



MANUEL FERNÁNDEZ OCHOA

**EL HOMBRE COMO DOBLE OSCURO DE DIOS. EL
ENCUENTRO ENTRE SCHELLING Y FREUD**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 12 de julio de 2019**

EL HOMBRE COMO DOBLE OSCURO DE DIOS. EL ENCUENTRO ENTRE SCHELLING Y FREUD

**Trabajo de Grado presentado por Manuel Fernández Ochoa, bajo la dirección
del Profesor Luis Fernando Cardona Suárez,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 12 de julio de 2019**

Bogotá, 12 de julio de 2019

Profesor
Miguel Ángel Pérez
Director de Posgrados
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado profesor Pérez

Reciba un cordial saludo. Presento el trabajo de grado del estudiante Manuel Fernández Ochoa, titulado *El hombre como doble oscuro de Dios. El encuentro entre Schelling y Freud*, para optar al título de *Magister en Filosofía*.

En este trabajo de grado Manuel examina la relación que podemos tejer entre el texto de Schelling *El sistema del idealismo trascendental* (1800) y el trabajo de Freud *La interpretación de los sueños* (1900). Siguiendo una indicación sugerente de Odo Marquard, Manuel desarrolla esta relación como el lugar de encuentro entre la filosofía estética de la naturaleza (Schelling) y la terapéutica freudiana. Ambos pensadores, tomando en serio a la naturaleza, abordaron el lado oscuro de lo humano. Asumir este lado tiene implicaciones no sólo para la reflexión filosófica en torno a la naturaleza del sistema de la razón, sino también sobre las posibilidades de toda terapéutica. Con ello, se descubre aquí el papel de lo siniestro en el pensar filosófico y clínico. Para resaltar la necesidad de considerar de un modo filosófico y terapéutico el lado oscuro de lo humano, Manuel aborda también las investigaciones schellingnianas sobre la esencia de la libertad humana (1809) y los trabajos de Freud de la segunda tópica psicoanalítica, señalando que la interrogación por la esencia de la libertad humana se puede complementar con el análisis freudiano sobre la pulsión de muerte (*Todestrieb*) que inunda al hombre e incluso a la naturaleza entera.

Una vez revisado el manuscrito final considero que cumple satisfactoriamente con lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito se inicien los trámites para su evaluación y, posterior, sustentación pública.

Cordialmente

Luis Fernando Cardona Suárez
Profesor Titular Facultad de Filosofía

«Quien cree conocer el principio del bien sin el del mal se encuentra en el mayor de los errores, pues, como en la poesía de Dante, también en la filosofía el camino va hacia el cielo sólo a través del abismo» Schelling

«Cada persona es un abismo» Freud

*«El acto de preguntar [...] sólo se da en el salto, a modo de un salto y de ninguna otra manera»
Heidegger*

*«Julio, fui tan abajo. Pero no hay fondo»
Pizarnik*

A mis padres, por todo su amor.

Al profesor Luis Fernando Cardona por su acompañamiento y por sus reflexiones en el marco de los seminarios y reuniones; porque en medio de un mundo dedicado a la construcción de puentes, su paciencia y guía, como la de Virgilio para Dante, fue decisiva en el salto abismal y vertiginoso del preguntar por lo que somos.

Finalmente, mi devoción por todos aquellos que hoy sufren injusticias y padecen dolores insoportables en un mundo siniestro que, no obstante, nos capacita para amar. Estoy convencido de que el mal que se ha abierto paso diariamente sobre esta patria, con todo el dolor que ha significado, también nos ha preparado - desfondado- para el germen de un nuevo romanticismo. La invitación es (re)descubrir el abismo que somos.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción10

Capítulo I. La relación entre Schelling y Freud: el carácter sombrío de la naturaleza en su retorno siniestro como enfermedad del Yo19

1.1 Teodicea y tribunalización: la oposición Yo-naturaleza en el marco de la pregunta por el origen del mal en el mundo o sobre el flautista de Hamelín ..19

