</sup> *Peri Archon* I 6,2. En efecte, l'inici és semblant a la fi. Una tal fi on serà destruït l'últim enemic, la mort (I Cor 15,26). A partir de la fi es contemplarà l'*Anfang*, la *creatio*. Una sola creació i una sola fi, una *apokatàstasi* de l'Esperit (sant). Buscant paralelismes, els membres de l'Església celest d'Orígenes configurarien l'església veritablement sobrenatural, és a dir, l'estat reconciliat, i es podria enunciar i tindria ple sentit el *passarà l'aparença d'aquest món* (1 Cor 7, 31). Les postures d'Orígenes i Schelling no estan tant allunyades: tot ésser raonable és capaç de bé i de mal, així doncs, no hi ha cap naturalesa que no sigui capaç de mal, però això no vol dir que tota naturalesa hagi aconseguit la maldat, o sigui, que hagi estat feta dolenta. Amb tot, recíprocament, també es pot dir el mateix de la bondat. Per a Orígenes el Diable fou en principi bo, quan es trobava en el paradís en companyia del Querubí (Ez 28, 13-14), però es girà vers el mal amb tota la seva ment. Des d'aquesta posició, no podem comprendre la causa i la finalitat interna d'aquest gir. Sols ho entenem des de la postura teològica del *voler ser com Déu*. Però la causa i la fi d'aquest gir és la causa del món i la instauració o desplegament del foc devorador, el veritable inici. El mal seria quelcom previ a l'estat demoniac o caigut, per tant, sols pot representar aquell *Urgrund* schellingnià, la indiferència absoluta, el Déu que encara no és Déu, però que posseeix la plena i absoluta *Gottheit*. A causa de l'ardor del foc, que ha instaurat el món, no podem comprendre la resplendor de la glòria de Déu. Aquesta és una altra forma adequada de tractar la incommensurabilitat i incomprendibilitat divines. Considerem Orígenes antecessor del discurs heideggerià sobre el pensar de l'*Anfängnis*.

<sup>724</sup> Teològ luterà alemany, representant del protestantisme liberal, pretén assolir i presentar l'evangeli original cristià a través del mètode històric-crític. Per a Harnack els teòlegs dels segle II cometeren l'error d'intentar racionalitzar els evangelis, o sigui, volien, en definitiva, desvincular-los de les influències gregues o hel·lenístiques.

l'home pugui accedir conceptualment als últims misteris. Creiem que Schelling és conscient de la postura de Dionís Areopagita que afirmà la impossibilitat d'expressar el diví amb conceptes humans. L'analogia schellingniana ha pretès resoldre aquest problema. L'accés filosòfic a l'*Anfang* forma part d'aquest problema que no podem comprendre a l'estil scotista<sup>725</sup> com una pura idealitat a tematitzar sinó com a inici d'un desplegament que per a nosaltres ha de representar la redempció del món en la mort del Crist. És la forma que disposem per entendre-ho. En el Crist és fa intel·ligible la profunditat abismal. Sense el Crist tampoc podríem suportar el pes de la Glòria i per això el Crist ha hagut de passar per l'experiència del mal. El mal, la temptació, seria considerada sota forma pedagògica. El destí de l'home, seguint a Orígenes,<sup>726</sup> estaria en ocupar el lloc del àngel caigut, havent passat per l'obra del *Logos*, és a dir, una *apokatàstasi* entesa des de l'aspecte cíclic de caiguda i retorn. Però, a Schelling la radicalitat d'aquest cicle s'aplica a la mateixa divinitat. La restauració de la unitat, entesa des de la reconciliació que cercaven el jove Hegel, Hölderlin i Schelling, i més enllà del paper de l'art hel·lenitzant, té com a nucli, i ara des de *PhO* ens adonem plenament, la recapitulació de tots en Crist.<sup>727</sup> En aquesta *anakephalaïosis* que exorta la carta als Efesis, hi ha una clara superioritat del bé enfront del mal, que ha de ser limitat. Però hem de tenir present la

---

<sup>725</sup> Tanmateix les línies scotistes i schellingnians no són divergents. Per a Scot Eriugena (815-887) Déu no s'esgota en la raó humana. Des del moment que atribuïm una essència a Déu, el pensem en el pla de l'ésser, i el determinen i limitem, però Déu està per sobre de l'ésser (mateixa postura de Schelling). En un pla purament scotista Déu per a comprendre la seva essència necessitaria veure's a si mateix en la creatura. Estaríem plenament en un Panteisme-pandeisme.

<sup>726</sup> Màxim el confesor (580-662) també configura un pensament cíclic, però l'*Alpha*, per a nosaltres l'*Anfang*, no és un estat preformacionista de l'home en Déu, sinó la idea que Déu disposa de tot ésser, i per tant, de l'*Ur-Mensch* com a home encara no creat. Aquest, just creat, s'aparta de Déu. Crist, l'home-Déu ens ensenya la idea originària. Des de la pedagogia del Crist la superació del mal implica la recerca de la idea present en Déu, l'ascens (*anodos*) i la restauració (de la unitat) *apokatàstasi*, es recolzen en el *logos*; idea per la qual hem estat creats. Des de l'esquema de Màxim troben una divinització de l'home a través del Crist, línia que enllaçaria amb Eckhart passant per Scot Eriugena, on es desplega el posicionament que defensa la vertadera realitat de l'home idèntica amb aquella idea divina, que essencialment és Déu, d'on derivarà el crisonomisme contemporani de Blondel i Teilhard de Chardin. (Màxim rebutjà el monotelisme - unió hipostàtica i fou condemnat per heretgia). Per tant, Màxim defensa la integritat humano-divina de Crist, disposant d'una treballada teologia de la creació i de l'encarnació salvadora. A més, desarticula el llegat platonitzant que comportava un menysteniment de la matèria, argumentant a favor de la veritable encarnació del Verb de Déu en la realitat humana i mundana contra el monotelisme (rebrot del monofisisme). En contra d'una línia espiritualista establí que el món material no és obra del pecat, sinó obra d'un Déu Amorós. Tot el cosmos i no solament el món dels esperits és un cant de manifestació de la glòria de Déu.

<sup>727</sup> Crist és el mateix nucli unificador, és a dir: "ens ha fet conèixer el seu disseny secret, la decisió benévola que havia pres per executar-la en la plenitud dels temps: ha volgut unir en el Crist totes les coses, tant les del cel com les de la terra" Ef 1, 9-10. Se'ns mostra un pla diví d'unió sota el govern del Crist que s'ha de complir. Segons von Balthasar: "El plan de Dios debe realizarse por encima de todas las resistencias que se le opongan. Junto a Clemente, Orígenes, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Evagrius Ponticus se encuentran, además, los antioquenos Diodoro de Tarsis, Teodoro de Mopsvestia, los sirios Bar Sudaile e Isaac de Nínive, también según creo, Máximo el confesor y con toda seguridad, Scoto Eriúgena." *Gloria. Una estética teológica*, vol. 1, la percepció de la forma, Encuentro, Madrid, 1996, p. 188). Màxim seria el pont entre Eriúgena i els Pares capadocis.

il-limitació schellingniana del mal. La línia més clàssica seguiria a Plotí defensant que qualsevol sortida de l'ú ha de tenir un límit, d'altra manera no es podria donar l'*epistroté* òntica i moral que determina l'impuls vers l'ascensió, o sigui el retorn. No obstant això, Schelling ja ha donat resposta de què representaria una limitació del mal. En realitat una paralització del moviment, en definitiva, una impossibilitat de la revelació. Tenim un posicionament semblant a Gregori de Nissa (335-395) – fundador de la teologia espiritual- on l'eterna felicitat consistiria en un infinit moviment en Déu, o sigui, una constant aproximació a Déu, en paral·lel a com s'ha plantejat també una constant aproximació al sistema, com a activitat pròpia del filosofar que proposa Schelling.

En contra de qualsevol temptació neoplatònica el món no ha d'aparèixer com una emanació de la naturalesa divina, ja que és una creació lliure posada per la voluntat divina. Ara bé, hi ha una voluntat expressa en Déu de crear-nos imperfectes? Si rebutgem la hipòtesi del demiürg com a Déu inferior – que podria ser el responsable de la creació imperfecte - fem caure tota l'acció en un Déu superior. En altres paraules, haurem de compaginar el Déu superior i totpoderós i l'emergència d'una creació tocada pel mal. Situació però que no podem tractar aïllada. S'ha de tractar al costat de la salvació i el retorn a la unitat per part del Fill i a través del Fill. En el fons, Schelling racionalitza el procés mito-teològic que l'antiguitat havia explicat fragmentàriament, edifica una nova teodicea de la història, i proposa l'evangeli de Joan com a evangeli de la futura església, és a dir, la comunitat cristiano-filosòfica futura. Quina adversitat pot representar aquesta racionalització? Balthasar ens avisa sobre l'intent de forçar especulativament el passatges bíblics. Estariem, en tot cas, en el difícil equilibri entre sistema especulatiu i continguts de la religió revelada.

En la lliçó 15 de la *PhO*, se'ns diu que Déu és tant lliure que ni tant sols està vinculat a l'ésser. En la mesura que Déu coneix que és lliure de posar un ésser fora de si, coneix el Fill com a forma necessària del seu ésser. El Pare seria el pur poder de posar l'ésser, un poder com a absoluta interioritat. El Fill serà la imatge futura d'aquesta interioritat, imatge del Déu invisible o reflex del Pare. El desplegament d'aquesta imatge presenta una característica direcció que en el fons, com hem vist, representa un cercle de desenvolupament diví (en el sentit de retornar a l'origen): *intra Deos, praeter Deos, extra Deos, in Deos*. La tensió interna de Déu és l'Esperit sant, és l'impuls (*das Antreibende des ganzen Bewegung*) motiu impulsor i dinamitzador, sense el qual no tindria sentit aquella linealitat. La dimensió trinitària quedarà presentada, podríem dir, en dos processos: com a procés *ad extra* de Déu i com a procés *apokatàstasic* de retorn. El primer procés és propi de la interioritat potencial, d'una tensió que serà relaxada o fluida per l'Esperit i resolta a favor de l'existència *ad extra* del Fill. El segon procés és el pur retorn a la unitat del Pare on també l'Esperit es mostra com a guia, un Esperit plenament conscient de l'enteniment diví. L'Esperit en realitat vincula els processos, impregna l'existència *ad extra* del Fill, penetrant tota la naturalesa i la possibilitat de la reconciliació final. L'Esperit ha impulsat el Fill a l'existència i d'aquesta manera s'ha fet visible en ella. Fill i Esperit sant estaran en tensió mentre no arribi la reconciliació final, i passaran del poder demiúrgic a la *göttliche Persönlichkeit*. Les personalitats trinitàries doncs reconstrueixen la unitat i la història natural queda convertida en història divina, i la religió natural elevada a religió transcendent, on la filosofia, i no el ritual, esdevindrà la mediació entre el finit i l'infinit. Per desenvolupar aquest posicionament però, és necessària la superació de la interpretació estètica del mite a favor d'un concepte religiós del mateix que vinculi *Potenzenlehre* i evangeli joànic. Schelling reclama la unitat de *mitologia/religió natural* i *cristianisme/religió revelada*,

unitat que es veu cohesionada per un disciplinar el monoteisme filosòfic, que l'autor ha fet transitar des del paganisme pregó a l'evangeli de Joan.<sup>728</sup> O sigui, un *Logos* transcendent transita tota la manifestació religiosa de la història humana i no el podem desvirtuar des dels actuals interessos de la raó, és a dir, des de la subjectivitat rectora. Ara bé, també podem considerar el cristianisme, com a religió positiva, una obra paulina, no extreta directament del judaisme. Pau propaga el cristianisme, descartant la gnosi, l'esoterisme, i obre el misteri a l'universalitat, a tots els homes. Però aquest esperit popularitzador i divulgador no està present a Schelling, que ha tematitzat coses incomprendibles (com pot ser el trencament del cicle infernal de Déu) a un nivell general no filosòfic enfocat a consolidar una religió doctrinal universalista. Una religió exotèrica mai podrà entendre la crueltat del Déu de Marcíó.<sup>729</sup> Aquest tipus d'especulació fou eradicada de la religió oficial. La cristologia de la *PhO* no és una dogmàtica, i a més posa fi a la dominació de l'àmbit de l'*Aufklärung* en religió. El Crist no és pas mestre i fundador d'una religió. Ell és en persona el contingut i l'objecte de la fe cristiana.

#### **b) L'*Ur-Mensch* quant a eix vertebrador: la polèmica de l'antropocentrisme i les connexions materialistes**

Ara és necessari tematitzar en profunditat la problemàtica de l'*Ur-Mensch* (la figura de l'*Ur-Mensch* - l'*Adam Kadmon*<sup>730</sup> dels Targums - és la més problemàtica, però també la més

---

<sup>728</sup>La filosofia positiva es mostra com un constant demanar el Déu proper. Una profunda melangia hölderliniana està en joc. En el cas de Hölderlin una nostàlgia per Grècia, en un intent de fer reviure els antics déus, que no és altra cosa que el profund anhel de la presència del Déu en el món, que es tradueix schellingniamment en la presència del misteri del Crist a través de l'evangeli joànic: La constitució d'una nova Jerusalem sota fonaments hel·lènics. Com podem observar, el cristianisme és profundament històric. Tilliette explicarà en profunditat el sentit d'aquesta frase en la citació que segueix, on el Crist ja és presentat obertament com a impressió de l'infinit en el real i el finit: "en effet la première idée du christianisme est la réconciliation du fini déchu de Dieu, par sa propre naissance dans la finitude, c'est-à-dire le Dieu incarné, le Divin finitisé.(...) En fait le Christ se hâte de retourner à l'invisible en promettant l'Esprit, et celui-ci, le principe idéal, ramène le fini à l'infini, il est la lumière du nouveau monde.. (...) Cette phrase contient in nuce les articulations de la christologie schellingienne: Le Fils de Dieu est le Fini même, comme il est dans l'éternelle intuition de Dieu, et qui apparaît comme Dieu souffrant et soumis aux conditions du temps – un Dieu qui, au sommet de son apparition, dans le Christ, clôt le monde de la finitude et ouvre celui de l'infinité ou de la souveraineté de l'Esprit." TILLIETTE, X., *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur, Culture et Vérité, p.136.

<sup>729</sup>Vegeu: *De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore*, (SW, I, 113-148).

<sup>730</sup>En la tradició Persa, *Ormuzd* va crear l'home primordial (*Gajomard*, un macràntrope andrògin mític de forma rodona i brillant) en la muntanya sagrada *Harabarzaitib*, un *axis mundi* iranià, i *Xvarna* brillava en el seu cim anunciant l'arribada del *Saoshyant*, el salvador nascut de *Zarathustra*. De *Gayomard* naixerà la primera parella humana *Masye* i *Masyane* que cedirà a la temptació d'*Ahriman* germà d'*Ormuzd*, fills tots dos de *Zurban*, representant respectivament temps i espai, bé i mal. La parella originària serà condemnada per fomentar la mentida i l'acte d'ingerir aliments, amb la qual cosa, fonamenten i exalten la condició humana. El mal seria conseqüència d'un error. No tindria estatut ontològic propi sinó que dependria d'un autor involuntari. Fins i tot *Ahura Mazda* engendra dos esperits, però no és autor del mal. L'esperit dolent tria lliurement la seva manera de ser. *Ahura Mazda* que representa i significa aquella *coincidentia oppositorum* no és responsable directe de l'aparició del mal. En el zurvanisme el mal es produït pel gran Déu, encara que involuntàriament. Com assenyala Eliade l'originalitat del pensament mazdeista rau en interpretar la cosmogonia, l'antropogonia i la predicació



aclaridora, com veurem tot seguit). Les lliçons XVI i XVII ens serviran al respecte. El problema de l'*Ur-Mensch* està presentat i cohesionat des de la *Potenzenlehre*. El monoteisme dominant, que implica la posició d'un Déu únic no exclou, en certa manera, el fet que el Déu com a creador sigui múltiple, però això no vol dir que cada Déu (potencial o demiúrgic) sigui una persona i per tant s'hagi de jerarquitzar la pròpia dimensió divina – perdent la unitat- sinó que en la creació actuen vàries potències, per això la unitat absoluta no és responsable de l'enfosquiment de l'*Ur-Mensch* on perd la seva dignitat divina i és expulsat del centre. Però, també hem vist des de la *Naturphilosophie*, que la naturalesa com a *Grund* de la divinitat s'ha expulsat del centre, és a dir, per iniciar el desplegament s'ha vist descentrada, d'altra manera no s'haguessin activat totes les potencialitats de l'ésser. Mentre hi ha desplegament natural, procés natural, els actors del drama còsmic són potències. Al final del procés obtindrem les personalitats, i el diable com a mera potència no assolirà la dimensió de la personalitat, perquè sols ha perviscut des de la confusió de les potències, des del caos originari que no pot transitar a la unitat absoluta, o sigui, a la pròpia *All-Einheit Gottes*.

Cal plantejar aquesta qüestió: és just atorgar a Schelling l'intent de fer del monoteisme una mena de centre neuràlgic o caixa de ressonància de les realitats presentides per Plató i Plotí? Creiem que Schelling, malgrat tota la filosofia negativa desenvolupada (que sols equival a un ressituar la raó) és hereu del *pathos* infinit brunià, i no pot ser confinat a un racionalisme eclesiàstic, com tampoc a un irracionalisme diletant, ni en un reservat materialisme primitiu.<sup>731</sup> L'exposició de l'*Ur-Mensch*, com veurem, respon indirectament a la qüestió plantejada. Si observem filosòficament la creació (compresa en relació amb aquell *Unsichtbare Gottes*) ens adonem que la matèria còsmica representa la potència del Pare, la forma seria la potència del Fill, i el fins la potència de l'esperit. Doncs bé, aquestes potències entren en tensió, s'activen les unes a les altres en aquesta seqüència: matèria→forma→finalitat. La matèria còsmica s'ha divinitzat a través de la potència del Pare, la forma a través del Fill, i els

---

de Zarathustra com a moments consecutius (història lineal, no circular) d'una sola història sagrada, a mes d'introduir un drama còsmic complex i una rigorosa valoració religiosa de la matèria, la qual ha de ser purificada i restaurada. Vegeu: ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*, (cap, XXVII, "nuevas síntesis iranianas") Madrid, Paidós, p. 359-385. Hem observat que els mites que tracten el pas de la unitat primordial a la multiplicitat de-generada per regla general solen tenir incorporada l'estructura de l'ésser primigeni, que respon a la dinàmica schellingniana que hem exposat: del centre sorgeix el desig (egoisme còsmic, voluntat d'exteriorització) de donar-se forma, o sigui, es crea la necessitat de l'existència individual. De tota manera, el cabalístic *Adam Kadmon* (arrel de les 10 sefirot) té un estatus més elevat que l'*Anthropos* gnòstic, equivalent al *Purusha* dels *Upanishads*. Aquesta pot ser la preeminència incorporada del cristianisme primitiu.

<sup>731</sup> L'evolucionisme materialista topa frontalment en concret amb el projecte cristo-antropològic. En la filosofia schellingniana agafem, en tot cas, la matèria com a productora d'un impuls ascensional vers un fi. El Crist (com a persona i significació) encarnat representa també la matèria com a força creadora infinita posada en el finit. Queda frenat qualsevol intent de presentar un sistema materialista si acceptem aquesta tesi. Schelling representa un esforç per retornar a l'Absolut els abismes oberts en la creu- moment màxim de tensió còsmica i sobrenatural – entre l'amor suprem i l'abandonament extrem de Déu. Aquest *pathos* l'hem de compaginar amb el sistema sense fer de l'especulació un inevitable i necessari apropament a la gnosi. El perill sempre ha estat traslladar a l'Absolut la dualitat maniquea, obrint una dinàmica d'especulació "ex-cèntrica" entre cel i infern. Una altra desviació seria circumscriure el posicionament cristològic schellingnià a la reducció antropològica de Feuerbach.

fins que dinamitzen el cosmos i el mateix procés cosmogònic ho fan mitjançant la potència de l'Esperit. La seqüència indica una pluralitat recíproca que si bé ostenta una linealitat, amaga un cercle que exposarà al final la unitat de Déu en la separació de les potències. El procés hauria de ser continu, qualsevol interrupció provocarà el caos. Què volem dir amb això? Una interrupció és una aturada del procés i, per tant, de la tensió entre potències que es retroactiven. Si aturem el procés, necessàriament es produeix un punt de reunificació (precipitada) de les potències. Allò que ha de sorgir en aquesta (falsa) reunificació (falsa perquè no s'ha completat el procés) tindrà però una relació directa amb la divinitat, no a través d'una potència sinó a través de les tres. Aquesta reunificació com a producció diferent de les potències demiúrgiques és l'*Ur-Mensch*. La naturalesa representa just el contrari: una mera relació demiúrgica amb les potències de Déu. L'home originari és una inversió d'aquesta relació i, en conseqüència, no fou un ésser natural sinó sobrenatural, però portador d'una falsa sobrenaturalitat, i per tant, edificador del mal.

L'*Ur-Mensch* és un ésser diví que mostra el punt-interrupció crític on convergeixen el que s'estava processualment allunyant de Déu, (o sigui, desplaçat del centre, però amb una forta càrrega central, ígneo-destructiva) esdevingut pluralitat per acció de les potències. L'*Ur-Mensch* no té un origen demiúrgic, ja que està constituït en referència a una unitat singular de les potències; és podríem dir, una creació divina excepcional, on Déu col·loca la càrrega de la seva divinitat; per tant, la relació de l'home originari amb Déu era directe perquè estava aïllat de les forces purament còsmiques, i es podien reunificar les personalitats divines. Ara bé, prematurament? Si observem i tenim en consideració la integritat del procés, l'home originari és un ésser prematur perquè presenta una (futura) unitat de les persones divines on només - i en el moment on - hi haurien d'haver potències. De fet, sols haurien d'haver existit potències. La unitat de les persones divines en l'home originari és falsa i per tant maligne, però sense aquesta falsetat no existiria la història interna de la totalitat, o sigui, la completa història trinitària que l'home originari anticipa. Aquesta és una falsa imatge del que Déu serà, del que encara no és, però serà. Anticipa el Déu futur i en realitat és la pira del sacrifici còsmic. L'home originari és el Déu esdevingut, no en *devenir* que és el que hauria de ser. El lligam d'aquest esdevenir prematur no era en si mateix diví, o ho seria si consideréssim el mal en la divinitat, car el que desplega aquest lligam és el mal. Aquest lligam no diví o malignament diví – segons on posem l'accent - però que vincula les potències divines, és la *Freiheit*; en definitiva, el posicionament més mòbil i desequilibrant de les potències, i l'aposta més seductora de Schelling.

L'*Ur-Mensch* és com Déu, una espècie d'acte pur, que s'ha apropiat del principi diví, obrint els fonaments de la creació, en el mateix moment que allibera el principi que havia d'estar eternament amansit, impertorbat i aïllat, fet que ha suposat un greu capgirament (*Umsturz*), un esquinçament, *l'extra Deum* com a vel sobre la creació que ha afectat el mateix principi cosmogònic on el Fill era el Fill de Déu, per instaurar un segon procés on el Fill és Fill de l'home, que entronca amb el procés teogònic com a trajectòria obscura del principi redemptor des de l'abisme a la llum. El temps del Fill, per tant, es divideix entre paganisme i encarnació. El Fill és *lumen gentium* i serà anyell, és potència natural del paganisme i serà el reconciliador i mediador etern mercès a l'encarnació (*Menschwerdung*) -esdevenir home- una *kenosi* especial que ha significat l'enfonsament de la glòria pagana edificada en el periple mitològic. Un abaixament del *morphe theou* que ens permetia copçar l'essència de Panteó. D'aquesta *kenosi* ha resultat una falsa divinitat però, que permetrà a la humanitat entendre la verdadera

divinitat tot expulsant el politeisme. Dit d'una manera diferent: ens trobem davant d'una potència victoriosa dins el paganisme, que s'autosacrificarà com a extra divina, i que perfilarà tot el contingut de la revelació. En definitiva, el Crist trenca la màgia i el sortilegi del paganisme, trencament que no significa desaparició. La màgia canvia d'escenari, perviurà oculta en la tradició cristiana. Ens estem referint a tot el poder evocador de la paraula de Déu i a la denominació de la divinitat.<sup>732</sup>

L'antropocentrisme de Feuerbach no permet veure la profunditat del projecte schellingià. Per a Feuerbach<sup>733</sup> l'especulació de la *PhO* representa una mera fantasia cosmogònica i teogònica.

---

<sup>732</sup>Segons Orígenes el nom de Jesús té un poder tan gran sobre els dimonis que algunes vegades fins i tot pronunciat per dolents o malvats ha tingut efecte. (Vegeu: *Contra Celso* I-III). Feuerbach destaca aquest poder de la paraula en una reducció antropològica que posa la lògica, que la tradició havia ubicat més enllà de l'home, en l'home mateix. El llenguatge, el *Logos*, seria per a Feuerbach imaginació exterioritzada. Destacará el poder captivador de la parla no perquè exposi un poder exterior a l'home, sinó el poder mateix de l'home parlant. La paraula és un simple ésser de la imaginació que exerceix efectes narcòtics sobre l'home. Aquest queda presoner del domini de la imaginació. Però, no ens diu realment que és aquesta imaginació. Permet, això sí, cert misteri, una certa "litúrgia" que els revolucionaris comunistes, en certa manera, perpetuaran. Per a Feuerbach l'instint de manifestar la paraula es diví. La paraula seria una revelació del Déu antropològic instintiu de Feurbach. El to ateu litúrgic és evident: "La palabra es la luz del mundo. La palabra conduce a toda verdad, revela todos los misterios, ilumina lo invisible, actualiza lo pasado y remoto, hace finito lo infinito y eterno lo temporal (...) la palabra hace milagros, y, por cierto, milagros racionales. La palabra es el evangelio, el Paracleto, el consuelo de la humanidad." Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Barcelona, Círculo de lectores, 1996, p. 164. Quina és aquesta essència divina del llenguatge que propugna Feuerbach? Va més enllà d'un mer psicologisme? El Crist seria la paraula de Déu. Conèixer la paraula equival a conèixer Déu, un gran poder i força des de l'home, per tant: "Hasta los cristianos, y no solo los comunes, sino también los sabios, como los pades de la Iglesia, atribuían al solo nombre de Cristo fuerzas curativas y misteriosas y todavía hoy cree el pueblo común que se puede hechizar a los hombres por meras palabras." *Ibid.* p.165 En referència al poder de la paraula, la tradició exorcista (ritual romà) defensa que conèixer el nom d'un dimoni equival a dominar-lo i precipitar la seva expulsió. Fray Luis de Leon ja havia incidit en el poder de la paraula, o sigui, en el coneixement del noms de Crist: "y, finalmente, este nombre secreto que dice San Juan, y el nombre con que entonces nombraremos a Dios, será todo aquello que entonces en nuestra alma será Dios, el cual, como dice San Pablo será todo en todas las cosas." *De los nombres de Cristo*, 17. La paraula és imatge abstracte, cosa imaginària, cosa com a objecte de la facultat de pensament, una idea imaginada. Per tant, no estem lluny de l'ésser com a llenguatge. Per a Feuerbach, els homes imaginin que si coneixen la paraula, el nom de la cosa, coneixen la cosa mateixa. Paraula és el sentit del *Logos*, però paraula amb poder, força, *virtus*, cosa que no negaria Feuerbach. Per altra banda, l'humanisme de Fray Luis de León (perseguit per la santa inquisició i enfrontat al concili de Trento pels seus ideals humanistes) té una estranya connexió amb l'humanisme ateu de Feuerbach, pare de l'ateisme antropològic i del materialisme crític que afectà a Wagner, Stirner, Bakunin, Marx i Engels. Feuerbach ha capgirat la lògica de la tradició, però no fa el pas a la praxis marxista. Malgrat pugui afirmar que l'home hagi creat a Déu (on Déu és l'home màximament idealitzat) és relativament fàcil invertir el procés logico-dialèctic del seu pensament i localitzar un posicionament semblant a Schelling, cosa que ja no passa amb Marx, aquest no necessitarà una antropologia per negar l'idealisme.

