



EL GRISÚ SOLO EXPLOSIONA CON LA APARICIÓN DE LA LLAMA

Ana Carrasco Conde: *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F. W. J. Schelling*, Plaza y Valdés, 2013, Madrid, 292 páginas.

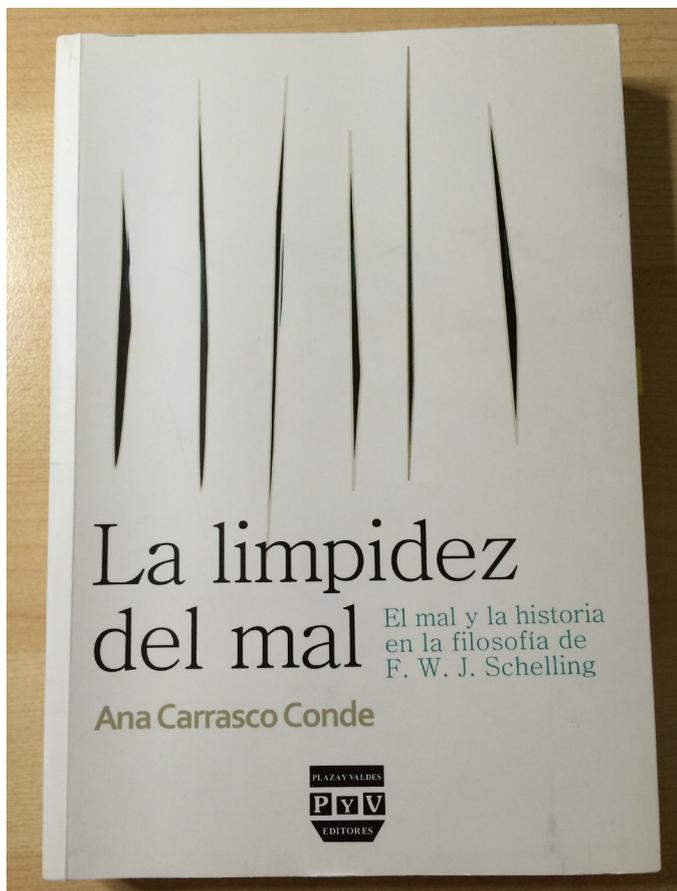
Miguel Ángel Ramírez Cordón

El alquimista se enfunda los guantes. Busca el brillo inefable de una roca inhallada. Se adentra en lo profundo de la cueva, hinca los dedos en la tierra, las uñas se retraen, se inundan se escoria, se enfrían con el frío de la tierra húmeda. De vuelta a casa enciende el fuego, el mineral se derrite, asciende su esencia por las tuberías. En el depósito de decantación vuelve a resurgir aquella misma piedra que hubiera escarbado sobre el himen de la tierra dividida en dos mitades.

Como se encarga de anunciar el prefacio de *La limpidez del mal* se va a tratar de explicar el pro-

ceso de desarrollo de la conciencia, su odisea. No se aclara, quizá con sentido, si la analogía perfecta que puede realizarse es con el periplo que llevara a cabo Odiseo por las rizadas aguas del Egeo, o el de Leopold Bloom en las calles de sus adentros. El primero trata de sortear los obstáculos que le imponen el medio o los apetitos de los dioses, siempre extraños al plan del héroe; el segundo se enfrenta a su conciencia. Un viaje parecido realiza el yo en la filosofía de Schelling trazado por el conjunto de ambas dificultades.

El proyecto de Ana Carrasco Conde es de una



efectivo por la acción de este... El mal que la que abre paso al tiempo propiamente histórico. De la que de afirmarse que es real y que su fuerza se encuentra como parte de la esencia del propio ser originario, pero también que es efectivo (*wirklich*) porque se da de facto en la experiencia. Por eso afirmará Schelling que negar la realidad (*Realität*) del mal supone anular el concepto real y vivo de la libertad y, *mutatis mutandis*, negar su positividad supone anular una de las fuerzas de despliegue de la divinidad, si es que el movimiento del mal tiene que ver con aquel *actuar-para-sí* (*Für-sich-wirken*) del fundamento que constituye él mismo un principio universal, como veremos; pero, a su vez, si el conocimiento de la presencia del mal ha de partir de la experiencia, negar su efectividad supone negar el propio devenir del tiempo y el despliegue de una historia que constituye ya de por sí, recordando las palabras de Hölderlin en el *Hiperión*, la herida por la que se despeña el tiempo.