1.2 Respuesta estética: Schelling y el sistema del idealismo trascendental 29

1.3 Alternativa terapéutica: Freud y la interpretación de los sueños44

1.4 De la naturaleza en Schelling y Freud como φύσις55

1.5 La apertura del abismo como acercamiento a la φύσις: del parentesco entre estética y terapéutica al desfondamiento del Sistema y el sueño de la razón

59

Capítulo II. El carácter siniestro del desocultamiento del “Ser” en la onto-teología schellingniana: la pregunta por la libertad del hombre, el origen del mal y la naturaleza de Dios en el marco del desfondamiento del sistema63

2.1 De la oposición Yo-naturaleza a la oposición libertad-necesidad63

2.2 Dios –lo absoluto- y el origen del mal68

2.3 El dualismo interno del absoluto.....	74
2.4 El mal como inversión de los principios	81
2.5 El proto-fundamento como desfondamiento del sistema	86
2.6 Lo siniestro en Schelling y Freud: el mal y la enfermedad como condición sin límite del hombre como abismo, objeto y caída.....	89
Capítulo III. El hombre como doble (Der Doppelgänger) oscuro de Dios: el sueño de la razón que produce monstruos	98
3.1 Lo siniestro como temple de ánimo: más allá del principio de placer en la vida cotidiana	98
3.2 El sueño de la razón: el estadio del espejo como formador de la función del Yo en Lacan o sobre la labor de Victor Frankenstein	115
3.3 El problema del doble en Freud y Rank como expulsión de la enfermedad en Dios: el hombre como doble oscuro de Dios.....	125
Conclusiones	132
Bibliografía	135

Abreviaturas

- APH** Heidegger, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin (1951)*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- DA** Schelling, Friedrich. *El discurso de la academia: sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza (1807)*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2004.
- DM** Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Tratados fundamentales: discurso de metafísica (1686)*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.
- EM** Kierkegaard, Søren. *La enfermedad mortal*, Madrid: Trotta, 2008.
- FMC** Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785)*. Madrid: Editorial Tecnos, 2005.
- IFL** Schelling, Friedrich. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (1809)*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- IM** Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica (1953)*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2003.
- MC** Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres (1785)*. Madrid: Editorial Tecnos, 2016.
- OC** Sigmund Freud, *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976.
- RLMR** Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón (1793)*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- S** Schelling, Friedrich. *Sistema del idealismo trascendental (1800)*. Barcelona: Anthropos, 1988.

- SEM** Lacan, Jacques. *El seminario*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- ST** Heidegger. Martin. *Ser y tiempo (1927)*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993.
- T** Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Ensayos de teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal (1710)*. Madrid: Abada Editores, 2015.
- TB** Spinoza Baruch. *Tratado breve*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- TSELH** Heidegger. Martin. *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2015.
- Z** Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie (1883)*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.

INTRODUCCIÓN

Hoy parece haber caído en el olvido la pregunta por el sentido ontológico del mal, la enfermedad, el dolor, la muerte y el sufrimiento. Hablamos de un olvido justificado por la razón moderna entregada por completo al futuro y el progreso. Ningún mal mundano está hoy a salvo de ser abrazado por la promesa científica, técnica o política de su superación; por ejemplo, grandes investigaciones y proyectos políticos “revolucionarios” son justificados mediante un mal mundano que debe ser superado. El mal nos parece resultado entonces de un “todavía no”, resultado de una ausencia de condiciones históricas necesarias para su superación. Si alguien osa preguntar por el origen del sufrimiento, se remitirá a preguntar por un sufrimiento puntual, el suyo, ese sufrimiento para el cual el mundo quizá aún no tiene respuesta o solución, pero que seguramente la tendría en el futuro; ahora bien, difícilmente alguien se atreve a preguntar por el origen de la posibilidad de cualquier sufrimiento, pasado, presente o futuro.