<sup>733</sup> En una carta a Marx (octubre de 1843) Feuerbach compara Schelling amb una mena de nou Cagliostro. Marx, per altra banda, caracteritzà la *Spätphilosophie* de "política prusiana sub specie philosophiae". També segons Marx, Feuerbach seria el continuador i renovador de la filosofia de joventut de Schelling (l'única que valorarien els post-hegelians). Seria, per tant, aquell *umgekehrte*

A més, la considera, com Schopenhauer, una versió renovada de la creada per Jacob Böhme, el teòsof teutònic, una via mística, si més no, grollera. La reedició schellingniana de la doctrina de la naturalesa en Déu està influenciada per l'espinozisme. Però les tenebres no són deduïdes de la llum. En totes les coses hi ha bé i mal. La consciència es desenvolupa a partir de la naturalesa, i localitzem aquell ésser fosc de la naturalesa que no concorda amb un creador celestial, una oposició que posem en Déu per evitar el maniqueisme. En una posició feuerbachiana, la doctrina de la naturalesa podria fonamentar mitjançant el naturalisme un teisme peculiar. L'ésser diví seria l'essència humana transfigurada. Des de la mort de l'abstracció, o sigui, des de la seva reducció, Déu equivaldria a l'home alliberat. Però, com assenyala Marx, Feuerbach dilueix l'essència religiosa en l'essència humana; a més, l'essència humana no seria quelcom abstracte inherent a cada individu, sinó el conjunt de relacions socials, i la vida social essencialment pràctica. És, per tant, el materialisme de Feuerbach, un materialisme contemplatiu.<sup>734</sup> Aleshores, com pot criticar el posicionament de Schelling en profunditat? Marx sí que es situa en una altra esfera fora de l'ideal contemplatiu, malgrat aquest adjectiu últim no escaigui del tot en la posició schellingniana.

Schelling busca, tenint en compte una exigència de realitat i de clar desenvolupament històric, la ciència real de Déu i el seu desenvolupament històric. La humanitat és sols condició de

---

*Schelling*. Les cartes es poden localitzar a *Schelling. Philosophie der Offenbarung 1841/42*, reedició de la còpia de Paulus, preparada per Manfred Frank, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977, p.488 i s; També a MEGA,III, Abt, Band I, p. 413-41, Kommentarband, p.796-800, i MEW bd. 27, 419-442. En tot cas, la *PhO* produí un efecte anti-idealista considerable. Engels, Bakunin, i Kierkegaard en són responsables, però també Feuerbach que té present les lliçons d'un filosof que aviat perdrà el favor del poder, malgrat l'admiració que sentia Metternich per Schelling. Marx alaba Feuerbach l'haver culminat una efectiva crítica de la religió. En aquest sentit, Feuerbach s'hauria adonat que la realitat fantàstica del cel afecta a l'home d'una manera peculiar. Aquest troba el seu propi reflex en aquella fantasia (vegeu els comentaris de la interpretació de Feuerbach sobre l'encarnació i la trinitat a *Die heilige Familie*, 58/56.) Aquesta és la síntesi de la crítica de Feuerbach efectuada a *l'essència del cristianisme*. Però també trobem autors que enllaçarien d'una manera molt diferent amb Schelling i que d'altra banda es situen plenament en la problemàtica de la seva contemporaneïtat, que connectaria amb, per exemple, Marx. Eduard von Hartmann (1842-1906) intuï la importància de la *PhO*. Aquest autor pot ser vist com una particular síntesi entre Leibniz, Schelling, Hegel i Schopenhauer, és a dir, una reacció neo-romàntica al positivisme de la segona meitat del XIX. L'inconscient de Hartmann remetria a l'Absolut de l'idealisme alemany, destacant però, la vessant pessimista: el món i l'existència com a productes de la voluntat cega són el mal, però (i aquí tenim la connexió schellingniana) observats en la seva necessitat ideal constitutiva, i en el seu desenvolupament progressiu, apareixen com a condicions de la redempció humana. L'Absolut/inconscient representa la voluntat que es realitza en el món. El marc de la revelació, amb tota la seva significació històrica, es desplaça vers l'evolució social com a esforç col·lectiu per negar la voluntat de viure i assolir un estat final de no activitat, i de no conflicte entre l'inconscient (Absolut) i la idea.

<sup>734</sup> Vegeu: MARX, K., *Tesis sobre Feuerbach*, VI-VIII. També Engels ho ratifica: "Pero el paso que Feuerbach no dio, había que darlo: substituir el culto del hombre abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico. Este desarrollo de las posiciones feuerbachianas superando a Feuerbach fue iniciado por Marx en 1845, con *la sagrada familia*. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, III, p. 54-55. (edicions castellanes a *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, México, 1970.

l'aparació de la divinitat.<sup>735</sup> El Crist, per a Schelling, i en contra de Feuerbach, no és la natura humana idealitzada ni la reunió monstruosa de dues naturaleses, sinó la mediació que el procés posa de manifest. El Crist és, en un cert sentit, la recuperació de l'*Ur-Mensch*,<sup>736</sup> on passem de la història extàtica a la història real. L'encarnació, en aquesta significativa historicitat, serà un acte voluntari del *Logos* demiúrgic, on lliurement es "creaturitza" (terme, si més no, de W. Kasper), es fa matèria d'un procés orgànic. En un altre sentit, en la recuperació "crística" de l'*Ur-Mensch* es repararia l'error ancestral d'haver intentat dominar les potències com a Senyor (fosc), i no com a ésser creat. Mantenir la unitat de les potències era una llei constitutiva de l'home originari. La presumpció divina atorgava a l'home originari una llibertat condicionada per aquesta llei, com si Déu esperés que l'home lliurement no trenqués la llei i es mantinguessin unides les potències divines. Ara bé, tot el destí de la divinitat pot ser subordinat a una decisió de l'*Ur-Mensch*? Què representa aquesta fragilitat inherent a la llibertat humana originària? És realment fragilitat? Des de la creació de l'*Ur-Mensch* la "des-gràcia" de l'home és la "des-gràcia" de Déu. En tot cas, una "des-gràcia" de la llibertat. L'acció de l'*Ur-Mensch* representa una màcula en l'autoconsciència, quelcom que desacredita internament l'equilibri de les potències. Podríem pensar en una descoordinació entre voluntat i autoconsciència que equivaldria a limitar una autoconsciència absoluta. La voluntat s'imposaria a la consciència. Què hi ha de fons en aquesta imposició? El fet que la voluntat operaria en el desconeixement perquè el mal estaria actuant des de l'inici.

L'*Ur-Mensch* era (com) Déu a l'Eden i reconeixia els límits de la *Tetraktys*. L'oferiment del mal equival al domini dels límits, a la seva manipulació per interessos egoistes. L'oferiment del mal és l'engany, l'error, la falsetat i el descobriment que el seu poder no era demiúrgic (car sols les potències tenien poder demiúrgic), descobriment, si més no, de la feblesa interna del poder lliure de la síntesi i la condemna eterna per voler actuar com a demiürg. La suposada *Thathandung* com a estructura originària de la subjectivitat quedava "tocada de mort" o en tot cas desplaçada. L'*Ur-Mensch* convertit en (fals) demiürg introdueix en la creació una matèria fosca, des-unida, una matèria que ja no és la de Déu, una forma que no és la de Déu, i un esperit que no és el de Déu. El diable s'espirtualitza, agafa la forma en l'home i s'erigeix com a Senyor de la matèria fosca, Senyor del món, el Senyor fosc. La matèria fosca apareixerà doncs, com a matèria natural i contingent, sintetitzada en aquella forma incorporada com a potència natural i animada per un esperit que es pot decantar vers el mal. En definitiva, com a potència natural produirà, doncs, éssers contingents i finits. Aquesta és l'essència de la finitud que vol transmetre Schelling en l'exposició de la doctrina de l'*Abfall*. El materialisme de Feuerbach *in extremis* representaria l'entronització d'aquesta matèria fosca i la pèrdua definitiva de la sobrenaturalitat. El materialisme de Feuerbach representa, en tot cas, una radicalització de la *Naturphilosophie*. Considerem que és el referent que hi ha darrera les posicions de Habermas.

---

<sup>735</sup> Així: «il n'y a pas de Menschwerdung Gottes, il y a à coup sûr une *Gotteswerdung des Menschensohnes*.» Tilliette, *Op. cit.* p. 145.

<sup>736</sup> « Le Christ n'est qu'un homme en face du Père, c'est -à-dire il a dépouillé une fausse divinité (Entgottlung) pour se présenter comme l'Homme Éternel. Dans cette condition, il neutralise son pouvoir demiurgique et, en tant que Fils de l'Homme, il rend au Père l'hommage filial qui le fait Fils de Dieu, mais il faut un *actus continus* d'exinanition pour maintenir l'humanité. » *Loc. cit.*

En definitiva, de cara a defensar les posicions pròpiament schellingianes hem de dir que Déu ha d'oblidar-se de si mateix en crear el món. Aqueta es la millor defensa de la sobrenaturalitat.<sup>737</sup> L'*Ur-Mensch* actiu introdueix la mort en la creació, i per tant, el món propi de la finitud, un món per a la humanitat. Ara les potències produiran quelcom *extra Deos*, quelcom que ja no estarà en Déu. En altres paraules: quan l'*Ur-Mensch* actua crea les condicions per a que les potències es limitin a l'*extra Deos*. La revelació ens ha de fer veure en primer lloc, i això no ho té en compte el materialisme reductor feurbachià, que món *extra deos* i *extra homine* originari coincideixen. Tota l'exposició feuerbachiana malgrat la declaració d'amor a l'espècie o genere humà és una declaració que ha abandonat el seu origen, per això demana a l'*Essència del cristianisme* abandonar la idea d'un origen. Rebutjaria l'*Anfang* schellingnià. Doncs bé, abandonar aquesta idea exigeix el sotmetiment de la reflexió a quelcom que ha aparegut per l'acte de l'*Ur-Mensch*: el no-jo, l'ésser exterior i fora de l'home. La ciència de Feuerbach és la ciència del no-jo, cosa que no podem dir de Schelling. Aquí tenim la consciència finita separada de tot punt d'unió interior, la consciència aplicada a la cosa exterior, o sigui, l'absoluta exterioritat, respecte a la qual la creatura és absolutament accidental, efímera, i per tant condemnada. L'amor sense coneixement de l'*Anfang* és mera ratificació de la condemna. Per tant, l'amor no pot salvar aquesta forma degradada de ser jo que Fichte exposa a la *Grundlage*. Així, el jo lliure per una acció inconscient acabarà produint el no-jo. D'aquesta manera, el *Weltsystem* estaria condicionat a una estructuració particular de la consciència finita, però no podria ser l'*Ursystem*. El *Weltsystem* seria una imitació de l'*Ursystem*, una forma per tant degradada. L'*Ur-Mensch* ha preferit vincular-se al *Weltsystem* i perdre la capacitat divina i màgica de la contemplació. Ha mogut un món que no era seu com si fos seu i ha introduït la mort en la mateixa divinitat. La revelació ens indica que aquest "món-de-mort" no és l'únic, ni el principal com ja exposaven les *SP*. La caiguda, per altra banda, ha produït la decisió de les potències de cercar de nou la seva unitat mitjançant l'acció personal, per això sense l'home finit no pot aparèixer el Fill com a persona. Aquest és posterior a l'home caigut, i en conseqüència la seva forma serà capaç de la reconducció del món vers Déu, però sols en la figura del Fill de l'home. La forma humana del Fill és el llibre obert de la revelació, ja no és engany ni falsetat. S'ha superat aquella forma de-generada. La creu representa la nova forma purificada perquè el Pare pugui observar el món de nou com a Fill, presentat com el menys actiu dels homes, una altra baula de la llibertat. La no-acció com a llibertat de no-actuar és un fonament intrínsec del cristianisme (és la seva arrel oriental). El diable impel·leix a Jesucrist a obrar, a l'acció, però no ho aconsegueix. Malgrat el cristianisme pugui ser presentat com un humanisme, el seu *Anfang* és potencialment anti-humanista. L'humanisme de Schelling, com el de Fray Luis de León, seria, en tot cas, un humanisme contemplatiu, i per tant, sols potencialment humanista. Aquesta posició humanista no interfereix en la sistemàtica que cerquem, car el sistema no és merament contemplatiu.

---

<sup>737</sup> En un altre sentit, el panteisme feurbachià de 1830 resumiria aquella pèrdua de sobrenaturalitat: "La naturaleza es fundamento y principio de sí misma, o, lo que es igual, es por necesidad, es decir, por el alma, que es la esencia de Dios, en la cual él mismo es una sola casa con la naturaleza." FEUERBACH, L., *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 159.

### c) satanologia i restauració filosòfica del mal

El diable<sup>738</sup> és el pare de la falsetat i de la confusió, i governa la història després de la caiguda. De tota manera, no apareix en la caiguda, ni tampoc té sentit sols des de la caiguda. És el foc perpetu com a imitació pervertida de la llum eterna. Ara bé, l'*Ur-Mensch* no era també una imitació pervertida de Déu? Les forces que dominen l'àmbit diabòlic, la potència originària, el moviment rotatori, i l'esperit sulfúric,<sup>739</sup> són en realitat forces transformadores. Han integrat el mal dins la història divina, però no com a pur mal, sinó com a *Grund* que s'accepta com a tal. Com assenyala Vetö, en l'*Spätphilosophie* aquest mal a primera vista sembla apartat a favor d'un posicionament metafísic (amagat en una escatologia universal, que fa difícil el seu encaix). Schelling sembla haver abandonat la sensibilitat existencial del *FS* i les *SP*. S'ha perdut doncs l'abertura existencial del període intermig? Hem observat i constatat, si més no, el pas deficient d'un sistema de la voluntat-vitalitat a un sistema de la llibertat, car les *WA* restaven incompletes (eren, si més no, una exposició confusa d'aquesta filosofia de la llibertat present en els últims treballs de Schelling). La filosofia té reserves per reconèixer una llibertat autèntica dins la natura, i Schelling re-dirigeix o re-posiciona la llibertat en la figura conceptual de la persona, la *Persönlichkeit*; vol descriure el drama de la personalitat amb un cert vocabulari

---

<sup>738</sup> "Il est le prince famélique, aride, errant, assoiffé de réalité.n(...) le mal n'est tel que par son opacité absolue, ce qui renvoie, pour l'auteur et instigateur du mal, aussi à une liberté personnelle, à une *Gesinnung*. en voulant exalter la puissance des ténèbres, Schelling l'a innocentée. On attendait Lucifer, et on rencontre Méphisto." TILLIETTE, X., *Schelling une Philosophie en devenir, II, la dernière Philosophie 1821-1854*, Paris, Vrin, 1970, p. 479-480.

<sup>739</sup> Expressió de Joseph Heinrich Aloysius Gügler (1782-1827), teòleg catòlic, lector de la *Naturphilosophie* schellingniana i marcat per la tradició boehmiana, exposa una sofisticada doctrina de l'infern que Vetö recull a *le fondement selon Schelling*. El sofriment seria la representació i l'agent de la dissolució universal, l'enemic de tota particularitat i de tota vida. Aquest seria el destí fatal de l'univers. El món, on lucifer es mostra com a transformador de la llum, estaria cada vegada més exposat a la degradació. D'un marcat to poètic i romàntic, el teòleg suis és, segons von Balthasar, un intel·lectual profund, solitari i incomprès. Balthasar exposa la seva doctrina teològica a *Gloria, vol 1, la percepción de la forma*, però no fa esment d'aquella part més fosca del teòleg. Hauríem d'anar a Gügler J. A., *Die Hölle. Nachgelassene Schriften 4*, Luzern, 1836, p. 547-555 per localitzar aquesta perspectiva. Desvetllar els secrets de l'infern equival a il·luminar aquella "sagrada nit" com a món interior misteriós de l'home, metàfora compartida per Novalis; una imageria romàntico-organicista, psico-química segons Vetö (vegeu: *Le fondement selon Schelling*, p. 399-402). L'eficàcia lumínico-orgànica es deteriora en un instrument hostil i prepara un residu sulfúric (com a pòsit de malvestat) que desenbocarà en el mar de foc sense llum, propi de l'apocalipsi. Més enllà de les metàfores bíbliques: "Gügler explique que ce n'est pas la lumière qui embrase le soufre, mais le phosphore, cet esprit sulfurique proprement dit, et c'est lui, véritable lucifer, qui transforme les derniers rayons de lumière en une foudre embrasant l'univers illimité du soufre. Mais dans ce cataclysme final – et ici Gügler dérive manifestement de Schelling – Dieu se retire de toutes les forces et de toutes les formes de la nature (...) le mal surgira de l'abîme nocturne et deviendra de plus en plus perceptible et puissant dans la nature, ce monde que lui appartient, dès le momento où le divin en disparaît.(...) le mal complètement affranchi du bien, le bien complètement délivré du mal, la séparation totale s'accomplit entre Dieu et les bienheureux d'une part, les diables et les damnés d'autre part. Le monde de l'Enfer est privé de toute existence et de toute efficacité véritables et ne reste en lui que la volonté complètement vide...et inféconde de mal...En termes schellingiens: le non-être spirituel qui n'est en dernière instance que volonté, réduit dans sa potentialité ultime se révèle volonté nue et tourmentée." Vetö. *Ibid.* p.401-402

ètic. Aquesta descripció còsmica es relaciona directament amb la doctrina de la caiguda de l'*Ur-Mensch*, permetent posar la natura en l'àmbit de la malvestat. El mal, doncs, no tindrà personalitat. Schelling amb aquest gir pretén dues coses: superar les imperfeccions de l'anterior exposició monista i refutar una possible condemna eterna. S'inclina, per tant, a concedir una restauració final del mal. Però, aquest problema introdueix el mal com a existència "legítima" en el sistema. Si és quelcom que pot ser restaurat, ha de tenir la seva història, la seva positivitat, i per tant, podem concebre certs dubtes davant la possible restauració final. La història esdevindria el testimoni constant d'un ésser il·legítim, però que té legitimitat per a qualsevol intervenció històrica. Ara bé, en un posicionament purament schellingnià, el mal no és mal per l'esdevenir, sinó per si mateix.

Un mal purament històric, que s'anés fent i dipositant en la realitat humana, incapacitaria de fons el plantejament schellingnià. El mal no pot ser quelcom accidental ni tampoc un Absolut. Si ens fixem en les accions que propicia el mal responen a certs paradigmes universals però, per a Schelling (des de *SP*) el pecat<sup>740</sup> (l'acció de caure en el mal) no és etern i també no ho és la seva conseqüència. No obstant això, si acceptem la tripartició de la totalitat dels temps (de la revelació) que exposa el final de les *SP* (1.Regne de Déu fet home; 2.Regne de l'esperit; 3.remissió de totes les coses al Pare) constatem que el tercer període representa la realització efectiva i perfecte, on el propi infinit serà finit sense perjudici de la seva infinitud. Déu estarà

---

<sup>740</sup> Schelling busca el sorgiment de la possibilitat i realitat efectiva del pecat. Sols l'home originari, des de la seva posició central realitza el pecat, posant en contradicció la mateixa voluntat divina. De tota manera, això té una altra lectura. En l'*Ur-Mensch* Déu ha esdevingut lliure, és a dir: en l'*Adam kadmon* la voluntat divina esdevé lliure de si mateixa, es torna estranya a si mateixa, s'aliena – més enllà del concepte hegelian d'*Entäusserung o Entfremdung*, que recull el pensament marxista. La caiguda de l'*Ur-Mensch* inicia el regnat del mal, desenvolupat en el paganisme com a referent del procés mitològic. Tot aquest àmbit és possible per l'immens poder de la llibertat de l'home originari, una llibertat anterior a l'activació de la consciència com a resultat de la desobediència de la voluntat divina, que reconeix com a igual l'*Adam kadmon* ("s'ha tornat com un de nosaltres, ja coneix el bé i el mal" Gn3,22). Amb això volem destacar que l'home és capaç d'introduir en la creació una alteració còsmica, una realitat ontològica nova manifestada en el segon pacte o pacte adàmic (Gn3,15) - que governarà la vida de l'home en l'estat caigut fins que la creació sigui alliberada de l'esclavatge de la corrupció (Rm 8,21); aquest pacte anul·la el pacte Edènic Gn1,28. L'home és expressat com a voluntat divina lliure de si mateixa. Ens preguntem si l'*Adam Kadmon* desitjava en l'estat d'inconsciència edènic posseir la *Herrlichkeit Gottes*. L'home portador d'aquesta màcula posseeix consciència en descobrir el cos ("si segueixo la raó m'agrada de complir la llei de Déu, però veig en els membres del meu cos una altra llei que combat contra la llei de la meua raó i em té presoner: és la llei del pecat que porto dintre meu" Rm7,22-23; Rm7, 18-19 destaca la dificultat de realització del bé. Estem en un conflicte que té el seu origen en una voluntat de domini. Schelling defensa que l'home originari volia dominar les potències. Sense aquesta voluntat de domini no té sentit el posicionament schellingnià sobre l'*Ur-Mensch*. El resultat del pecat és l'expulsió del paradís, la privació de la *Herrlichkeit* que sols havia de contemplar i no posseir. L'home originari perd aquella centralitat, principi d'unitat i unió. L'U ha perdut el seu significat caient en la fragmentació, una dispersió en la particularitat que narren les diferents mitologies. Es trenca la significació elohímica de la pluralitat en la unitat (el nom *Elohim* involucra unitat i pluralitat, afirmada a Gn 1,26-27 i Gn 3,22. Els tres noms de la divinitat *Elohim*, *Jehovà* i *Adonai* mostren, si més no, una estructura trinitària, on la base del Pare, la centralitat, queda fixada en el mot "El" que significa poder o poderós).



en tot. Tindrem la reconciliació buscada per la filosofia, o sigui el panteisme serà vertader.<sup>741</sup> En conseqüència, el panteisme vertader representaria el sistema que posa el mal dins seu, en la perspectiva d'un mal superat. El mal quedaria inclòs en el veritable sistema, i aquest donaria l'explicació correcte del mal que els sistemes anteriors (com el de Leibniz) no donaven.

La restauració del mal (que pot ser entesa com una integració en el sistema), per tant, és el retrobament (pervers) de l'infinit en el finit, i la fi de les escissions. Aquesta *Wiederbringung* és ambigua. Schelling havia declarat que la perfecció final no requeria la restauració del mal en bé, ja que una vegada reduït a un estat de potencialitat, el mal no pot vulnerar la santedat de Déu. El mal quedaria tancat eternament en les tenebres com a *Grund* eternament fosc de la *Selbstheit*, com a *caput mortum* del procés de vida i com a potència que no ha pogut passar mai a acte. D'aquesta manera en la *Wiederbringung* tot quedaria sotmès al Pare, al *Geist* diria el FS, on l'existent és U amb el fonament de l'existència. Ara bé, per sobre de l'Esperit, es troba l'*Ungrund* inicial que ja no és indiferència i tampoc identitat dels dos principis sinó la pura unitat universal, el bé lliure de tot, l'amor.<sup>742</sup> Schelling ens està donant les claus del sistema, els plànols per a la seva constitució final. Malgrat ser el sistema que ha recorregut tots els temps, o sigui l'*Ursystem*, per a la consciència finita és un sistema futur. Hem fet aquestes referències creuades entre FS/SP i PhO per mostrar l'ambigüitat de la localització d'un mal extra-humà. A més, una reducció del mal còsmic a una dimensió merament antropològica reduiria notablement la metafísica del mal que perseguim. Encara que la realitat del mal tingui el seu propi camp d'aplicació en l'esfera del comportament ètic interpersonal, no és aquesta l'arrel cercada, sinó el comportament de l'*Ur-Mensch* davant el pacte edènic. El mal, des d'una perspectiva hebraica, seria l'allunyament del Déu i la recerca d'altres déus; des d'una perspectiva mitològica l'origen del mal pot ser posat en l'esfera divina. Des d'aquí podem elaborar una concepció metafísica del mal, sigui mítica o filosòfica. La perspectiva comporta la substitució del Déu proper i absolutament exigent (d'Israel) per una sacralitat terrenal (Ex, 32:6; Gn,32:10). L'altra perspectiva parteix d'aquesta terrenalitat i alça la mirada vers el Déu. Schelling intenta barrejar aquestes perspectives, malgrat la mitològica es relacioni directament amb el sentit d'aquella *philosophia ascendens* on l'empirisme que hem tematitzat constitueix la base metafísica de la PhO i la PhM.

La confrontació entre la *Herrlichkeit Gottes* i el mal demana entendre bé la lliçó 34 de la PhO. En aquesta lliçó es relaciona la cristologia amb el procés mitològic iniciat amb la caiguda. L'acció de l'*Ur-Mensch*, la transgressió del pacte edènic en termes bíblics i l'intent de dominar les potències des de la divinitat creadora, donen origen a una teodramàtica on la desobediència adàmica serà restaurada per l'obediència del Fill al Pare, amb la qual el Fill haurà de posseir una voluntat lliure i independent del Pare. Però, abans d'això, en l'estudi

---

<sup>741</sup> „Die Sünde ist nicht ewig, also auch ihre Folge nicht. Diese ltzte Periode in der ltzten ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung – also der völligen Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachtheil seiner Unendlichkeit. Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der pantheismus wahr.“ (SW, I/7,484).