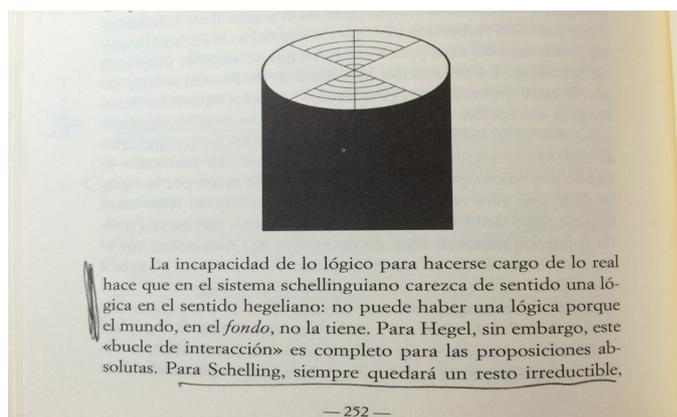
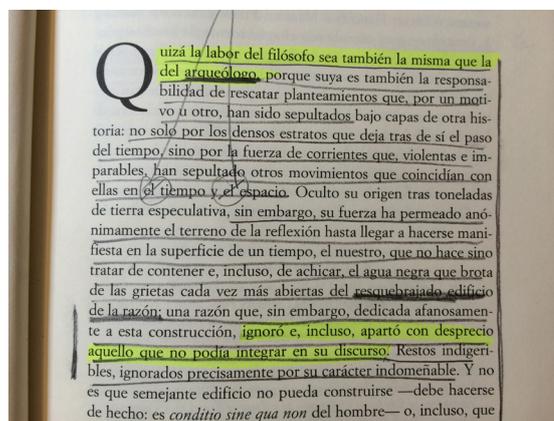
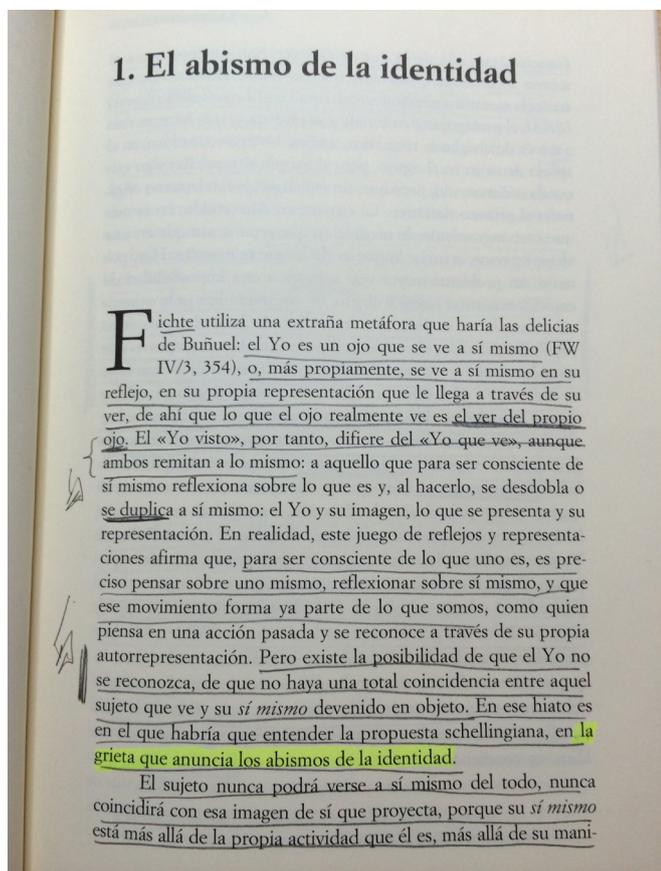
En este sentido, el término *Wirklichkeit* presenta en su devenir una interesante y sugestiva evolución semántica: *Wirklichkeit*, de *wirklich*, era empleado en el siglo XIII como sinónimo de *handeln* (actuar), hasta acabar siendo entendido en el siglo XVIII como *tatsächlich* (fáctico) —y obsérvese la cercanía entre este término con *Tatsache* («acción que se hace cosa»)— o *aktuell* (actual), lo que conlleva que si el mal es efectivo es algo fáctico, producto de un sujeto mediante su propia acción, una «acción hecha cosa» y cuyos efectos se dan en un aquí y en un ahora, esto es, en un tiempo y en un espacio determinados. El mal de este modo no puede ser entendido como privación, deficiencia o limitación ni tampoco asociado a la materia: los que buscan el origen del mal en la materia —había afirmado sarcástico Franz von Baader— confunden las cadenas y el calabozo