Aquellos que sufrieron injusticias en el pasado, y que ya han muerto, son considerados hoy una consecuencia propia del desarrollo histórico del progreso humano -no en vano nos decimos que aquellos que han muerto injustamente han padecido, por ejemplo, las consecuencias de que “todavía no” cimentamos de forma suficiente la razón o los derechos humanos o de que “todavía no” encontramos la cura a una enfermedad llamada “violencia”-. Así, suponemos que si el mal *es* algo en el mundo solamente lo *es* en tanto *es* ese algo que debemos superar; condenamos entonces cualquier posible reflexión sobre el mal a un imperio que afirma su negatividad. O peor aún, llegamos incluso a considerar que el mal no *es* algo humano en cuanto tal, sino

que solamente lo constatamos ante una carencia o insuficiencia de bien, cuando alguien, supuestamente alejado de la razón y consumido por algún trastorno o enfermedad, se entrega a la malignidad que consideramos además un rasgo inhumano. Es como si la modernidad suspendiera la condición humana en aquellos hombres entregados a la malignidad, piénsese en los peores asesinos seriales de la historia, a quienes se nos invita además a llamar monstruos.

Pese a lo anterior, la promesa de un futuro mundano esperanzador parece estabilizarnos ante los horrores que podemos encontrar en cada esquina. Y es así como a lo largo de la historia nos hemos preguntado por este u otro mal, por este o aquel dolor, buscando siempre con urgencia su superación. No obstante, no nos hemos preguntado lo suficiente por el mal o el dolor en cuanto tal, por su origen o el sentido de su posibilidad universal que se ha hecho efectiva en el mundo; ello, pese a que jamás hemos vivido una época en la que la muerte o la enfermedad no nos hayan conmocionado.

En todo caso seguimos insistiendo en la necesidad de sostener la primacía de la razón moderna como eje edificante del mundo a la vez que, con ello, buscamos proteger aquella institución que nos asegura el punto de perspectiva desde el cual podemos dar cuenta, por nosotros mismos, del supuesto progreso que tanto perseguimos. Hablamos pues de la institución del Yo, del sujeto moderno que, en oposición con la naturaleza, con eso objetual que es conocido e instrumentalizado, nos garantiza la seguridad prometida por Descartes. A fin de cuentas, el hombre moderno puede dudar, pero sólo con base en una certeza: él mismo.

Sosteniendo la solidez de nuestro Yo somos capaces de conocer e instrumentalizar aquello afuera -nuestro cuerpo inclusive- que consideramos culpable de nuestras desgracias. ¿Pero qué pasa si el Yo con el que me identifico, de forma siniestra, deja de ser el lugar de la seguridad y pasa a ser el lugar de lo monstruoso? ¿Qué pasa si el horror que queremos superar está unido a nuestro Yo como una sombra? ¿O qué hacer si descubrimos que nuestro Yo es la sombra que causa el pavor?

El hombre vulgar espera tranquilamente que un científico encuentre la cura contra la enfermedad que preocupa en los medios, pero a veces acontece la

desesperación, cuando se trata de una enfermedad que ya empieza a destruirnos; el hombre de la ciudad espera pacientemente que un político salve al país de la crisis económica y de la violencia, pero muchas veces la pobreza y la violencia ya nos lo ha arrebatado todo en los campos. El hombre mediocre se resguarda en la seguridad de su Yo, pero todo cambia si al mirarse al espejo se desconoce por completo o quizá no hace más que encontrar a un enemigo.

La respuesta del “todavía no” es tan solo una de las muchas que el hombre ha intentado utilizar para obviar o responder a la pregunta por el origen y sentido ontológico del mal en el mundo. Nos parece, por lo pronto, que esa respuesta del “todavía no”, que además se jacta de haber matado a Dios, se caracteriza por la mediocridad filosófica y la tendencia cobarde al escape. Duplicando el mundo, en este que se padece y ese otro prometido en el futuro, el hombre se faculta a sí mismo para ignorar las preguntas fundamentales que lo llaman a hacerse responsable por su propia existencia.

