

ACTAS DEL SEMINARIO ON-LINE 2011

Centro de Investigación Jóvenes Filósofos de Málaga

Las siguientes actas del seminario recogen los comentarios y réplicas que durante los meses de Octubre 2010 a Marzo de 2011 se han sucedido dentro de la actividad organizada por el Centro de Investigación Jóvenes Filósofos de Málaga bajo el propósito de fomentar el interés por la filosofía en los jóvenes filósofos de Málaga. El seminario ha consistido en la lectura de un clásico de la filosofía: Las investigaciones filosóficas sobre la libertad de Schelling. Han participado en este seminario on-line, por orden alfabético: Alejandro Rojas, Alberto Ciria, Diego Fabiano, Gabriel Carpintero, Jacobo Canady, Juan A. García, María del Carmen Criado, Paloma García y Rafael Reyna.

1. Panteísmo, determinismo y libertad: La presentación del dilema

TEXTO 1

“Es innegable que [el panteísmo] deja que junto a él se evoque el sentido fatalista, pero no lo es que esté unido a él esencialmente, lo que se hace evidente por el hecho de que muchos han sido empujados a aquel punto de vista a través del sentimiento más vivo de libertad. La mayoría, si fuésemos francos, habrían confesado que en función de sus ideas, la libertad individual les parece estar en contradicción con la mayoría de las propiedades de un ser supremo, por ejemplo todopoderoso. En virtud de la libertad es afirmado, tanto fuera como al lado de lo divino, el poder por principio incondicionado, lo que conforme a tal concepto es impensable. Como el sol en el firmamento apaga todo lo que es luminoso en el cielo, así también, y aún mucho más, el poder infinito hace lo propio con todo lo finito. La causalidad absoluta en Un Ser deja al resto sólo una pasividad incondicional. A lo que hay que añadir la dependencia de todo ser del mundo respecto de Dios, y que incluso su duración es sólo una constantemente renovada creación en la que el ser finito no es producido como una generalidad indeterminada, sino como determinada, singular, con tales pensamientos concretos, aspiraciones y comportamientos, y no otros”

Comentario de Alejandro Rojas

¿Es el panteísmo una negación de la libertad? Esta es la pregunta que aquí nos interesa discutir. Aparentemente parece que deberíamos responder que sí. Sin embargo, Schelling tiene la intención de evitar esta respuesta rápida. Quiere que nos detengamos a analizar esta cuestión confiando en que a través de su análisis desaparezca nuestra convicción de que se trata de una relación insalvable.

En este primer texto seleccionado no encontramos argumentos concluyentes, pero sirve para llamar la atención acerca de la posibilidad de que aquel juicio apresurado que relaciona panteísmo con determinismo no esté del todo bien fundado. No se trata evidentemente de que no haya panteísmo determinista, sino de que la relación entre panteísmo y determinismo no es necesaria. Incluso avisa: en la mayoría de los casos al panteísmo se llega impulsado por la idea apasionada de libertad. El problema es, lo veremos en los futuros textos, que a menudo ese amor por una libertad real resulta malentendido y, por ello, debe ser aclarado y corregido lo que por noción viva de libertad debemos tener. Qué debemos entender por libertad es la cuestión a la que Schelling quiere conducirnos, y confesando de entrada que esta noción viva y real de libertad no tiene porqué oponerse al determinismo.

El problema no es pues del panteísmo, sino de una pasión entregada a un mal concepto de libertad. Es esta pasión la que conduce al panteísmo determinista. Resulta evidente y manifiesto que lo que pretende Schelling es que nos planteemos la libertad en unos términos nuevos al que él mismo demandará más adelante como la búsqueda de la noción real y viva de libertad. Pero de momento no se trata de aclarar dicha noción de libertad, sino de llamar la atención al posible lector acerca de la necesidad de afrontar esta tarea, arguyendo que el debate acerca de la libertad nos ha conducido, por erigirse desde un mal concepto de libertad, hacia una trágica elección: nos vemos obligados a elegir entre el hombre o Dios, siendo incompatible la libertad de ambos.

Lo que en este texto importa es lo siguiente: que si por pasión a la libertad, la engrandecemos hasta considerar que libre sólo es quien puede hacer cualquier cosa (omnipotencia) entonces se produce un conflicto de voluntades libres, y nos vemos obligados a optar entre Dios y el hombre. Si Dios es omnipotente, entonces el hombre no es libre, y viceversa. La única manera de que una noción de libertad semejante permita la libertad de los hombres es que estos, como anunciara Nietzsche, maten a Dios, porque mientras Dios sea omnipotente, los hombres no podrán ser libres. Pero matar a Dios no resuelve el problema, porque mientras haya más de un hombre libre se mantendrá vivo este dilema y este conflicto de voluntades libres.

Seguramente todos vosotros tenéis en la cabeza preguntas del tipo: ¿realmente la omnipotencia divina impide la libertad de los hombres? ¿No tiene acaso un ser omnipotente poder para querer que no se haga sólo su voluntad? ¿Resultaría entonces que un ser omnipotente no puede, a pesar de poderlo todo, crear seres libres? Quiero adelantarles que preguntas de este tipo pueden venir a colación sólo si mediante ellas lo que analizamos es si Schelling tiene razón en lo siguiente: ¿se ha pensado bien la libertad cuando la penamos como “el poder para querer cualquier cosa”? tal es la intención a mi juicio real de Schelling: hacer ver que el dilema ha estado mal enfocado. En la frase Dios puede querer cualquier cosa, y he aquí donde a mi juicio quiere llegar Schelling, la noción de querer está mal pensada, o mejor dicho, ha sido pensada de un modo poco real, y en lugar de una noción viva de lo que significa querer, nos encontramos con una noción abstracta que se convierte en un problema allí donde hay más de una voluntad libre. Pero ¿y si es posible pensar una libertad menos abstracta y más viva?

Debe ser avisado que Schelling, a la hora de responder a esta pregunta, no va a recoger viejas respuestas del pasado, no va por ejemplo a recuperar aquella supremacía clásica del entendimiento sobre la voluntad, sino que antes bien vamos a ser testigos de todo lo contrario: de cómo Schelling hace caer todas las teorías que han acontecido para responder al problema de la libertad. Y así, la voluntad de elección, el intelectualismo, la arbitrariedad, el determinismo... ceden paso a un nuevo enfoque que podríamos aquí presentar del siguiente modo: Schelling nos quiere conducir hacia una nueva noción de libertad a la luz de una revitalización del querer más vivo y real. En esta tarea quien se lleva el mayor golpe es sin duda el idealismo absoluto de Hegel, porque cae de lo más alto, porque el auténtico querer no quiere el todo en un proceso dialécticamente determinista. Pero no salen mejor parados Leibniz (que habla de libertad de elección) y otros.

réplica de
Gabriel Carpintero

Estimado Alejandro, me alegro de encontrarte como pez en el agua traduciendo y comentando los textos de Schelling y las mareas del Idealismo Alemán... pero por desgracia no todos estamos tan familiarizados con estos autores como tu, o al menos yo no lo estoy desde luego, por ello te ruego nos proporciones además de la página en la que podemos hallar dicho fragmento y su insigne autor, la obra y edición concreta que estás manejando, porque no aparecen por ninguna parte a pesar de ser información muy

relevante (que yo sé que obra estamos comentando... pero puede que visite el foro gente que no lo sepa, y no queremos que huyan despavoridos por esta nimiedad). Por otro lado, me parece que entrar a debatir sobre la libertad a partir del panteísmo es saltarse muchos pasos anteriores. En tu comentario aparece una definición de libertad como “el poder para querer cualquier cosa” que quizás requeriría una pequeña explicación. A mi juicio hay demasiada información que se da por supuesta... o en otras palabras, que has entrado al trapo de cabeza y no has tenido en cuenta que tu eres un especialista en el tema pero que nosotros no (yo personalmente me atrevería a llamarme incluso necio en estos asuntos). Entiendo que estando a tu nivel te resulten tediosas las explicaciones que te exijo, y que prefieras debatir directamente los puntos más elaborados. Pero la verdad es que a mí me hace falta un poco de contexto para mitigar mi ignorancia y opinar sobre el primer extracto. Ahora que todavía estamos empezando sería una buena oportunidad para que introduzcas algún texto o comentario más propedéutico, si no es mucho pedir.

para responder a la sugerencia de Gabriel en su réplica:
extracto de la voz libertad del diccionario de filosofía editado por Ángel Luis en
EUNSA.

autor de la voz **Juan Fernando Sellés**

El término libertad parece derivar del latino liber, que se usaba para designar a los hijos, quienes, a distinción de los esclavos, tenían carta de ciudadanía y podían intervenir tanto en las cosas privadas como en las públicas de la ciudad. Filosóficamente, la libertad humana se ha entendido de muchos modos a lo largo de la historia de la filosofía, hasta el punto que es uno de los grandes temas del pensamiento occidental. Entre los pensadores griegos se entendió como dominio sobre los propios actos. Entre los medievales, fundamentalmente, como libre arbitrio o capacidad de elección. Desde la Baja Edad Media, como espontaneidad. En la filosofía moderna, como autonomía, ausencia de coacción, de impedimentos externos, etc. En la contemporánea, como liberación, como posibilidad de hacer lo que se desee sin perjudicar a los demás, etc. Recientemente se ha atendido a sus diversos ámbitos manifestativos: privada, pública, social, política, de expresión, de pensamiento moral, religiosa, etc.