enorme valentía, pues trata de localizar el despliegue del concepto de mal en su medio por otra parte más propio en la filosofía de Schelling, la historia, lo cual es de gran novedad respecto de un término que ha tenido siempre su desarrollo y ámbito de explicación exclusivamente en el ámbito de la metafísica (pensamos en autores como Ricoeur, Rosenfield o Bernstein). El desarrollo de la propuesta de Carrasco Conde invierte por completo el desarrollo natural de los términos de la metafísica, algo que tampoco debe resultar extraño tratándose de un estudio sobre la filosofía de un filósofo idealista como Schelling, quien, como la entera pléyade de la escuela idealista, siempre trató de hacer resucitar la metafísica combatiendo el orden logicista y frío de la misma. Así, mientras para la filosofía de tradición escolástica debía siempre comenzarse por el principio de la necesidad para de ahí dar el salto a conceptos derivados como la posibilidad y la efectividad, aquí la necesidad queda relegada a la última de las partes del

libro, comenzando todo el programa con la posibilidad y obteniendo el polo del término medio la efectividad, quedando así dirimida la obra en estas tres grandes partes del problema: 1) Posibilidad; 2) Efectividad; y 3) Necesidad.

El tránsito hacia cada uno de estos conceptos que constituyen cada una de las tres partes del libro está armado por una dualidad de términos que posibilitan el desemboque en el final mismo de las partes de la posibilidad (por medio de los capítulos dedicados al «abismo de la identidad» y al «devenir como conflicto») y la efectividad respectivamente (en este caso a través de «Querer ser uno mismo» y «El conflicto en el devenir»). En el caso de la necesidad la travesía precisa de menos etapas, pues la necesidad se sustenta sobre algo sobre lo que no puede darse cuenta y cuyos elementos son más indiscernibles: el fondo oscuro de la conciencia. La posibilidad, sin la cual en el fondo no podría darse ninguna de las partes con-





secuentes, es la de la existencia de la conciencia, cuya aparición implica directamente la condición de la aparición del mal. Por su parte, la efectividad ahonda en el medio propiamente donde tiene lugar el despliegue de la naturaleza maligna, así como las pistas para revocar su preeminencia. No en vano, y tal como aclara Ana Carrasco Conde en la Introducción, una de las cosas que más admiró a Schelling al menos a la vista de su entera producción filosófica, es que el mal, además de en el pensamiento, pudiera darse con una materialidad alarmante en la realidad, y con especial crudeza en el hombre. Una deducción cuando menos natural será decir que el mal debe ser algo constitutivo del hombre. Pero el filósofo nunca debe conformarse con constatar pacatamente la realidad, sino que debe tratar de tender el entramado de las preguntas que conduzcan a esclarecer por medio de conceptos esos hechos. Schelling, y Ana Carrasco Conde con él, localizan el centro desde el que poder dar cuenta del mal en la necesidad que encuentra la conciencia de este elemento para poder focalizar el desarrollo mismo de su naturaleza, y este periplo de la conciencia se ejecuta por medio de la posibilidad y la efectividad. No es gratuito por tanto que la necesidad quede al final, pues es por medio de lo que el hombre puede y termina haciendo de sí que logra encontrarse al final su necesidad constitutiva más propia.