Ahora bien, si se le pregunta a alguien -incluso a nosotros mismos- si se considera culpable del mal en el mundo, difícilmente esa persona aceptará semejante responsabilidad; de ahí que cada posible respuesta a la pregunta en mención esté marcada por el develamiento de un culpable, a la manera de un chivo expiatorio, que intenta exonerarnos ante cualquier señalamiento, incluso de nosotros mismos. Como una pesada carga en la espalda, la responsabilidad frente a la existencia del mal es un peso insoportable para el Yo, de ahí que se intente buscar con afán otro culpable. Ese culpable a través de la historia ha sido Dios, la naturaleza, los otros hombres -inhumanos- o las condiciones históricas -“el todavía no”-. Empero, en tiempos del idealismo alemán, puntualmente con Schelling, el culpar a la naturaleza significó, a nuestro parecer, la respuesta más original y profunda en la historia de la filosofía. La original concepción schellingniana de la naturaleza terminó por implicar hasta cierto punto a Dios e implicarnos por completo a nosotros mismos -a nuestro Yo- como culpables de mal en el mundo; nos obligó a asumir la responsabilidad abismal frente a nuestra propia existencia y eliminó toda posibilidad de evasión. Incluso, un siglo después, Freud terminaría por acoger las consecuencias del trabajo schellingniano a

través del [re] descubrimiento de lo inconsciente; relación esta por cierto poco trabajada en su época en los diferentes ámbitos filosóficos.

Así las cosas, el presente trabajo se inscribe en el estudio de la relación entre idealismo y psicoanálisis, particularmente en la relación entre Schelling y Freud, pues consideramos que ambos pensadores llegan a señalar a un culpable puntual de nuestros males: la naturaleza. Pese a ello, debemos advertir que tal señalamiento se hace efectivo a partir de una concepción de naturaleza con rasgos propios del romanticismo alemán que se aleja por completo del pensamiento moderno cartesiano y nos acerca en mayor medida a una tradición griega, la de la φύσις.

La naturaleza para Schelling y Freud no está ahí afuera, no es lo que se opone al Yo, por el contrario, se encuentra de forma siniestra en identidad con el Yo y de ahí que ocupe un lugar privilegiado en las formulaciones de estos pensadores. Este aspecto es abordado entonces en el primer capítulo de la presente investigación y hace evidente, por ejemplo, que al abordar el problema de la identidad Yo-naturaleza tanto Schelling como Freud llegaron a entender la enfermedad no como algo a ser superado, sino como el rasgo propiamente constitutivo del hombre. La enfermedad, por más que la modernidad la quiera superar, no hace más que retornar de forma siniestra conmocionando nuestra realidad entregada al progreso.

De esta manera, nuestro primer capítulo se inspira en los trabajos de Odo Marquard (2000) donde nuestros planteamientos encuentran cabida, especialmente en aquellas formulaciones que señalan que, “desde una perspectiva filosófica, el psicoanálisis es una prolongación del idealismo alemán aplicando métodos desencantados” (p.17). En ese sentido, Marquard (2007) hace evidente la cercanía de Schelling, como filósofo de la estética, y de Freud, como filósofo de la terapéutica, a partir “del hecho de que ambos pensadores se toman en serio la naturaleza” (p. 99). Sin embargo, los resultados de esa relación de prolongación no son profundizados por Marquard, ya que el filósofo de la compensación se centra en un análisis que relaciona, en clave romántica, la filosofía de Schelling y el pensamiento de Freud, primordialmente, a partir de dos textos: el *Sistema del idealismo trascendental* (1800)

y *La interpretación de los sueños* (1900). De ahí nuestra urgencia por ir más allá y llevar a las últimas consecuencias los planteamientos marquardianos.

Con esa intención, se ha establecido en nuestro trabajo un diálogo entre Schelling y Freud ante la necesidad de examinar las consecuencias de relacionar el carácter sombrío de la naturaleza, en proximidad a la noción griega de φύσις, como el aspecto central de algunos de los principales planteamientos de estos pensadores, en un sentido mucho más profundo al ya trabajado por Marquard.