La libertad es uno de los grandes temas humanos; una realidad muy tenida en cuenta por humanistas de todos los tiempos. Rousseau, por ejemplo, la consideraba una propiedad

muy importante en el hombre, pues escribió que "renunciar a la libertad es renunciar a ser un hombre". También lo fue para Maine de Brian, quien declaró que negarla equivale a poner en duda que existimos. Asimismo, para Bergson la libertad fue sumamente relevante, porque según él consiste en la autodeterminación del espíritu, posición semejante, aunque desde el plano ético, a la de Hartmann. De modo similar, para otros pensadores espiritualistas la intimidad y la libertad constituyen la persona. Así lo vio, por ejemplo, Marcel: "nuestra libertad es nosotros mismos... el alma de nuestra alma"; "el misterio central de nuestro ser", la que permite afirmar nuestro propio ser (expresión que se encuentra también en Millán-Puelles).

En las precedentes someras descripciones hay indudables aciertos. Sin embargo, la libertad no siempre ha sido ensalzada, sino a veces despreciada e incluso negada. Si es un tema tan humano, no es de extrañar que las filosofías que conllevan cierta despersonalización o negación del ser humano sean, a la par, las que niegan teórica y prácticamente la libertad. Aludimos a continuación a algunas. Luego atenderemos a otras filosofías que defienden la libertad humana, pero que la vinculan a una determinada potencia. Al final, se estudiará el núcleo de la libertad.

nota de la revista: muchas gracias a Sellés por dejarnos reproducir este extracto de su texto. Quien quiera continuar su lectura la puede encontrar en Ángel Luis (ed.) Diccionario de filosofía, EUNSA, 2010

Réplica de
Rafael Reyna

A mi humilde juicio, el panteísmo da lugar a la negación de la libertad y en sus últimas consecuencias a la elección entre Dios y el hombre excepto en una ocasión. Cuando Dios ama a la creación, en este caso, Dios pide de su creación algo. Lo importante no es lo que pida, sino el hecho de que lo pida, o sea, si Dios ama y además es omnisciente sería bastante absurdo por su parte obligarnos mediante enrevesados sucesos históricos a creer en él o a entregarnos a él fuera de la libertad. En conclusión, para que la creación se dirija a Dios sinceramente sólo lo puede desde la libertad y esta libertad la da Dios y, además, es una libertad que es personal depende de nosotros y sólo de nosotros dirigirnos a él.

réplica de
Paloma García

No creo que sea del todo acertado identificar panteísmo con omnipotencia divina. Que Dios sea todopoderoso no quiere decir que todo absolutamente se identifique con Dios. Si todo es Dios no tiene sentido hablar de libertad humana, porque sería libertad de Dios.

Ahora bien, si en vez de hablar de panteísmo hablamos de la existencia de un Ser Supremo Todopoderoso, sí que tiene sentido plantearse la posibilidad de la libertad humana. Creo que merece la pena efectivamente precisar lo que se entiende por libertad, como dice Gabriel, introduciendo, efectivamente consideraciones acerca de la inteligencia y la voluntad, como dice Rafa.

Si Dios es omnipotente ha de ser libre para crear, que es lo que se le atribuye principalmente. Y libre para crearnos de una manera o de otra, con libertad o sin ella. No sería "omnipotente" si no "pudiera" crear otras libertades.

La manera de entender la compatibilidad entre una libertad omnipotente y otras libertades distintas sería haciendo una distinción entre estas dos libertades, que será semejante a la distinción entre el Ser increado de Dios y el ser creado del hombre. Se entendería así la existencia de una libertad infinita divina y una libertad humana finita, que dista mucho de la divina pero que no por eso deja de ser libertad. Al igual que el ser del hombre dista mucho del Ser de Dios sin que por eso dejemos de ser. Me ha encantado la respuesta de Rafa porque es una manera de pensar en el sentido que tiene la libertad humana que se hace inteligible.

réplica a Rafael y Paloma
Alejandro Rojas

Considero que acertáis al llamar la atención sobre la posibilidad de que quizás el panteísmo y la omnipotencia puedan ser pensados por separado. En términos spinozistas todo es Dios porque todo es una expresión del poder de Dios, una manifestación de su poder. Si todopoderoso no es sólo un adjetivo para Dios, sino que Dios es eso mismo, lo todopoderoso, entonces este poder sólo es efectivamente en lo podido. Es interesante notar que no se trata de decir que todo es fruto del poder divino, sino que todo es expresión del poder divino, porque así, lo que se está diciendo es que todo es Dios mismo expresado.

Para la cuestión lo mismo da si dijéramos que todo es naturaleza (*Dios sive Natura*), salvo que expresada de distintos modos. Os pregunto a vosotros que hábilmente habéis oteado una cuestión importante del enfoque de Schelling sobre la libertad: *¿si el mundo es expresión de un poder originario, ya sea discursivo o espontáneo, queda todo individuo relegado a una pasividad incondicional?* creo que es esta la pregunta que se está haciendo Schelling, si todo individuo queda relegado a expresar a su modo ese poder originario. Porque, desde luego parecería lo contrario, si somos libres ¿no es porque entonces hay cosas que son expresión de nuestro poder y no del poder divinos? Si yo escribo un poema, ¿el poema es un modo del Pensamiento a través de cuyo atributo se expresa Dios? ¿O es una expresión de mi poder y capacidad creadora? ¿Y si cometo un asesinato?

Lo interesante de esta cuestión es que Schelling no tiene intención de criticar el panteísmo, sino de replantearlo. Pero para poder hacerlo, considera que lo primero es aclarar el sentido vivo y verdadero, así se expresa él, de libertad. ¿Qué significa libertad? Y después, veríamos si la libertad humana se opone o no al panteísmo. E incluso si la libertad de dios (o del poder originario) se opone al panteísmo, pues los autores panteístas acaban generalmente por proponer un universo determinista que obedece a leyes tan necesarias como racionales.

réplica de
Gabriel Carpintero

Supongamos un dios panteísta, es decir, que dios es todo cuanto existe. Entonces dios es la sombra de los árboles y el rumor del agua, el Sol que sale por las mañanas y las estrellas que brillan por las noches, lo que yo pienso, lo que tu quieres, lo que aquel dice y lo que nosotros hacemos... Por tanto, sí, el panteísmo es una evidente negación de la libertad humana. La libertad se definiría en un universo panteísta como: Ilusión genérica que sufren los *homo sapiens sapiens* y por la cual se consideran únicos responsables de sus actos, en la medida en que creen erróneamente que estos actos por ellos acometidos depende única y exclusivamente de si mismos. Rafael asegura que si dios ama a su creación, entonces puede reconciliarse libertad y panteísmo. Pero ¿Por qué darle libertad a una parte de su creación y no a toda? ¿Por qué hacer libres a los hombres y no a los átomos, rayos y pelusas? ¿Acaso los átomos, rayos y pelusas son menos susceptibles de ser amados por dios que los hombres? Desde mi posición humana, desde mi antropocéntrico amor propio... diría claramente que sí, que los humanos podríamos ser los preferidos de un dios panteísta. Pero y si no es así, y si ese

dios a querido también darle libertad al resto de las cosas, e hizo a los átomos libres, libres de moverse a su voluntad, de acoplarse y combinarse a su libre arbitrio, etc. etc. Entonces el universo no sería un fenómeno azaroso, sino libre. Sólo habría que suponerle cierta limitada voluntad a las partículas elementales, y a las cosas de ellas compuestas. ¿Podría ocurrir que durante largo tiempo hubiésemos considerado fenómenos azarosos a hechos cuyos agentes tienen una libertad que ignoramos? Esta argumentación es muy criticable, pero no voy a ser yo el que la desmonte...

réplica de
Diego Fabiano

El panteísmo y la libertad humana son compatibles si se acepta lo que sigue:

Que un hombre sea libre no significa que su voluntad no esté atada a nada. Si fuera así, el concepto de libertad humana sería absurdo. La voluntad no es siquiera el hombre entero (tiendo a pensar) ¿La voluntad incluye la memoria, la representación y la imaginación?

En las definiciones que nos presentó Alejandro unos posts más arriba se hace referencia al término latino 'liber', título que poseían los ciudadanos, los que podían participar en la toma de decisiones. Liber no es simplemente quien no es esclavo, es quien participa.

También se nos dice que, para los antiguos griegos, libre es quien tiene dominio sobre sus propios actos. ¿Qué significa 'dominio'? ¿no diríamos que el que domina es el que impone su voluntad? Si 'dominio' es imposición de voluntad, podemos decir que alguien libre es alguien que impone su propia voluntad a sus propios actos, alguien cuyos actos están gobernados por su propia voluntad.

No veo en estas definiciones de libertad (ni en ninguna razonable) que para que un acto humano sea libre debe ser causado única y absolutamente por la voluntad de tal humano. No entiendo que haya suficientes ventajas en pensar la voluntad de un ser humano como una extraña mónada indiferente del resto del universo. No se puede querer cualquier cosa como si todo movimiento humano tuviera suficiente motor en su interior impoluto. ¿Pudo querer ver Aquiles una película con John Wayne? Yo lo veo extremadamente improbable. Esa voluntad requiere que Aquiles tuviera alguna noticia de John Wayne, entre otras cosas.

Hay que entender que algunos conceptos no tienen sentido. La omnipotencia es uno de ellos. Es un concepto radical, límite. Y eso es lo que lo convierte en sinsentido. Poder

significa siempre 'poder en determinadas circunstancias'. Hay un condicional que suele estar omiso: digamos que Aquiles dice 'podría irme a casa'. Me parece claro que significa algo equivalente a 'podría irme a casa si quisiera' o incluso 'puedo irme a casa si quiero'. Ese poder no es incondicional. Lo que se comunica en el enunciado es que si Aquiles quiere, puede irse a casa. No dice nada acerca de si podría ir a casa en caso de no querer. Vemos ya que ese poder no es absoluto y sin embargo parece depender de la 'libre' elección de Aquiles.