<sup>742</sup> „Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohltun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist.“ (SW, I/7,408).

d'una cristologia filosòfica (d'arrel fichtiana)<sup>743</sup> destacaríem la base de l'*Ur-Tat*, l'acte primordial, que inicia la caiguda on el món es posat fora de Déu.<sup>744</sup>

La llibertat del subjecte empíric s'entén en sentit vertical, no esperem res de la relació intersubjectiva. L'aïllament voluntari del Crist a Getsemaní palesa aquest sentit. Una vida humana conscient, i la del Crist, com la del Buda, és la màximament conscient, consistirà en una aproximació infinita vers la seva anul·lació, dissolució. Malgrat el Crist no necessiti de la resistència d'allò objectiu, del necessari, passarà per la fatalitat i el suplici com a màxima interferència de l'objecte en el subjecte diví. L'origen de tota aquesta resistència, l'origen del

---

<sup>743</sup> Caldria destriar allò genuí del cristianisme analitzant els elements que palesen la confrontació de mentalitats (antiga i moderna). Segons Salvi Turró: "Aquest criteri porta a Fichte a reafirmar-se en la posició avançada ja en l'Exhortació a la vida benaurada: la novetat cristiana s'expressa fonamentalment en la teologia joànica, mentre que l'apòstol Pau i el seu partit – com a fundadors del sistema oposat [a Joan] – romangueren mig jueus i es van mantenir en l'error fonamental comú a jueus i a pagans [ASL (GA, I/9, 116)]." TURRÓ, S., *Fichte. De la consciència a l'absolut*, Barcelona, Òmicron, 2011, p. 216. Bultmann no compartirà aquesta relació entre la teologia joànica i paulina. Tanmateix, podrien convergir en la definició de l'essència del cristianisme com a *Lehre*. Però, el posicionament de Fichte és radicalment filosòfic (moral). Per a Fichte, les qüestions trinitàries són un reducte de gnosticisme i Pau autor d'un procés de re-legalització del cristianisme. En la relació que estableix l'especulació metafísica trinitària, Fichte i Schelling divergeixen. Schelling no es regeix ni per l'ortodoxia ni per l'ortopraxi. L'apel·lació fichtiana a la certesa interior (de l'home) i a l'exercici de la nostra llibertat al servei dels altres com a exponent del regne de Déu seria per a Schelling kantisme reelaborat. El paulinisme, proper a Schelling, té en compte el fet que l'home ha caigut i que necessita una nova aliança, ja que no és suficient l'anunci de la bona nova per enaltir les consciències. La posició de Fichte és filantròpica, no diem ingènua perquè coneixia perfectament l'aberració que representa l'home no instruït, o sigui, l'home que facilita la restauració de la mentalitat antiga, la dependència de la llei externa, i el mer compliment del ritual. La *PhO* no és, en cap cas, una adequació de l'aberració antiga (per la seva relació amb la *PhM*) i tampoc el cristianisme és una qüestió de coneixement i de discussió doctrinal. La revelació farà visible l'invisible. Per a Fichte l'*Ur-Tat* indica una direcció diferent de la de Schelling. Ara bé, la teologia joànica no li és aliena. Allò absolut ha de ser principi de tota activitat, però tenint en compte les deficiències teòriques i pràctiques de l'optimisme antropològic.

<sup>744</sup> Segons von Balthasar, Schelling efectua una contribució molt important a la teodramàtica. La persona de Déu seria la llei general i tot el que succeeix esdevé en virtut de la personalitat de Déu. En la naturalesa no hi ha pura i clara raó sinó personalitat i esperit. Així ho expressava Schelling: „die Schopfung ist keine Begebenheit, sondern eine Tat. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d.h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Notwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott.“ (SW,I/7,396). La preocupació és l'essència de la persona no l'individu. Es reconeix, en aquesta dimensió, la importància de la persona del Crist per sobre del Jesús històric. Segons Kasper el caràcter verbal i vocacional de la revelació i també la individualitat qualitativa estan infravalorades (vegeu: KASPER, W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, 1965. p. 174). Segons Balthasar per entendre la problemàtica de la *Persönlichkeit Gottes* ens hem de situar en el període que s'estén des del *Bruno* i *PhR* fins el *FS*, les *SP*, *Clara* i l'anti-jacobi (el *Denkmal*). El primer període marcat per la relació fichtiana no arriba a la problemàtica de la persona, i l'últim període afectat per la *PhO*, per raó del seu objecte (teologia cristiana com a objecte de la reflexió filosòfica) es situa més enllà de la filosofia, o d'una filosofia connectada a l'arrel fichtiana.

món sensible (ja a *PhR*), no és una aparició positiva des de l'absolut, sinó una caiguda. Per tant, res del finit pot sorgir immediatament de Déu o retornar a ell, a excepció del Fill de l'home. L'ànima ha de ser alliberada del seu ésser per a si en el cos, manifestant la verticalitat que hem comentat. La individualitat com a mera implicació de l'ànima en el cos és la conseqüència d'una negació en l'ànima i d'un càstig. L'exemple del Crist és la subordinació de la pròpia voluntat a la voluntat total, i la finalització de l'època del càstig. En definitiva, la superació de la individualitat i l'egoisme.

El Fill ha rebut del Pare un ésser independent. El Fill de l'home té un antecedent veterotestamentari en el servent de Déu d'Isaïes,<sup>745</sup> que assenyalava la universalitat de la revelació. En l'éó del Fill, dividit entre un primer estadi pagà i el segon estadi cristià, està implícita la de-formació de l'essència divina per l'*Ur-Mensch*. En el paganisme l'essència actua com a potència, però no segons la seva voluntat. En el segon període s'activa la voluntat independent del Pare. Entendre el cristianisme equival a entendre aquesta voluntat. En altres paraules: ha emergit una personalitat en la que Déu ha esdevingut lliure de si mateix. Podríem recapitular dient, en referència a la comprensió d'aquesta voluntat, que l'*Ur-Mensch* ha produït la independència del Crist respecte del Pare, una antiga independència que ara es reactiva. Aquesta afirmació, heterodoxe, fins i tot herètica, es desprèn, si més no, de la posició schellingniana.

Von Balthasar en la seva tematització del mal, concretament en la *Teodramàtica*, destaca que sols hi ha Crist, si hi ha Anticrist;<sup>746</sup> i sols quan es produeix l'encarnació del Fill de Déu es revela la Trinitat. Aleshores podem contraposar una trinitat demoníaca (dimoni primordial, pseudo-

---

<sup>745</sup> La teologia d'Isaïes està centrada en l'anunci de la salvació, d'una intervenció divina, una salvació que pot resultar incomprendible per a l'home, i que va més enllà del seu desig. Déu complirà les seves promeses en la figura del Mesies quant a descendent de David, que farà de Jerusalem el centre de la terra (un nou *axis mundi*). En l'àmbit de la futura restauració de Jerusalem s'anuncia un personatge misteriós: el "servent de Déu", *ébhed Yahveh* (en els anomenats "càntics del servent": Is 42, 1-9; 49 1-6; 50,4-9; 52,13; 53,1-12). El nou testament (*Fets dels Apòstols*) veu en aquesta figura, que pot ser col·lectiva, una anticipació del Crist, per veu de Felip que respon a l'enunc que no compren (Ac 8, 30-35). El missatge d'Isaïes implica una radical afirmació d'un monoteisme sistemàtic. L'autor del Déutero-Isaïes, per tant, és el primer profeta que elabora una escatologia. Mircea Eliade destaca aquesta relació entre el servent i el Mesies: "El nuevo testamento y la exégesis cristiana vieron en el siervo de Yahvé una anticipación del Mesías." Eliade, *Op. cit.*, p.295.

<sup>746</sup> Podem atendre aquestes referències i arguments: La primera carta de Joan anuncia l'arribada de l'Anticrist, (de fet "han aparegut molt anticrists" 1Jn 2,18); "heu sentit a dir que arribava, i ara ja és al món" 1Jn 4,3). La realitat humana de Jesús topa amb els seguidors de l'Anticrist, els homes del món: "pel món corren molts impostors: no confessen que Jesucrist s'hagi fet realment home. Els qui diuen això són l'Impostor i l'Anticrist." (2Jn 7). La negació del Fill de l'home està enmarcada en la negació del misteri trinitari, i en definitiva, la negació de la teologia de l'home-Déu. La conseqüència és funesta: "ai de la terra i del mar, perquè ha baixat cap a vosatres, el diable, ple de furia" (Ap 12,12). Queda exposat essencialment un context sobre-humà, quelcom que escapa a la crítica que una exhortació moral aportaria. L'anunci evangèlic ha d'incloure el text apocalíptic. La tasca formativa de l'evangeli de Joan com a crida a la realització íntegra de l'existència moral ha d'acceptar que la *conversio morum* és el pas de la mort a la vida eterna, o vida en l'Esperit perfecte que es realitzarà en una trans-mundانيت. L'acceptació de la figura de l'Anticrist equival a posar internament una sospita en la mateixa realització de la *conversio morum*.

encarnació, pseudo-neuma). El mal s'encobreix per necessitat,<sup>747</sup> i es desfigura, i en conseqüència necessita una instància absoluta per desvetllar la seva essència. La teologia de l'home-Déu mostra el pecat en tota la seva maldat (una teologia curulla d'idealisme si identifiquem aquest home-Déu amb l'*Ur-Mensch*). El *quanti ponderis est peccatum* anselmià té respota en la *Theologia Crucis*, que demana desenvolupar i comprendre una dimensió més que humana en el mal. L'ocultació del mal fa que no s'accepti la tesi schellingniana que el bè sigui un mal superat, i la reducció antropològica del mal acaba per fer incompreensible la presència del mal en el món.<sup>748</sup> El dolor del món fa més difícil la seva comprensió sistemàtica,<sup>749</sup> com tampoc és comprensible del tot l'atracció del mal, una atracció que pot acabar en una possessió absoluta de la raó.

La dimensió "més-que-humana" del mal remet a les mateixes estructures de la consciència (com també observem, en un altre sentit, que en l'estructura del paganisme hi ha intents de reconciliació entre home i divinitat). En principi, la temptació situa a l'home originari en una obertura vers l'autoconsciència, però no és el fet de transgredir la llei divina el que comporta l'autoconsciència, i per tant, l'única explicació de l'origen del mal (ja que hi ha mal abans de la llei). Encara que no hagués pecat, el simple contacte amb la serp i el mer posicionament davant l'elecció entre pecar i no pecar hagués canviat l'home originari radicalment, seria un home distint de com era en la simplicitat de la bondat indiferent de l'inici. El mal no es genera en l'elecció, encara que la possibilitat procedeixi de la polaritat de la llibertat humana que ha estat lliurada des de la divinitat (és, per tant, una llibertat transcendida en una elecció). El mal és quelcom previ a l'elecció, i respon a una voluntat de poder infinita, on extraiem els criteris de bé i mal (bé i mal estan condicionats per aquesta dimensió poderosa). En realitat, l'escenari edènic és una teodramàtica de jocs de poder. Les relacions de poder privaran a la llibertat finita de l'harmonia amb la llibertat absoluta, i aquesta ostentarà un posicionament

---

<sup>747</sup> "No resultará fácil, al tratar el fenómeno del mal dentro de la perspectiva del escenario patético del mundo en su horizontalidad, llegar a resultados satisfactorios, ya que (como mostraremos) el mal se encubre por necesidad, por ello se desfigura y en consecuencia necesita una instancia absoluta para desvelar su verdadera esencia." BALTHASAR, H.U. v., *Teodramática. 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 2011, vol 4, p. 148.

<sup>748</sup> Per a von Balthasar: "La desmesura del sufrimiento en el mundo, que desborda lo comprensible por el hombre, significa dos cosas: que en la creación puede haber abismos que no entran dentro del poder de dominio del hombre, y que Dios ante el comportamiento humano (se entiende sobretudo el pecado) puede reaccionar de un modo mucho más divino, es decir, mucho más infinito, de lo que el hombre considera predecible." *Ibid.* p. 177.

<sup>749</sup> "El dolor del mundo hace más difícil que ninguna otra cosa el acceso a Dios, que acaso sea justo (o hasta amoroso) para sí mismo, pero que no es capaz de hacerlo creíble en la tierra mediante su intervención. ¿Qué puede hacer el hombre en esta oscuridad? El dolor grita demasiado como para no oírlo o introducirlo en un sistema de armonía cósmica global, al modo de una "sombra necesaria" que no puede faltar para la belleza de la imagen (...) ¿Queda otro camino que el de reconocer que la existencia es absurda, y por tanto la desesperación? Una respuesta en palabras y conceptos, que ofrezca una comprensión no la hay." *Ibid.* p. 178. Sols hi pot haver certa resposta evangélica doctrinal en el fet que el Fill de Déu no ha vingut per donar explicacions racionals o per eliminar els dubtes, sinó per donar compliment de la voluntat del Pare. Seguint a Claudel, el Fill de Déu no ha vingut per a treure el sofriment, sinó més bé a patir al costat de l'home, en l'escenari patètic del món.

incomprensible per a un enteniment finit. També la llibertat finita, com a capacitat pel bé i el mal, pot resultar comprensible des del moment que ha usurpat de la infinita, un moment de la seva infinitud, un cert resplendor efímer però poderós que portarà a la valoració de la llibertat finita com a no-res i condemnant a la desesperació l'home lliure. Aquesta desesperació es transforma en deliri i prepotència del pecador pel poder usurpat. Aquí es produeix l'envorjament del poder de les tenebres ("Però ara es la vostra hora: l'hora del poder de les tenebres" Lc 22,23) que té el contrapoder final en la vinguda del Fill de l'home ("llavors veuran el Fill de l'home venint en un núvol amb gran poder i majestat" Lc 21,27). Von Balthasar admet que com a poder de subjugació, és a dir, domini, que és l'essència de tot poder, aquest és més gran que el poder donat en la disposició de l'home sobre si mateix. El poder de la foscor, per tant, no es comporta en l'home d'un mode estàtic, sinó que és un poder dinàmic, sempre actual, que enreda en el seus lligams cada vegada més. El mal posseeix una atracció que empeny a l'home vers un ergotisme (abús de l'argumentació sil·lògica) davant la veritat absoluta, fins a negar-la. La veritat queda empresonada en la mentida.

La teologia de l'home-Déu és un rerefons essencial de l'argumentació bíblica i schellingniana, sense unificar però les dues postures. Ara bé, en la tergiversació del coneixement i la construcció de falsos sistemes (que en l'àmbit bíblic es tradueixen en mers *idola*) podrien convergir.<sup>750</sup> Estem en la confrontació entre l'insadollable poder o el sempre més i pitjor del mal i el poder de Déu, un dramatisme que, si més no, exposa la *Carta als Romans*, dramatisme que ja havia estat descrit veterotestamentàriament. El poder de Déu es revela com a ira (*dies irae*) en primer lloc, perquè l'estatus és de confrontació.<sup>751</sup> Aquest escenari de confrontació està delimitat per aquestes característiques: la revelació no atenua el pecat; Deu no és escoltat; fins i tot la revelació pot fer augmentar el pecat; La gràcia no està repartida; La intersubjectivitat no hi col·labora, car ningú no és just davant Déu. Ara bé, és aquest un escenari injust? La injustícia en tot cas faria ressaltar la justícia salvadora de Déu.<sup>752</sup> Abans que la llei fos donada, el pecat ja existia en el món (Rm 5,13). Aquesta sentència justifica el nostre posicionament respecte el mal teològic, on la justícia-injustícia són mers productes derivats.

Schelling parla també d'una preexistència del Crist en la humanitat caiguda. L'aparició del Crist en el món és essencial, car amb la llibertat del Fill comença una nova era: el cristianisme, (quelcom més delimitat i singularitzat que la teologia de l'home-Déu) que l'engloba i marca una seqüència que uneix tots els continguts revelats. Però, en una postura purament schellingniana no podem infravalorar l'abans de tota aquesta situació, és a dir, el paganisme,

---

<sup>750</sup> Son reveladores les paraules de la *Carta als Romans*: "Ara es revela com Déu castiga des del cel tota la impietat i la injustícia dels homes que ofeguen la veritat amb les seves males accions. Parlo dels qui coneixen allò que podem saber de Déu, perquè Déu mateix els ho ha fet conèixer. (Rm 1,18-19).

<sup>751</sup> Ja que: "Tot el dia tinc la mà aixecada contra un poble rebel que va per mals camins i segueix els seus capricis" (Is 65, 2).

<sup>752</sup> La carta als Romans és explícita al respecte: "altres m'acusen d'ensenyar: Fem el mal perquè se'n segueixi el bé" (Rm 3,7). Aquesta és la tesi de fons que podríem extreure de les tesis schellingnians sobre el mal, si ho extrapoléssim, i ho conjuntéssim en una visió teològica absent en la reflexió schellingniana. Tanmateix les dues posicions podrien convergir en les paraules de Pau: "ho diu l'Escriptura: no hi ha cap just, ni un de sol" (Rm 3,10).

quan els déus feien d'home;<sup>753</sup> amb això volem ressaltar que no podem entendre la figura del Crist sense destacar la relació entre cristianisme i paganisme, i el camí és aquest: entendre la potència còsmica que domina la consciència pre-històrica i el seu desplegament fins assolir una personalitat lliure, dotada de voluntat. De precedents al cristianisme en podem trobar molts, però allò més important és el que fa Schelling: destacar la connexió que propiciarà la gran irrupció d'una llibertat i d'una voluntat nova que el paganisme no coneixia. Les antigues relacions de poder ara poden ser trencades per la llibertat del Fill de Déu. El poder antic i la confrontació tenen l'escenari final en l'Apocalipsi de Joan. La prehistòria des pobles estava dominada pel poder del mite. El poder del símbol apocalíptic irromp no des de la destrucció del mite sinó des de l'exercici de la llibertat. Hem de veure, doncs, un rerefons existencial en la revelació de Joan.<sup>754</sup>

La lliçó 34 tematitza la figura del mal. Satanàs no és una simple creatura. No deixa de ser un principi, però no un principi etern. No podem, cristianament, presentar-lo com el B pur i absolut. A l'interior de la consciència humana aquest principi esdevé creatura. Schelling explica el procés que sintèticament va d'un posicionament on els límits son respectats i on el diable té qualitat de creatura dins uns límits, a una superació dels límits. La transgressió de l'home originari l'ha fet sortir dels seus límits. Sols aleshores el podem comprendre com un principi oposat a tot ésser concret, un principi que és pur esperit, universal, que ostenta una vida falsa i que viurà de la pròpia il·limitació. No és un esperit originari, sino un esperit esdevingut i suscitat per l'home, un esperit que ha estat originàriament contingut dins la consciència de l'*Ur-Mensch* i que l'ha desbordada, i pot suprimir-la. El caràcter d'ésser esdevingut pressuposa la creació. En aquest sentit te caràcter de creatura. El poder de corrupció satànic no és un poder real si home no el converteix en efectiu. Però, hem presentat la mitologia com un procés real on la consciència hi està lligada. És oposat a l'antic i nou Testament pensar l'existència d'un principi dolent car l'oposició al maniqueisme és evident. Schelling efectua la seva argumentació tenint en consideració aquesta oposició, o sigui, superar la concepció maniquea per poder pensar la llibertat humana. El pòrtic al pensament de Schelling és aquella voluntat excitada per l'home originari que constitueix el fonament mòbil de la consciència que ha de ser

---

<sup>753</sup> Una de les respostes més antigues al problema del mal la trobem en els textos mesopotàmics on uns déus deleguen en les entitats demoníaqes el poder de la repressió i l'administració de la justícia. Amb tot hem de tenir present que: "La religión de Mesopotamia no era *histórica* sino *primitiva*. Es decir que, de entrada, su régimen era comparable al de su derecho no escrito, que no conocía leyes explícitas ni preceptos formales (...) En Mesopotamia, por tanto, el pensamiento religioso – el único practicable dentro de un mundo todavía no *desencantado* y en el que todas las cosas se seguían vinculando con lo sobrenatural – y los mitos que eran, al mismo tiempo, el medio y el resultado de aquél, su aplicación y sus logros, constituían en suma la *filosofía* de ese momento en el que aún no existía nada sobre lo que filosofar." BOTTERO J., KRAMER, S. N., *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*, Madrid, Akal, 2004, p. 69-101. No es tracta, doncs, d'un mal ètic, o de la mera transgressió de la llei, sinó d'un mal existencial, el dolor del món, allò que preocupa a l'home primitiu.

<sup>754</sup> Vegeu: VANNI, Ugo, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Navarra, Verbo Divino, 2005.

superat per la mateixa consciència. En termes teològics: el principi demoníac ha de ser sotmès pel principi crístic.<sup>755</sup>

És capital entendre bé el caràcter espiritual del principi mòbil satànic necessari perquè allò indeterminat es determini i es pugui treure a la llum el *malum absconditus*, i suprimir les ombres que obstaculitzen la glòria divina.<sup>756</sup> El principi maligne seria en tot cas principi purificador del bé, essent el bé un mal superat. El bé constituït no pot tenir impureses en la seva estructura ni ombres en la seva exteriorització. El principi maligne és el principi condensador de tots els obstacles del bé que han de ser presentats com efectes del propi desplegament històric. La figura del Crist ha condicionat la presentació i establiment de la figura d'un Satanàs personalitzat, dominant aquesta concepció, en el fons històrica, com si fos eterna. El diable personalitzat oposat a Crist, però amb una estreta relació, que fins i tot els bogomils<sup>757</sup> el consideraven el seu germà, estén la seva influència vers la constitució de la

---

<sup>755</sup> En altres paraules: sols a través de la creu pot ser vençut el principi diabòlic. El pla diví inclou el judici del Crist sobre el món i l'enfrontament final dels principis crístic i diabòlic. A través de la creu, la mort del Crist, s'assoleix un esperit que palesarà la crisi definitiva del principi diabòlic com a Senyor del món ("perquè el príncep d'aquest món ja ha estat condemnat" (Jn 16,11); és a dir, l'hora definitiva ja s'ha realitzat. El Crist ha vençut el món. El terme "judici" (*das Ur-Teil*) remet a la idea de divisió, és a dir, manifesta la crisi originària. Sols a través de la mort, de la mort en la creu que és un vèncer la mort, es pot atenuar aquell *Sehnsucht* constitutiu de la llibertat originària que està present en el principi diabòlic.

<sup>756</sup> Car "A ells, els incrèduls, el déu d'aquest món els ha encogat l'enteniment per tal que no els il·lumini l'evangeli del Crist gloriós, que és imatge de Déu" (2 Cor 4, 4).

<sup>757</sup> Els bogomils creien en la lluita còsmica entre dos principis creadors: bé i mal. Satanàs era el creador de tot allò material, terrenal i humà, ja que tot això procedia del principi maligne. En conseqüència, Crist sols es va encarnar en aparença. El Crist seria en realitat una emanació del Pare, com ho és l'Esperit Sant. Així: "La negació de la encarnació suponia el rechazo también de la muerte física de Jesucristo, y, por tanto, de la cruz." MITRE, Emilio, *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval*, Madrid, Trotta, p. 398. Per altra banda, Eliade destaca aquell parentiu entre el Crist i Satanàs (considerat aquest "primer" després de Déu Pare) en les sectes herético-dualistes: "según Bogomil, este mundo es malvado, ha sido creado por Satanael (hermano de Cristo e hijo de Dios), el *Dios malvado* del Antiguo Testamento." *Op. cit.* p. 235. Aquesta heretgia medieval proposava una vida ascètica de gran rigor i sols admetien el Nou Testament, sobretot l'evangeli de Joan, considerat una revelació del verdader Déu. Altres exemples de dualisme herètic els trobem en els moviments evangèlics dualistes catars o el valdisme, que representen el resorgir del maniqueisme a occident com a producte autònom, malgrat la influència oriental bogomila. En aquests moviments es destaca l'omnipresència (*allgegenwart*) del diable en el món, l'existència del mal, el funest origen de l'home, la creació, la trinitat, i la interpretació "romànica" de la teologia cristiana i de la tradició patristica. Com veiem interessos i temes desenvolupats per Schelling, ara bé, no el podem incloure en una doctrina pessimista de principis dualistes. En aquestes doctrines el component dualista de tipus moral o antropològic desenbocava (un cop fixat en el territori i a mesura que es desenvolupava el context de persecució religiosa i la lluita dialèctica amb el cristianisme ortodoxe) en un dualisme de principis o dualisme absolut. En cap cas la base herètica representava un moviment intel·lectual o filosòfic. El catarisme rebujava fins i tot la Patristica i acceptava els *evangelis apòcrifs* (vegeu edició catalana "Els evangelis apòcrifs", a cura d'Armand Puig i Tarrech, Proa, Barcelona, 2008). La lluita entre Satanàs i el Crist és una lluita on no és possible destruir el contrari, ja que si fos destruït el mal no hi hauria història. Més que posar-se al servei de Déu descobrim la vinculació entre Satanàs i la divinitat, una vinculació que passa per assmuir el regne de la llibertat en detriment del regne de la necessitat on no existeix ni bé ni mal. Sense la lluita, on el bé no destrueix el mal, sinó que el

imatge de Satanàs com a principi originari dolent. Però, en realitat la veritable naturalesa d'aquest principi d'oposició rau en el posicionament que és sols un principi creatural. No és creatura sinó principi de la creatura, que possibilita la seva existència.<sup>758</sup> La creatura, l'*Ur-Mensch*, no és res més que aquest principi retornat als seus límits, o sigui, de la il·limitació "sobre-natural" a la naturalesa, situació però que ha estat novament posada fora dels seus límits per la caiguda. I aleshores, el principi que s'havia posat en la creatura adquireix un immens poder novament com a principi, capaç de temptar la naturalesa del Crist. És un error posicionar-se ahistòricament davant la figura de Satanàs. Evidentment un Satanàs personalitzat, al costat del Crist, implicaria l'acceptació d'un principi dolent universal. El Crist no fou temptat en realitat per quelcom que no pogués disposar, sinó que es tractava de superar en si mateix el principi creatural. La lluita era contra el principi espiritual del mal.<sup>759</sup> És important adonar-nos de la verdadera naturalesa d'aquest principi. Schelling dedica un esforç considerable a tematitzar-ho.<sup>760</sup>

L'*Ur-Mensch* va despertar aquest principi, i ha estat actualitzat per tots els homes. Aquí veiem clarament la importància i la centralitat de la caiguda. Aleshores, el diable té poder real sobre la consciència humana, i el seu atac és psicològic. Ara bé, com podem entendre un poder ideal

---

sotmet, no seria possible la purificació del món. Descobrim en una línia, si més no, pseudo-herètica, que Satanàs és la font de totes les variacions inèdites del món, i que trenca el tedi del *nihil novi sub sole* de Cohèlet, com a *primum movens* de la història. La tesi final que podem extreure d'aquesta argumentació és aquesta: si no existís el mal tampoc hi hauria bé, el qual consisteix en apropiat-se de la potència del mal, posant-la a disposició d'una voluntat superior.

<sup>758</sup> Per a Schelling el diable no és una creatura, però ha sorgit de la creació. Després del *Götterdämmerung* (del paganisme) i de la mort del Crist (amb la respectiva *katabasis* i posterior resurrecció) l'existència externa del diable ha quedat deslligada de la seva essència (essència que com hem vist és *Unwesen*, *Unprincip* – si l'essència de cada ésser és allò que aquest pot ésser, la seva determinació, l'essència del diable és l'absoluta indeterminació, la ruptura de tot límit, per això Satanàs és el més il·limitat dels éssers que compleix una funció positiva en l'economia de la història. L'home és la creatura d'on brolla el diable com a existència paràsita. L'home el genera, no pas Déu. La base o matèria del diable està constituïda per totes les possibilitats negatives que estaven en el fons de Déu i que no havien de sortir a l'existència, però el pecat de l'home les ha fet existir. D'aquesta manera, queda explicat teològicament l'origen del mal i la seva vinculació amb l'*Ur-Mensch*.

<sup>759</sup> Així, agafant la referència d'aquesta lluita: „Dieß Gesteht ja auch der Apostel Paulus dem Menschen zu, wenn er fagt: Unser Kampf ist nicht ein Kampt gegen Fleisch und Blut, d.h. es ist nicht etwas bloß Geschöpliches und Concretes, mit dem wir zu kämpfen haben; unser Kampf ist gegn die ἀρχάς, die ἐξουσίας (die reinen Potenzen sind aber nichts Concretes, in diesem Sinn Geschöpliches), unser Kampf ist gegen die κοσμοκράτορας, die kosmischen Gewalten, die Weltherrscher, die in der Finsterniß dieses Aeon walten, gegen die geistigen Principe des Bösen, πρὸς τὰ πνευματικά τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις – deren Region nicht die beschränkte irdische, sondern die allgemeine, die unniverselle Welt ist, der Himmel.“ (SW, XIV, 255).