En el segundo capítulo se abordan las consecuencias de la *Identitätphilosophie* schellingniana, es decir, las consecuencias de plantear la identidad entre Yo y naturaleza que se trabaja en el primer capítulo; aspecto este que desfondó los intentos por construir un sistema filosófico, sustentado en la identidad absoluta, que pueda responder a la pregunta por el origen del mal en el mundo. Si la identidad entre Yo y naturaleza es sustentada por Schelling en su origen común en lo absoluto, entonces lo absoluto se torna culpable de la existencia del mal, pero con ello deviene la contradicción. Lo absoluto, es decir, Dios, carecería de sentido. Recordemos que aquí al hablar de Dios lo hacemos reconociendo que “toda filosofía es teología en el sentido originario y esencial, según el cual el concebir (λόγος) al ente en total pregunta por el fundamento del Ser y este fundamento es llamado Θεός, Dios” (TSELH, pp 92-93). Aquí la pregunta por Dios no es una pregunta en el marco de un sistema eclesiástico o una fe religiosa, la pregunta por Dios es la pregunta por el fundamento del ser del mundo.

Nuestra investigación aborda necesariamente la respuesta schellingniana que intenta hacer frente a la contradicción señalada; pues, en tanto se patentó la identidad absoluta se debería asumir entonces que el mal se origina en lo absoluto, pero, con ello, toda idea de perfección y de sistema se configura como una contradicción. La respuesta schellingniana otorga entonces cierto carácter siniestro a lo absoluto que salva a Dios de la culpabilidad de la existencia del mal en el mundo y que, además, determina al hombre como culpable mediante una poderosa formulación que define la libertad humana como una capacidad para el bien y para el mal. En definitiva, con Schelling el mal adquiere de esa manera toda la fuerza positiva del caso.

Es decir, creemos que es posible demostrar que, ya que no hablamos de una naturaleza en oposición a un Yo, sino que por el contrario hablamos de una naturaleza en identidad con el Yo, el pensamiento de Schelling necesariamente radicaliza la indagación por el origen del mal al abordar una concepción de naturaleza, y con ella una concepción romántica de Dios como lo absoluto abismal que la fundamenta, que conmociona los cimientos del pensamiento moderno, al hacernos responsables a los hombres del mal en el mundo. Tal como lo describió Kierkegaard con relación al vértigo de la libertad, donde no nos atemoriza estar al borde del abismo simplemente porque podamos caer, sino, esencialmente, porque queramos caer, quizá el mal no nos espanta, porque esté ahí afuera, sino, fundamentalmente, porque reconocemos la posibilidad de entregarnos a él en tanto ya nos habita de forma originaria en lo más profundo e inconsciente de nuestro ser.

Adicionalmente, ese segundo capítulo cierra mostrando que no sólo es posible establecer una relación entre el Schelling de la estética de 1800 y el Freud de la terapéutica de 1900, sino también, gracias al asunto de lo siniestro, lo es entre el Schelling de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* de 1809 y el Freud de la segunda tópica psicoanalítica. Es posible establecer en todo caso una relación entre el Schelling que se interroga por la libertad humana y el Freud que constata la pulsión de muerte (*Todestrieb*) en el mundo.

Finalmente, en el tercer capítulo se brindan aportes adicionales a la respuesta que Schelling da a la pregunta por el origen del mal en el mundo, y ello, a través de contribuciones psicoanalíticas que enriquecen y matizan el alcance de esta respuesta. Hablamos de un trabajo de ida y vuelta entre idealismo y psicoanálisis donde atendemos algunas exigencias que se hacen, desde diferentes ámbitos académicos, a los argumentos schellingnianos. Así, Žizek señala, por ejemplo, que:

Schelling no tiene ningún problema para penetrar en el oscuro mundo de las pulsiones presimbólicas (“Dios antes de la creación del mundo”); [pero] su fracaso aparece una y otra vez cuando intenta regresar de ese “oscuro

continente” a nuestro universo común del lenguaje. (Zizek 2016a, pp. 23-24)

Nuestros esfuerzos se centran en mostrar la forma como se puede comprender, desde nuevas perspectivas nutridas por elaboraciones psicoanalíticas, referentes al estudio de lo siniestro, la pulsión de muerte y el doble (*Der Doppelgänger*), la manera como Dios se distancia de la culpa del origen del mal en el mundo y el hombre asume su propia libertad como una capacidad para el bien y para el mal. De esta manera, nuestro planteamiento central es expuesto: el hombre se configura en la creación como el doble oscuro de Dios¹.