El determinismo no es un problema insalvable para la libertad humana, aunque es comprensible que cause inquietud sobre el concepto de responsabilidad. Si entendemos que alguien es responsable de sus actos sólo si el único causante de ellos es su voluntad, entonces sí hay problemas para asignar a alguien la responsabilidad de un hecho. Pero no entiendo que haya ninguna conveniencia en definir de esa manera el concepto de responsabilidad.

Me gustaría resaltar, por otra parte, una extraña separación que encuentro en el texto que estamos comentando: dice en la penúltima oración: 'La causalidad absoluta en Un Ser deja al resto sólo una pasividad incondicional.' Si la divinidad es todo, no veo que pueda haber ningún 'resto'. Es una afirmación trivial que no afecta a la libertad humana; no somos parte del resto. Si los humanos son parte de ese ser único ¿qué nos importa la pasividad de lo que no sea ese ser único? Si seguimos separando al hombre de la divinidad nos hemos dejado el panteísmo por el camino.

Si no me equivoco, aceptar estas cosas hace innecesario el supuesto (a mi juicio, tremendamente problemático) de que la divinidad nos ama.

Alejándome ya del asunto central, estoy de acuerdo con que la mayor parte de los individuos integrantes de la especie homo sapiens sapiens vivos a estas fechas (y adultos) padecen la ilusión de actuar, al menos en algunas ocasiones, a merced de su voluntad como causa única y absoluta de tales acciones.

Respecto de la voluntad de las cosas 'no humanas', opino que la diferencia más importante (respecto de la voluntad, insisto) entre un átomo cualquiera de tungsteno que esté en un filamento de una lámpara eléctrica y un humano es que el último tiene capacidad de sentir culpa y orgullo.

réplica de
Jacobo

Hola a todos,

después de haber leído el texto y los comentarios, me gustaría expresar los problemas que encuentro en esta discusión.

En primer lugar, para poder discutir seriamente si panteísmo y libertad humana son compatibles, es necesario: a) creer que existe un dios, y b) que ese dios es panteísta. Lo malo de esto es que si no crees en a y b, esta discusión queda vacía, es pura especulación, o filosofía ficción. Sin embargo, si crees en a y b, la discusión también deriva hacia la especulación: ni el más creyente de los creyentes tiene una experiencia directa del panteísmo, por lo que carecemos de una definición firme del concepto. Lo mismo sucede con la libertad. Si no me equivoco, fue Gabriel quien pidió una definición del concepto y Alejandro copió, amablemente, una entrada de un diccionario. Pero en esa entrada no se nos ofrecía una definición firme tampoco, sino que se nos explica que cada época ha entendido la libertad como algo distinto. Es decir, estamos intentando hacer encajar dos elementos que no sabemos bien qué son. Como hemos visto, en esta misma discusión se ha ido redefiniendo el panteísmo, obteniendo resultados completamente diferentes. Lo mismo se puede hacer con la libertad.

Por lo tanto, esta discusión puede volverse infinita. Podríamos ir variando pequeñas sutilezas en cada uno de los elementos, y ver qué sucede cuando se comparan. Así que creo que habría que evitar caer en esto y tratar de poner unos límites: ¿hemos de entender, en esta discusión, panteísmo y libertad tal y como lo entendieran Schelling y sus contemporáneos (si es que había un consenso)? ¿O hemos de plantearnos la pregunta utilizando las definiciones contemporáneas?

Finalmente me gustaría añadir un pequeño comentario. Rafa comentó que un dios todopoderoso puede crear al hombre libre dejándole en su mano que le ame por propia voluntad. Esto me hizo recordar una entrevista en la tele a Zizek en la que explicaba que hay dos tipos de padres:

- El padre antiguo, que le dice a su hijo: esta tarde vas a ir a ver a tu abuela. Y al niño no le queda más remedio que obedecer, quiera o no quiera ir.
- El padre moderno, que no es tan autoritario, y le dice a su hijo: mira, si quieres esta tarde podrías ir a ver a tu abuela, que ya sabes cuánto te quiere y cómo se alegra cuando te ve. Pero eso sí, sólo si tú quieres.

Según Zizek, es preferible el primer padre al segundo. El primero, obliga a su hijo a ir, dejándole un espacio a su hijo para sentirse presionado, mientras que el segundo no sólo está haciendo que su hijo se sienta obligado a ir a ver a la abuela, sino que también le está haciendo sentirse culpable por no querer hacerlo.

Algo así sucede con un dios como el que se dijo: te da libertad, por lo que puedes amarle o no, dependiendo de tu inclinación. Puedes ser agradecido y amar a dios por crearte y darte libertad, o puedes ser un desagradecido y no amarle.

réplica de
María del Carmen Criado

Bueno, yo no entiendo cómo el panteísmo pudiera no ser una negación de la libertad humana, como dice Gabriel en su segunda réplica y Paloma antes, si dios es todo, todo es dios, la libertad no puede ser sino divina. Así entiendo que, como dice Diego, si hablamos de algo que no sea dios, si hablamos de un algo distinto, un resto, estamos saliéndonos del panteísmo.

El asunto cambia mucho si, como sugirió Alejandro, consideramos que todo es expresión del poder de dios pero no dios mismo, entonces habría una división entre creador y creación, ¿pero cómo eso sigue siendo panteísmo? No llego a entenderlo. Entiendo que cuando dice Rafael que el panteísmo niega la libertad del hombre excepto cuando dios ama a su creación, está hablando de eso, de todo como expresión de dios pero no dios mismo, ¿por qué eso sigue siendo panteísmo?

Otra cosa que me parece interesante es que Paloma dice que "(dios) no sería omnipotente si no pudiera crear otras libertades", sin embargo Diego habla de entender la libertad como, por así decirlo, "situada". Entiendo que eso nos vale perfectamente cuando hablamos de hombres, ¿pero hay que aplicarlo también a dios? ¿Por qué?

conclusiones de este primer texto
Alejandro rojas

Creo que podemos cerrar llenos de satisfacción este primer ciclo de comentarios referentes al primer texto. No sólo podemos contabilizar un número muy interesante de intervenciones, sino que cada una de ellas ha sido en sí misma interesante. Como conclusión general creo que podemos decir lo siguiente: que estamos ante una cuestión poco clara y, especialmente, muy polémica. Como bien ha defendido María del Carmen Criado: las mismas nociones de Dios, panteísmo y libertad están poco claras.

Sin embargo, y al mismo tiempo, conviene recordar que con este texto no se pretende más que una introducción al núcleo de las cuestiones que a lo largo de las investigaciones van a tratarse. Vuestras intervenciones han contribuido mucho a aclarar con qué tipo de dificultades va a tener que tratar Schelling. No podemos esperar que en este primer texto se ofrezcan ya las soluciones, pues es justo otorgar la pausa merecida para que el autor pueda desarrollar su argumentación. Quizás, en este sentido, algunos de los comentarios que hemos realizado han sido un poco injustos en lo que a la exigencia de clarificación se refiere. Y no porque ésta no deba ser requerida, sino porque cabe esperar, y así será, una lectura atenta a los textos nos la valla revelando paso a paso.

Aunque quiero aprovechar este cierre para manifestar cierto desacuerdo con la réplica de Jacobo. No es necesario, para discutir si panteísmo y libertad son compatibles, creer en Dios ni afirmar el panteísmo. Y no sólo esto me parece evidente, sino que resulta además que la investigación que Schelling lleva a cabo acerca de la libertad resulta muy clarificadora sobre dicha noción incluso para los no creyentes. Tanto es así, que un ateo declarado como Nietzsche llegará a conclusiones prácticamente idénticas en lo nuclear, como podremos ver a lo largo de este seminario. Con la diferencia de que Nietzsche, lo diré así no sólo porque lo piense, sino porque considero que sirve para llamar nuestro interés sobre los textos que quedan por analizar, Nietzsche, decía, antes del excurso, aunque imita a Schelling en lo esencial (y sólo en esta parte de su filosofía llega ésta a ser digna de pasar a la historia) no logra alcanzar la sutileza de un filósofo (me refiero a Schelling) que se vio empujado a redefinir constantemente su sistema en busca de una formulación final que acabó por ser tan sólo una promesa incumplida. Pero todo esto será algo que tratemos en lo sucesivo, y así, salvo que alguno quiera contribuir glosando las conclusiones correspondientes a este mes de octubre, propongo empezar el nuevo mes con un nuevo texto.

2. El ser originario (*Ursein*).

Texto 2

"querer es el ser originario, y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión" (...)

"sólo el que ha degustado la libertad puede sentir el imperioso deseo de hacer que todo la iguale, de extenderla por todo el universo. El que no llegua a la filosofía por este camino, se limita a seguir e imitar lo que hacen otros desconociendo el sentimiento que les mueve" (...) "pero el concepto real y vivo de libertad es capacidad del bien y del mal"

comentario de
Alejandro Rojas

He querido en esta ocasión recoger diversos textos cercanos entre sí, pero que nos sitúan ya propiamente en el centro de la propuesta de Schelling. Como habíais observado en octubre, urgía formular una descripción clara de cómo debía ser entendida la libertad. Y Schelling, después de algunos comentarios muy interesantes acerca del principio de identidad (y algún otro) advierte que debemos empezar por constatar una formulación de una noción de libertad real y viva.