<sup>760</sup> Perez-Borbujo ho sintetitza d'aquesta manera: “Podemos decir de este principio en su ilimitación que es un espíritu, espíritu diabólico o espíritu invertido, ya que si el espíritu es aquella configuración que posee el ser ilimitado como su base, en el espíritu diabólico es el espíritu ilimitado el que pone lo finito, o el ser finito, como su base. Espíritu, sólo por su naturaleza, opuesto a todo lo concreto, no un espíritu originario sino un espíritu devenido.” *Op. cit.* p. 670-671



sobre la consciència humana? Això suposaria entendre aquesta relació des d'abans de la caiguda. La naturalesa satànica és anfibològica, però l'arrel del mal és espiritual, una anomalia inserida en la constitució interna de la voluntat. El mal no és quelcom extern a la vida humana, sinó quelcom intern que sobrepassa la delimitació conceptual i la pròpia consciència. La victòria sobre el mal rau en la seva manifestació. El fet que la voluntat tregui el mal de la seva ocultació, realitzant una verdadera *metaboulesis*, és a dir, que no pugui romandre ocult sota l'aparença del bé,<sup>761</sup> implica la seva vinculació. En aquesta voluntat desvetlladora localitzem el principi del dubte que provoca una agitació per-versa en la consciència. En aquest estat es produeix el desvetllament del mal, o sigui, l'extracció del mal ocult en la consciència. Passarem doncs del dubte a la certesa. El mal quedarà determinat pel poder celestial, tesis que avala la singularitat del missatge apocalíptic. Però el mal ha entrat en el món com a "abominació devastadora."<sup>762</sup> Dit d'una manera diferent: el mal entra en el món per una *Erhebung* d'aquella agitació en la consciència. La irrupció és interna i desplaça l'activitat de la consciència del centre a la perifèria. Aquí té ple sentit el concepte de "perifèria interna" que hem utilitzat en capítols anteriors per a descriure aquell desviament del centre. El diable no seria un "àngel caigut" sinó un principi tret del seu lloc natural, del seu amansiment en l'origen. En aquesta extracció té consciència d'una realitat i d'un *locus* que no són seus. Tota la seva activitat serà, a partir d'ara, posseir aquesta realitat, activitat que no és res més que aquell *Sehnsucht* que hem tematitzat, un impuls que arrosega la consciència de tot el que se li oposa, un impuls també propi de la divinitat. La consciència activarà i reconduirà aquest impuls per-vertit, l'elevàrà a la realitat desitjada. No ens fixem en les males accions sinó en la pròpia activació que respon a una fam eterna de realitat. El diable és allò que no pot arribar a ser, la divinitat allò que no pot no ésser. Però, aquell foc devorador, com Déu, o com l'altra cara de Déu, també ha necessitat sortir de si. Aquest sortir de si comporta un desenvolupament. En aquest sentit diem que Déu s'ha anat desenvolupant. El monisme implícit condicionaria els dos principis dins la mateixa dinàmica d'activació. El diable representaria sols una potència interna que no hagués assolit cap tipus de realitat efectiva sense la llibertat de l'*Ur-Mensch*. En altres paraules: el mal sols pot trobar la realitat (cercada) en la voluntat de l'home, car en el fons és voluntat que vol retornar de l'aridesa desèrtica, i escampar-la. Sols una voluntat especialment dominant pot entrar en la voluntat humana i arrossegant part de l'espai il·limitat, que porta en sí, com a pur àmbit obert a l'expansió diabòlica, subjugar-la. Allò diabòlic palesa en aquesta voluntat de domini famolenca l'extensió il·limitada del *Sehnsucht*.

---

<sup>761</sup> Aquesta seria l'argumentació subjacent: „Es ist in großer Unterschied, ob einem schadenfrohen Geschöpf, wie man annimmt, verstattet wird, den unschuldig erschaffen Menschen mit in sein Verderben zu ziehen, oder ob Gott dieß einem Princip zuläßt, dessen einzige, von Gott selbst gutgeheißene Funktion ist, das an sich, Zweifelhaftes wirklich in Zweifel zu stellen, das Unentschiedene zur Entscheidung zu bringen, und auf diese Art eine Krisis herbeizuführen, die Gott selbst wollein muß, weil er nämlich nicht wollen kann, daß das Böse verborgen bliebe, und gerade seiner Heiligkeit wegen wollen muß, daß es offenbar werde, nicht unter dem von ihm gesetzten Guten sich verberge.“ (SW, XIV 262).

<sup>762</sup> Mt 24, 15; Mc 13,14-23; Lc 21,20-24.

En tot aquest discurs, la centralitat de la figura de l'home originari és indiscutible.<sup>763</sup> Sense ell no existiria revelació, car el principi creatural romandria en la plàcida foscor eterna, per tant, des de l'*Ur-System* s'ha de poder pensar com a prioritat aquest acte de llibertat. El principi que transporta el *Nichtseyende* com a poder de traspassar els límits és introduït històricament en la realitat per aquella acció, i té un recorregut que va del paganisme a l'encarnació. Els homes estem en aquest domini i, en principi, sols podem comprendre el recorregut com a éssers caiguts.<sup>764</sup> Els homes són transgressors de la llei divina, i la seva vida en esperit topa frontalment amb aquesta sentència. No aconseguiran la salvació a través de les obres de la llei. La justícia salvadora de Déu, és a dir, la revelació, la reconciliació de l'infinit en el finit, apareix al marge de les obres de llei. La revelació restaura la privació de la *Herrlichkeit*. Viure en la fe del Crist equival a viure en esperit. Acceptar aquesta vida és acceptar la revelació. La Carta al Romans parla de la nova vida en Crist. Aquesta vida en esperit restitueix, més enllà de la llei, una situació anterior a la llei per a fer-li front, o sigui, canvia el tret essencial de la humanitat inaugurat per l'*Ur-Mensch*: la malvestat. Hem d'entendre les claus d'aquesta transmutació per copçar veritablement la revelació. Amb això volem remarcar que els homes estaran condemnats, en el sentit d'estar posseïts per l'esperit diabòlic, abans que en siguin conscients. Com podem desactivar aquest inquietant Pandemonisme originari?<sup>765</sup> Per a Schelling aquest

---

<sup>763</sup> « À la différence de toutes les autres créatures – l'oeuvre des simples puissances -, l'home (s'enten l'*Ur-Mensch* en el pla schellingnià) est présenté comme la créature façonnée par les personnes divines elles-mêmes. C'est pourquoi il est arraché à l'empire des simples puissances cosmiques et introduit dans un rapport immédiat avec le Créateur (XIII 345a). Il est élevé auprès de Dieu comme tel, et partant, à la liberté. » Brito, *Op. cit.* p. 422.

<sup>764</sup> Diu Rudolf Bultmann: "El hombre, por tanto, no consigue la justificación por medio de la ley por la sencilla razón de que es un transgresor de la ley, porque él es culpable ante Dios" *Teología del nuevo testamento*, Salamanca, Sígueme, 2011, p. 319. Sense aquella transmutació l'home continua caigut. Ara bé, la llei ha representat la guia vers la possibilitat de revelació, el nostre pedagog vers el Crist. Tanmateix, la tradició oriental interpretaria el Crist com a pedagog del món, no la llei. La transmutació o *meta-morphosis* de l'home s'edifica en la forma del Crist. La *paidea* del Crist és la *imitatio Christi*. El Crist ens instrueix (*paideuei*). Aquesta instrucció pot ser equiparada a la fe? Schelling es situaria més en la línia instructora, o sigui, la base que assentà Erlangen. I això ens ha de portar a acceptar una filosofia de la revelació. El cristianisme identifica la fe com a do de l'Esperit, però la fe no és universal, si és observada filosòficament. L'abast de la fe pot ser universal però el mal no ha estat superat. Sols el transmutat ha superat el mal. El missatge continua essent gnòstic. No obstant això: "Però ara que la fe ha arribat ja no depenem de cap guia" (Gal 3, 25). Partint d'aquesta línia doctrinal ens diu von Balthasar: "El evangelio del Espíritu es el "evangelio eterno" (Ap 14,6) y el "evangelio de la gloria" (2 Co 4,4; 1 Tm 1,11), no como letra, sino en cuanto "escrito en las tablas de carne del corazón", "conocido y leído por todos los hombres" (2 Co 3, 3-2). Por eso, el Espíritu es también la libertad, pues amor en el amor de Dios no puede ser, en los "hijos de Dios", una obligación sino una "gloriosa" legitimidad (Rm 8,21)." *Gloria. 7. Nuevo testamento*, Madrid, Encuentro, 2011, p. 208. Per tant, l'Esperit perfecte és la llibertat absoluta que remunta per sobre la llei i capgira l'escenari de la caiguda.

<sup>765</sup> Es tracta, en tot cas, de respondre al gnosticisme, posicionament que declararia la realitat material sotmesa al poder malèfic, o sigui, s'hauria de donar resposta al principi bàsic del maniqueisme. La gnosi no accepta la humanitat real del Crist i mostra una superioritat radical respecte el món, com a realitat creada: 1Tm 1,4-7; Tt 1,10; 3,9; 2Tm 2,23, on s'equipara el discurs gnòstic a una faula. De tota manera hem de destacar que també hi apareixen tot un seguit de conceptes allunyats del llenguatge i la teologia paulins. Contra els gnòstics, defensant la verdadera humanitat del Crist tenim, per exemple: 1Jn 2,22 ; 4,

principi demoníac té un paper estimulador de la vida de l'esperit. Es tractaria doncs de potenciar la vitalitat espiritual paulina en la figura de l'àngel ostigador sota el pretext que el mal empeny a l'acció, i dinamitza principats, potències i virtuts? Aquest posicionament tindria una traducció en la figura de l'*Ur-Mensch* en relació a presentar una sistemàtica del mal. El principi diabòlic no actua sense *methodos*.<sup>766</sup> L'*Ur-System* contemplaria la sistemàtica de l'acte de llibertat originària. Dit d'una altra manera: l'*Ur-System* ha de remetre al sistema que inclou el mal en la seva constitució interna.

---

2-15; 5, 1 5-8; 2Jn 7; 2 Cor 5, 1-5. Els gnòstics creien que Crist va tenir sols un cos aparent. Amb tot, el judici gnòstic (*Krisis*) no es diferencia massa del cristià. El món està dominat per Satanàs, està submergit en el mal ("també sabem que nosaltres som de Déu i que el món sencer està sotmès al Maligne" 1Jn 5,19). La gnosi no és combatuda com si fos una religió pagana, no apareix com a fe pagana, sinó com una forma de cristianisme. Segons Bultmann és un fenomen intracristià. Els gnòstics prediquen un Crist distint. La gnosi penetra en la comunitat cristiana a través d'un judaisme hel·lenístic, i això vol dir influència de la filosofia grega, i fins i tot oriental. Diu Bultmann: "(...) el cristianismo helenístico se halla en medio de la vorágine del proceso sincretista; lo que es genuinamente cristiano se halla en lucha contra otros motivos; la ortodoxia no existe al principio, se va formando." *Op. cit.* p.225. Aquí tenim, en aquesta pre-ortodoxia, l'àmbit que explora Schelling, i des d'on hem d'interpretar els seus posicionaments antropològics i cristològics. Des d'aquí hem de posar al seu lloc concepcions/expressions gnòstiques com: "Satanàs com el Déu d'aquest món" (2 Cor 4,4); "Ara arriba la condemna d'aquest món, ara el príncep d'aquest món serà llançat a fora" Jn 12,31 - també Jn 14,30; 16,11; "Jesús els digué: Jo veia Satanàs que queia del cel com un llamp (referència a la llum celestial - invertida, a l'estat pneumàtic); "El gran drac, la serp antiga, l'anomenat diable i Satanàs, el qui enganya el món sencer va ser llançat a la terra, i també els seus àngels hi foren llançats amb ell." Ap 12, 9-10; "vivíeu sotmesos al déu d'aquest món que domina entre el cel i la terra, l'esperit que ara actua en els qui són rebels." Ef 2, 2 - aquí s'identifica el Maligne com a principi del poder de l'aire. S'amaga mitologia gnòstica en aquestes expressions i moltes altres. L'exemple més pregó: "Per obre d'un sol home va entrar el pecat al món, i amb el pecat i entra també la mort; i així la mort s'ha estès a tots els homes, ja que tots han pecat." Rm 5, 12. - aquí s'expressa la vanitat pura i el sotmetiment de la destrucció. Seguim a Bultmann: "Rom 5, 12s interpreta en sentido totalmente gnóstico la caída de Adán, que ha traído el pecado y la muerte a la humanidad; 1 Cor 15, 21.44-49 es la certeza de que la humanidad adamítica deriva de la innata cualidad de Adán como *psíquico y terrano* deducida sin tener en cuenta para nada su caída. *Op. cit.* p.228. En conseqüència, l'antropologia paulina i la schellingniana han estat configurades sota influència gnòstica. Aquesta influència, si més no, també la trobem a Joan.

<sup>766</sup> Aquest pot ser desvetllat a 2Te 2, 1-12. Aquí apareix el pla de la malvestat que ha de tenir en compte les falses revelacions de l'esperit, la tergiversació sobre una imminent *parusia*, l'*apostasia* i l'aparició de l'home malvat (l'anticrist) o el fill de la perdició (*der Sohn des Verderbens*), la desvalorització del sagrat i l'usurpació del poder diví. Tot això té el seu temps, o sigui, el seu temps de manifestació. Amb tot, el regne misteriós del mal (*das Geheimnis der Bosheit*) ja ha entrat en acció, però quelcom el reté de mostrar tota la seva maldat. Hi ha un pla intra-diví en aquesta retenció. La *Biblia* (i citem la de Luther) és prou explícita: „Der Böse aber wird in der Macht des Satans auftreten mit großer Kraft und lügenhaften Zeichen und Wundern und mit jeglicher Verführung zur Ungerechtigkeit bei denen, die verloren werden, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben, dass sie gerettet würden." 2 Thess, 9-10. Déu intervé en aquest pla: „Darum sendet ihnen Gott die Macht der Verführung, sodass sie der Lüge glauben, damit gerichtet werden alle, die der Wahrheit nicht glaubten, sondern Lust hatten an der Ungerechtigkeit." 2 Thess, 11-12. Aquí podem veure moltes clàusules externes de la *PhO*, car aquesta ha mostrat la "sistemàtica" interna d'aquest esdeveniments, i els ha tret a la llum, donant una interpretació paral·lela a l'ortodoxia, considerant-la com allò no originari.

## Apèndix 2. La sistemàtica de l'acte de llibertat originari i la consideració final del sistema

Si ens atenim al *methodos* descrit anteriorment en aquesta tesi constatarem que la relació entre bé i mal ha de tenir en compte el llenguatge del poder i de la lluita pel temps present condicionat per la caiguda. Schelling comença la lliçó 12 de les *EV* amb la qüestió de la caiguda de la llibertat eterna en el món terrible de l'ésser.<sup>767</sup> Aquesta dramaticitat implícita és més pregona que l'aplicada a l'*Urmensch*, podríem dir que representa l'absoluta teodramàtica, però despullada de les configuracions i imatges teològiques. Aquesta és l'aridesa d'Erlangen, el desert on pot créixer el mal. En la tematització del mal, com hem vist, hem conjugat oposició a tot allò creat i revelació del mal ocult. Treure a la llum tot allò oposat a la *Schopfung* és una tasca que facilita el mateix desenvolupament de la divinitat.<sup>768</sup> Treure a la llum, l'acte odisseic en particular, equival a estudiar l'acte inefable i primordial, l'*Ur-Tat*, és a dir, equival a estudiar la forma (*Gestalt*) de la llibertat originària (Ens centrem en el sentit que presenta von Balthasar inspirat a la vegada en Goethe). Aquesta llibertat la podem entendre també com a potència de rebuig i poder d'acceptació.<sup>769</sup>

---

<sup>767</sup> Així: « Pour les Conférences d'Erlangen, l'éternelle liberté est synonyme d'éternelle magie. La magie originaire est plus qu'un simple savoir: elle est production objective (IX 223) » Brito, *Op. Cit.* p. 481. Per tant, és un poder, una força real. I en l'home té aquesta traducció: « La magie productrice n'est pas dans l'homme qu'une simple reproduction idéale du processus de la création (IX 225) » Loc. Cit. Per altre banda, en l'enteniment finit, estem sempre en meres visions fugisseres d'allò etern i sols podrem entendre el desenvolupament de l'*Ursystem* en el mirall de les potències. La síntesi de Brito que efectua en el capítol "création *ex nihilo*" il·lustra, si més no, la direcció conceptual que volem donar a l'apèndix: « le Cours d'Erlangen (IP 152) ne transforme pas la création ex nihilo en une simple création à partir du non-étant. Mais, malgré l'orthodoxie de la formulation, la conception *agonique* du procès créateur s'affirme encore: la création est comprise comme la victoire de Dieu sur une résistance coéternelle, qui échappe, comme la nature en Dieu [una natura que no és pas "separable" de l'acte pur de llibertat] des Weltalter, à l'initiative du Créateur. Pourtant, la tendance croissante vise à renforcer la transcendance (IP 153) L'Exposé de l'empirisme philosophique contient quelques pages decisives pour notre sujet. » *Ibid.* p.473. Una direcció que ha de ser novament coronada per la més alta noció de Déu, aquella *absolutheit* que ha superat qualsevol relació causal, i que implica una autonomia absoluta, un poder absolut, i una indiferència absoluta respecte a plantejaments ètics humanistes. Sols si admeten aquesta última tesi podem entendre un Déu absolutament lliure del món.

<sup>768</sup> Si ens fixem en l'obra que hem estudiat de V. Jankélévitch (*l'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*), l'odissea, (una constant en la filosofia de Schelling) *en si* és un treure a la llum, o sigui, el mateix desenvolupament de la divinitat, el sortir de si. L'odissea projectada per Jankélévitch en la seva interpretació de la *Spätphilosophie* és un treure a la llum, un itinerari en la consciència, que com assenyala Ana Carrasco és un terme verdaderament schellingnià: "En todo caso esta odisea de la conciencia es de propio cuño schellingniano: ya en 1800, en el Sistema del Idealismo transcendental hablará de "una odisea del espíritu que, burlado prodigiosamente, huye de si mismo mientras se busca." CARRASCO, A., *Infierno horizontal. Sobre la destrucción del yo*, Madrid, Plaza y Valdes, 2012, p. 88, nota 24. Vegeu: (SW, I/3, 628).

<sup>769</sup> Ens trobem amb aquesta problemàtica: « La liberté est ineffable et en tant que telle elle n'est pas objet d'investigation philosophique. La philosophie ne peut s'occuper que de ce qui existe et la liberté ineffable n'existe pas. » Brito, *Op. cit.* p. 471. L'ésser lliure primordial, per tant: « doit être débordement de soi, grâce auquel devient possible le débordement de soi « derivé » qui constitue l'être de la créature

L'origen del desplegament de l'*Ursystem* (recordem que estem en el pla d'una formulació d'aquest com a ciència històrica) o sigui, l'origen del moviment originari que inicia l'odissea, i des d'on podem relacionar el desplegament amb *Ursystem*, el localitzem en una absoluta llibertat que en si escapa a una determinació sistemàtica per la seva condició d'inefabilitat.<sup>770</sup> Sense el problema de la llibertat aquella identificació seria plena, però amb la introducció de la llibertat se'ns torna problemàtica. Ja en el 1795 Schelling assenyalava que "El A y  $\Omega$  de toda filosofía és libertad"<sup>771</sup> Acceptar aquesta tesi (també present al *vom Ich*) ens condueix vers el món suprasensible, a la seva acceptació en filosofia. Allò que en el 1795 era superació del finit per l'accés a l'infinit (filosofia pràctica) se'ns ha anat transformant en l'acceptació filosòfica d'una absoluta transcendència que escapa de la filosofia pràctica. Ara, el Jo absolut descriptor de l'àmbit infinit se'ns ha transformat en poder cristològic. El pes filosòfic de la *Personlichkeit*, producte de la unitat de la consciència, assumeix la unitat sistemàtica del *System* (on una arquitectònica purament racional es veurà sobrepassada). La revelació exigeix un Déu personal, cosa que no era possible en el 1795, on precisament Schelling negava el Déu personal en benefici del Jo absolut identificat amb Déu. Però l'aprofundiment de la doctrina de la llibertat va canviar aquest posicionament. El Jo absolut emmudia davant l'efectivitat d'un mal originari.<sup>772</sup>

---

libre. On ne peut pas, sans doute, expliquer comment la liberté rend possibles les êtres libres mais le fait qu'il y ait des êtres libres, des libertés, renvoie clairement à une liberté antécédente. » *Ibid.* p.475

<sup>770</sup> Carrasco ho expressa d'aquesta manera: "El origen del movimiento de despliegue será la libertad absoluta entendida como un querer ser del sujeto absoluto del sistema." *Op. cit.* p. 89. Per tant, el desplegament en tot Schelling és essencial. Desplegament i construcció de sistemes són accions complementaries, complementarietat que té el seu fruit tant en el desplegament de moments històrics implicats en l'esdevenir temporal, com el desplegament (trinitari) del modes de ser de l'U, quant a personalitat suprema. I una personalitat és (o equival a) el voler-se a si mateix, l'ocupar-se de si mateix, i el posar-se a si mateix en la seva totalitat, accions totes elles que en realitat representen una sola cosa: allò que sosté l'única existència veritablement activa, és a dir, l'única existència veritable com a instància unificadora es pot constituir en sistema.

<sup>771</sup> Carta de Schelling a Hegel, vegeu: G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, México, FCE, 1998, p. 59.

<sup>772</sup> No hem d'oblidar el que afirma W.G. Jacobs "Comprender la libertad se convierte para él en la tarea de su vida" a *El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo Alemán y Romanticismo*, Madrid, Dykinson, 2013, p. 35; a més, Jacobs també assenjala que la filosofia kantiana representa la base d'on partir, i per això l'hem d'abandonar. Aquest és un tret que recorre tot Schelling i que segons Jacobs va canviant des de la intel·lecció del *Geist* com a llibertat (és a dir, com autonomia, usant el concepte kantian d'organisme de la *KU*): el *Geist* (com a pura activitat) com allò orgànic tendeix al *System*, o sigui, vers una absoluta finalitat. "L'esperit vol i és lliure" (AA, 1/4 [121]). L'autodeterminació de l'Esperit entesa com a voluntat seria el principi viu del sistema. L'Esperit es vol a si mateix, perquè es autoactivitat, però immediatament li sorgeix una matèria del seu voler que ha de ser determinada a través de la forma. Ha sorgit, doncs, una oposició, o sigui, el fenomen de l'arbitrarietat entre bé i mal. En el *FS* voler era l'ésser originari. La llibertat esdevenia l'u i tot de la filosofia. Schelling persegueix insistentment la realitat, mancada en el concepte kantian, o sigui, busca la realitat de la llibertat com a acte viu. S'ha fet seva la doctrina de la intemporalitat de l'acte i s'interroga per la possibilitat d'un acte intemporal, interpretant aquest acte com una decisió entre el bé i el mal. En la *PhM* localitzem la màxima distància respecte Kant. Hi ha una realitat inescapable fora del pensament. El Jo i la llei moral són dos poders distints. La llei moral no serà divina. A més, Déu està ocult darrera la llei i no el podem contemplar ni comprendre.

La *Spätphilosophie* en última instància és una filosofia de la llibertat i de la persona. El primer pas a seguir per assolir aquesta dimensió final seria aprehendre com aquella llibertat ha pogut sortir de si,<sup>773</sup> el segon dissociar caiguda i creació. Com assenyala Vetö creació i caiguda són les dues supremes realitats empíriques, però no poden ser veritablement distingides sinó disposem d'una autèntica filosofia de la llibertat. En aquest punt és quan el *System* es transforma en *Freiheitsystem*, millor dit, s'actualitza, és a dir: el *System* necessita incorporar la realitat d'un *Ursystem* vinculat a una filosofia de la voluntat. Hem de comprendre, seguint a Jacobs, la creació com a reconeixement lliure. Un sistema de la llibertat en realitat respondria a aquesta comprensió. La llibertat és intemporal, tant la finita com la infinita. Tota modificació en el temps desfigura l'esmentada comprensió. Interpretar com a llei la voluntat eterna retinguda mitjançant la modificació temporal és causa de problemes, ja que el Jo voldrà ser (sempre) la seva pròpia *Selbstheit*. Des de la perspectiva pervertida del propi voler hem trencat el vincle amb la mateixa *Universalwille*. El Jo no pot veure, ara sense imposició, en aquesta *Wille*, la voluntat que vol. Podem afirmar filosòficament que l'*Ur-Mensch* ha separat la voluntat universal del seu origen. Aquesta és la màxima transgressió que justifica els arguments presentats. Però, hi continuem relacionats, ara com a sotmetiment. Aquesta és la perversió que inaugura la caiguda. La transgressió condiona tota construcció (*Aufbau*) arquitectònica del *System*. El seu assentament ha de ser, en el sentit que hem exposat, en part religiós. Amb aquest posicionament podríem defensar la supremacia de la religió davant l'art. Aquesta tesi porta implícita l'acceptació que la *Identitätlehre* s'ha col·locat com a filosofia negativa i queda lligada a una filosofia històrica, que té a veure amb la realització d'un Subjecte (no de forma linial ni circular) que s'ha enfrontat a un fons ombrívol que no pot ser eliminat, i que es presenta com a *nie aufgehende Rest*, fonament, i en contra de Lukács, no és un mer irracional

---

Schelling vol sostreure's d'un poder racional que no sap de la personalitat, car romandre sotmès a un poder impersonal no és suportable pel Jo. Kant no hauria vist la imperfecció de la llei. En el fons, en el Jo sempre dominarà la *Selbstheit* que apareix sota diverses formes. La relació personal amb la voluntat que el Jo vol queda pervertida, car en el fons ja ho era; s'ha mostrat, doncs, el substracte fosc de l'origen de la moral. Kant no hauria establert suficient diferència entre l'origen de la llei i la seva aparició per a la mala voluntat. Des del posicionament schellingnià interessa l'anàlisi de l'aparició de la llei per a la voluntat dolenta, això ho mostra la cruesa de la mitologia, i respon a un atzucac, a saber: l'home ha de ser salvat per un Déu personal, una divinitat que ens apareix personalment. Aquests arguments palesen la necessitat d'una revelació. En definitiva, la llei moral està condicionada per l'*Abfall*. A més, la pregunta per l'*Anfang* va en detriment del plantejament transcendent. L'expressió schellingniana és *Anfängnis*, en el sentit de la compressió de la llibertat en el seu caràcter originari. L'*Anfang* domina y la llibertat genera necessitat. La llibertat és allò suprem en nosaltres i s'ha de comprendre com a allò originari, i quelcom originari és indeduíble i sols es pot concebre a partir de si mateix. La llibertat sols pot pensar-se quan és executada. L'acte és sempre preeminent.