En la noción del doble (*Der Doppelgänger*) podemos encontrar el vínculo, quizá incluso intempestivo, que da razón de una cercanía del pensamiento de Schelling y una lectura filosófica, no clínica, de la tradición psicoanalítica inaugurada por Freud.

Recordemos que la figura del doble, tan popular en obras literarias de la factura de autores románticos como E. T. A. Hoffmann, Stevenson, Dostoievski, Poe o Wilde, fue motivo de estudio en importantes investigaciones psicoanalíticas, donde se señala que el Yo, al ser incapaz de asumir alguna carga de su vida psíquica, termina por duplicarse para así trasladar la carga insoportable. De esta manera:

El síntoma más destacado de las formas que adopta el doble es una poderosa conciencia de culpa que obliga al protagonista a no aceptar ya la responsabilidad de ciertas acciones de su Yo, sino a descargarlas sobre otro Yo, un doble, [...] Como lo demostró Freud, esta conciencia de la culpa, que tiene varias fuentes, mide, por un lado, la distancia entre el ideal del Yo y la realidad lograda; por el otro, es alimentado por un poderoso temor a la muerte y crea fuertes tendencias al autocastigo, que también implican el suicidio. (Rank 1976, p. 89)

¹ Esta tesis que plantea una relación de Dios y el hombre a partir de un acto de duplicación encuentra, en el presente trabajo, varios matices para su exposición. El hombre es el doble de Dios en un sentido siniestro, cinematográfico e, incluso, místico pues, en este último caso, encontramos una vinculación directa entre las elaboraciones de Schelling, algunos planteamientos psicoanalíticos y varios postulados de pensadores místicos como Franz Von Baader, Jacob Böhme, el Maestro Eckhart y Oetinger.

Queremos entonces proponer una lectura que acerque ese síntoma del doble, propio del Yo del hombre, al acto divino de creación del mundo a través de un acercamiento particular al esquema del estadio del espejo elaborado por Lacan. Dios, como sabemos, no puede morir, enfermar o ser el origen del mal, de ahí que se vea obligado a expulsar toda posibilidad de muerte y enfermedad de sí a través de un acto de amor que opera como un rayo en la creación del mundo, pero que también significa su duplicación; se alude pues a la figura de alguien que se ve en un espejo y constata su reflejo invertido. El hombre asume así el lugar de doble de Dios, un doble que se angustia, porque puede morir y que además se encuentra facultado para cometer los peores crímenes. No obstante, ese mismo doble -que es el reflejo que ve Dios al mirarse en el espejo-, al ser libre, también se encuentra facultado para el bien, para extender el amor divino. El hombre se ha separado de Dios para que lo divino pueda separarse del mal; mal en todo caso necesario para la autorrevelación de Dios que significa autorrevelación del amor divino en el espejo.

Así como Freud mostró a través del [re] descubrimiento del inconsciente que nuestro Yo es un abismo de lo más desconocido, Schelling ya había explorado la idea del inconsciente, incluso en un estadio divino, como resultado de la radicalización de su indagación por el lugar de la naturaleza, la libertad del hombre y el origen del mal en el mundo. Tal como ocurre en *El corazón delator* de Edgar Allan Poe, Schelling nos mostró que, ante la necesidad moderna de matar a Dios, dada la desesperación que produce la imposibilidad de abrigarlo en la invitación -contradicción- que nos hace el progreso, el Yo moderno ha optado por esconder los restos divinos bajo el suelo, buscando protegerse. Empero, ese Yo moderno continúa soportando, no sabemos cómo, los latidos del corazón divino que son propios de toda pregunta pendiente de respuesta o incluso pendiente de formulación. Ahora bien, el Yo, en el caso del pensamiento de Schelling y de Freud, ha confesado su crimen y desesperadamente pide levantar el suelo para constatar el abismo divino que, no obstante, siempre nos habita desde el origen. De ahí que consideremos que el idealismo, en su vinculación schellingniana con el romanticismo, edificó la respuesta más honesta y poderosa frente a la pregunta por el origen del mal en el mundo. Nosotros no hacemos más que sumar

nuevos aportes a esa respuesta de Schelling desde la profundización de la prolongación psicoanalítica reconocida por Odo Marquard.