¿Qué es lo que tenemos que estudiar ahora? ¿Tenemos que estudiar qué se ha entendido por libertad? ¿Quizás teorizar nosotros mismos lo que por libertad debe ser entendido? Ni una cosa ni la otra, sino, dice Schelling, alcanzar a ver el sentido real y vivo de libertad, no el teórico, sino aquel que expone la libertad tal y como la vive todo ser libre. ¿Y en qué puede consistir esta idea real y viva de libertad? Respuesta: en una capacidad para el bien y para el mal. Esto es lo que significa libertad. Alguno puede considerar que se parte, de entrada, de la afirmación —al menos- de nuestra libertad. Pero esta frase carecería de un sentido completo. Habría que decir, se parte de entrada de que —al menos nosotros- podemos querer lo bueno y lo malo; o mejor aún de que queremos lo bueno y lo malo. Y aún podemos decir más: se parte de que —al menos nosotros- “queremos”, y no queremos sólo lo bueno (intelectualistas), sino también lo malo. Y llama libertad a la experiencia de no querer siempre lo bueno ni siempre lo malo. ¿Acaso podemos negar que queremos? ¿Podemos negar que tenemos deseos? ¿Podemos negar esta capacidad de querer? ¿Y qué es lo único que puede salvar a esta capacidad de ser una fuerza necesaria? Parece que Schelling respondería diciendo: porque no es unívoca, no se trata de una sola fuerza, sino de dos: de una fuerza hacia un extremo y otra hacia otro. Schelling las denominará de muchas maneras, pero quizás las más conocidas sean: voluntad de amor y voluntad de fundamento.

Seguramente consideréis que se trata de una respuesta teóricamente pobre. El idealismo alemán nos tenía acostumbrados a grandes obras especulativas. Y Schelling, el último idealista (que sobrevivió a Hegel para destronarlo entre aplausos en Berlín y después

pasar, rápidamente al olvido, y que cautivó a autores como Kierkegaard —aunque también éste manifestó cierto cansancio ante un discurso que nunca cedía el primer plano), propone partir de una noción de libertad no teórica, sino basada en la vivencia.

¿Pero qué es lo bueno y qué es lo malo? Lo que sigue a continuación es la siguiente respuesta que intentaremos analizar en el mes de diciembre y enero: si la voluntad tiene dos principios, o fuerzas, lo bueno es el equilibrio entre ambas pulsiones; lo malo, el desequilibrio. El amor (Liebe) es la armonía, el equilibrio entre ambas. Pero quiero sugerir, si así lo creéis conveniente, dejar para después la aclaración y comentario sobre estas dos fuerzas (cuya aclaración ocupa gran parte del tratado antes de llegar a la noción de Ungrund que tanto gustará a Heidegger). Y es que no quisiera que se nos pasara la siguiente cuestión: si hemos dicho que la libertad es capacidad para el bien y el mal... el ser más libre pensable no puede sino ser pensado en función de esta dualidad. Y, de este modo, dirá Schelling que esta posibilidad debe darse también en Dios. Si alguno quiere seguir leyendo las páginas siguientes observará lo que muchos especialistas anuncian como: un entusiasmo (*Begeisterung*) por el mal que contrapone al entusiasmo histórico por el bien. Si en Dios no se diera esta posibilidad del mal, no sería libre. Moviéndose entre la revolución y la ortodoxia (ver el manual de Jacobs que lleva este mismo título) Schelling se adentra en un terreno realmente teológico más que filosófico: ¿hay en Dios una capacidad para el mal? Sin duda, gritaría Schelling. De no ser así no sería libre. Y sin embargo, a renglón seguido, Schelling distingue entre posibilidad del mal y realidad del mal. Y aquí se daría la gran diferencia entre la libertad humana y divina. La primera en continuo desequilibrio, la segunda en un eterno equilibrio (amor). Pero no cesará el problema, porque el equilibrio no significa la anulación de las fuerzas, estas como tales, mueven continuamente hacia cada extremo haciendo imposible un estado de calma. El Dios de Schelling, a diferencia del hegeliano, no alcanza nunca reposo ni calma, voluptuosamente vivo no cesa de querer y reequilibrarse. Dejaría de ser libre si no quisiera también lo otro, lo no establecido (¿lo malo?), lo que no hay, lo que se opone a lo imperante...

Schelling llegará a decir: un ser libre no elige. Que el criterio más pobre de libertad es ese que dice que es elección. Porque Schelling no habla de una voluntad sometida a ningún entendimiento: el que elige no sabe lo que quiere, si lo supiera no elegiría, dice textualmente Schelling. Podemos decir a su vez y en el mismo sentido: ¿Acaso elige uno a la mujer que ama? ¿no la ama y la quiere, y punto? Tan romántico como sorprendente y cautivador: el amor no se subordina a ningún criterio acerca de qué es lo mejor. Así la gente se enamora no sólo del “mejor partido”. Schelling no habla de elecciones, si no de fuerzas, de potencias, que empujan voluptuosamente hacia lo uno y lo otro. Habla de lucha, de pasión y de vida. Que en ningún ser alcanza mayor grado que

en Dios, el ser originario, que consiste esencialmente en querer y por eso lo denomina: *Urwollen*.

Ciertamente quedan muchas cosas por aclarar. El camino no ha hecho más que empezar, pero aquí hay asunto para comentar. Y es preciso volver a hacer un alto en el camino para discutir todo esto. Ya sabéis dónde podéis encontrar el texto completo, porque fue enlazado el mes pasado. Espero vuestros comentarios y que este mes sea tan fructífero y rico en interesantes intervenciones como aquellas con las que pudimos disfrutar el mes pasado.

réplica de
Rafael Reyna

De momento sólo estas palabras para ver si nos vamos animando. Me extraña la afirmación de que podemos querer lo malo. Realmente, todas las acciones tienen diversas consecuencias y, creo, que lo que se quiere muchas de las veces son las consecuencias buenas de lo malo. Por ejemplo, es muy bien sabido que las drogas son malas, no obstante son consumidas, desgraciadamente, por muchísima gente. O, en un caso más extremo, lo que se quiere con el suicidio es el fin del dolor... que es bueno. Ahora se podría entrar a debatir si, en este último caso, es justificable pero no es a esto a donde yo quería llegar. A mí me interesa el objeto de la voluntad, del querer y siguiendo a Nietzsche, la voluntad siempre busca lo mejor y si no puede lo mejor, la nada pues ella busca autoafirmarse... por lo que no creo que la voluntad quiera ser aniquilada ella misma.

Por otro lado, pienso que lo querido posee cierto carácter intencional ya que yo querré o dejaré de querer cuando, desde mi punto de vista, piense que dicho objeto es malo. De nuevo podríamos volver al tema de las drogas y comprobar cómo un adicto, por ejemplo, necesita las drogas aunque lo que realmente necesite sea no necesitar a éstas.

Y bueno esta es mi propuesta, detenernos con más concentración en lo querido podría condensar esto con una frase de Aristóteles: el bien es lo que a todos los seres apetece.

Réplica de
Alejandro Rojas

Realmente Rafael creo que observas bien dónde reside uno de los puntos más provocadores y sorprendentes de la filosofía de Schelling. La filosofía parecía haberlo tenido muy claro durante mucho tiempo: sólo se puede querer lo bueno. Porque parece irracional que alguien pueda apetecer lo que considera que no le hace ningún bien. El tema de las drogas es contemplado por eso como una enfermedad que anula la voluntad y la capacidad para dejar de tomarlas incluso allí donde conscientemente alguien se percató de que no son buenas.

Ahora bien, habían dicho los voluntaristas, frente a los intelectualistas, que un ser absolutamente libre no podría estar subordinado ni siquiera a la verdad. Y resulta que si la voluntad persigue lo bueno, la inteligencia es anterior al acto volente. Para evitarlo lanzaron la siguiente consigna: Dios no quiere lo bueno, sino que llamamos bueno a lo querido por Dios. Y esta consigna trastoca en cierto modo lo que hasta el momento había sido una cuestión muy clara, en nombre de la libertad absoluta, otorgarle la capacidad de no estar subordinada a lo bueno. Y Schelling sabe lo que está en juego: Si la voluntad sólo puede querer lo bueno, no es libre, sino prisionera de la inteligencia. La libertad para Schelling, el querer libre, es libre antes que inteligente. Y podríamos buscar algún ejemplo: los humanos no sabemos todas las consecuencias de nuestras elecciones, ni siquiera sabemos a veces si lo que queremos es bueno o malo... pero aún así queremos ciertas cosas. desde luego hay cosas que las queremos sin saber si son buenas o no, o mejor, sin que el hecho de que sean buenas o no nos preocupen.

De todas formas, es difícil oponerse a la sentencia aristotélica que recoges, y que tan bien desarrolló el tomismo. Pero lo interesante del planteamiento de Schelling se encuentra aquí: en la posibilidad de lo malo. Fíjate que si no existiera esa posibilidad, no podríamos decir que existiera propiamente lo bueno. lo bueno y lo malo se necesitan mutuamente para existir. Tendríamos que hablar además, si sólo se pudiera elegir lo bueno, de una elección necesaria. Sólo porque es posible no elegir lo bueno, quien elige lo bueno lo elige libremente. Y aunque tú dices bien que es difícil no elegir algo que la razón te presenta como bueno ¿qué ocurre en aquellos casos en la razón no sabe si es bueno o no? pero atentos: porque Schelling considera al mismo tiempo que a toda elección acompaña la siguiente preocupación ¿porqué quiero esto? A uno le apetece algo y después busca entender porqué. Le da de esta manera la vuelta al par voluntad-inteligencia. Pero entonces, su problema es explicar la causa eficiente. Y dice que la voluntad es ella misma la razón de su eficiencia, la convierte en un principio, de momento dual, en una fuerza autónoma. Falta por señalar cual es la causa final, y cómo

debe ser entendida, pero como bien observas, todas estas cuestiones que resaltas merecen ser discutidas antes.

réplica de
Alberto Ciria

Su comentario sobre el primer texto de Schelling propuesto para este seminario, ya en octubre, Alejandro lo concluía con estas palabras: “Pero no salen mejor parados Leibniz (que habla de libertad de elección) y otros.”