<sup>773</sup> L'absoluta llibertat de Déu dins la creació del món és el punt de partida cercat, una llibertat de Déu que té el seu fonament en la seva indisoluble *All-Einigkeit*. El Déu que posseix el poder de posar o no posar l'ésser extradiví és aquell *ganze Gott*, i no una mera *Gestalt* de Déu. Sols des d'aquest posicionament podem comprendre a Déu com a personalitat absoluta, és a dir, l'única capaç realment de començar una cosa, o sigui, l'origen de tot com a Pare, car Ell és l'únic veritable *Urheber*. Aquesta *All-Einigkeit* no entra en contradicció amb el prioritari concepte de *Werden*, car: „Wir erkennen viel mehr daß der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist.“ (SW, I/7,359), i no només, com hem vist, respecte la naturalesa de les coses, sinó en relació amb la mateixa naturalesa divina.

(o sigui, una història de la irracionalitat no començaria amb Schelling), car el veritable objectiu serà establir una ciència de l'Ens suprem sota intel·lecció d'un acte de llibertat, ciència que difumina els seus prolegòmens amb la cercada religió filosòfica.

Hem de comprendre aquest acte de llibertat i quina relació té amb la problemàtica incursió científica en l'àmbit d'un empirisme filosòfic al servei del fet religiós; un acte de llibertat que no es deslliure de la perspectiva del mal, de la finitud, i també, en contrapartida, l'acceptació que una autèntica llibertat finita remeti a una llibertat infinita. Què volem dir amb això, i quines conseqüències té? Per la caiguda la voluntat dolenta, el principi diabòlic, instaura el món autònom del no-jo. Quan aquest principi diabòlic és vist com a llibertat pel mal, el sistema se'n ressenteix. L'afany de domini, que ha estat propiciat pel caràcter fosc de la *Selbstheit*, penetrarà en el mateix sistema condicionant-lo mitjançant efectes perversos. Segons Paul Ricoeur<sup>774</sup> plantejar el problema del mal (extrapolable al problema de la llibertat, afegiríem) equival a posar en entredit el mode de pensar sotmès a l'exigència de coherència lògica, tant en el principi de no contradicció com en la totalitat sistemàtica, una totalitat que Schelling sempre ha perseguit.

La història ha d'explicitar allò que en un començament estava implícit. Si l'*Anfang* és absolut sols podem preguntar sobre el moviment de desplegament. Aquest preguntar és possible perquè el passat, i per tant l'Inici, és quelcom viu. Dins el *System* és un element possibilitant d'accions efectives que no està subjecte a una comprensió linial del temps, i les pot condicionar perquè mai ha deixat de ser (*quod quid erat esse*); és possibilitat absoluta. També es mostra com allò que s'oculta en el moment de l'aparició de la llum. En aquesta ocultació exhibeix el seu caràcter essencial, o sigui, la no-manifestació. La revelació ha de contrarestar aquesta ocultació. La revelació és la fi de la disputa, la superació del canvi i la mutabilitat. Sortir de l'ocultació implica entrar en la generació del temps, en el Gènesi, i obtenir personalitat. En la contracció ombrívola no hi ha singularitat ni personalitat. Aquesta contracció és la foscor originària, és el continent (*Behälter*) que acumula l'essència del Subjecte venidor, del Déu venidor. La revelació és la superació de la retracció i de la fixació (*Befestigung*) ancestral, i un indicatiu del canvi que opera la filosofia històrica o positiva. En altres paraules: la historicitat és el tret característic de la filosofia de la llibertat, i Déu apareixerà com a actor. La filosofia positiva és en realitat una teodramàtica, i per a nosaltres una reconstrucció i una interiorització (*Er-Innerung*).<sup>775</sup>

---

<sup>774</sup> Vegeu: RICOEUR, P., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 21-23.

<sup>775</sup> Ens diu Marquet: «Dans la philosophie positive, l'intériorisation consistera dans la découverte et la vérification graduelle du concept correspondant à l'existant brut posé par l'extase primitive: cet existant dont au point de départ je ne «connais» que l'existence nécessaire se révèle à la fin comme pensable dans le plus haut concept, celui de l'Être, donc *comme étant l'Être ou comme Dieu*. Mais en 1821, le processus est conçu de telle sorte que par lui Dieu n'entre pas seulement dans la conscience de l'homme, mais rentre également dans sa propre conscience de soi, en réintériorisant le sujet qui constituait auparavant le support de celle-ci. L'intériorisation (*Er-Innerung*) vaut donc dans les deux sens: elle concerne également la liberté éternelle et l'homme, et l'une et l'autre doivent en attendre leur accomplissement.» *Op. cit.* p. 515.

Si volem apropar-nos a l'expressió d'una absoluta llibertat hem d'acceptar aquesta crítica al posicionament transcendental. L'*Anfang* és acte pur. No hi podem deduir res, i res que no s'ha iniciat, res que no s'ha decidit, no és "essent per a si", sinó dependent d'allò suprem com a naturalesa alienada de Déu. Allò que comença no és ni el bé ni el mal; sols quan autoconscientment es decideix, apareix *de facto* el mal com a posicionament originari d'una naturalesa tramesa, però a la vegada sols amb la decisió *de facto* vers el mal s'assoleix la llibertat.<sup>776</sup> Aleshores, l'home pot ser pensat com a *telos* de la creació i cúspide de la naturalesa, roman culpable davant la llei i l'experimentarà separada de l'origen i com a estranya o aliena davant la llibertat. Qualsevol reconeixement de la llibertat partint del fet de l'imposició de la voluntat pròpia exhibirà el lliure reconeixement de la persona, que sols és pot pensar quan equival al reconeixement d'un altre, per això hem comprès la creació com a reconeixement. Quelcom originari (com per exemple l'*Ursystem*) sols es pot concebre a partir de si mateix, i sols es pot comprendre com a llibertat, i aquesta sols pot ser pensada en acte, que és anterior al concepte. Per tant, el sistema originari es concep a partir de si mateix i es compren com a llibertat; i pensar la llibertat és una experiència interna. El sistema de la llibertat és l'apropament filosòfic a l'absoluta llibertat de la qual mai en serem plenament conscients. Sols en cada actualització del *System* pot aparèixer aquest plantejament, que representa un apropament, o sigui: en cada revisió de l'arquitectònica que Schelling efectua, ens hem apropat al factor de l'inici, i per tant, a la comprensió de la llibertat. Ara es pot entendre el sistema originari com a gènesi (*Anfang*) i desplegament (actualització), desplegament que ha tingut com a pressupòsit una unitat primitiva que remet a una *Urbewusstseyn*, i això ha estat possible, en part, per la consideració de la perspectiva de l'*Ur-System* com a clau hermenèutica que actua sobre l'*Ursystem*.

En els capítols anteriors hem vist com Schelling s'ha esforçat en pensar radicalment un Déu que en lloc de ser "alliberat-exposat" a través del procés del món cosmològic o natural,

---

<sup>776</sup> No compartim la tesi teològica de von Balthasar que defensa la llibertat (tant l'absoluta com la relativa) com un bé, encara que puntualizi que el *Vermögen* estigui relacionat amb el mal. Quan diu que "El poder es, de un modo especial, la ocasión y el campo para la decisión, y precisamente para decisiones definitivas: entre Dios y lo demoníaco" *Teodramática. 4. La acción*, Madrid, Encuentro, p. 137, s'està apropant a Schelling, però quan afirma que en la donació de llibertat "brilla la bondad de la libertad absoluta" (*ibid.* p. 138), s'hi allunya. En una veritable posició schellingniana la llibertat és la mateixa manifestació de l'abisme. L'*Ungrund* és la llibertat originària, i l'hem posada dins l'Absolut. Sense aquesta tesi no és possible el desplegament orgànic que hem caracteritzat. Considerem que Schelling ha aprofundit molt més que Böhme i Nikolai Berdaiev (1874-1948) la relació entre filosofia de la llibertat i acte creador, malgrat Balthasar no el citi en aquest rerefons (en definitiva, el d'una metafísica de la voluntat), i destaqui sobretot aspectes estètics del jove Schelling (quan encara no havia desenvolupat la teoria madura de la llibertat). La línia Böhme-Schelling-Berdaiev podria ser explorada, car el pensament del rus, per exemple, és una clara filosofia de la llibertat oposada a una filosofia ontològica; la llibertat seria per naturalesa un irracional que pot conduir tant al bé com al mal. El Jo primitiu abans de tota objectivació és llibertat. Com podem observar, alguns aspectes ens condueixen a Schelling, però aquest mai abandona el tractament sistemàtic de la filosofia, ni pot incloure's sense problemes en una filosofia de l'existència, malgrat hagi influït en Berdaiev i Kierkegaard, Burkhardt, Heidegger i Blondel. El tractament sistemàtic ens apropa, si més no, al vell Fichte: una perspectiva "despresa" d'allò absolut equiparable a la transcendència, esquema aplicable a les religions (ens referim a l'esquema de vida absoluta que comporta l'autoconsciència, no tractada com a *Bild* de Déu), i per tant als interessos últims de Schelling.



manifesta, dins la creació, la seva absoluta llibertat. Podríem sintetitzar, o més bé reduir, el procedir últim schellingnià com un procés d'adaptació dels principis filosòfics de l'idealisme a mers articles de la teologia, però, més enllà d'aquesta simplificació excessiva, el que interessa realment destacar és com es produeix en la creació l'acte de llibertat divina, i si això es pot adaptar al sistema, o en un sentit més fort, si es pot constituir en sistema<sup>777</sup>, que d'alguna manera ja hem respost.

El Pare Emilio Brito ha intentat justificar una teoria de la creació integrada en el moment de veritat de la teoria schellingniana. Aquest moment, com l'autor ha anat desenvolupant, remet a la concepció dinàmica de *l'institutio mundi*.<sup>778</sup> La teoria de la creació que conforma el cor de la filosofia positiva estava germinalment present a les *SP*. Déu, com hem vist, s'ha fet a sí mateix.<sup>779</sup>

---

<sup>777</sup> Podem afirmar que des del *FS*, la preocupació filosòfica de Schelling ha estat el poder convertir veritats revelades en *Vernunftwahrheiten*, és a dir: „Wir im Gegenteil sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunftinsicht möglich sein muß indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen uns ewig gegründet werden können.“ (SW, I/7,412). Schelling busca, si més no, una mena de tercera via entre l'aridesa de la lògica i la plasticitat de l'al·legoria, una combinació de narració i argumentació que en definitiva està dirigida a la traducció filosòfica d'allò irracional, descoberta en l'exposició d'un *Logos* vertebrador i vertader transmès com a (meta)relat. Aquella plasticitat podria desvirtuar ràpidament el sistema que perseguim, car implica, sensibilitzar (*versinnlichen*) veritats relatives a l'àmbit intel·ligible. L'exposició no pot deixar de ser intuïtiva, però en una especial intuïció, la finalitat de la qual és apropar, sota determinacions històriques, la reflexió a la veritat revelada. En aquest sentit hem intentat posicionar correctament la pròpia *intellektuelle Anschauung* que ja no té una traducció prou clara a *PhO*.

<sup>778</sup> Que té connexions amb una suposada evolució del pensament schellingnià en relació a la *creatio ex nihilo*. Vegeu el posicionament teològic al respecte a: Brito, E., "La création « ex nihilo » selon Schelling" a *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 60, (1984), p. 298-324. Segons aquest autor, a diferència de Hegel, la teologia de Schelling s'obre progressivament a l'*ex nihilo* i va posicionant la *creatio* dins la iniciativa gratuïta i irrevocable de l'*Anfang*. La doctrina de la *creatio ex nihilo* i la teologia trinitària es condicionarien recíprocament. No obstant això, calen certes prevencions, així: « L'Engendrement divin ne se redouble que gracieusement dans le surcroît d'un en dehors de soi. Engendrés dans le Fils, nous sommes créés de rien. La génération parfaite n'est créatrice qu'en vertu de la libéralité de l'Origine, qui se dépasse dans un surplus de soi. La gratuité irréductible de la création ne peut se signifier sans la référence extatique à un au-delà de l'Insurpassable. Ce't au-delà de la plénitude originaire, c'est le néant. La théologie de la création ne peut exprimer l'initiative parfaitement libre du Créateur, qu'en marquant dans le rien le lieu où cette générosité fontale affirme sa surabondance dans l'au-delà négatif de soi (cf. A. Chapelle, Hegel et la religion t. 2, 141-142, note). Cette compréhension traditionnelle de l'ex nihilo ne s'affirme pas assez dans la spéculation idéaliste de Schelling. » Brito, E., *La création selon Schelling*, Leuven University Press, 1987, p. 476-477. Aquest posicionament es pot localitzar prèviament en l'obra de Kuhn, J., *Die Schelling'sche Philosophie in ihrem Verhältnis zum Christentum*, 2. *Die positive Philosophie*, 1844, la qual cosa mostra l'interès especulatiu sobre Schelling ja en la seva època. Kuhn ja estructurava l'accés a la filosofia schellingniana sota tres apartats, a saber: filosofia negativa, positiva i filosofia de la revelació.

<sup>779</sup> „Gott ist ein wirkliches Wesen, das aber nichts vor oder außer sich hat. Alles, was er ist, ist er durch sich selbst; es geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen. Also mit Einem Wort: *Gott macht sich selbst*, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes; denn sonst brauchte er sich nicht zu machen.“ (SW, I/7,432). O sigui,

La introducció del concepte de *Werden* ha ultrapassat les conseqüències de la filosofia spinozista.<sup>780</sup> Aquest fer-se a si mateix de Déu remet, en tot cas, a les *WA*, que han tematitzat l'ésser prehistòric ancestral. En la creació, Déu sobrepassa, per la llibertat, la necessitat de la seva naturalesa originària que ha estat afectada per la contradicció, car estan actuant en ella els dos principis irreductibles, ipseïtat i expansió, que quan es tradueixen en forces, gravetat central i impuls vers la perifèria, es pot parlar d'una oposició pregona en la mateixa naturalesa de Déu. Una d'aquestes forces ha d'actuar com a començament, és a dir, ho farà aquella que per la seva pròpia naturalesa s'uneix al *Nichtseyende*. En altres paraules: en la negació original el principi d'afirmació és posat com a *Nichtseyende*, o fins i tot com a *Seyende* no manifest. Hem de destacar aquell sobrepassar com a pura autonomia, car la més alta noció de Déu és la que implica una autonomia absoluta. La llibertat de Déu no serà absoluta si no admetem l'absoluta superioritat de l'acte de posar el món. La creació és lliure, en conseqüència la prioritat la posem en l'acte no en la creatura.

En un gir argumentatiu metafísic en certa manera "tensionat" que diferenciaria Déu de l'Esperit perfecte (car Déu s'està fent Déu i ha de passar per tot el procés teogònic, no pas l'Esperit perfecte), aquest, l'Esperit perfecte i viu, doncs, no ha de ser necessàriament determinat com a font d'un ésser futur, venidor. Les potències es troben ja dins l'Esperit absolut com a determinacions immanents del seu propi ésser. No necessita res exterior a ell (*ab-solu* implica *solitarius* per naturalesa) car si la possibilitat d'un ésser s'imposa a l'ésser de l'Esperit perfecte, aquest no seria ni absolut ni originari. L'Esperit perfecte no pot ésser *Nichtseyende*, simplement és, i no pot no ésser, en canvi Déu pot no ésser, car tota la possibilitat ve d'Ell no de l'Esperit que és *omnia determinatio*. Tanmateix, res pot obligar Déu a ésser, res l'empeny a manifestar-se. Sols es veurà empès *post actum* a partir de l'eterna realitat de l'Esperit que sobrepassa tota possibilitat. Déu s'exposa a l'Esperit en el seu propi ésser, apareixent la possibilitat d'un ésser contingent, una possibilitat no volguda en si i que emergeix de si, car no és res si l'Esperit no la vol. Aquesta és la possibilitat de l'ésser contrari,

---

en un altre sentit, estem davant d'un procés de treure's de si la foscor, i elevar-la a la llum. Aquest ésser subordinat inconscient de Déu, que Déu expulsa del seu interior és la matèria caòtica. Déu ha dividit en si mateix el conscient i l'inconscient, principis que es comporten com el *Seyende* i el *Nichtseyende* respectivament. Schelling ha exposat una *creatio* a partir del *Nichtseyende*, més que una *creatio ex nihilo*. La *materia increata* representa l'ésser obscur, inconscient de Déu, és a dir, el *Nichtseyende* a partir del qual la creació s'ha produït. En conseqüència, l'origen del món sensible és fruit d'una separació (en Déu) del principi ideal i del real.

<sup>780</sup> La crítica schellingniana a l'idealisme havia sorgit mercès a la interpretació de la filosofia spinozista i del panteisme en general en la primera part del *FS*. L'idealisme no podia presentar-se com un sistema complet, ja que sols podia pensar la llibertat des d'un punt de vista formal; el seu concepte de llibertat era insuficient perquè no demostrava que „In der ersten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, „daß Tätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien“, vomit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende) Idealismus Fichtes bestehen kann; es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt, der Dinge) Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei.“ (SW,I/7,351). En conseqüència l'idealisme fou incapaç de desenvolupar el concepte real i viu de llibertat definit al *FS* com a capacitat pel bé i el mal.

contingent, imperfecte<sup>781</sup>, que no es mostra sota la determinació primordial, la pura essència. La possibilitat es mostra *post actum* dins l'essència i s'inicia una connexió entre potències que vistes com a figures de l'Esperit absolut poden esdevenir possibilitats d'un ésser futur. No podem separar la naturalesa de Déu de l'acte pur. L'ésser exterior "arriba" a Déu. La creació no és simplement volguda, sorgeix, emergeix de si mateixa sota l'espill de l'essència divina. S'ha d'eleva del seu *Nichts*, és una possibilitat sense realitat veritable. També podriem interpretar aquesta possibilitat com a *res increata* i sobrevalorar la intepretació teològica de Brito i Tilliette, a favor d'un remanent de la *creatio ex nihilo* en l'obra de Schelling. De tota manera, ens decantem vers el referent d'una filosofia de la llibertat, o sigui, una filosofia de l'acció que s'adscriu a les estructures de l'*Ur-Tat*.

Tenim posades les bases conceptuals que determinaran l'acte originari i creador, a saber: doctrina de la *Schopfung*; distinció entre Déu i Esperit perfecte com a nòdul metafísic – on relacionariem aquest blocs temàtics, a saber: la nostra interpretació sobre el mal; la motricitat de la contradicció interna; la declinació de "gravetat" en el *Nichtseyende*; la pseudo-equivalència entre la naturalesa de Déu i l'acte pur; la doctrina de la llibertat absoluta com a culminació de l'*Ursystem*. Aquests blocs al costat de les bases conceptuals han representat les senyes d'identitat de la nostra tesi. Hem de tenir present que tot allò que l'idealisme pretén conèixer es manifesta com a *Wissen* de la infinita potència que no pot assolir la representació de quelcom efectivament existent. D'això últim l'idealisme en disposa només des d'una conceptualització negativa. D'aquí surt la necessitat de la filosofia positiva, que al costat de la raó crítica es conformen en recíproca conciliació o *Vermittlung* (hem parlat també de modulació). No hi ha contradicció entre les dues dimensions. La mateixa *erfahrende Philosophie* serà conseqüència d'una acció lliure. Tot l'àmbit de l'existència mai estarà complet, ja que el *Prius* absolut es mou lliurement. Aquest moviment per a nosaltres és imprevisible, una imprevisibilitat vers l'existència que condiona qualsevol acte. La filosofia

---

<sup>781</sup> Teològicament, l'ésser imperfecte es confrontarà a l'intent de donar forma a un ésser redimit (intent de totes les religions – en les mesopotàmiques és clau – de trencar les estructures que determinen l'ésser terrenal). Aquesta confrontació porta a una dissolució d'allò humà. La revelació no és una auto-redempció. Els plans salvífics auspiciats des de l'home sols comporten una complicació de la culpa. La revelació introdueix, per tant, un *Pathos* sobre-humà, o sigui, s'introdueix en el drama de l'existència el *Pathos* de Déu. Així, aquest *Pathos* no és comprensible. El Fill de Déu no ha vingut a donar explicacions racionals o eliminar dubtes sinó a complir aquest *Pathos*. Déu davant el pecat i la culpa, pot reaccionar d'una manera més divina, més infinita, del que podem predir. Segons von Balthasar la introducció d'aquest *Pathos* té conseqüències, en certa manera "perturbadores"; són inquietants les seves paraules: "Pero no como si éste apareciera tomando a broma a un enemigo ya aniquilado, sino en una acción que el hombre no podía ni sospechar y que le sitúa del lado del enemigo para ayudarlo desde dentro a caminar hacia la justicia y la libertad. Finitud, tiempo y muerte no son negados, sino objeto de una valoración nueva e incomprensible. Ni siquiera lo antidivino en todos sus abismos queda intocado o se le vuelve la espalda sino que es también asumido y renovado. ¿Esto lo realiza el hombre? ¿Se realiza desde la iniciativa de Dios? La alternativa queda superada cuando hace su aparición el protagonista. La pregunta *Cur Deus homo* conserva la misma actualidad mientras el mundo dure." *Op. cit.* p. 184. En definitiva, la tribulació divina no ha estat localitzada com a quelcom exterior a l'àmbit originari de la divinitat, sinó intrínsecament unit a ella ja des del començament. Com també la Creu de Crist està present des de la primera creació. Un exemple d'aquesta tribulació és el *Dies irae* tranformat en la indignació de l'Anyell, ja que "el dia terrible de la seva indignació ja ha arribat, i ningú no serà capaç de resistir." Ap 6,179.

que vulgui empíricament representar-ho no pot assolir una conclusió estable.<sup>782</sup> La filosofia negatibo-racional ha assolit la idea d'allò absolutament transcendent, i a partir d'aquí impera el silenci. Allò absolutament transcendent pot ser interpretat com a transcendència d'allò simplement existent. Allò que essencialment no és idèntic al pensament (i està originàriament fora d'ell) s'introdueix en ell, via filosofia positiva, o sigui, s'introdueix sols en el pensament que activa la filosofia positiva. Aleshores es pot experimentar i narrar en el seu manifestar-se, i no es pot posseir conceptualment *a priori*. Estem parlant, en tot cas, d'un retornar positivament al pensament. D'aquesta manera comprendrem que allò necessàriament existent no és predicat del pensament, sinó quelcom *de facto* provat per *posterius*. Per acceptar aquesta perspectiva necessitem l'aparició en filosofia d'una revelació, establint o respectant l'absoluta transcendència d'aquesta respecte del *System*, car les seves formes són lliures, i no les podem deduir metodològicament (del *System*). La filosofia positiva cerca l'experiència de fet d'aquestes formes de revelació. A partir d'aquí provarem que allò necessàriament existent no és idea, car és acció lliure creadora.

La filosofia positiva, si es vol mantenir la complementarietat que hem defensat en aquesta tesi, no pot començar des de Déu sinó des del *factum* que l'inici del pensar no pot ser el mateix pensar. Si l'inici és aquell *aplos On*, com a divinitat ho podem determinar, i a la vegada intentar mantenir-ho en forma d'idea. Sols des d'aquesta posició la filosofia positiva té com a començament la realització de la filosofia negativa, i s'ha de conjuntar amb el reconeixement de l'abisme quan s'admet la ignorància davant aquell *aplos On*, a més, en el seu *Anfang* és portada vers allò positiu, no ho pot pressuposar determinat, però no podem oblidar ni evitar

---

<sup>782</sup> Així: "Aparecerá libre de la necesidad del sistema, pero perteneciente al objetivo de realizar eso que lo puramente lógico del sistema sólo podía, en vano, prometer, auspiciar o exigir: el conocimiento del ente efectivamente, *pantelos on* y por eso también *pantelos gnostòn* (I, 237), del ente incondicionalmente existente, "das unbedingt Existierende" (Andere Deduktion, II, 419)." CACCIARI, Massimo, "Schelling y Rosenzweig. Sobre el presupuesto" a *ER, Revista de filosofía* n<sup>o</sup>6, Sevilla, 1988, p. 123. Aquesta perspectiva ens ha de fer veure que positivament en la raó mateixa sorgeix un moviment superador del sistema. La *Vernunftwissenschaft* que s'ocupa de la infinita potència ha de reconèixer que allò últim (la potència última que pot pensar) és la potència que s'autoanul·la, o sigui, la potència existent; pur acte que la filosofia racional posseeix en forma d'idea. Apareix, doncs, un concepte de l'existent necessari. La filosofia racional en la seva investigació del *Prius* incondicionat arriba necessàriament a allò que exclou tota fonamentació ulterior. La raó crítica es veu sobrepasada. En el seu intent de reconduir-ho tot conceptualment, arriba, segons el seu propi moviment, a la idea d'allò incondicionadament existent, i assoleix, per tant, allò que és absolutament independent de tota idea. Aquí tenim l'*Übergang* localitzat en l'*Anfang* de la filosofia positiva. En aquest punt el pensament emmudeix, la raó es plega. En altres paraules: on s'atura la infinita potència, el pensament perd la seva força. La raó està ja fora de si. Diu Cacciari: "La idea del ser que precede todo pensamiento, la idea del incondicionadamente existente es el Ab-grund del pensamiento, que el pensamiento puede pensar sólo ekstáticamente. La filosofía kantiana expresa un *tiefes Gefühl* por este Ab-grund, del que en cambio nada sabe la hegeliana (I, 249-250). "Wie erstart" casi atònita (I,251), la razón crítica, *prote episteme*, llega a este último que todo lo domina, y es obligada a sometersele. De tal "maravilla", sobre la que Luigi Pareyson ha escrito memorables paginas (*lo stupore della ragione in Schelling*, en AA.VV., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979), se origina la filosofía positiva: ésta "transforma" el existente necesario a priori incomprendible (y esto es lo Incomprendible en los límites de la razón crítica), en algo comprendible a posteriori, en el sentido del *per posterius* – en algo comprendible a través de su libre manifestarse, su acontecer y actuar." *Ibid.* p. 126-127.

les conseqüències del *Sehnschut* que hem desvetllat. La filosofia és atreta (*anziehen*) vers el positiu, i no pot esdevenir merament teològica, ja que inevitablement s'hauria de sotmetre a la crítica de la filosofia negativa. Si comencéssim des de Déu, ens hauríem fet una idea d'Ell i no sortiríem de l'idealisme. L'únic pressupòsit vàlid de la filosofia positiva ha de ser, per tant, l'*unvordenklich Seyn*, com a existència simple. Podem anomenar-lo existent immemorial o eternitat cega, però el més important ha estat observar com porta incorporada la potència d'ésser. Aquesta és la base schellingniana per a la comprensió positiva de la creació. Però aquesta incorporació comporta, en certa manera, apories si és observada com a *Übergang*. Una manera de bandejar les possibles apories rau en acceptar que l'existent necessari o eternitat cega no pot excloure la potència de manera absoluta, car el seu àmbit coincideix amb el de la potència infinita. Quan l'existent necessari és, apareix també la possibilitat d'allò altre. Aquesta és la veritable *Urmöglichkeit*. Sorgeix, doncs, una mobilitat (*eine Beweglichkeit*). L'*unvordenklich Seyn* ja no apareix com *Abgrund* on la possibilitat de la potència quedava diluïda. En aquesta mobilitat que trenca els abismes i supera la foscor podem trobar el rerefons de la revelació. L'*unvordenklich Seyn* ha rebut una negació, ja no pot ser l'ésser pur sense potència, dirigeix la seva mirada a la possibilitat originària (el Fill), deixa de ser eternitat cega (el Pare). Si acceptem aquest paral·lelisme trinitari, el Pare s'eleva a una nova dimensió filial que sense deixar de comportar-se com a *actus purus* també seria potència d'ésser, podria crear un altre ésser i esdevenir el seu *Herr*. En altres termes: l'aparició de l'*Urmöglichkeit* ha propiciat la creació. En aquest nexa també observem la filiació entre el *Logos* ancestral i l'*Ur-Mensch*. En aquesta interpretació l'*unvordenklich Seyn* representaria el pressupòsit de l'acció, de la decisió entre la foscor plàcida de la substancialitat de l'ésser i la potència lluminosa de la creació, el *fiat*.