Como queda claramente expuesto por el orden de desarrollo de *La limpidez del mal*, este tránsito hacia la constitución de la conciencia empieza con la exposición de la naturaleza abismática de la identidad. Plantear con rigor la libertad de la conciencia obligaba desde bien temprano al filósofo de Leonberg a desvincular al sujeto de su relación dual con el objeto, y a plantear una instancia distinta y que sobrevolase sobre ambas. Dicha instancia se situaba en un término igualmente hallado por Fichte en la *Ensayo de una Crítica de toda Revelación*, el querer de la voluntad, solo que

mientras en Fichte este querer lo era de una acción y le correspondía en exclusividad al sujeto, en la segunda oleada del Idealismo que impondría Schelling este querer podía volcarse indistintamente hacia el sujeto o hacia el objeto. El querer en Schelling se traduce en un impulso por tomar conciencia de sí. Ahora, este impulso establecía un hiato entre el Yo y su *sí mismo*, haciendo irrupción de nuevo la finitud por tanto, y Schelling logra desplazarla declarando que en esta toma de conciencia siempre permanece un reducto anterior a la propia toma de conciencia, y que permanece ineluctablemente oculto. Un sujeto por tanto que deja de ser objeto, pero que necesita ser objeto para sí mismo, lo que termina por obtener de sí es que se trata de actividad pura, de «Espíritu», de sujeto o Identidad absoluta.

Dicha actividad no se trata de otra cosa sino del deseo de llegar a adoptar la conciencia plena de su existencia, ansia que por otro lado no padece solo el sujeto, sino también lo que había sido considerado hasta el momento el objeto por antonomasia, la Naturaleza. De este modo la Naturaleza adquiere la misma potencialidad que hasta entonces le estaba reservada tan solo al sujeto. El ansia puede identificarse con todo aquello que está vivo, con cada elemento que posee y tiene adquirida actividad propia, desde el sujeto existente hasta el objeto que «es» no en menor medida, pero también en aquel fundamento introvertido e ilocalizable que solo quiere de sí, y que siquiera por ello mismo tenemos noticia de su presencia. El factor del ansia es por tanto la eyaculación de la primera tinta que mancha el papel encargado de contener la historia de la conciencia, si bien, eso sí, aún no constituye más que la bidimensionalidad plana de la primera página.

Esta realidad espasmódica que quiere conocer más allá de sí, pero a partir de sí, adquiere a partir del *Freiheitschrift* de 1809, como explica Carrasco



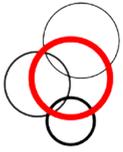
Conde, el título de «absoluto derivado», pues no se trata ya de un absoluto abstracto, incomunicado en la soledad de su nomenclatura lógica, sino un absoluto desatado que precisa poder llegar a enunciarse a sí mismo. Pero si el «absoluto derivado» es el absoluto que se pone a sí mismo en ciernes de realizarse, es como si lo hiciera dando un salto más allá del fundamento que le da su sustrato, quedando su mostración a la deriva. Eso no puede aún ser sostenido por un filósofo que tanto debe aún a la Ilustración, y fija un fundamento del que poder succionar la potencia del Absoluto. Con todo no es un fundamento parlante, sino un *Urgrund*, lo «preconsciente» que permanece como base del proceso, elocuente en sí mismo de su impenetrabilidad.

En todo caso, continúa diciendo la autora del libro, si el «absoluto derivado» es la partícula henchida de ansiedad que pugna por despegarse de su silencioso e incómodo fundamento, será ella por tanto la llamada a realizarse en la historia, lo cual no será sino instituyéndose a sí misma como existente y aspirando en definitiva a sentir en cada uno de sus poros la maleabilidad de la existencia. Parecen desliarse por tanto al menos tres principios arquetípicos de la conciencia: 1) el fundamento de la misma, el principio contractivo que insiste en permanecer en la cálida sopa en la que bucea aletargadamente; 2) el principio expansivo, la sacudida inconformista que aspira a dar el paso decisivo a la existencia; y 3) la unidad originaria bajo la que cabe concebir y conjugar principios tan dispares entre sí, o como dirá Schelling en 1809, el fundamento sin fondo, y que permitirá más adelante comprender la dinámica del mal.