De una manera espontánea, por un lado me alegró encontrar mencionado a Leibniz en este contexto, al tiempo que, por otro lado, me sorprendió hallarlo citado en relación con la libertad de elección.

Me alegró porque desde hacía unas semanas yo había estado leyendo la “Monadología”. Hubo dos motivos personales que me incitaron a leer esta obra de Leibniz, y un motivo, también personal, que me facilitó esta lectura.

El primer motivo que me incitó a leerla: investigando sobre la película de Fritz Lang “Metrópolis”, que ya sólo por sí misma merecería un seminario propio, me enteré de que en paralelo al Patrimonio de la Humanidad, donde la Unesco cataloga los espacios naturales y las obras arquitectónicas más memorables (como la Alhambra, la Mezquita o el Coto de Doñana, sólo por citar ejemplos cercanos), existe también el catálogo llamado “Memoria del mundo”, donde la Unesco registra documentos culturales de una relevancia comparable. Sólo por citar un ejemplo, en la “Memoria del mundo” está registrada la primera edición escrita del Corán. Pues bien, entre las aportaciones que Alemania hizo a esta “Memoria del mundo” está la película de Fritz Lang, que en su momento fue la primera película que fue catalogada en esta “Memoria del mundo”, e ignoro si seguirá siendo la única. Y entre las once aportaciones alemanas a ese catálogo, al lado de “Metrópolis” encontramos, entre otras, la novena sinfonía de Beethoven, la obra completa de Goethe, la Biblia de Gutenberg, la saga de los Nibelungos, los cuentos de los hermanos Grimm y... la correspondencia de Leibniz, que es el único filósofo que aparece registrado.

Estuve pensando mucho sobre esto. A Alemania, tomada como una nación, le piden que mencione once aportaciones suyas a la humanidad, ¿y cuáles da? Quizá la historia alemana de las artes plásticas no sea comparable a la historia italiana o española, por ejemplo, ¿pero qué país encontraremos que pueda superarla en legado literario o científico, y ya no superarla, sino siquiera igualarla, en legado musical y filosófico? A

mí me llenaba de emoción que de semejante riqueza de aportaciones Alemania hubiera tenido la valentía y el acierto de haber propuesto la película de Fritz Lang equiparándola con las cimas de las obras de Beethoven y Goethe, y me daba que pensar que como único filósofo apareciera reconocido Leibniz, y no, por ejemplo, Hegel. Ya sólo por su equiparación con “Metrópolis” y la novena sinfonía de Beethoven era no ya necesario, sino hasta urgente, leer a Leibniz.

Pero en Leibniz yo ya había venido pensando desde un tiempo atrás. En concreto, cuando en verano del 2009 preparé mi comunicación para el congreso sobre Hegel que se celebró en Málaga tuve la intuición de que Leibniz podría resultarme de interés. Finalmente no pude hacer el viaje a Málaga en aquel momento: mi empresa no me concedió esos días de vacaciones. Pero aunque no pude leerla, como a mí me habría gustado, o tal vez precisamente porque no pude leerla, por las circunstancias personales en que la redacté conservé un afecto especial hacia aquella comunicación y hacia todo lo que guardaba relación con ella, y aunque en aquel momento yo todavía no podía citar a Leibniz, sí me lo guardé reservado como una lectura que en algún momento llegaría. Éste fue el segundo motivo personal que me incitó a leerlo. ¿Cuál fue esa intuición? En un manual de latín de mi hija encontré, como ejercicio de traducción, la anécdota clásica del encuentro de Alejandro Magno con Diógenes de Sinope. Uno podría pasarse toda la vida pensando sobre las tres frases que ambos se intercambiaron. Cuando leí ese pasaje, que a nosotros nos ha llegado transmitido por Plutarco, recordé lo que Dostoievski decía de las tres tentaciones del diablo a Jesús en el desierto: que en las tres preguntas del diablo está como condensada toda la historia del hombre sobre la tierra, tanto a título colectivo como a título individual.

A Diógenes se le asocia con un barril tumbado y sin tapa, en el cual duerme. Espontáneamente asocié el barril sin tapa con la mónada sin ventana. Recordando que la otra metáfora de la “Monadología” es la del alma como espejo del mundo, y sabiendo que en sus lecciones de historia de la filosofía Heidegger traza una línea que va de Leibniz a Nietzsche pasando por Schelling, pensé que todo eso sólo podía tener sentido si la falta de ventanas de la mónada no significaba su cierre, sino, justamente, todo lo contrario.

Finalmente, el motivo que me favoreció su lectura: apenas leo filosofía, y si lo hago forzosamente ha de ser de forma fragmentaria e interrumpida. Los viajes en metro de ida y vuelta al trabajo, cuando uno va sumido en su somnolencia matinal y vespertina, ofrecen un nicho de ensimismamiento a quien gusta de encerrarse en sí mismo y cavilar. La composición paragrafíca de la “Monadología” se ajustaba como un guante a los tiempos fragmentarios e interrumpidos del transporte en metro. Y así la estuve leyendo y releendo durante varias semanas.

Por estos tres motivos me alegró encontrar mencionado a Leibniz como cierre del comentario de Alejandro.

Y al tiempo que me alegraba, me sorprendió verlo citado en relación con la libertad de elección. No soy ningún conocedor de la obra de Leibniz, y es muy probable que Alejandro basara su alusión en textos que desconozco. Pero creo que, al menos en la “Monadología”, la palabra “libertad” no aparece. Sí aparece la palabra “elección”, pero no en relación con la libertad, sino con la conveniencia, las razones o la necesidad de elegir lo mejor. Leyendo la “Monadología”, a mí me parecía que de ella hay sobre todo tres nociones que primero se han popularizado y que luego se han malentendido: la mónada, el mejor de los mundos posibles, y la armonía preestablecida entendida como coordinación. ¿Por qué se han popularizado? Porque son las tres nociones más fáciles no de entender –puesto que en el fondo son incomprensibles-, pero sí de formular y conceptualizar, y por tanto, también más fáciles de ideologizar; y si se las absolutiza después de haberlas aislado, es decir, si se piensa que el fundamento de la metafísica de Leibniz es o bien la idea de mónada, o bien la elección del mejor de los mundos posibles, o bien la armonía preestablecida entendida como coordinación, entonces estas nociones, que ya de entrada son muy fáciles de conceptualizar, resultan tan chocantes que de su propia extravagancia escancian una contundencia incontestable, de modo que ya su pura facilidad para ser concebidas, así como su contundencia pura, acaban encubriendo su extravagancia y disparate. ¿Hay algo más extravagante y disparatado, hay algo más increíble, que la noción de “mónada sin ventanas”, que la pretensión de que éste es el mejor de los mundos posibles –“por lo menos es el más caro”, parodiaba Woody Allen-, o la creencia de que espíritu y materia están absolutamente desconectados entre sí pero coordinados externamente y por anticipado? ¿Alguien a quienes los alemanes han encaramado a la misma altura que Beethoven y que Goethe, que Fritz Lang, Gutenberg y Edison, alguien a quien la Unesco ha puesto a la altura del Corán, resulta ser uno que dice que nada entra en nada, que nuestro mundo es forzosamente lo mejor posible, y que todo está desconectado pero preestablecido? ¿Por qué estas tres nociones, que pensándolas bien se nos muestran extravagantes, disparatadas e increíbles, se han popularizado y se las ha malentendido de tal manera? Se han popularizado por la facilidad de su conceptuabilidad y formulación unida a su propia extravagancia. Se las ha malentendido porque se las ha tomado respectivamente como piezas clave de la “Monadología” sin serlo. Con toda humildad, a mí me parece que ni siquiera “mónada” es la palabra central de la “Monadología”, sino que la mónada es sólo una concreción, una determinación, del verdadero “sol” que preside la “Monadología”. ¿Cuál es ese sol?

Hay filósofos de discurso, y hay filósofos de nociones fundamentales. Hay filósofos que han aportado grandes desarrollos especulativos, y hay filósofos que han aportado núcleos, condensaciones. Desde luego, entre los primeros se encuentra Hegel, quien no piensa ni escribe condensando, sino desarrollando, desplegando, estructurando y rellenando, y por eso sus obras no admiten resumen. Uno puede leer a Hegel fragmentariamente, pero entonces se pierde todo lo que no ha leído. Entre los filósofos cuyos méritos no son los desarrollos, sino las condensaciones, el hallar y forjar palabras al cabo de haber estado pensando decenios sobre lo mismo sin aparentemente haberse movido del sitio, yo mencionaría a Heidegger –pese a toda la belleza que pueda tener tanto su prosa como su poesía-, y también a Leibniz, que, precisamente por ello, pudo escribir un compendio de su metafísica en forma paragráfica.

Mientras lo leía entre ensimismado y adormecido en mis subterráneos desplazamientos matinales y nocturnos, a mí me parecía que la noción central de la “Monadología”, la palabra clave, el “sol” que alumbra y preside la metafísica de Leibniz, es la palabra “Armonía”. Me parecía que la Armonía no sólo es la clave y el “sol” de la metafísica leibniziana, sino que lo fue de toda su época: el barroco. Y finalmente, me parecía que pensar sobre la armonía tal como es tratada en la “Monadología” podía ayudar a entender a Hegel y a Fichte, y por lo que veo ahora, quizá también a Schelling. Me parecía que Hegel, haciendo eso que los alemanes llaman un desplazamiento de los pesos, acababa con lo que Leibniz llamaba “armonía”, tumbándola sobre uno de sus lados. Y que Fichte, habiendo tenido como explícito contrincante pasado a Spinoza y a pesar de que más bien se le asocia con Descartes, de alguna manera elevaba a Leibniz al plano transcendental, de tal modo que Fichte venía a ser una especie de Leibniz que se ha leído a Kant, y que la “doctrina de la ciencia”, ya en su misma formulación paralela, era algo así como un “cálculo infinitesimal” criticado y cribado de cantidad, es decir, espiritualizado. Paralelismo significa que hay una correspondencia estricta pero también una distancia interpuesta. Evocando los años en que yo estudié a Fichte y observando el paralelismo de las formulaciones, es decir, su correspondencia y a la vez la distancia interpuesta, me preguntaba si la “doctrina” se podría homologar con el “cálculo” y la “ciencia” con el “infinito”, al tiempo que advertía que en un caso se trataba de cantidades y en el otro del espíritu.