Hem partit de l'existent necessari trobant en ell la possibilitat de la seva superació, i hem contemplat la introducció en filosofia d'aquell *Herr des Seyns*. Un *System* de la llibertat recolliria aquesta possibilitat i la desplegaria íntegrament. No podem identificar, sense problematitzar-ho, simplement aquest existent necessari amb Déu, ja que Déu és sols expressió de la possibilitat originària de la llibertat de tal existir. Sense aquest posicionament no hi hauria revelació, ni possibilitat de posar l'ésser creat com a efectivament altre. Així la clau per entendre la sistemàtica de l'acte de llibertat originària rau en acceptar que la filosofia positiva pressuposa sols aquell *unvordenklich Seyn*, és a dir, la pura dimensió immemorial. Ara bé, també hem de tenir molt present que l'ésser immemorial és al mateix temps la possibilitat originària de l'anar més enllà de si. Aquesta possibilitat remou la decisió creadora de Déu, la qual s'aparta del domini cec i immòbil, d'allò merament existent. En aquesta decisió Déu deixa de ser aquell foc devorador i es transforma en el *Geist* que "planava sobre les aigües" (Gn 1,2). L'activitat que es segueix en aquesta transformació no serà un pensar-se a si mateix, sinó el perpetu acte de la creació (en cada instant es renova l'acte de la creació. En aquesta línia situaríem: Plotí, Scot Eriúgena, Eckhart, i Böhme) que produeix un ésser lliure del seu ésser, i per tant, amb capacitat de bé i mal. Si ens centrem en l'acte de creació divina, Schelling considera que l'existir immemorial preveu aquest moviment, o sigui, el discurs pot començar abans d'aquesta decisió divina; es preveu, doncs, la possibilitat de la creació i aleshores aquell *Geist* pot ser contemplat com a Demiürg.

El Gènesi, i en conseqüència el cristianisme apostòlic –no el posicionament apòcrif –, ha exclòs tota teogènesi, tota evolució de l'ésser diví, i centra la prioritat en la creatura, al contrari que la

nostra interpretació que segueix i explota la línia radical de Schelling.<sup>783</sup> En una didàctica canònica la transcendència de Déu ha de ser salvaguardada de la influència del mal. Nosaltres hem destacat la posició necessària del món dins l'Absolut sense menystenir la personalitat suprema de Déu, dos punts que podrien fer pensar en un Schelling fragmentat entre una primerenca *Identitätphilosophie* i una posterior *Spätphilosophie*. La decisió creadora ultrapassa la nostra comprensió moral, i tampoc podem comprendre una llibertat absoluta. Sols si identifiquem Déu com a bondat absoluta té sentit que la creació tingui lloc en virtut d'una necessitat moral, però no és el nostre cas. En una teogènesi no té sentit parlar de bondat absoluta, perquè la perfecció ha d'anar superant la imperfecció. L'Esperit perfecte, per a nosaltres, és al final, malgrat sigui en realitat un *vor*, un "abans" de tota possibilitat. El problema s'incrementa si identifiquem aquella bondat amb el *Liebe*, car aquest ha sorgit d'una eterna melangia que pot enllaçar-se amb la foscor. Si bé el *Liebe* pot mostrar *per posterius* la prioritat de l'element expressiu davant el fonament fosc, també pot recaure en una insatisfacció, o una temptació, que en el fons palesa la dinàmica oculta del *Sehnsucht*. En aquest cas el *Liebe* no hauria superat la melangia d'allò inassolible, de l'Absolut, i s'imposaria novament el fosc anhel de la quietud del centre, de l'*Abgrund*, per això podem defensar aquesta fluctuació del *Liebe*. Si aquest no supera l'omnipresència d'allò immemorial triomfa el fonament. El *Liebe* ha d'oblidar aquesta omnipresència i desactivar l'exili o èxode que tota potència d'expansió conté. Aleshores apareix l'aplicació sistemàtica de l'esquema trinitari: el *Liebe* uneix Déu i Paraula (*Logos*). La historicitat perseguida en el *System* (que ha permès presentar la formulació de l'*Ursystem* com a ciència històrica - i que ha "convertit" aquell *System* en *Ursystem*) no és res més que el desplegament d'aquesta relació. La *Gottesgeschichte* respon, doncs, a la realització d'allò altre de si en el temps de la paraula i la trobada, en definitiva, el temps de la reconciliació. Si enllacem aquests arguments amb el posicionament de la llibertat originària ens adonarem que Déu sols és lliure en la mesura que és tri. Aleshores si que el podem concebre ultrapassant el seu propi *Ungrund*. En segon lloc, la idea mateixa de decisió creadora comporta l'esquema trinitari. Però, no podem perdre de vista la possible aporia que representa posar el *Liebe* entre Déu i la creació com a revelació, perquè en aquest sentit el mal és una inesgotable omnipresència. Com sortir d'aquest atzucac? Defensant que el *Liebe* ha de predisposar-se en una forma trinitària, un esquema trimòrfic que subsumeix els elements que havíem acordat comprendre *per posterius*.

---

<sup>783</sup> Aquí és important destacar l'impuls fonamental de sortir de la gran nit de l'ésser immemorial, aquest desplaçament o desplegament atorga el sentit primari al sistema, desplaçament que s'inicia en el moviment de la creació. El verdader pressupòsit no és tant l'*unvordenklich Seyn* en si, aïllat, sinó, en el seu moviment, quan s'inicia en moviment i es desplaça més enllà de si. La creació remou el cor de la nit eterna. Queda remogut l'inconscient del qual parteix tota existència, és a dir, l'inconscient de l'existència immemorial. Desplaçament, desplegament, elevació, poden funcionar com a sinònims. El moviment és dominat pel sentit intern de manifestació. Aquest moviment també és una expressió. La *PhO* interroga precisament aquest moviment i la seva direcció, és una direcció contrària al *Deus absconditus*. La creació és *offenbarwerden* de Déu. Aquest esdevenir-manifestació de Déu representa l'únic contingut en joc, i anirà apareixent de distintes formes a través de la facticitat de la creació. Estem davant l'*Erlebnis* de la revelació que connecta amb aquell *Ereignis* originari, primitiu, i que es va repetint. Ara podem descobrir l'*Erlösung* que realitza el sentit de la creació com a dissolució del fonament. Aquest és el sentit final de la filosofia positiva.

En conseqüència, afirmar l'*unvordenklich Seyn* remet a la contemplació de la pura possibilitat d'allò existent determinat. La història com a desplegament de l'Absolut representa l'acabament d'aquella època immemorial, de la pre-història, i és la realització plena dels continguts possibles en l'*Anfang*. La veritat de la mitologia remet a la necessitat d'un traspasar, l'esdevenir conscient de la consumació de les potències. Els déus queden consumats però no s'extingeix la melangia que arrossegaven les seves figures. Ara comprenem veritablement com la *PhM* s'enten a partir de la *PhO*. Els seus continguts estan sistemàticament organitzats en l'esquema d'allò possible-real. A més, en aquest pla, tota la veritable llibertat coincideix amb una absoluta necessitat. Dit d'una altra manera: la llibertat divina roman adequada a l'absoluta necessitat. Això es tradueix, creiem, en un sotmetiment del món a la voluntat divina, però el món vist com a voluntat també pot ser un escenari incompreensible. Tot el procés de la creació del món equival al procés de personalització de Deu.<sup>784</sup> Aquesta és la forma adequada de comprendre en filosofia un Déu viu. Déu s'ha de retirar de l'ésser abismal, on encara no era un Déu viu, una organicitat. Organisme i sistema configuren un particular nexa d'unió que la filosofia ha d'explicar, és a dir, que l'*Ur-System* interpretarà com a pura aplicació de l'empirisme filosòfic a l'àmbit de la transcendència.

La pretensió de construir un sistema del saber humà, com hem exposat, pressuposa una prèvia asistematicitat, manifestada indirectament en la multiplicitat de sistemes. El *System*, per a nosaltres, des de la nostra limitada comprensió, és un *a posteriori*, car els sistemes són anteriors al sistema.<sup>785</sup> Comporta això una contradicció interna en la mateixa tesi d'un suposat *Ursystem*? Què vol dir Schelling amb aquesta multiplicitat? Ho expliquem. La idea d'un sistema originari pressuposa l'antagonisme necessari dels sistemes. En aquest antagonisme però, més enllà d'una projecció vers l'harmonia, es destaca de fons aquella asistematicitat latent i omnipresent, que nosaltres hem considerat originària, primera. Una manera d'anul·lar la pluralitat de sistemes seria localitzar una unitat en la qual tots els sistemes es destruirien recíprocament. Si connectem aquesta pretesa unitat destructora amb l'assoliment de la fi, el veure's a si mateix en completa llibertat, aleshores unitat i llibertat estan per sobre del *System*<sup>786</sup>, aquest només hauria estat cercat per l'experiència final de la llibertat. Tanmateix, des d'un àmbit de recerca filosòfica s'han de permetre la coexistència dels sistemes. En cap cas la idea d'un *Ursystem* inhabilita aquesta coexistència.

---

<sup>784</sup> „Wir können nun zum voraus sagen, daß Lebensproceß in der Natur und in der Geschichte – daß dieser eigentlich nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisirung Gottes ist.“ (SW, I/7, 433). A més, l'idealisme, no ha acceptat un Déu dotat de personalitat, sotmès a l'esdevenir, i en conseqüència l'ha reduït a mera abstracció, perquè, en el fons, no pot admetre internament la distinció entre fonament i existència. La radicalitat de Schelling es manifesta en posar aquesta dualitat tant en l'home com en Déu. D'aquesta manera pot elaborar una consistent explicació del mal; aquest, com hem vist, sorgeix en l'home, perquè no pot reconciliar l'esmentada distinció, cosa que Déu sí efectua. La diferència fonamental entre *Gott* i *Ur-Mensch* rau en la reconciliació.

<sup>785</sup> D'aquesta manera: „Also der Zeit nach sind die Systeme vor dem System. Bedürfnis der Harmonie kommt erst aus Disharmonie.“ (SW, IX, 209-210).

<sup>786</sup> „Ebenso in der Philosophie: wer bis zum Ende durchgedrungen ist, sieht sich wieder in völliger Freiheit, er ist frei vom System – über allem System.“ (SW, IX, 212).

Les *WA* han problematitzat una *creatio ex nihilo*, i posicionen l'arrelament del *Nichtseyende* relatiu com a natura-en-Déu al costat d'una llibertat eterna que roman per sobre d'aquesta natura. La llibertat ha incitat un esdevenir i ha mobilitzat l'eterna *Lauterkeit*. Amb aquestes eines conceptuals el passatge a la finitud, car la creació ha de ser entesa com un obrar en la finitud, continua essent problemàtic. Per això la versió de 1815 havia introduït la distinció a través de la qual Déu s'autoposicionava com a natura davant la pròpia creació de la finitud. Així, s'estableixen dos començaments.<sup>787</sup> La finitud ha pertorbat allò que la divinitat essencialment era, o sigui, voluntat en repòs. La solució que ha donat Schelling per sortir de l'atzucac filosòfic de la finitud és aquesta: Déu és la causa del món finit, no pas per la seva voluntat, sinó per la seva essència. Entre aquest dos començaments es desenvolupa la gènesi de les idees, la profunda teúrgia relacionada amb una *Weisheit* ancestral, en un moviment que mostra l'equilibri entre la repulsió pròpia del centre i l'atracció de la perifèria, un equilibri que serà trencat per una decisió lliure que inaugura la història. Aquest és l'horitzó primari de la *PhM*. En un segon moment, prèvia intel·lecció de la mitologia, podem entendre aquest mateix horitzó com a *PhO*. Aquesta és la circularitat pròpia de l'*Ursystem* que s'instal·la en la mateixa arquitectònica del *System* i el perverteix. Tanmateix, paradoxalment ara el podem entendre com a procés originari de l'autoconstitució de Déu que serà repetit, com a mera còpia, en un altre nivell, en el començament d'allò finit. El segon procés adscrit al segon començament és el procés creador, que també disposa d'atracció i expansió. En aquest segon procés, Déu prova la profunditat del seu ésser, o sigui, sorgeix un dolor "creacional" com a passatge obligat vers la llum i la llibertat. Aquesta tematització de les *WA* entronca amb tota la sèrie d'obres i moments filosòfics que hem presentat, i podem constatar-los com a peces autèntiques que la perspectiva de l'*Ur-System* ha destacat.

El curs sobre el Monoteisme ha presentat la creació com un procés teogònic; l'U ha de retornar. L'ésser en el món s'ha de comportar (i així l'hem d'entendre) com el principi que engendra l'ésser diví, on les potències han estat presentades com l'aspecte exotèric de la *Gottheit*. El procés de les potències ha pogut ser presentat com un procés teogònic car la seva finalitat és el restabliment de l'ésser diví. Aquest procés ha estat considerat a la vegada (i això pot ser confós) com el procés de la creació, on un ésser concret sorgeix per la interrelació de les potències. Déu no té necessitat d'aquesta realització, però hi ha una decisió. Quin és el motiu intrínsec d'aquesta decisió? Per accedir-hi necessitem novament la filosofia positiva. El *System* considerat positivament ha postulat una realitat indubtable, una realitat última que no serà simplement localitzada en una progressió de potències, potències com a simples possibilitats d'un ésser futur. Les potències són reals sols perquè participen de la realitat de l'Esperit perfecte que no necessita res més enllà d'ell, ja que és l'*Allheit* absoluta i que transcendeix qualsevol figuració. Aquí hem d'entendre pròpiament la seva manifestació com a llibertat d'ésser, d'existir, de posar-se com a altre de si, que en definitiva és l'aparició d'una contingència, de quelcom que pot ésser i no ésser, o que podria romandre eternament com a mera possibilitat, i aquest esdeveniment, és a dir, l'esdeveniment de la possibilitat primordial ofereix a l'Esperit absolut l'oportunitat de la llibertat. L'accés a la llibertat, per tant, té lloc amb el sorgiment d'una medidora *Urmöglichkeit*: Déu serà lliure per la possibilitat de la creació, és a dir, Déu és lliure dins l'àmbit de la creació, o dit d'una manera diferent: podem entendre'l com a divinitat lliure sols en la perspectiva de la creació. En conseqüència, el concepte de

---

<sup>787</sup> Vegeu: (SW, VIII, 313-318).



*Schopfung* (al costat del concepte de *Werden*) és clau per establir un possible sistema de la llibertat, en altres paraules, una comprensió sistemàtica de la llibertat absoluta. En aquesta línia la llibertat serà entesa com el poder de donar naixement, poder d'engendrar. I la possibilitat de l'*Ursystem* descansarà sobre la idea de progressió (*Fortschreitung*), del moviment en el sistema.<sup>788</sup> Aquest moviment necessita un subjecte del moviment i la pura activitat de la progressió. D'aquí sorgeixen dues perspectives, a saber: sols hi ha un únic subjecte que tot ho transita i en aquesta transitivitat no hi pot romandre. Aquest subjecte, que no pot ser una proposició superior des d'on efectuar una deducció, remet al principi de la filosofia, i Schelling és clar en aquest punt: el principi del sistema no es pot definir, és indefinible, ja que és allò veritablement infinit. Aquest subjecte no és Déu, perquè Déu és un ens, l'Ens. El Subjecte absolut està per sobre de Déu, representa una *Übergottheit* suprema. Per tant, qui vulgui apropar-se al principi de la filosofia, entesa com aquella *Weisheit* ancestral, ho ha d'abandonar tot, àdhuc Déu.

Quan ens plantejem el Subjecte absolut com allò infinit, apareix irremeiablement el seu contrari, el finit. Aquí sorgeix una definició merament negativa. El Subjecte absolut té una forma, però no hi roman, en un apropament més positiu. Amb tot, la definició negativa l'emmarca en una forma, però en realitat no es pot lligar a cap forma. Ara bé, tampoc podem afirmar que sigui allò lliure de tota forma, perquè la noció de llibertat ara implícita apareix com una propietat que presuposa un subjecte independent i distint d'ella, i això seria fals, car la llibertat és l'essència del subjecte, és a dir: el Subjecte absolut, no és altra cosa que la llibertat eterna, la pura llibertat.<sup>789</sup> Definitivament, Schelling ha trobat el subjecte del sistema des d'Erlangen, però ha estat necessari el desplegament efectuat (que hem mostrat en la nostra tesi) per aprehendre veritablement la dinàmica de la seva exposició a les fonamentals *PhM* i *PhO*. L'aridesa d'Erlangen queda matisada per la genuïtat de la *PhM*. Per tant, el subjecte del *System*, el principi de la filosofia, és la llibertat absoluta, allò etern, pur poder (*können*)<sup>790</sup>, un poder que no té objecte. Si fos un poder quelcom, subordinat, s'introduiria una limitació en una llibertat totalment il·limitada. La llibertat eterna és voluntat, la pura voluntat mateixa que no vol res. Hem relacionat aquesta connexió intrínsecament fins a la identificació de llibertat eterna i Subjecte absolut. Erlangen preparava el com podem conèixer aquesta llibertat absoluta sota la premissa que allò igual sols pot ser conegut per allò igual. Amb això tenim dues perspectives, mai podrem conèixer aquesta llibertat absoluta, però en relacionar-la amb el pur poder se'ns revela la dinàmica que ens apropa al saber. Dit d'una altra manera, la

---

<sup>788</sup> En efecte: „Durch alles durchgehen und nichts seyn, nämlich nichts so seyn, daß es nicht ach anderes seyn könnte – dieses ist die Forderung.“ (SW, IX, 215).

<sup>789</sup> O sigui: „Ich möchte es aber nicht so ausdrücken: es ist das, was frei ist, Gestalt anzunehmen. Denn so würde diese Freiheit als Eigenschaft erscheinen, die ein von ihr noch verschiedenes und unabhängiges Subjekt voraussetzt – sondern die Freiheit ist das Wesen des Subjekts, oder es ist selbst nichts anderes als die ewige Freiheit.“ (SW, IX, 220).

<sup>790</sup> Així ho justifica: „Nämlich statt wesentlicher Freiheit können wir auch sagen: 1. Es seyn das ewige, lautere können, nicht das können von etwas (womit schon ein Beschränktes), sondern das Können um des Könnens willen, das absicht und gegenstandlose können: dieß ist überall das höchste, und wo wir es sehen, glauben wir einen Strahl jener ursprünglichen Freiheit zu sehen.“ (SW, IX, 220).

llibertat eterna és poder, i tot poder és un saber, i el poder en acció és el voler.<sup>791</sup> Voler conèixer la llibertat absoluta, en realitat, és impossible, car ella és aquell *Urstand* que escapa a tota delimitació cognoscitiva. Aquest "Estat primigeni" manifesta, doncs, un pur saber que mai pot ser sabut. Podrem apropar-nos a aquest estat en les seves formes derivades, però no com a llibertat eterna, no com a subjecte (absolut),<sup>792</sup> ni com a pur objecte; sols en la transformació de l'objecte en subjecte, en la nostra aprehensió, resideix la possibilitat d'un autoconeixement de la llibertat eterna. Aquesta serà reconeguda com a subjecte sols per a si mateixa, ara bé, la nostra exigència d'un saber immediat d'aquesta llibertat condicionarà intrínsecament la filosofia, que ja no acceptarà limitacions obstaculitzadores d'aquella transformació. En conseqüència ha de ser un acte lliure de l'esperit.

L'esperit és unitat de *Willkür* i *Notwendigkeit*, en definitiva unitat de poder-ésser i d'ésser. La filosofia positiva podria ser entesa, en certa manera pejorativament, com una oportunitat "acadèmica" per re-introduir la doctrina de l'arbitrarietat en allò diví,<sup>793</sup> però no es tracta d'una

---

<sup>791</sup> Els conceptes de *können* i *wollen* tenen una significació "unificada" en el verb *mögen*. La llibertat absoluta és l'etern *mögen*, el *mögen* en si, identificat amb una màgia eterna portadora d'una *Weisheit* originària, un saber que és més que un saber, car és un saber que actua (*wirkende*), aleshores la llibertat eterna la podem anomenar saviesa ancestral. En l'intent de conèixer la llibertat absoluta es converteix en objecte i, per tant, en una no-llibertat. Això provoca en l'home una profunda pertorbació que la *PhM* exposarà.

<sup>792</sup> Aquell moviment objectiu en l'home és saber, però: „Es ist ein Widerspruch darin, daß die ewige Freiheit erkannt werden fall. Sie ist absolutes Subjekt = Urstand; wie kann sie denn Gegenstand werden? Unmöglich kann sie es werden als absolutes Subjekt, denn als solches steht sie zu nichts in gegenständlichen Verhältniß; es ist das absolut Urständliche, dem nichts etwas anhaben kann, insofern das eigentlich Transcendente. Statt absolutes Subjekt ist es auch das reine Wissen zu nennen, und es kann also als solches nicht das Gewußte seyn. Dieß ist an allem den Begriffen zu zeigen, mit denen wir den des absoluten Subjekts oder der ewigen Freiheit verglichen haben. Z.B. wir sagten, es seyn ewiges, laureres Können. Aber das lautere Können entzieht sich allem, es ist ungegenständlich, absolute Innerlichkeit. Das Gleiche ist der Fall mit dem lauteren Wollen und mit dem Mögen.“ (SW, IX, 225).

<sup>793</sup> Com assenyala Brito, una mena de neo-occamisme. També K. Jaspers ha declarat que Schelling posa la llibertat eterna com arbitrària. Schelling hauria rebut la influència d'Occam a través d'Oetinger. Per a desenvolupar aquest tema vegeu: Schulze, W.A., „Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre“, a *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 54, (1957), p. 213-225. Però, no podem confondre l'*absolutheit* de la llibertat amb l'arbitrarietat absoluta. Ens diu Brito, fent referència al posicionament teològic protestant contemporani de Schelling: « Le Théologien I.A. Dorner (1809-1884), en tout cas, a remarqué qu'à forcé de vouloir immuniser la liberté divine de la Création: notre auteur n'a pas échappé à l'arbitraire absolu. Certes, Schelling a saisi plus profondément que Hegel l'essence formelle de la liberté: il n'y a de vraie liberté que si l'être-auprès-de-soi n'exclut pas la possibilité de vouloir un autre. » *Op. cit.* p. 491-492. Issak August Donner estudia a Tübingen. El seu punt clau crístic-teològic és aquest: el Crist històric dels Evangelis és delimitat a través de les edats de l'Església com el gran fet de l'experiència i el pensament cristià. Publica *Entwickelungsgeschichte* en resposta a l'obra de David Friedrich Strauss *Leben Jesu* on s'exposava, en certa manera, una teoria mítica sobre el Crist; posteriorment l'obra bàsica de Donner apareixerà com a *Die Lehre von der Person Christi* (4 vol), Stuttgart, 1846-1856. Fou professor a Kiel, Königsberg, Bonn, Göttingen i Berlin i exercí una poderosa influència sobre l'església evangèlica prusiana. Teològ a l'alçada de Julius Müller, Neander, Nitzsch, Richard Rothe, i Schleiermacher (es podria argumentar que compagina la doctrina d'aquest últim amb la filosofia de Hegel). En resum, una fe positiva relacionada directament amb un esperit històric, que es concreta en la tesi que la personalitat

arbitrarietat, sinó d'un acte de llibertat. El primer pas filosòfic en esperit, no en la lletra, serà assolir un no-saber que paradoxalment ens ha de portar a reconèixer el Subjecte absolut, és a dir, sols renunciant al seu coneixement el podem reconèixer, perquè així no el convertim en un objecte del nostre saber. La tesi que articula el desplegament que ens ha conduït a la *PhM* i la *PhO* rau en l'ús filosòfic d'aquest no-saber. Aquí es desenvolupa el model socràtic de Peetz (que compartim, sense les implicacions jacobianes), que per altra banda es començà a gestar entre 1809-1810.<sup>794</sup> Aquest ús es va començar a delimitar sota la perspectiva de la *Intellektuelle Anschauung*, que ha estat substituïda per l'*Ekstase*. Peetz defensa aquesta substitució. Però l'*Ekstase* no pot ser l'última "veu" d'aquesta perspectiva.

L'intent de conèixer la llibertat absoluta és inquietant i pertorbador. L'*Ekstase* l'hem d'entendre en aquest sentit. La pertorbació implica el sorgiment d'una crisi interna. Per tant, quan l'home s'ha reconegut com a Jo, com a subjecte de llibertat, una de-formació de la llibertat eterna si més no, ho ha fet des de la problemàtica, tempestuosament, o sigui, des de l'àmbit del no-saber. La crisi és el punt d'inflexió on s'albira, per sobre de tot, l'escissió entre Subjecte absolut i consciència del Jo. En el fons, la consciència vol promoure el desplegament de la pertorbació que exhibeix el pas de les formes aberrants a la Llum del *Logos*. La història de la consciència és la història del poder sortir del domini d'aquestes formes, anhela el retorn i la pura aprehensió de la consciència absoluta, però en aquesta operació queda destruït l'accés neutral a una meta-consciència paradigmàtica. El segon pas en filosofia, després d'acceptar el no-saber, rau en desplegar el lliure pensar, un pensar que en el fons és un renunciar al saber, com a resultat d'una crisi interna superada. Schelling afirma que quan el lliure pensar assenyalava l'horitzó del Subjecte absolut sorgeix la filosofia.<sup>795</sup>

Les *EV* se'ns han mostrat claus per poder posicionar la llibertat eterna. En realitat sols és possible parlar d'un *Freiheitsystem* després d'Erlangen. Aquestes lliçons representen un punt d'inflexió més important que el representat pel *FS*. Segons Duque el pensament ha assolit aquí la maduresa, però encara és una maduresa precipitada i mancada d'exposició, una maduresa oculta, no manifesta, perquè encara estem en una filosofia negativa que parla de la possibilitat de la llibertat i prepara el nou marc de München on la raó haurà d'obrir-se a l'existència.

---

divina humana del Crist és la revelació més elevada, és a dir: el Crist és el centre de la humanitat i manifesta una immanència divina dinàmica i salvífica. La *kenosi* del *Logos* ha de ser entesa com un abaixament en amor per, en definitiva, suplir la necessitat de la humanitat. En relació a Schelling, el teòleg prusià publica „Über Schellings Potenzenlehre“ a *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, 5, 1860, p. 101-156.

<sup>794</sup> Així: „Struktur und Leistungsfähigkeit des Erlanger Theoriegrundrisses haben wir erörtert, nun kommt es darauf an zu sehen, welche Konsequenzen sich aus diesem Modell für das seit 1809 für Schelling offene Formproblem der Philosophie ergeben. Es sind vor allem zwei Faktoren, die in dem Begriff des wissenden Nichtwissens eine prominente Rolle spielen: (1) die Dialektik, der hinsichtlich des Zugangs zum Systemprinzip eine zentrale maieutische Funktion zukommt, und (2) ihre Rückbindung an praktische Erfahrung. Beides sieht Schelling in der Person des Sokrates prototypisch realisiert.“ Peetz, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, V. Klostermann Verlag, , 1995, p. 253.