Dicho funcionamiento queda asociado verdaderamente al comportamiento de la actividad retrograda del fundamento que solo desea conocer de sí mismo, perderse en el sin fondo de su oscuridad. Seguramente no tener más remedio que

llegar a esta conclusión, mientras en el período de desarrollo de su «filosofía negativa» Schelling afirmaba, más cerca de Hegel de lo que estará nunca más adelante, que nada puede escapársele a la razón, hubo de dejar al filósofo (y como buen filósofo) boquiabierto. Pero nunca, o no por el momento, paralizado. Si el mal tenía una naturaleza visible tan incontestable como la del bien, entonces simplemente había que buscar el vínculo de donde salían despedidas ambas materialidades, y ese seno debía ser la indiferencia, pues lo contrario, concederle más valía a una u otra de aquellas realidades irresistibles, sería tanto como caer en un unilateralismo gratuito y ridículo. Queda a resguardo por tanto la unidad del Ser (*Wesen*), y simplemente de la misma logran alzar la voz lo que «no-es» el ser (el fundamento) y lo que «es» el ser (la existencia).

Otro modo de entender los vectores de fundamento y existencia es según su estructura lógica, donde el fundamento actúa como la potencia, la *dinamis* aristotélica, la posibilidad (*Möglichkeit*) escolástica, la condición de lo que puede llegar a ser, y la existencia actúa como la estructura propia de la efectividad (*Wirklichkeit*). Ana Carrasco Conde lo expresa magníficamente diciendo que «la existencia es siempre existencia del fundamento y el fundamento es fondo, fuente y reserva de la existencia» (p. 55). Pero en todo caso la lívida niebla interpuesta entre el fundamento y la existencia que impide que una y otra logren tocarse, es la que destila la posibilidad de mal. Supone la excrecencia necesaria que genera la voluntad de Dios de producirse en otro estrato distinto al de la mera lógica, y para hacerlo produce previamente el tiempo, que permite sostener la diferencia entre sus potencias, entre los momentos de su realización, lo que participa tanto del fundamento como de la existencia, y sobre los que se funda el fin necesario (*telos*) de su manifestación cargada de luz, pero también de los claroscurios de los que puede



la primera fluir emanada.

Poner un pie en la existencia supone abrir un campo ontológico distinto al de la mera esencia, y solo puede quedar asentado poniendo en marcha un mecanismo acomodaticio a la primera. Dicho mecanismo es el devenir que, en este periodo de la filosofía, asume un membrete diferente: el de historia. Este momento debe ser nuclear para el desarrollo de la limpidez del mal, pues la historia constituye ya no solo su condición de posibilidad, sino el esquema mismo en el que el mal se despliega en la franja misma de la efectividad, justo en el resquicio dejado por la Naturaleza para que la historia hallase la herida sangrante desde la que poder beber de su «manifestabilidad». Este impulso de mostración sale del alumbramiento que salía despedido del ansia de conocer de sí del fundamento, que al iluminarse, no puede evitar iluminar lo que se sitúa allende a su propio elemento. Solo volcar tiernamente el gesto alrededor coloca ante la mirada del fundamento lo que se yergue más allá de sí y le impulsa a despegarse de sí mismo. Este movimiento es el de la voluntad misma por revelarse, la rígida placa daguerrotípica en la que se refleja la Naturaleza por primera vez. Es el despliegue descontrolado del amor divino que se deleita en multiplicarse onanísticamente en los productos del espacio y del tiempo, productos plenamente autónomos, pero que guardan en la memoria el punto de inicio del que partieron en un primer tiempo.

Pero en el despliegue de los productos tangibles de la Naturaleza no solo se cuentan el halcón o el guijarro bajo el arroyo. También los productos generados por la criatura más insigne de la Naturaleza, el hombre, quien manufactura objetos a la altura de sus exigencias como el arte, los utensilios de la cultura, o el Estado. Lo que cabe declarar a este respecto es que según cómo sea el vínculo con el que se generaron estos productos; es decir, en

función a si dependen del orden del fundamento, o del orden del entendimiento, así esos productos estarán ligados al bien o al mal. En otras palabras, según si tanto los elementos que conforman sustancias en sí mismas, como los sustantivos generados por aquéllas, aspiren a encerrarse en su propia condición, como si prefieran dirigir la mirada a lo universal de lo que proceden, así la marca efectuada sobre quien decide postularse hacia una u otra cosa será la del bien o la del mal. Solo el supuesto de la apertura a lo universal puede implicar decididamente el inicio de la libertad, o lo que es lo mismo, el inicio de un proceso creativo distinto, que tiene aquí que ver con la productividad de sí que puede generar esa piedra preciosa aún por pulir que radica en el seno de la Creación como elemento más lleno de escoria, pero al mismo tiempo cargado con la posibilidad de mayor cantidad de luz: el hombre.