¿Y Schelling?

Ahora no quiero anticipar más. Sé que el próximo día 25 de noviembre, esto es, ya la semana que viene, Jacobs viaja a Málaga a dar una conferencia sobre Schelling. La

conferencia no la conozco íntegra, pero sí en algunos fragmentos sueltos que me ha ido pasando Alejandro. Por esos fragmentos sé que Jacobs va a tratar sobre Schelling en función de las ideas de ápeiron y peras. Sin entrar ahora en discusiones terminológicas, que seguro que vendrán, podemos traducir de momento “ápeiron” y “peras” como “lo indeterminado” y “la determinación”.

Una vez que Jacobs haya hablado de esto, de cómo en Schelling se articulan –con estos u otros términos- lo indeterminado y la determinación, seguiremos pensando en Leibniz y en toda su proximidad y su distancia con Fichte, Hegel y Schelling. Y también seguiremos pensando de qué manera tienen que ver con el tema de nuestro seminario, que es la libertad.

Yo no puedo estar en Málaga la semana que viene, así que espero vuestros comentarios a la conferencia.

Un fuerte abrazo a todos,

réplica de
Juan A. García

Sólo para entrar en el debate (al que me incorporo tarde, y habría mucho que decir) diré que para mí bien y mal, en tanto que relativos al fin -que se consigue o no-, se refieren a un sujeto que actúa. Pero en la colisión entre sujetos, lo que es bueno para uno puede ser malo para otro. La coexistencia intersubjetiva ¿está entonces más allá del bien y del mal?, la antropología ¿desborda la ética?, la libertad ¿se distingue de la voluntad?, ¿son los demás ulteriores, y exteriores, a mis propias finalidades?.

Querer lo que a cada uno le parezca bien, es otra cosa que relacionarse con los demás; porque si no, nos relacionaríamos con ellos usándolos para nuestros propios fines, o apartándonos de éstos; y ¿no dijo Kant que la persona no podía ser tratada como medio, sino que era un fin en sí misma?

A ver qué decís.

Respuesta a Juan
Rafael Reyna

Me parece que la ética en tanto que algo humano no es algo que se ejerce sobre otra cosa que el propio ser humano ni desde otra cosa que no sea éste mismo. Por tanto, respecto a la sugerencia de Juan García, diré que, en cierto modo, sí. La ética que se hace sin una antropología queda en suspenso. Pero aun así, si hablamos de libertad, no solo será necesario hacer una antropología sino, más bien, una antropología trascendental para no caer en la dicotomía entre voluntad e inteligencia sobre el objeto de la voluntad. Así que, finalmente, respondiendo a Juan, diré que la antropología es condición sine qua non de la ética pero lo que verdaderamente desborda a la ética es la antropología trascendental.

réplica a la pregunta de Juan A. García
Alberto Ciria

Me gustaría hacer algunos comentarios sobre las observaciones que durante este mes habéis ido escribiendo los diversos participantes. Por varios motivos voy a hacerlos sólo de manera provisional: primero, porque el objetivo es abrir el diálogo y no pretender dictar sentencias ni resolver casos; segundo, porque de todos modos hasta fin de año no voy a disponer del tiempo que requeriría una reflexión más detenida; tercero, porque, sinceramente, a veces siento que me cuesta mucho entrar en vuestras preguntas, en vuestros razonamientos y en los desarrollos de vuestras reflexiones, lo cual, con toda seguridad, es debido a una disparidad de enfoques, de modo que, cuando trato de situarme en vuestros puntos de vista, me siento, literalmente, desubicado, es decir, desorientado, desnortado y despistado, como cuando uno se marea al ponerse las gafas de otro. Sólo a modo de ejemplo y sin ningún ánimo polémico, esto es lo que sentía cuando trataba de pensar la pregunta de Juan sobre si la antropología es más amplia que la ética, junto con la respuesta de Rafael a esa pregunta. Sentía que esas reflexiones estaban ajustados a una “graduación mental” —si aceptamos la metáfora de las gafas— distinta de la mía.

¿No os ha sucedido a menudo, por ejemplo cuando en un congreso os hacen preguntas al término de la conferencia que habéis dado, no ya que no entendéis las preguntas, sino que ni siquiera sabéis de qué os están hablando? ¿Que las preguntas que os hacen os parece que no tienen nada que ver con lo que vosotros queráis decir y juraríais haber dicho, y que ante la urgencia y la necesidad de no quedaros callados en público respondéis la primera tontería que se os ocurre para salir del paso, tontería de la cual

luego os sentís avergonzados y abochornados cuando rememoráis la situación? Rara vez, muy rara vez, en esas discusiones de seminario y de congreso se llega a un verdadero diálogo fructífero y a un mutuo entendimiento. Casi siempre, si se las piensa bien, esas discusiones de congreso acaban siendo pequeños teatros del absurdo cuyos personajes son ciclistas encorbatados pedaleando en el vacío. O bien exhibiciones y contemplaciones alternantes de vanidades, eso que Dostoievski llamó un “intercambio mutuo de desperdicios”. Situaciones tanto más absurdas cuanto más porfiadamente se encrespan los participantes en proseguir una discusión, tan afectada en sus formas como huera en su contenido, que no conduce a ninguna parte. El reciente Seminario de las Tres Culturas en Málaga nos dejó alguna muestra de esto, de la que al cabo de unos días, afortunadamente, nos podemos reír a carcajadas bien a gusto, una vez que hemos digerido y evacuado la sensación de vergüenza y bochorno propios y ajenos. Algo parecido sentía cuando me he dispuesto a hacer mis aportaciones a vuestros comentarios: perdiendo constantemente el hilo, mareado con las gafas de otro, y temiendo que, cuando vosotros leáis esto, probablemente también os marearéis con las mías, sintiendo que ni yo os he entendido, ni vosotros sabéis de qué estoy hablando, ni en cualquier caso respondo a lo que vosotros planteáis.

De todos modos, aprovechando que Rafael ha respondido a la pregunta de Juan refiriéndose a la antropología trascendental de Polo, y pensando que la antropología de Polo nos proporciona un marco donde más o menos nos ubicamos y podemos encuadrarnos todos, me gustaría empezar por ahí. Desde luego, con esto no pretendo zanjar ninguna cuestión, ni mucho menos una discusión milenaria, ventilándola en dos párrafos, sino sólo ayudar a situarnos rápida y cómodamente en un contexto conocido de todos aprovechando la referencia de Rafael.

La antropología trascendental parte de que la libertad no se encuentra sólo ni primeramente en el orden de las facultades, sino en el orden del ser. A ese ser que es libre antes que sus facultades, Polo lo llama ser personal, y a esa libertad que es anterior que las facultades, la llama libertad trascendental.

Si la libertad se encuentra en el ser antes que en las facultades, entonces, por un lado, no hay ninguna contradicción entre que las facultades estén supeditadas y sean libres: aun aceptando –por no entrar ahora a discutir esto- la doctrina tomista de que sólo se quiere lo previamente conocido, no por estar supeditada a la inteligencia la voluntad deja de ser libre, y a la inversa, no por ser movida por la voluntad la inteligencia pierde su libertad; y por otro lado, estando ambas facultades arraigadas en el ser personal, pierden su sentido las discusiones sobre si la voluntad se supedita al entendimiento o si el entendimiento se supedita a la voluntad.

Esto mismo lo ha dicho muy bien Rafael así: “será necesario hacer [...] una antropología trascendental para no caer en la dicotomía entre voluntad e inteligencia sobre el objeto de la voluntad”.

Por eso sucede que, si nos mantenemos sólo en el nivel de las facultades, caeremos en alternativas, capciosas y falaces, entre intelectualistas y voluntaristas; nos encontraremos con que se pueden demostrar indistintamente cosas contrarias, como nos ha dejado entrever Alejandro; sentiremos que nos estamos moviendo en bizantinismos escolásticos y en casuísticas jesuíticas; por último, llegará un momento en que despertaremos y sentiremos que, en realidad, ya no sabemos de qué estamos hablando. ¿No habéis tenido esa sensación? Yo sí. Incluso muy a menudo. De pronto uno se despierta de sus discursos y sus razonamientos, como si éstos fueran un sueño, y advierte que, en realidad, lleva tiempo sin saber de qué ha estado hablando ni sobre qué ha estado pensando.