<sup>795</sup> „Das freie, alles Wissens sich erwehrende Denken sieht sich nun gegenüber dem absoluten Subjekt. Es ist ein großer Moment, die eigentliche Geburtsstunde der Philosophie.“ (SW, IX, 237).

Erlangen estableix també un límit a la nostra capacitat intel·lectual per accedir a la llibertat. DE tota manera, a les lliçons de München la distinció entre filosofia negativa i positiva no està explicitada, malgrat implícitament estigui operativa. Aquests posicionaments avalen la nostra tesi, que ara finalment s'explicita d'aquesta manera: tot el Schelling abans d'Erlangen és una mena de preàmbul a la *Spätphilosophie* on els moments claus són *PhR*, *FS*, *SP* i *WA*.

Els continguts de les *EV* quedarien deshabilitats si Schelling no hagués treballat les dues filosofies, a saber, la filosofia negativa com *Wesenswissenschaft* i la filosofia positiva com a *Wissenschaft der Existenz*. Aquesta delimitació és bàsica. La negativa té allò ideal en el seu horitzó, però no té a veure amb la llibertat. La filosofia negativa, l'hem presentat com a ciència racional *a priori*, i té a veure schellingnianament amb la dialèctica. La filosofia positiva és descriptiva, i per tant, és ciència de la realitat *a posteriori*, ens permet, doncs, assolir una perspectiva filosòfica de la realitat. En aquesta perspectiva tindren Déu com a principi, al començament de la reflexió, no com a fi. És un Déu que existeix i no respon a la immutabilitat. En la filosofia negativa, el *Was* no es pot donar com a *Dass*, perquè no pot explicar la realitat fàctica. La seva explicació racional del món no tracte de coses realment existents, sinó de coses que han de ser en el cas que existeixin. Un pur acte d'existir ha de ser arrelat a la sistemàtica de l'acte de llibertat originària. Aquest arrelament només el pot aconseguir explicar la filosofia positiva, car partirà de Déu com a *das reine Dass*, com a pur acte d'existir. Hem desplegat els posicionaments de Fuhrmans i Peetz per entendre l'arrelament mencionat. El lloc on Schelling ha explicat millor els àmbits filosòfics positiu i negatiu és, com hem vist, l'*EPhO*, però serveix poc comprendre aquell arrelament si sols destaquem les diferències entre filosofia negativa i positiva. Aquestes filosofies estan estretament vinculades, tenen el mateix contingut. La negativa mostra les formes necessàries de l'ésser (el què universal, l'essència), la positiva mostra el com, és a dir, com s'estructuren realment les formes de l'ésser. Ara bé, sols desenvoluparem una filosofia positiva si concebim correctament la filosofia negativa. I això fou la darrera preocupació de Schelling. En un altre pla més intern podríem argumentar, utilitzant la tesi radical, que la negativa fos en realitat positiva. Aleshores tota aquesta argumentació precedent seria sols una propedèutica.

El hegelianisme pensava erròniament que la filosofia racional era necessària com a fonament de la positiva, però aquesta no té necessitat de ser fonamentada per la negativa, malgrat la pugui fonamentar. De tota manera, aquesta fonamentació no implica, com hem vist, que el final de la negativa sigui el començament de la positiva.<sup>796</sup> Aquesta fonamentació resulta supèrflua car la positiva es fonamenta a si mateixa, perquè es dona el seu propi començament. Hem vist també com la positiva no és cap versió de l'empirisme clàssic, com tampoc una mera filosofia religiosa, subordinada a la teologia, malgrat la religió (ancestral i futura) formi part del seu contingut. Hem mostrat que, per sobre de tot, la filosofia positiva és *Wissenschaft*. També

---

<sup>796</sup> Hem vist la posició de Schulz que interpreta la filosofia positiva com a continuació de la filosofia negativa. Considerem que Schulz s'oposa als plantejaments genuïns schellingnians quan afirma que „Die positive Philosophie leistet etwas, was über die negative hinausgeht, und darin ist sie die Vollendung und Erfüllung der negativen.“ *Op. cit.* p.84. En tot cas, aquesta continuació podria ser interpretada aplicant la tesi radical, i per tant, ja no estariem parlant de dues filosofies.

cal mantenir reserves davant la teosofia i no magnificar el rastre de Böhme en l'obra de Schelling. Böhme en la seva teogonia no s'eleva a la creació lliure del món.<sup>797</sup>

Schelling ha relacionat explícitament llibertat i filosofia positiva, car aquesta és la veritablement lliure, i és fonamental també en un voler. Haurem d'acceptar lliurement les premisses de la filosofia positiva on preval una relació lliure de Déu amb el món. La mera mescla de filosofies provocarà que el resultat sigui vist com una opaca simbiosi entre filosofia racional i supraracional. La complementarietat cercada no és una mescla. Sobretot no compartim la tesi de Schulz perquè la filosofia positiva no es pot presentar com a quelcom acabat. Augusto tampoc creu que pugui considerar-se la *Spätphilosophie* com a culminació de l'idealisme alemany, sinó més bé, afegiríem, com un post-idealisme en certa analogia inversa al post-kantisme de Schopenhauer. La tasca final en la *Spätphilosophie* ha de ser la integració de la filosofia schellingniana anterior com a filosofia negativa, perquè pugui sorgir un nou marc teòric depurat que treballaria la perspectiva de l'*Ur-System* (en una metodologia descriptiva).

Courtine<sup>798</sup> ha destacat indirectament l'oposició entre filosofia positiva i filosofia negativa malgrat vulgui reforçar la possibilitat d'una constitució de la positiva com a ciència particular oposada a una filosofia negativa com a metafísica. L'articulació entre les dues filosofies, com hem vist, és la màxima preocupació del final de la vida de Schelling, més que cercar unilateralment una exposició adequada de la filosofia negativa. L'articulació cercada pretén segons Courtine alliberar la veritat de l'ontologia moderna i això passa per la crítica a la

---

<sup>797</sup> De tota manera, no desacreditem la influència del filòsof teotònic que en tot cas seria una influència compartida en l'àmbit de l'idealisme alemany. Isidoro Reguera delimita aquest substrat, si més no, compartit: "Böhme es el primer filosofio alemán porque lo que le distingue y le hace memorable es que ejercita el principio protestante – típicamente alemán- de contemplar todo desde su propio ánimo y conciencia. Porque plantea la cuestión de la esencia de Dios como cuestión de la esencia del mundo, o viceversa. Y porque ambas cosas implican negatividad, contradicciones, oposición, conflicto, dialéctica: la del espíritu y la de la naturaleza, la del alma germana y la de sus fantasmas de mundo (...) Böhme introdujo en la oscuridad divina el mal que experimentaba como fuerza social hasta en su propia carne; por eso definió a Dios como fuerza o voluntad infinita, entre la nada y el todo, entre el mal i el bien, el amor y la ira, entre el fuego destructor y el amoroso, entre el deseo libre y el oscuro...haciendo con ello, del proceso cosmogónico un proceso atormentado de alumbramiento teogónico. O viceversa. Ése es el origen de la melancolía de Böhme y el de la melancolía del alma germánica en general: el ensimismamiento, la negatividad, la contradicción, el afán de totalidad, la especulación dialéctica. Reguera, I., *Jacob Böhme*, Madrid, Siruela, 2003, p. 21-22.

<sup>798</sup> Vegeu: Courtine, Jean-François; "las preguntas ontológicas en la filosofía tardía de Schelling: Platón y Aristóteles" a *Ideas y valores* nº 43, Colombia, 2010.

metafísica<sup>799</sup> entesa com a filosofia negativa, com a filosofia primera. El retorn a la filosofia negativa s'ha d'entendre en una dinàmica antiga de superar la crisi persistent de la filosofia, i obrir-la a la filosofia positiva, on el seu horitzó últim seria la religió filosòfica, tematitzat a la lliçó XI que inaugura la *DrPh*.<sup>800</sup>

A *GnPh* s'ha criticat l'ontologia de la metafísica escolar com a mera successió de nocions, simple repertori de definicions. Courtine analitza també els procediments de l'apropament final a Plató i Aristòtil, intentant localitzar usos positius del terme metafísica a la *Spätphilosophie*. Hem de tenir present que el prefixe *meta* indica, en tot cas, transcendència, que es tradueix en moviment ascendent d'un pensament que sobrepassa el *Seyende* en direcció a l'ésser, o sigui, allò que és – *cum emphasi* – l'ens (*das, was, das Seyende ist: "das Seyende-Seyn"*) o, en una accepció positiva el *Herr-des-Seyn*. La filosofia positiva pot esdevinir una metafísica que tingui per objecte l'*hyper-on*, l'ésser abans i més enllà de l'ens, aquell *unvordenklich* que hem tematitzat. La interpretació de la filosofia positiva com a metafísica implica la crítica de la identificació Déu-Ésser de l'Èxode 3, 14 ("Jo sóc qui sóc") – *ich werde sein, der ich sein werde*. Per a Schelling, Déu no era aquell *das blind Seyende*, car Déu és al mateix temps qui pot no ésser; quan és assumeix el *Götterdämmerung* de l'existència, o sigui, la seva dissort en el romandre com a *Herr-des-Seyn*. Schelling segueix la tradició luterana on s'enfatitza el verb *werden*. L'*ego sum qui sum* es tradueix per jo seré qui seré. Aquest és el veritable nom de Déu per a Schelling: „*ich werde seyn, der ich seyn werde, dieß ist mein Name; Ich werde seyn, der ich seyn werde, d.h. der ich seyn will*”<sup>801</sup>, és a dir: jo soc el que sóc no de forma substancial, sinó per la voluntat i l'acte, o sigui, jo no sóc altre cosa que (la) voluntat de ser (el) que jo seré. Déu és la voluntat de ser no aquell que és, sinó aquell que ell serà. Déu com a voluntat d'ésser es deixa determinar, és a dir, aprehendre com a *Geist*. L'Esperit absolut és lliure de tot ésser. El *Geist* el localitzem més enllà de tota modalitat d'ésser „*über jede Art des Seyns hinaus*.”<sup>802</sup> L'ens que ha esdevingut, que s'ha sotmès voluntàriament al *werden*, ha passat a l'ésser i l'ha tras-passat. Aquest traspasar implica la inversió de tot règim ontològic. Aquesta inversió ja estava "programada" a les *WA* on es definia Déu com a esperit

---

<sup>799</sup> Ara bé, en quin sentit pot admetre's que la pròpia *Spätphilosophie* elabori una crítica de la metafísica que assenyali a la vegada una realització i una superació de l'idealisme absolut? Aquesta era la qüestió directriu de Schulz. L'exposició de Courtine analitza acertadament les diferents accepcions del terme *metafísica* en el corpus schellingnià; més que de metafísica (que apareix molt tard) el jove Schelling sota influència fichtiana parla de *Wissenschaft*. Fins i tot a les *SP* assenyalant la *Contraktion*, el *Herablassung* de Déu que comença amb la creació, havia rebutjat la idea d'un Déu metafísic (vegeu: *SW*, VII 429). Per a Schelling *die alte Metaphysic* equival a la metafísica d'escola wolfiana amb la corresponen divisió entre metafísica general (ontologia) i metafísica especial (teologia, psicologia, cosmologia); amb tot, tampoc localitzem distincions clares entre escolàstica i metafísica escolar.

<sup>800</sup> Últim projecte posat en marxa a partir de 1846. Recordem que aquest projecte, com hem vist, figura com a llibre segon de la Introducció a la filosofia de la Mitologia (posat aquí en edició póstuma). Schelling havia remarcat la seva importància en la relació epistolar de l'època (carta del 4 de juny de 1846- Plitt 196-197; carta al seu germà amb data de 3 de febrer de 1848 –Plitt 209-210 – on esmenta la *Darstellung* de 1801 considerant-la superada en claredat i significació.

<sup>801</sup> (*SW*, XI, 172-173).

<sup>802</sup> (*SW*, XIII, 256).

de tot esperit, i d'acord amb el seu jo suprem, no un ésser necessàriament real, sinó la llibertat eterna d'ésser. Ni la unitat d'essència i ésser esgotarà, expressió de la suprema espiritualitat, el concepte de Déu viu que cerca la filosofia positiva, un Déu que "no-està-viu" perquè és la vida mateixa, que no és conscient perquè és la mateixa pura i absoluta consciència. La doctrina de la unitat d'essència i ésser s'oposaria a l'ancestral tradició de pensar Déu com a supra-ens.

La filosofia racional pura ha assumit la tasca de desplegar totes les determinacions del pensar. La *Vernunftwissenschaft* l'hem presentada com una mena d'ontologia que es desenvolupa en el pensar. L'*erste Wissenschaft* ha tematitzat l'espectre del *das Seyende, oder das bloße Seyende*, o en termes més complets *das Seyende im Allgemeinen und ohne besondere Bestimmung*<sup>803</sup> Però, no podem parlar merament del *Seyende* com si fos un ens real i pretende fonamentar des d'aquí el sistema. En la pròpia *Spätphilosophie* opera una deconstrucció de l'ontologia tradicional com a filosofia racional pura. La deconstrucció ha estat facilitada per la consideració subjectivament possible de l'ens, recuperant aquella dimensió activa dels *Aphorismen über die Naturphilosophie* de 1806 on s'accentuava aquesta activitat. Ara, torna a posar en primer pla la dimensió activa de l'ésser, complementària a l'acte transitiu de l'ésser que ens ha acompanyat en tota la nostra tesi. La filosofia racional pura s'ha de complementar amb la *Darstellung des Naturprozesses* de 1844 on es veu clarament l'esforç final per refundar la filosofia negativa.

Aquell "*was ist das Existierende?*" se'ns ha tornat capital per tancar el sistema, una vegada hàgim solucionat l'objecte immediat de la potència infinita del conèixer, el *Seynkönnende*, distingit de l'ens mateix. L'*auto to on* solament és l'*òntoos on* platònic que Schelling tradueix com *das seyend-Seyende*. Merament cercat per la raó sols en podem tenir un concepte negatiu. En definitiva, de la filosofia negativa a la positiva no hi hauria trànsit continu sinó, en tot cas, *Sprung*. Ara bé, aquest salt tampoc és una resposta satisfactòria, ja que podria fer entendre que les dues filosofies conformen dos àmbits desconnectats. L'*Ekstase* de la raó, com a solució provisional, ens presenta directament el problema de l'escissió en paral·lel a una possible solució de continuïtat entre les dues filosofies en el mateix *Ursystem*, sense tractar la positiva com a culminació de la negativa, perquè d'aquesta manera la positiva es reduiria a negativa, i més aviat cal defensar el sentit invers. La confrontació entre filosofies sota el domini de la negativa no és el pla final de Schelling. Afegim que voler superar la filosofia racional amb una doctrina de la creació tampoc és adequat, car perdem el veritable sentit de la filosofia final de Schelling, o sigui, una filosofia absoluta. La *Spätphilosophie* se'ns ha mostrat com un potent desideràtum per plantejar els límits del coneixement en una aparença de desbordament. Els límits hi són, potser no en primer pla, per això la filosofia final pot ser en part desvirtuada pels qui han considerat preponderants els aspectes "creacionals" en la interpretació de l'últim Schelling.

Ha quedat demostrat (amb l'ajut d'aquell "captar intuïtivament" - *Schauend*, com a última metàfora de l'antiga *Intellektuelle Anschauung*) de quina manera la filosofia negativo-racional considera Déu com a *Princip* sense posseir-lo com a *Princip* (*sie hat Gott erst als Princip aber nicht zum Princip*). En la filosofia positiva, com a filosofia segona, Déu, el *Princip*, no té lloc

---

<sup>803</sup> Vegeu: (SW, XI,361-363).

simplement com a principi al final de l'especulació, sinó que l'hem considerat plenament com un veritable punt de partida en les dues significacions inherents a la paraula "principi" o sigui un *Anfang* vertader, i un *arjé*. A més, és mercès a la constitució de la filosofia positiva com a ciència que el *Princip* és buscat com a *Anfang*. Aquesta és la ciència desitjada i ha d'anar aparellada a una metodologia que han desenvolupat les introduccions a la *PhM* en consonància amb el plantejament de la mateixa *EPhO*. Aquesta metodologia ens facilita la constitució del model interpretatiu que hem utilitzat i projectat en els textos finals de Schelling. Aquest model ha quedat definit d'aquesta manera, a saber: la nova concepció del *System* com a ciència viva ens porta a la formulació de l'*Ursystem* com a ciència històrica, i la conjunció d'aquestes dues perspectives obra l'hermenèutica de l'*Ur-System* en direcció al reconeixement del Subjecte absolut. La filosofia positiva, la *Letzte Wissenschaft*, apareixerà quan s'hagin recorregut sistemàticament, i no sense aquell *methodos*, totes les altres ciències. Aleshores serà considerada *die höchste Wissenschaft*, és a dir, *Sophia*. Podem afirmar que des d'aquest procedir sistemàtic que conjuga filosofia positiva i negativa, l'*Ur-System* pot desenvolupar la tesi radical (fer veure com la negativa és en realitat positiva) sols quan s'hagi efectuat el recorregut. El *System* serà doncs una *Streben nach höchste Wissenschaft*, i la filosofia positiva com a *Besondere Wissenschaft* serà reconeguda com a suprema.

La complementarietat defensada ha pogut ser vista com una solució de compromís que, en realitat, s'ocultava com a posició prèvia a l'acceptació d'una filosofia absoluta aposada a la hegeliana, la qual ha fet passar, d'una manera que Schelling considera errònia, filosofia negativa per positiva. L'articulació de la solució en dues tesis (la moderada i la radical) respecte la relació entre filosofies desfà aquesta solució de compromís i la presenta com a propedèutica a l'àmbit més genuí que Schelling ha iniciat en la *Spätphilosophie* i que el fa característic i l'eleva a una original filosofia que és capaç de sistematitzar l'acte de llibertat originària.



### Apèndix 3. Defensa de l'articulació sistemàtica schellingniana (aclariment de les exposicions docents)

El *System* s'articula temàticament de la següent manera (exposat en carta 29-març-1883): **1. Positive Philosophie. 2. Mythologische Vorlesungen. 3. Philosophie der Offenbarung.** On afegiríem les respectives introduccions. D'aquí en surten 4 moments finals d'exposició, a saber: 1. Introducció històrica i sistemàtica. 2. Doctrina de Déu i de la creació. 3. *PhM*. 4. *PhO*.

1. 3 parts: 1. Explicació de la distinció entre filosofia positiva i negativa (SW, XIII, 55-94). 2. Examen històric-crític dels sistemes de l'edat moderna (SW, X, 4-200): 3. La *DPhE* (SW,X,225-286). L'objectiu de les introduccions és poder examinar el sentit del començament de la filosofia positiva quant a ascens envers la divinitat i posterior descens, tema que aprofundeix la posició de les *WA*, que pot ser englobada en el treball que va de 1811 a 1821. Apartats tematitzats per la *Grundlegung [H]* (de Fuhrmans).
2. Exposada a *Mth* (SW,XII,3-131). Posició nuclear que enllaça les *WA* amb *H*. Aquí podem observar connexions amb la *Identitätlehre*. El començament filosòfic està en l'Absolut. Sols des d'ell és comprensible el finit. El tot de la filosofia positiva ve constituït per la tematització de l'ésser en la seva història essencial. L'ésser comença en l'Absolut (com a posicionament previ). En segon lloc, la seva historització representarà la possibilitat de per-torbació per part de l'*Ur-Mensch* (*l'homme prétemporel*) originant-se la mitologia que trobarà les veritables respostes en la revelació. En la línia de Fuhrmans, l'any 1827 ja tenim una base per criticar l'orientació filosòfica de l'idealisme. S'equipararà idealisme i filosofia negativa on hem observat una latent autocrítica. Aquesta, com hem vist, ha d'anar aparellada de la construcció d'un sistema superador de les definicions de l'orientació de l'idealisme. Si hem de constituir un *System* que faciliti un *Ursystem* hem de derivar-ho tot del principi absolut i seguir l'ordre del seu desplegament. L'Absolut s'ens dona immediatament. La filosofia comença aquí. {Déu/*Urgrund*—creador lliure,}→*Urgrund* de tot *Seyn*/assumint la *Naturphilosophie*. Aquesta formulació té aquest resultat: cal explicar la relació entre *Ur-Mensch*/transgressor i Déu, que comporta la distinció originària i la modificació de les estructures fenomèniques.
3. *PhM*. Després de l'esmentada distinció cal explicitar no el camí vers el mal, sinó l'esquinçament de la consciència finita que la distinció va propiciar, de tal manera que la forma divina queda trencada en l'home, originant-se el camí erràtic del mite. La *PhM* mostra el destí de la humanitat que ha perdut allò diví. Exposada per primera vegada a 1828-29, el 1830 està acabada. Per tant, és un bloc temàtic central que enllesteix ràpidament. Això demostra dues coses: que és un tema "antic" que ja porta preparat i que sense entendre'l no es pot copçar la magnitud de la *PhO*.
4. *PhO*. Exposada per primer cop el 1831-32. Punt clau: Déu lliurement intervé en la dimensió finita, afrontant l'eternitat de l'*Abfall*. La llibertat divina-absoluta i la llibertat humana-contingent són incomprendibles-impenetrables per la raó deductiva. Les admetem com a *factum*, dimensió aclarida *a posteriori* per la raó que es plega (*Ekstase*) a les connexions reals donades en aquest fet. Sols Déu pot trencar la unitat/identitat absoluta del seu ésser, i possibilitar un àmbit per a la revelació. El

trànsit no s'aplica ni s'explica en els dominis relatius de la filosofia negativa i la positiva, sinó en el pas de la mitologia a la revelació. El trànsit és del procés necessari al procés lliure.

En defensa i aclariment de l'articulació de les exposicions docents efectuades en el període de München, constatem que: 1. l'esquema de les tres parts de les introduccions és repetidament exposat en la docència muniquesa. 2. hi ha una alternaça entre *PhM* i la *PhO* – però Schelling enfatitza i prioritza les explicacions de la *PhM*. En aquest període Fuhrmans reconeix 5 moments expositius que formen els seus respectius blocs, a saber: **1.** Semestre hivern 1827/28: s'explica la temàtica de les Introduccions sota el títol de *System der Weltalter*. S'estableixen les respectives posicions entre filosofia negativa i positiva, i seguint amb una introducció històrica i una altra de sistemàtica, i acabant amb l'exposició del començament de la filosofia positiva (tema de les *WA* redefinit). **2.** Semestre estiu 1828, semestre hivern 1828/29, semestre estiu 1829: explicació de la *PhM*. **3.** Semestre estiu 1830: repeteix els temes de les Introduccions. Semestre hivern 1830/31, semestre estiu 1831: explica la *PhM*. Semestre hivern 1831/32, semestre estiu 1832: explica la *PhO*. **4.** Semestre hivern 1832/33 repeteix i amplia els temes de les Introduccions (el conjunt de les lliçons donades en aquest període és l'editat per primera vegada per Fuhrmans amb el títol de *Grundlegung der positiven Philosophie*). Semestre estiu 1834: explica la *PhM*. Semestre hivern 1834/35: explica la *PhO*. **5.** Semestre hivern 1836/37: explica les Introduccions. Semestre hivern 1837/38 i semestre estiu 1838: explica la *PhM*. Semestre hivern 1838/39: explica la *PhO*. Semestre estiu 1839, semestre hivern 1839/40: explica les Introduccions. Semestre estiu 1840: explica la *PhM*.

(a Berlin) Semestre estiu 1842 explica la primera part de la *PhM*. Semestre hivern 1842/43: explica la *PhO*. Semestre estiu 1843: la segona part de la *PhM*.

En conclusió: Schelling disposa d'una metodologia docent clara, la qual és mostrada en aquesta estructuració, és a dir: una estructura definida del conjunt de la seva filosofia. Mai suprimeix l'ordre del pla general que hem exposat. El suposat èmfasi de la filosofia negativa durant l'etapa de Berlin s'ha de circumscriure al pla general. Segons Fuhrmans el conjunt de les lliçons evidencien una solidesa temàtica a destacar, que es manté intacta en les successives exposicions de manera que Schelling gairebé no modifica allò exposat l'any 1827. El període de München no pot ser menystingut car assenta el futur del pensament definitiu. Els blocs temàtics muniquesos penetren l'etapa berlinesa. Quan parlem de *System* hem d'entendre el conjunt d'aquestes exposicions. Per tant, Schelling té sistema, i des d'aquí elaborem la interpretació.

## Apèndix 4

### **Phr**

#### **Esquema 1 →**

1. Enteniment com a *Bild*. Dimensió subjecte de l'*Absolutheit*.



2. La forma de l'Absolut. Univers com a rèplica. *Gegenbild*.



3. La indiferència. El camp de la llibertat. *Ur-Bild*.

### **FS**

#### **Esquema 2 →**

Arquitectònica del sistema.



Singularitat fenomènica. Relació món-Absolut.



Nivell arquetípic.

### **WA → Erlangen**

#### **Esquema 3**

**SYSTEM**



**URSYSTEM**



**UR-SYSTEM**

## Bibliografia

### Fonts:

*Sämtliche Werke* (=SW), Cotta, Stuttgart i Ausburg, 1856, 1861, editada per K.F.A. Schelling, en dos seccions (I. Vols 1-10; II. Vols 1-4). El fill segueix criteri cronològic.

*Schellings Werke*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1927-1954 (1962-1971 reimpressió sense variacions). Manfred Schröter reedità el recull del fill em el Münchener Jubiläumsausdruck, canviant l'ordenació: 6 volums principals, 6 de complementaris i 1 volum d'obres pòstumes. L'edició de Schröter indica també la paginació de l'edició original, numerand el volums del I al XIV sense indicar el número d'apartat. A 1946 apareix com a complement un volum que conté l'obra pòstuma.

*Historisch-Kritische Ausgabe*, ed. H. M. Baumgartner, H. Krings, W.G. Jacobs, i H. Zeltner, Frommann Holzboog, Stuttgart, 1975 i s. (en curs). La Schelling-Kommission de l'Acadèmia Bavaresa de les ciències edita aquesta edició crítica ordenant els volums en quatre seccions: I. Werke; II. Nachlass; III. Briefe; IV. Nachschriften. S'esmenta AA, seguit del número de secció, el volum i la pàgina.

*Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, ed. Manfred Frank, Frankfurt, 6 volums. Aquesta edició indica la paginació de la primera edició, asenyalant número d'apartat i volum.

*Schelling philosophie der Offenbarung 1841/42*, reedició de la còpia de Paulus, preparada per Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977.

*Ehrhardt, W.E., Einleitung in die Philosophie, Suttgart-Bad Canstatt, Frommann-Hoolzboog, 1989 (Schellingiana 1)* - versió francesa: *F.W.J. Schelling, Introduction à la Philosophie*, Paris, Vrin, 1989. - *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 volums, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

Fuhrmans, H., *Initia philosophiae universae*. Erlanger Vorlesung WS 1820-1821 und SS 1833, Turí, 1972 - *Grundlegung der positiven Philosophie, Múchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, Turí, 1972.

Peetz, S., *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998. Presentació de les 44 lliçons muniqueses amb introducció i notes (M. Schröter només inclou en la seva edició la primera lliçó – 26 de novembre de 1827, destacant que prové del Nachlaß).

Vetö, M., *Suttgarter Privatvorlesungen*, Turí, Bottega d'Erasmus, 1973.