Cuando el hombre se guarda para sí mismo y acapara para sí el orden de sus creaciones, lo que está enseñando es el orden de la *Personalität*, donde no puede hacer más que enseñorearse de su espléndido perfil. En este estadio el hombre se regodea en lo que «no-es» el ser, en lo «no-ente». En cambio cuando considera que hay algo más allá de sí que aguarda a ser albergado por él, y hacia él se lanza, dicho apetito se rige por el «ser» mismo. Una y otra determinación es absolutamente libre, legítima, pero abren al mismo tiempo terrenos disparejos: el de lo siniestro o el de la luz. Este mismo quicio resultaba imposible que pudiera en cambio abrirse en Dios, quien pese a que también parte del fundamento en el cual queda bañado por su Egoidad, en cambio no puede no ser la determinación de lo universal, no figura entre sus posibilidades. Él es directamente el ámbito de la necesidad, de lo que no puede no ser, por más que también deba realizarse en lo otro de sí, si bien lo hace movido por inquietudes distintas a las que se agitan en el interior del hombre. En este punto



el mal deja de ser simplemente lo que acompaña a la naturaleza del fundamento. Cuando el orden de las decisiones humanas corren parejas, por más que sea tan solo por analogía, al movimiento del fundamento en torno a su propia figura, el mal adquiere una fisionomía distinta y terrible: alcanza el nivel crudo de la efectividad. Esto supone entrar de lleno en el mismo centro de las partes de *La limpidez del mal*.

Vinculado con el devenir de la Historia, el mal tiene una relación directa con un mito que Schelling tuvo presente desde sus estudios de formación, y que reaparecen de forma explícita en escritos como *Filosofía y Religión*, entre otros: el de la caída. En Schelling dicho mito no hace sino explicar el momento en el que el hombre, en el ínterin de la historia, opta por su sí mismo y deja de lado la tarea de poder columbrar lo universal. El hombre se coloca pues en la bisagra que separa a la *Naturphilosophie* de la *Geschichtesphilosophie*, fijando por tanto no menos su unión indisoluble, y justo en este término medio se abre otra cota del tiempo, la del Presente, o visto desde otro punto de vista, la de la posibilidad del regreso de la Humanidad a la unidad de la que partió una vez.

El mal tiene que ver con la realización misma del mal en el mundo, con actividades realizadas por amor del mal tras haberse determinado por ellas. Esta situación implica, cuando menos, dos cosas: 1) la presencia incontestable de un sujeto que se ha hecho libre, y que libre se determina a actuar; y 2) la presencia de una corporalidad efectiva que, sometido a condiciones fisicalistas, puede llegar a librar su acción. Se conjugan por tanto dos cuestiones cuyo ámbito de procedencia es asimétrico, correspondiendo uno al terreno de lo trascendental, y el otro al de la facticidad, de tal modo que «el hombre es libre en una acción fuera del tiempo, pero determina con ella su vida en el tiempo» (p. 160). Esta escisión de principios a la que el hombre la mayoría de las veces no le concede excesiva im-

portancia, es crítica para Dios. La decisión, que se toma en el primero de los planos, el de lo trascendental, y que bajo condiciones empíricas presenta más bien la forma de una elección, es vital para el cumplimiento de las condiciones de validez universal con las que Dios cuenta en su plan maestro. Pero estas condiciones Dios solo puede preverlas bajo el orden de la posibilidad. En el fondo es impotente para poder llevarlo a cabo. En este punto tan crucial de la trama es cuando debería entrar en escena el hombre para cumplir tan elevado mandato, pero para la ejecución bien sea de la venida del Cielo a la tierra, o la imposición del régimen de la catástrofe (tal es la labilidad de la libertad), el hombre precisa de un hábitat propicio. No se trata de otro que la historia, que constituye en sí misma el espacio inhóspito que ha dejado tras de sí la caída, pero que al mismo tiempo, deja delante de sí la inmensidad del tiempo con el cual poder descubrir, desliar la urdimbre que supuso la expatriación de lo universal y su posterior desfiguración, pero también, es el único lugar, el último quizá, donde poder poner remedio al error.