El hombre no es libre porque puede elegir, sino que puede elegir porque es libre. El hombre no es libre porque conoce, sino que conoce porque es libre. En relación con el bien y el mal, la libertad no consiste ni en poder elegir entre ellos, ni en elegirlos a ambos, ni en no elegir a ninguno. Tampoco en poder conocerlos. El hombre no se hace libre comiendo la fruta del árbol, sino que el hombre puede comer esa fruta porque antes es libre. Para ser libre, el hombre no necesita quererlos y elegirlos a ambos, el bien y el mal, sino que, a la inversa, el hombre puede quererlos y elegirlos simultáneamente a ambos porque primero es libre, y por este motivo sigue siendo libre aunque no elija. En el caso del hombre, y más aún en el caso de Dios, no es tanto que la libertad consista en no elegir, como según Alejandro formula Schelling, sino que, antes que eso, la libertad no radica en la capacidad de elección, sino la capacidad de elección en la libertad. De todos modos, merecería la pena preguntarse qué sentido puede tener para Dios, o si en general tiene algún sentido para él, elegir entre alternativas, ya elija una de ellas, ya elija ambas o ya se abstenga de elegir; o si la noción de Dios eligiendo o absteniéndose de elegir más bien no será una hominización y una superstición. La formulación que Alejandro recoge de Schelling: “Dios es libre porque no elige”, si somos capaces de pensarla transpasando su superficial apariencia paradójica, encontraremos que encierra un pensamiento muy profundo, aunque esta formulación paradójica, que en este caso probablemente haya sido buscada intencionadamente, haga resentirse la exposición del pensamiento.

Esta libertad del ser previa a las facultades es lo que algunos han llamado “libertad nativa”, y lo que Gabriel, en su reciente conferencia en Málaga, y amparándose en la

doctrina tomista oficial, asociaba con la “voluntas ut natura”. De momento dejamos de lado si a una libertad así es acertado llamarla “voluntad”. No nos interesa enredarnos en doctrinas. Más importante ahora es mencionar un segundo momento de la antropología trascendental: los hábitos, gracias a los cuales la libertad se acrecienta —o “crece”, como dice Polo— a través de su ejercicio. Así sucede que hay libertades más maduras que otras. Acerca de este tema Juan, o cualquiera de vosotros, podría hablar mucho más y mucho mejor. Por ahora basta con dejar hecha mención de ello. Tampoco queremos hacer de la antropología trascendental una doctrina.

Personalmente, mucho más interesante me resulta esta otra cuestión que también habéis debatido: ¿se puede querer el mal conociéndolo como tal? Vosotros habéis apuntado ya algunas cosas: que uno nunca puede conocer todas las consecuencias de sus acciones, que a uno le puede parecer que está queriendo un mal pero que eso en el fondo es un bien, o el caso contrario, que a veces uno quiere un verdadero mal porque a él le parece que, al menos de momento, eso es un bien. Al margen de todas estas situaciones ambiguas, que de un modo u otro siempre presuponen que por definición lo querido es siempre el bien (ya hablemos de lo querido por mí, de lo querido por todos o de lo querido por Dios), y dejando de lado todo bizantinismo en las formulaciones y argumentaciones, nos preguntamos: ¿se puede querer el mal como tal? Propongo dos sentimientos que todos hemos conocido en nosotros mismos: el odio y la crueldad. Aunque en varios lugares, y la última vez en su reciente conferencia en Málaga, Jacinto Chozha ha hablado de la crueldad como inocencia y como crasa ignorancia del mal, ilustrándola con el ejemplo del cocodrilo que devora a un cervatillo, a mí me parece que el término “crueldad” ahí no está bien empleado; que la crueldad puede ser y que es por eminencia plenamente vidente y cognoscente. Desde luego esto no afecta a la verdad de lo que Jacinto Chozha dijo. Es una mera precisión terminológica que sólo pretende decir que la palabra no estuvo bien escogida, mientras que sí fue atinada la otra palabra que empleó: “ferocidad”; o que al menos hay que distinguir varias formas de crueldad. La distinción entre el odio y la crueldad la advertimos bien si pensamos que lo distintivo de la crueldad como sentimiento específico es, justamente, que ella es gratuita: el cruel no tiene ningún motivo para odiar a su víctima, y de hecho no la odia. El cruel no odia a su víctima. Quizá incluso, a su manera, la aprecia. La crueldad es desinteresada, es decir, sin finalidad, y por tanto es un sentimiento más contemplativo que activo. En ambos casos del odio y la crueldad, ¿no se quiere con plena conciencia, con una evidencia totalmente lúcida, el mal y nada más que el mal, por sí mismo y no por sus eventuales consecuencias? Y refiriéndome ahora a las observaciones de Juan sobre la coexistencia y las finalidades: aparte de que el odio y la crueldad pueden no estar dirigidos a otras personas, sino a animales, e incluso a plantas o a seres inanimados, ¿no es cierto que tanto el odio como la crueldad pueden ser, y en sus formas más depuradas

son, totalmente carentes de fin, es decir, totalmente desinteresados? ¿No es cierto que los sentimientos de odio y de crueldad nos suministran una “estética del mal”? ¿Que el mal, ya en sí mismo y no en sus consecuencias, puede ser objeto no de una finalidad, sino de una contemplación más allá de todo fin? ¿No hay un odio contemplativo y, sobre todo, una crueldad contemplativa, y una forma cruel de contemplación? ¿No hay una “mística” del mal?

Sólo por citar un par de ejemplos: casos de “malvados racionales”, de “malvados desinteresados” y de “cruels contemplativos” los encontramos en las novelas de Dostoievski y en algunas películas de Liliana Cavani y de Sergio Leone. Si las películas de este último nos resultan tan sofocantes, no es sólo por las ambientaciones desérticas y almerienses, sino, antes que eso, porque sus malvados, verdaderos contemplativos y auténticos “místicos” del mal, no actúan movidos por ningún objetivo ni con ninguna finalidad, sino que viven y se mueven en un desinterés, es decir, en un aburrimiento y una indiferencia absolutos, en una completa falta de fines. ¿Y todo lo que diremos de esos malvados desinteresados, de esos “místicos del mal”, es que no son “éticos”? En mi opinión, más importante que discutir sobre si la antropología es más amplia o no que la ética, es entender que el hombre, es decir, cada uno de nosotros, es más amplio que toda antropología; y que el bien y el mal, en sí mismos y en nosotros, son, ambos, más amplios que lo que la ética estudia

réplica de
Diego N. Fabiano

Encuentro interesante la idea de que el querer es algo tan absoluto. Sin embargo, aún cuando la voluntad es algo bastante misterioso y tiene una apariencia independiente, suelta, tal vez gratuita, como una sorprendente potencia autónoma, no parece muy razonable la descripción que da Schelling, que la muestra como algo que parece fuera del mundo.

No consigo entender muy bien qué significa ese imperioso deseo de hacer que todo iguale la libertad. No consigo darle sentido a esa expresión. Tal vez debería leer el resto del texto.

Por último, la afirmación de que el concepto real y vivo de libertad es capacidad del bien y del mal es tal vez atar demasiado al concepto. Incluso entendiendo los conceptos de 'bien' y 'mal' de manera muy amplia, decir que la libertad consiste en esa capacidad

es hacerle vestir un corsé innecesario. ¿Por qué dar a algo tan monstruoso, tan amplio y tan pleno como la voluntad una posibilidad tan limitada?

La dicotomía 'bien y mal', aun siendo rica e interesante, es demasiado pobre en estas circunstancias.

3. Último mes de la discusión: libertad y necesidad.

Texto 3

“Tras el hecho eterno de la autorevelación, todo es en el mundo, tal y como vemos ahora, regla, orden y forma; pero siempre se mantiene en el fundamento lo carente de regla, como si pudiera nuevamente irrumpir, y en todo lugar parece que el orden fue logrado ordenando una inicial carencia de regla.”

Comentario de Alejandro Rojas

Durante la conferencia de Jacobs, el profesor nos habló sobre la relación entre fin y finalidad, que encierra a su vez un complejo nudo de cuestiones. Se trata entre otras cosas del problema del destino y la libertad. Según los textos que llevamos analizados hasta la fecha, tenemos una doctrina dual (por el momento sólo se hemos leído acerca de dos voluntades) consistente en una tensión entre ambas voluntades: una es puro querer expansivo, la otra voluntad es un impedimento, una barrera, que hace posible que el querer sea un querer concreto. Jacobs nos enseñó entre otras cosas algo decisivo respecto de este estado de la cuestión en la que nos encontramos de momento: que esta tensión está subordinada a una finalidad: la armonía. ¿Qué os parecen estas consideraciones? ¿Qué os parece esta consideración de la libertad? Aquí la libertad no está pensada como elección, sino como puro querer, pero un querer equilibrado donde el peso no está vencido de uno de los dos lados. Yo encuentro aquí algo sugerente: que el querer equilibrado, por un lado, no se apega a algo concreto (peras) y que por otro lado no es puramente indeterminado (apeiron). Pero entonces... salvo que esté errando el comentario... cuando aquí se habla de lo bueno no nos estamos refiriendo a querer algo bueno, sino a un buen querer, un querer bueno en lugar de un querer lo bueno. ¿Podríamos decir quizás que este mundo es el resultado de un buen querer (de un querer equilibrado y armónico) y no el resultado de un haber querido algo bueno? La finalidad no sería querer lo bueno, sino querer buenamente. Si es así, aquí habrá una cuestión interesante: ¿lo querido por el buen querer es lo único posible, o el buen querer podría haber querido otra cosa? Yo diría que no es correcto pensar que el buen querer

podría haber elegido otra cosa, porque el buen querer quiere lo que quiere, y no opta entre distintas posibilidades. Es lógicamente pensable que podría haber querido otro mundo, pero no es real, es ficticia esta cuestión. Quiso el mundo que quiso, y lo quiso como lo quiso, y nunca aconteció algo así como la posibilidad de haber querido otra cosa. Y por eso, en la línea scotista: lo bueno es lo querido. Y lo más importante, esto significa para Schelling, haberlo querido libremente. Y entonces... libertad no está pensada como algo distinto de necesidad. Es como cuando la novia le pregunta al adolescente: “¿si no me hubieras conocido te habrías enamorado de otra?”