És útil l'edició castellana d'Akal de les *Weltalter* ja que inclou les tres versions (ed. Jorge Navarro), així com l'edició francesa del *Denkmal*, presentat com a Textes & Schelling. Une autre querelle de l'athéisme. Schelling répond a Jacobi, ed. P. Cerutti, Paris, Vrin, 2012.

## **Epistolaris:**

*Aus Schellings Leben in Briefen*, ed. G.L. Plitt, 3 volums, Leipzig, Hirzel, 1869-1870. Conté *Schellings Leben* escrit per K.F.A. Schelling.

*F.W.J. Schelling, Briefe und Dokumente*, ed. H. Fuhrmans, 2 volums, Bonn, 1962 i 1973.

*Schelling-Hegel*, ed. J. Hoffmeister, 4 volums, Hamburg, 1952-1954.

*Schelling und Cotta Briefwechsel*, ed. H. Fuhrmans i L. Lohrer, Stuttgart, Klett, 1965.

## **Fonts secundàries:**

### **Aristóteles.**

(1) *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1994.

(2) *Metafísica de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1990.

### **Engels, F.**

(1) *Anti-Schelling*, Paris, La Phocide, 2011.

### **Feuerbach, L.**

(1) *La esencia del cristianismo*, Barcelona, Círculo de lectores, 1996.

(2) *Manifestos antropològics*, Barcelona, Laia, 1984.

(3) *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

### **Fichte, J.G.**

(1) *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, Barcelona, Edicions 62, 2004.

(2) *Els trets fonamentals de l'època contemporània*, Barcelona, Edicions 62, 1996.

### **Habermas, J.**

(1) *Das absolute un die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schelling Denken*, Bonn, 1954.

(2) *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987.

### **Heidegger, M.**

(1) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006

(2) *La historia del ser*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011

(3) *Posiciones fundamentales del pensamiento occidental. Ejercicios en el semestre de invierno de 1937-1938*, Barcelona, Herder, 2011.

(4) *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Avila, 1996.

(5) *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007.

**Hegel, G.W.F.**

(1) *Ciencia de la lógica, vol 1. La lógica objetiva*, Madrid, Abada Editores, 2011.

(2) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Universidad, 1997.

(3) *Escritos de Juventud*, México, FCE, 1998.

**Jacobi, F.H.**

(1) *Werke*, Leipzig 1812-1825, Darmstadt, ed. F. Roth i F. Köppen, 1976.

**Kant, I.**

(1) *Crítica de la facultat de jutjar*, Barcelona, Edicions 62, 2004.

(2) *Crítica de la raó pràctica*, Barcelona, Edicions 62, 2003.

(3) *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1988.

(4) *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

**Kierkegaard, S.**

(1) *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F.W.J. Schelling (1841-1842)*, Madrid, Trotta, 2014.

**Leibniz, G.W.**

(1) *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Sígueme, Salamanca, 2013.

**Marx, K., Engels, F.**

(1) *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014.

**Platón.**

(1) *Dialogos, III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1992.

(2) *Diálogos, V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos, 1988.

(3) *Timeo*, Madrid, Abada editores, 2010.

**Ricoeur, P.**

(1) *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

(2) *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990.

**Spinoza, B.**

(1) *Ètica*, L'Hospitalet de Llobregat, Marbot Ediciones, 2012.

(2) *Las cartas del mal. Correspondencia Spinoza-Blijenberg*, Buenos Aires, Caja negra, 2006.

### **Fonts bíbliques:**

*Die Bibel nach Martin Luther*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

*Els Evangelis apòcrifs*, a cura d'Armand Puig i Tàrrach, Barcelona, Proa, 2008.

*La Bíblia*, Barcelona, Associació Bíblica de Catalunya, 1994.

*Nuevo Testamento, griego-español*, Nestle-Aland, Madrid, Sociedad Bíblica, 2008.

*Sagrada Biblia*. Traducción de Casiodoro de Reina (1569), revisión de Cipriano de Valera (1602), Facsímil, Madrid, Sociedad bíblica, 1990.

### **Bibliografía crítica:**

#### **Albizu, E.**

(1) El eterno retorno del mito. Prolegómenos de una filosofía transespeculativa del mito” a: *Areté, Revista de filosofía*, vol. XXI, nº2, 2009.

#### **Augusto, R.**

(1) “La antropología filosófica de Schelling: método antropomorfista y estructura trinitaria” a: *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, vol. XII, Universidad de Málaga, 2007.

(2) “La evolución intelectual del último Schelling: filosofía negativa y filosofía positiva” a: *Anuario filosófico*, Vol. XLII/3, Universidad de Navarra, 2009.

(3) “La polèmica epistolar entre Schelling y Eschenmayer”, a: *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra, Vol XL/3, 2007.

#### **Balthasar, H.U.v.**

(1) *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Vol I. : Deutscher Idealismus*, Salzburgo, Anton Pustet, 1937.

(2) *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, Kerle, 1947.

(3) *Gloria. Una estètica teològica, Vol. 1, la percepció de la forma* (obra completa 7 vols), Madrid, Encuentro, 1996. (vol. 4 Metafísica. Edad Antigua; vol 5 Metafísica. Edad moderna; vol. 6 antiguo testamento; vol. 7 nuevo Testamento).

(4) *Teodramática*, (5 vols), Madrid, Encuentro, 2007

(5) *Tratado sobre el infierno. Compendio*, Valencia, Edicep, 2009.

#### **Bickmann, C.**

(1) „Schellings Begriff des Absoluten im Früh und im Spätwerk“ a: *F.W.J. Schelling*, hg. V. Reinhard Hiltcher und Stefan Klinger, Neue Wege der Forschung, Darmstadt, 2011.

**Brito, E.**

- (1) “La création *ex nihilo* selon Schelling” a: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, nº60, Leuven, 1984.
- (2) *La création selon Schelling*, Leuven University Press, 1987.

**Bruaire, C.**

- (1) *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983.

**Cacciari, M.**

- (1) “Schelling y Rosenzweig. Sobre el presupuesto” a: *ER, Revista de Filosofía*, nº6, Sevilla, 1988.

**Cardona Suárez, L.F.**

- (1) *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Comares, Granada, 2002.

**Carrasco Conde, A.**

- (1) *El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo alemán y Romanticismo*, ed. A.Carrasco Conde y A. Gómez Ramos, Madrid, Dykinson, 2013.
- (2) *Infierno horizontal. Sobre la destrucción del yo*, Madrid, Plaza y Valdes, 2012
- (3) *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling*, Madrid, Plaza y Valdes, 2013.

**Cesa, C.**

- (1) *La filosofía política di Schelling*, Roma, Laterza, 1969.

**Colomer, E.**

- (1) *El pensamiento alemán de kant a Heidegger, II: el idealismo: Fichte, Schelling, Hegel*, 2ª Edición revisada y aumentada, Barcelona, Herder, 1995

**Courtine, J.F.**

- (1) *Extasis de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, Éditions Galiléé, 1990.
- (2) “Las preguntas ontológicas en la filosofía tardía de Schelling: Platón y Aristóteles”, a: *Ideas y valores*, nº43, Bogota, 2010.

**Courtine, J.F./Marquet, J.F. (eds.)**

- (1) *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994



**Cruz, J.**

- (1) *Ontología de la razón en el último Schelling. Acerca de la "introducción a la filosofía de la revelación"*, Cuadernos de anuario filosófico nº8, Pamplona, 1993.

**Danz, Ch.**

- (1) „Die Christologie Schellings im Zusammenhang der Werkgeschichtlichen Entwicklung seiner Philosophie“ a: *F.W.J. Schelling*, hg. V. Reinhard Hiltcher und Stefan Klinger, Neue Wege der Forschung, Darmstadt, 2011.

**David, P.**

- (1) *F. W. J. von Schelling, les âges du monde. Fragments dans les premières versions de 1811 et 1813 éditées par Manfred Schröter*, Paris, P.U.F., 1992.
- (2) *Le vocabulaire de Schelling*, Paris, Ellipses, 2001

**De Lubac, H.**

- (1) *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore, I, De Joaquín a Schelling*, Madrid, Encuentro, 1989.

**Donner, I.A.**

- (1) “Über Schellings Potenzenlehre” a: *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, nº5, 1860.

**Duque, F.**

- (1) *El mal: irradiación y fascinación*, Felix Duque (comp.) Univerdidad de Murcia, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1993.
- (2) *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

**Durner, M.**

- (1) *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine interpretation der ersten Erlangen Vorlesung*, München, Berchmans, 1979.

**Ertel, Ch.**

- (1) *Schellings positive Philosophie, ihr Werden und ihr Wesen*, Freiburg, Pallotiner Verlag, 1933.

**Falckenberg, R.**

- (1) *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, Leipzig, Veit, 1886. Reprint: London Forgotten Books 2015

**Falgueras, I.**

- (1) “Del saber absoluto a la perplejidad. La evolución de la doctrina de las potencias en Schelling” a: *ER. Revista de filosofía*, nº6, Sevilla, 1988.

**Furhmans, H.**

- (1) *Schellings letzte Philosophie*, Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin, 1940.
- (2) *Schellings Philosophie der Weltalter, Schellings Philosophie in den Jahren 1806 – 1821, zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf, Verlag L. Schawann, 1954.
- (3) *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, (referate und Kolloquien der Internationales Schelling-Tagung, Zürich, 1979)*, *Problemata*, Frommann-Holzboog, 1981.

**Gotthard, G.**

- (1) „Schelling und das Ende des Idealismus“ a: *F.W.J. Schelling*, hg. V. Reinhard Hiltcher und Stefan Klinger, *Neue Wege der Forschung*, Darmstadt, 2011.

**Grave, C.**

- (1) *Metafísica y tragèdia. Un ensayo sobre Schelling*, México, Ediciones sin nombre, 2008.

**Gross, K.**

- (1) *Die reine Vernunftwissenschaft: Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie*, Heidelberg, Georg Weiss, 1889.

**Guerriero, E.**

- (1) *Hans Urs von Balthasar*, Madrid, San Pablo, 2006.

**Hartmann, E. v.**

- (1) *Schellings philosophisches System*, Leipzig. Hermann Haacke, 1897 (darrera edició Rare Books Club, 2013).
- (2) *Schelling positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin, Otto Lowenstein, 1869 (darrera edició Nabu Press 2012)

**Hemmerle, K.**

- (1) *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg, Herder, 1968.

**Hogrebe, W.**

- (1) *Prädikation und Genesis, Metaphysik von Schelling „Die Weltalter“*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1989.

**Hühn, L.**

- (1) Die Unvorfenklichkeit des Anfangs. Zu einer Schlüsselfigur a: *F.W.J. Schelling*, hg. V. Reinhard Hiltcher und Stefan Klinger, *Neue Wege der Forschung*, Darmstadt, 2011.

**Jankélévitch, V.**

- (1) *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, Alcan, 1933.

**Jürgensen, S.**

- (1) *Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1997.

**Kasper, W.**

- (1) *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz, 1965.
- (2) "Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings", a: *Evangelische Theologie*, 37, 1973.

**Kile, F.O. Jr.**

- (1) *Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*, Leiden, E. J. Brill Verlag, 1965,

**Kröner, R.**

- (1) *Von Kant Bis Hegel*, 2 vols, Tübingen, 1921-1942.

**Lanfranchi, A.**

- (1) *Krisis. Eine Lektüre der Weltalter – texte F.W.J. Schellings*, Stuttgart, Frommannholzboog, 1992.

**Lauth, R.**

- (1) « Etude critique. Une Philosophie en devenir » a: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Armand Colin, 1975.
- (2) *Schelling ante la doctrina de la ciència de Fichte*, Málaga, SPICUM, 2008.

**Leyte, A.**

- (1) *Una mirada a la filosofía de Schelling, Actas del congreso internacional Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling*, Arturo Leyte (editor), Universidad de Vigo, 1996.
- (2) *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998.

**Lorenzo, M.F.**

- (1) *La última orilla. Introducción a la filosofía de Schelling*, Oviedo, Pentalfa, 1989.

**Löwith, K.**

- (1) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Madrid, Katz editores, 2011.

**Lukács, G.**

- (1) *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin-Spandau, 1962.

**Maesschalck, M.**

- (1) *Philosophie et Révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Leuven, 1989.

**Marquet, J.F.**

- (1) *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Cerf, 2006.
- (2) "Schelling au travail" a: *Archives de Philosophie*, XXXV, Paris, 1972.

**Marx, W.**

- (1) *Schelling. Geschichte. System. Freiheit*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1977.

**Matter, J.**

- (1) *Schelling, ou la Philosophie de la Nature et la Philosophie de la Révélation*, Paris, Au comptour des imprimeurs-unis, 1845 – darrera edició Nabu Press 2011.

**Montserrat, J., Sales J.**

- (1) *Hermenèutica i modernitat*, Barcelona, Bd'E, 2009.

**Ortiz-Osés, A.**

- (1) *Hermenèutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*, Barcelona, Anthropos, 2012.

**Pareyson, L.**

- (1) "Lo stupore della ragione in Schelling" a: AAVV, *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano, 1979.

**Peetz, S.**

- (1) *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main, V. Klostermann Verlag, 1995.
- (2) *F.W.J. Schelling, System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Von Lasaulx*, ed. S.Peetz, Frankfurt, klostermann, 1998.
- (3) Siegbert Peetz, Ralf Elm (Hrsg), *Freiheit und Bildung, Schellings Freiheitsschrift 1809-2009*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2012.

**Rateau, P.,**

- (1) *Leibniz et le meilleur des mondes possibles*, Paris, Garnier, 2015.

**Reguera, I.**

- (1) *Jacob Böhme*, Madrid, Siruela, 2003.

**Rodriguez Juan, M.**

- (1) Ensayo crítico sobre los sistemas filosóficos de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, Ed.de Pardo, Oviedo, 1885.

**Rojas, A.**

- (1) *La deuda inconfesada de Heidegger. De la presencia de Schelling en la obra de Heidegger después de 1941*, Universidad de Malaga, 2014.

**Rosenfield, D.L.**

- (1) *Del mal. Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*, México, F.C.E., 1989.

**Rosenzweig, F.**

- (1) *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997

**Rühle, V.**

- (1) *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, Madrid, Akal, 1997.

**Safranski, R.**

- (1) *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2005.  
(2) *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Barcelona, 2009.

**Sandkühler, H.**

- (1) *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Philosophie bei F.W.J. Schelling*, Frankfurt/M, 1968.  
(2) "Schelling: Filosofía como historia del ser y anti-política" a: *ER. Revista de Filosofía*, nº6, Sevilla, 1975.

**Schelsky, H.**

- (1) „Schellings Philosophie des Willens und der Existenz“ a: *G. Günther et H. Schelsky : Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewusstseins*, Leipzig, Verlag S. Hirzel,1937 (Vordenker Herbst-Edition, 2004).

**Schlanger, J.E.**

- (1) *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la Nature et de l'identité*, Paris, PUF,1966.

**Schmidt, F.**

- (1) *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Stuttgart, Metzler, 1971.

**Schulte, Ch.**

- (1) *Radical Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1991.

**Schultz, U.**

- (1) *Kant*, Barcelona, Labor, 1971.

**Schulz, W.**

- (1) *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Neske, Pfullingen, 1975.

**Serrano Marín, V.**

- (1) *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008.

**Steiger, E.**

- (1) *Der Geist der Liebe und das Schicksal. Schelling, Hegel, und Hölderlin*, Frauenfeld-Leipzig, 1935.

**Susini, E.**

- (1) *Lettres inédites de Franz von Baader, IV*, Paris, 1967.

**Tilliette, X.**

- (1) *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, CNRS editions, Paris, 2010.
- (2) *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris, 1987.
- (3) *La Christologie idéaliste*, Desclée, Paris, 1986.
- (4) *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Culture et Vérité, Namur, 1993.
- (5) *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant a Hegel*, Vrin, Paris, 1995.
- (6) *Schelling. Une Philosophie en devenir, I, le Systeme vivant 1794-1821*, 2<sup>e</sup> ed, Paris, Vrin, 1992.
- (7) *Schelling. Une Philosophie en devenir, II, La dernière Philosophie*, Paris, Vrin, 1970.
- (8) *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino, 1974.

**Torres Gómez-Pallete, M.J.**

- (1) *La relación entre religión y filosofía en el pensamiento de F.W.J. Schelling: un estudio sobre su teoría de las potencias*, Barcelona, UAB, 1993.

**Turró, S.**

- (1) *Fichte. De la consciència a l'absolut*, Òmicron, Barcelona, 2011.
- (2) *Filosofia i Modernitat. La reconstrucció de l'ordre del món*, Barcelona, UBe., 2016.

**Ueberweg, F.**

- (1) *History of Philosophy from Thales to the present time*, vol.2, 1888. Reprint: London Forgotten Books, 2013.

**Vergauwen, G.**

- (1) *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Fribourg, Studia Friburgensia vol 51, universitätsverlag, 1975.

**Vetö, M.**

- (1) *Le Fondement selon Schelling*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- (2) *Le mal. Essais et Études*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- (3) *Schelling, F.W.J., Suttgarter Privatvorlesungen*, ed. de M. Vetö, Torino, Bottega d'Erasmus, 1973.

**Villacañas Berlanga, J.L.**

- (1) *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994,
- (2) *La filosofía del Idealismo alemán. Vol I, del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Madrid, Síntesis, 2001.
- (3) *La filosofía del Idealismo alemán, Vol II, la hegemonía del pensamiento de Hegel*, Madrid, Síntesis, 2001.

**Weishuber, A.**

- (1) "Del Sistema de la Libertad al diagrama de poder" a *El fondo de la historia. Estudios sobre Idealismo alemán y romanticismo*, Madrid, Editorial Dykinson, 2013.

**Volkman-Schluck, K.H.**

- (1) *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin, De Gruyter, 1969.

**Žižek, S.**

- (1) *El resto indivisible*, Buenos Aires, Ed. Godot, 2013.

**Zöller, G.**

- (1) „Fichte, Schelling und die Riesenschlacht um das Sein“ a: *F.W.J. Schelling*, hg. V. Reinhard Hiltcher und Stefan Klinger, Neue Wege der Forschung, Darmstadt, 2011.

## **Bibliografia complementària:**

### **Agustí, Sant.**

- (1) *La Trinitat*, Barcelona, Edicions 62, 2001.

### **Anselm de Canterbury.**

- (1) *Per què Déu es va fer home*, Barcelona, Proa, 1992.

### **Barret, Ch. K.**

- (1) *El Evangelio según san Juan*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2003.

### **Barth, K.**

- (1) *Introducción a la teología evangèlica*, Salamanca, Sígueme, 2006.

### **Berlin, I.**

- (1) *El mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 2008.

### **Böhme, J.**

- (1) *Aurora*, Madrid, Siruela, 2012.  
(2) *Tratado sobre el cielo y el infierno*, Barcelona, Indigo, 2003

### **Bornkamm, G.**

- (1) *Pablo de Tarso*, Salamanca, Sígueme, 1987.

### **Bottero, J; Noah Kramer, S.**

- (1) *Cuando los Dioses hacían de Hombres. Mitología mesopotàmica*, Madrid, Akal, 2004.

### **Brown, R.E.**

- (1) *La muerte del Mesías, desde Getsemaní hasta el Sepulcro. Comentarios a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*, 2 vols, Navarra, Verbo divino, 2005.

### **Bultmann, R.**

- (1) *Teología del nuevo testamento*, Salamanca, Sígueme, 2011.

### **Casciaro Ramírez, J.M.**

- (1) *Exégesis bíblica, hermenèutica y teología*, Pamplona, Eunsa, 1983.

### **Clark, Chr.**

- (1) *El reino de Hierro. Auge y caída de Prusia. 1600-1947*, Madrid, la esfera de los libros, 2016.



**Creuzer, F.**

- (1) *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.

**Dumézil, G.**

- (1) *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder, 1999.

**Eliade, M.**

- (1) *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza editorial, 2011.
- (2) *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 3 vols, Madrid, Paidós, 2010.

**Frank, M.**

- (1) *El Dios venidero. Lecciones sobre Nueva Mitología*, Barcelona, Ed. Serval, 1994.

**Graves, R; Patai, R.**

- (1) *Los mitos hebreos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

**Grimal, P. (ed.)**

- (1) *Mitologías del Mediterráneo al Ganges*, (trad. J.M. Valverde), Barcelona, Planeta, 1966.

**Jaeger, W.**

- (1) *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, México, FCE, 1985.

**Kasper, W.**

- (1) *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1986.
- (2) *Jesús el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1978.

**Kerényi, K.**

- (1) *La religión Antigua*, Barcelona, Herder, 2012.
- (2) *Los misterios de los Cabiros (III)*, Madrid, Sexto piso, 2010.
- (3) *Prometeo (IV) Interpretación griega de la existencia humana*, Madrid, Sexto piso, 2011.

**Luther, M.**

- (1) *La llibertat del cristià i altres escrits*, Barcelona, Proa, 1996.
- (2) *Luthers Werke, ed. O. Clemens*, Berlin, Walter & Gruyter Verlag, 1966.
- (3) *Obras*, Edición preparada por Teófanos Egido, Salamanca, Sígueme, 2001.

**Màxim el confessor.**

- 1) *Centúries sobre l'amor*, Barcelona, Proa, 2000.

**Montserrat, J. (ed.)**

- (1) *Los Gnósticos*, vol. I-II, Madrid, Gredos, 1990.

**Nicolau de Cusa.**

- (1) *La recerca de Déu i altres escrits*, Barcelona, Proa, 2000.

**Orígenes.**

- (1) *Homilias sobre Isaías*, Madrid, Ciudad Nueva, 2012.
- (2) *Sobre los Principios*. Edición bilingüe, Fuentes Patristicas 27, (Samuel Fernández, Ed.), Madrid, Ciudad Nueva, 2015.

**Otto, W.F.**

- (1) *Dioniso. Mito y culto*, Madrid, Siruela, 2006.

**Puig, A.**

- (1) *Els evangelis apòcrifs: textos gnòstics*, ed. Armand Puig i Tarrech, Barcelona, Proa, 2016.

**Ricard de San Victor.**

- (1) *Sobre la Trinitat*, Barcelona, Proa, 1991.

**Scheiermacher, F.**

- (1) *Sobre la religió*, Barcelona, Proa, 1992.

**Servet, M.**

- (1) *Dels errors sobre la Trinitat*, Barcelona, Proa, 1999.

**Swedenborg, E.**

- (1) *Vera Christiana Religio, continens Universam Theologiam novae Ecclesiae*, Tomus primus, Tubingae/Londini, 1857. (edició castellana: *La verdadera religión cristiana*, Sociedad Swedenborg espanyola, Valencia, 1911).
- (2) *Del Cielo y del Infierno*, Madrid, Siruela, 2006.

**Thiede, W.**

- (1) *El sentido crucificado. Una teodicea trinitària*, Salamanca, Sígueme, Salamanca, 2008.

**Tillich, P.**

- (1) *Teología sistemática, I, La razón y la revelación. El ser y Dios*, Salamanca, Sígueme, 1981.

## Resum de la tesi doctoral. L'Ur-System: gènesi i desplegament (Schelling com a historiador de l'Absolut)

Investigació centrada en la darrera etapa del filòsof on és indispensable la discussió entre filosofia negativa i filosofia positiva, ja que fa emergir la sistemàtica interna que recorre les seves obres. El nostre apropament acadèmic passa per articular i aclarir les problemàtiques de l'anomenada primera renaixença representada en la controvèrsia Fuhmans–Schulz i la posterior tematització-guia de Tilliette. La revisió de la tesi de Schulz, implica reposicionar la filosofia negativa imprescindible per planejar la superació de la dualitat negativo-positiva, insuficientment plantejada en la perspectiva de Fuhmans. Schelling té molt clar que la filosofia negativa obté el seu veritable reconeixement en la positiva. Interpretar la relació entre filosofies implica entendre globalment el projecte schellingnià. Defensem un cert caràcter unitari de la filosofia schellingniana, essent la complementarietat entre filosofies útil per vertebrar el desplegament efectuat i per justificar la pretesa unitat. En aquesta relació el pensament adopta la potencialitat de la negativa i reajusta l'efectivitat de la positiva. Les respectives filosofies mantenen les seves especificitats com a prolegòmens d'una filosofia superior, o sigui: la negativa com a filosofia crítica i la positiva impedit que la negativa s'elevi a filosofia absoluta, car aquesta última no ha de tenir necessitat de crítica. Cerquem, en definitiva, una millor comprensió de la *Spätphilosophie*, i constatem que, en realitat, el que interessa evidenciar és la vertebració associada a una certa estabilitat exegetica. La tematització de la unitat hi està subordinada. Aquesta és l'obertura d'un singular espai hermenèutic que afavoreix l'estabilitat i la sistemàtica.

Resseguim certs moments clau identificats en els textos (és a dir: *Philosophie und Religion, Freiheitsschrift, Stuttgarter Privatvorlesungen, Weltalter, Erlangen Vorträge*, la docència muniquesa: introduccions, filosofia de la mitologia-filosofia de la revelació, i la introducció de Berlin) com a modulacions d'una filosofia que es va desplegant on progressivament s'imposarà el nou centre d'interès identificat en la connexió sistemàtica entre mitologia i revelació. En aquesta trajectòria cal partir de *Philosophie und Religion* ubicant així el nucli germinal del nou itinerari envers el paradigma religiós final, que tindrà el seu punt d'inflexió en el llarg projecte de les *Weltalter* fins l'assentament definitiu del sistema en els anys de docència a München. La tesi queda articulada, doncs, en 7 capítols, els continguts dels quals poden ser esquematitzats en una línia de treball interna que recorre l'itinerari vers la *Spätphilosophie*. Aquest és el sentit dels tres esquemes presentats, meres eines formals de treball supeditades a l'accés a la complicada trama filosòfica schellingniana. A més, aquests esquemes posen de manifest l'àmbit projectiu de la recerca de Schelling on està actuant una voluntat de sistema, traduïda en una metodologia que és capaç de sondejar dimensions que una filosofia reflexiva o racionalista rebutjaria.

La pregunta sobre el sistema originari articula la tesi. En relació a l'aclariment dels termes *System, Urssystem* i *Ur-System* disposem tres nivells d'interpretació: nivell 1. textual-arquitectònic; nivell 2. extra-textual (dimensió històrica – domini de l'estructura ontològica de la realitat; nivell 3. hermenèutic i epistèmic (unió de la dimensió material i espiritual). D'aquesta manera el nivell 1 correspon al *System* el 2 a l'*Urssystem* i el 3 a l'*Ur-System*. Aquest últim interpreta les modulacions i és el nucli coordinador dels altres. Tanmateix aquests tres plans interpretatius conjuntats evidencien la regla que presideix l'hermenèutica aplicada a la sistemàtica de Schelling, una regla que ha d'estar en funció d'una introducció de la filosofia

històrica. Estem davant una historicitat de l'Absolut com a desplegament de la vida divina. Però aquesta filosofia històrica no pot desterrar la filosofia negativa, ja que sense un renovat i ampliat ús de la raó, sense l'element filosòfic racional pur ben posicionat, no podem tancar el sistema, ni superar la dualitat-oposició entre religió natural i revelada i aspirar a la religió de l'esperit com a projecte final. Aquest és, si més no, el problema que dirigeix la darrera etapa del filòsof, i que concentrà el seu últim esforç.