Moverse de acuerdo al principio que generó la caída, conforme en definitiva al egoísta principio del fundamento no es más que empeñarse en dejar el trabajo a medio hacer, en obcecarse en la espléndida imagen que el agua devuelve a quien la observa, y negarse a ceder a la consumación del principio auténtico que está por ser realizado. Esta figura tan solo puede identificarse con el mal que fuerza la inversión de los principios. Invertir los principios no supone más que moverse por dictados particulares y contingentes de la conciencia, no-principios por tanto, apariencia de principios que quedan diluidos ante la presentación de verdaderos principios universales, pero que deben hacerse valer para el triunfo definitivo del bien supremo, que es el retorno de la validez de Dios, y en lo que no se juega más que la decantación última de la valiosa joya que es la piedra de



la conciencia. Es poner en juego, en el terreno de las acciones humanas, principios que radican de antemano en lo recóndito de la conciencia, principios de contracción o de expansión, de afirmación o de negación de principios frente a *desiderata* heterónomos, de poner un fundamento firme en las relaciones morales, o de obviar siquiera la posibilidad de poder llegar a ponerlos en marcha.

Ahora, ¿puede llegar a darse, como ha sido el deseo de tantos filósofos, las condiciones definitivas en las que se logre de una vez el triunfo incontestable y sin paliativos del bien sobre el mal, o aunque solo fuera por barajar una de tantas posibilidades, del mal sobre el bien? En este sentido la perspectiva que quiere mostrar Ana Carrasco Conde sobre esta postura en Schelling es la del pesimismo más descarnado y descorazonador, más si cabe cuando se describe en la última parte del libro que reza en letras capitales «NECESIDAD». En efecto, Schelling luchó denodadamente por exponer la senda que podía seguirse para el éxito de lo universal frente a lo particular, o para decirlo con un lenguaje propicio al libro objeto de disquisición, del bien frente al mal. Pero pese a todo, el mal es algo que nunca puede descartarse ni disolverse alegremente por obra de un mero divertimento lógico. El mal habita en el corazón del hombre, quizá en lo más oscuro y apartado del hombre, en el propio fondo de su conciencia, tan alejado de la luz que no puede llegar la razón ni a imaginar su rostro, por más que los fogonazos de los disparos de las preguntas iluminen tenuemente su presencia. Esta partícula irreductible Schelling la llamaría *Rest* o, nos permitimos decir nosotros, *hez*, en el sentido de aquello inasimilable por un organismo (organismo aquí nunca mejor empleado, pues un sistema de filosofía no aspira sino a ser un organismo). Por tanto, si un solo elemento de la creación en los que Dios se deleitó en producir no puede llegar a ser «organizado» en un sistema de principios, cabe deducir que a Dios siempre acabará

faltándole algo: un Reino de beatitud como el que Dios y el hombre compartían en el instante previo a la caída es por tanto irreconstruible. En este momento pues es donde cabe hablar de la necesidad del mal, en el sentido quizá de algo ante lo que siempre e irremediabilmente deberemos de darnos de bruces. No obstante no cabe plantear un reino absoluto del mal, aunque, como acabamos de ver, tampoco del bien. El mal y el bien están obligados a medirse, a pugnar entre sí perpetuamente, pues ambos pueden entenderse como elementos alquímicos que pueden acabar siendo decantados en el interior de la probeta, pero que en cualquier caso, la operación química no podría llegar a realizarse sin contar previamente con la materia que al comienzo es un cuerpo aguerrido que debe ser separado precisamente porque entremezclados no constituyen unidad alguna. Contemplar al mal aislado en las cañerías del alambique es hablar de su limpidez, la cual debe tenerse presente en un estudio preliminar de los principios de la química para lograr verlo separado del bien, y entonces sí, saber si determinarse, en una batalla inacabable e inacabada, por la cualidad de uno u otro.