Bajemos a la tierra y pensemos la libertad humana. ¿Llamaríais libertad a este buen querer en el caso del hombre? Lo curioso es que Schelling va a decir algo así como que en el hombre esta armonía es inviable de modo permanente, y que en él sólo se da la lucha y la tensión entre las dos voluntades. Digo más, y que la historia de la humanidad es la búsqueda de dicha armonía... Una aspiración que no tiene que ver con logros sociopolíticos, sino con ejercer un querer donde se armonicen los dos principios (indeterminado y el determinado). Desde luego parece que al menos deberíamos conceder que si queremos algo concreto como si fuera lo único que se puede querer reducimos el querer a algo concreto, y que si queremos con tanta fuerza la infinitud del querer entonces en realidad no queremos nada (indeterminado). Pero no se trata de rechazar lo querido para seguir queriendo (Nietzsche), sino de encontrar un modo de querer que no nos obligue a rechazar lo concreto ni la fuerza broncínea del querer, sino que al querer quiera equilibradamente las dos cosas. Por eso Schelling escribe contra Leibniz y el mejor de los mundos posibles, porque querer un mundo concreto es un querer no libre.

El mundo querido por Dios es, para Schelling, una determinación no cerrada, sino abierta a nuevas determinaciones. o dicho de otra manera: el auténtico amor quiere lo que quiere incluso cuando cambia, o mejor, porque cambia. Yo creo sin embargo que si esto es así, sí es posible pensar esta situación en el hombre, aunque no como un estado permanente. Si lo querido por el buen querer debe ser algo abierto a nuevas determinaciones, entonces está a nuestro alcance, sólo que a menudo caemos en el desequilibrio de las voluntades. Es como si, por ejemplo, queremos compartir la vida con alguien. es algo concreto, pero no peras, porque es un querer que no se reduce a una situación fija. Podrán cambiar las cosas, y aún así seguiremos queriendo compartir la vida con esa persona. Se trata así de un querer que no es finito, que no se agota en una realidad determinada, sino un querer cuya finalidad es indeterminada e infinita. este querer, por ser débiles, a veces cae del lado de la voluntad egoísta y nos cerramos a una situación concreta negando que las cosas cambiaran, por ejemplo... pero mantenerse

sería, creo, un buen ejemplo de cómo está pensando Schelling la libertad. No sé, quizás a ustedes se les ocurran otros ejemplos.

¿Qué es lo que ocurre cuando se quiere de esta manera? que lo querido no es sólo peras, no es un mero producto, sino algo vivo que a su vez produce. Un producto que es al mismo tiempo productividad. Schelling concluye: Eins von Allen, porque es la productividad que se expresa y pone a sí misma. Si bien habría una diferencia interesante con respecto al ejemplo que hemos expuesto: lo querido por el absoluto debe ser productivo y estar vivo, ser independiente. Sólo así es reflejo y expresión de él

Réplica de
Gabriel Carpintero

Si no he entendido mal, lo cual no sería extraño, nuestro amigo Schelling considera que la libertad surge en el hombre cuando la razón, referida en el extracto como el espíritu, y la voluntad o deseo humano, el corazón en el texto, coinciden por iniciativa propia de cada una de estas facultades en lo que es necesario. Qué implica la frase “lo que es necesario” queda bastante en el aire, pero ahora trataré este escollo. Además sabemos, gracias al comentario de Alejandro que Jacobs denomina armonía al “perfecto acuerdo” de razón y voluntad sobre lo necesario, en contraposición con la postura de Schelling que considera el mal como la discordia entre las dos facultades mencionadas. Lo primero que nos choca al leer lo anterior es que la libertad tenga algo que ver con lo necesario. Intuitivamente asociamos libertad a la falta o ausencia de necesidad. De modo que la discusión se cierne primero sobre el problema de qué entiende Schelling aquí por necesario, y en segundo lugar, cómo voluntad y razón se pueden poner de acuerdo en algo de forma independiente. Sobre el concepto de necesidad que subyace al aforismo “afirman libremente (la voluntad y la razón) lo que es necesario” uno puede hacer diferentes suposiciones sobre a qué se refiere Schelling. Puede referirse a las necesarias y fatales leyes de la naturaleza, y entonces la armonía entre voluntad y razón consistiría en que coincidan en reconocer la ley de la gravedad o cualquier otro dogma científico como lo que es necesario. Pero esto poco o nada tiene que ver con la libertad, me parece a mi. Atendiendo al comentario de Alejandro, es manifiesto que los tiros van por otro lado, por el lado de querer lo que es necesario a la vez con la razón y con la voluntad. Pero de nuevo son necesarias aclaraciones, pues ese querer armónico y equilibrado de lo que es necesario no se dirige a lo que es necesario biológicamente, que podría ser. Nadie está entendiendo la libertad aquí como la coincidencia de querer racionalmente lo que el cuerpo nos pide (desea obligatoriamente) para subsistir, es decir lo necesario biológicamente. A esta armonía nadie le llamaría libertad, pues todos

entendemos que la libertad comienza cuando esas necesidades están subsanadas... mientras no lo estén tanto nuestra razón como nuestro querer están sometidos por esas perentorias necesidades. No, lo que Alejandro nos plantea está, tal y como yo lo veo, en el plano del querer moral. Diferenciando entre querer lo bueno y querer bienamente, o “querer bueno” como él dice llegamos inevitablemente al ámbito de las consideraciones morales. Lo cual nos vuelve sobre la segunda consideración que hacia al comienzo ¿Cómo pueden ponerse de acuerdo independientemente razón y voluntad sobre lo que es necesario, sabiendo ahora que lo que es necesario está en relación con lo bueno? ¿Qué pinta la libertad en ese acuerdo?

Para Schelling está muy claro, clarísimo: “un bien arbitrario es tan imposible como un mal arbitrario”, lo cual quiere decir que tanto lo bueno como lo malo, lo son necesariamente. Coincidiendo con el intelectualismo moral de Sócrates, Schelling da a entender que saber lo que es lo bueno es quererlo, mientras que conocer lo malo implica necesariamente querer evitarlo. En la mentalidad socrática razón y voluntad están en la armonía que Jacobs menciona. Todo esto se va al garete cuando se opina, como opino yo, lo siguiente: El bien y el mal no tienen nada de principios universales y necesarios, y si lo tienen, es en tan poca cantidad, que rápidamente tenemos que relativizar en función del sujeto que juzgue la bondad y maldad de las cosas. Que conocer lo bueno, no implica hacerlo ni respetarlo. Que querer lo malo o lo no tan bueno a los ojos de la razón es el pan nuestro de cada día. Que la libertad no consiste en hacer lo bueno ni lo malo, sino lo que a uno le place, y que por tanto, creer en la necesidad del bien es anular la libertad para hacer el bien y el mal. Si es necesario hacer el bien, no queda si quiera libertad para hacer el mal, pues por ser lo contrario de lo bueno no podremos hacerlo tampoco. Si el bien es necesario, solamente resta hacer el bien y ninguna otra cosa.

Réplica de
Alejandro Rojas

Fantástica intervención Gabriel. Muy razonada. Pero me gustaría preguntarte ¿y si la cuestión no es querer lo bueno o lo malo? quiero decir: una madre quiere a su hijo, pero no lo quiere por ser bueno, educado o atlético, ni deja de quererlo por ser malo, mal educado o gordo... porque lo que quiere es al hijo. Y el hijo, querido como lo quiere la madre, no es un sujeto con tales determinaciones, sino con todas las que haya tenido y pueda tener, es el hijo por encima de las determinaciones. Obviamente, querrá cosas buenas para el hijo, querrá que encuentre a alguien que la quiera, que saque buenas notas... pero cuando quiere estas cosas quiere de una manera distinta a cuando quiere a

su hijo por encima de todo. Si bien, para entender lo que está diciendo Schelling lo correcto sería quizás decir que el hijo es el fruto del amor, ya que expresa (al ser un viviente que quiere por su cuenta) el origen (otro viviente que quiere por su cuenta). El querer humano quiere cosas concretas, y se desilusiona si no las consigue, el amor, por el contrario, quiere algo más allá de sus determinaciones: quiere algo vivo. No es un ejemplo al azar. Schelling está pensando el mundo como un organismo vivo.

Réplica de
Rafael Reyna

Veo que esto de la libertad nos sigue dejando perplejos, y es que, la verdad, es que es un tema inmenso. Y me parece muy interesante el tema de su relación con la voluntad y me gustaría participar, aunque sea mínimamente, con una pequeña teoría, abierta, por supuesto, a todo tipo de críticas. Me ha llamado la atención lo de “voluntad libre”, o sea, ¿Puede existir una voluntad que no sea libre? Si la voluntad no fuese libre ¿podríamos serlo nosotros, en tanto que somos nosotros los que queremos las cosas? Es muy interesante este porque si quitamos la libertad la voluntad no tiene mucho sentido y, por otro lado, si quitamos la voluntad sería como amputar la libertad. No hay, pues, a mi parecer, un linde entre ambas y, por otro lado, se dan sentido una a la otra. Por otro lado, acerca de la determinación de lo querido, también es un tema muy fértil. Aunque claro también dependerá de lo que se entienda por determinación. Si lo que se entiende por determinado es limitado, o usando el modelo hilemórfico, con una forma que informa a la materia, con haecceitas, en ese caso, si podríamos hablar de lo que se entiende por querer cosas determinadas y, no sé si es correcta mi apreciación, como un querer que versa más sobre el mundo. Y el otro querer, mejor, versa sobre cosas más altas. Y, si he entendido lo que dice Schelling, lo ideal es usar del mejor en todo momento dando por colmado el primero y aquí me recuerda a lo que dice Aristóteles acerca de la filosofía: *primum vivere deinde filosofare*