El presente trabajo parece seguir entonces la indicación de Arturo Leyte (1998), cuando señala que Schelling adelantó una especie de odisea del espíritu donde se “ha preparado el desembarco presintiendo que ya no queda hogar ni por lo tanto descanso” (p. 5). En últimas, tal parece que es en la φύσις indeterminada, en la lucha constante (el *pólemos* heraclíteo), en la seducción de la malignidad, en el viaje sin descanso y en la permanente despedida (Rilke), donde la libertad del hombre, de forma poderosa, cobra sentido como una capacidad para el bien y para el mal.

CAPITULO I. LA RELACIÓN ENTRE SCHELLING Y FREUD: EL CARÁCTER SOMBRÍO DE LA NATURALEZA EN SU RETORNO SINIESTRO COMO ENFERMEDAD DEL YO

1.1 Teodicea y tribunalización: la oposición Yo-naturaleza en el marco de la pregunta por el origen del mal en el mundo o sobre el flautista de Hamelín

Es innegable que el hombre padece de forma inexpugnable el mal, el dolor y el sufrimiento como experiencias propias del mundo que habita, no obstante, el sentido ontológico subyacente a esas experiencias es, y siempre lo ha sido, uno de los misterios más fascinantes y siniestros para el pensamiento. Hoy, sin embargo, la pregunta por ese misterio parece haber caído en un profundo sueño. Vivimos una época donde la ciencia, la técnica y la política, haciendo las veces del flautista de Hamelín, nos han prometido deshacerse de esas ratas llamadas enfermedades, sufrimientos y dolores. Empero, el precio que se nos exige pagar es tan alto que no lo podemos asumir y, de forma siniestra, el flautista retorna con sed de venganza llevándose aquello que queríamos proteger. Tal como les ocurre a los niños de Hamelín, en la fábula documentada por los Hermanos Grimm, los hombres terminamos sufriendo la misma suerte que las ratas.

Diremos con Cioran entonces que el límite de cualquier dolor parece ser un dolor aún mayor; y el hombre que quiera expulsar el dolor de su experiencia en el mundo debe tener cuidado de no perderse a sí mismo en ese intento. ¿Qué pasa si al

negar el mal, el sufrimiento y el dolor estamos negando también el mundo y, con ello, a nosotros mismos? Esta pregunta es especialmente valorada por quienes creen haber tocado fondo en la angustia o la desesperación y no han constatado más que un eterno abismo, o por aquellos que consideran haber sentido la cumbre del dolor más insoportable para después corroborar que siempre puede haber algo peor. En todo caso, esas personas que han visto el abismo parecen volver al mundo de lo cotidiano abrazando con orgullo su experiencia dolorosa, que incluso exhiben como quien regresa de la guerra adornado en medallas por valor; pensemos en los hombres, mujeres y niños que han regresado de batallar contra el cáncer, contra el hambre y la pobreza o contra la tortura y la depravación. De ahí que no rara vez eventos dolorosos sean conmemorados por sociedades, familias y hombres mediante rituales de todo tipo. Así, Jünger, en su escrito *Sobre el dolor* de 1934, nos dice:

El dolor es una de esas llaves con que abrimos las puertas no sólo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo. Cuando nos acercamos a los puntos en los que el ser humano se muestra a la altura del dolor o superior a él logramos acceder a las fuentes de que mana su poder y al secreto que se esconde tras su dominio. ¡Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres! (Jünger 1995, p. 13)

Ahora bien, la relación de la modernidad con el sufrimiento se supone como la de una necesaria superación; el hombre moderno busca romper y eliminar su relación con el dolor, por ejemplo, a partir de su justificación como ese “algo” que debe ser superado, un rezago o una cadena que nos ata a una naturaleza supuestamente animal. Se cree que el hombre sufre en tanto no ha progresado lo suficiente para encarar una u otra determinada manifestación de dicha experiencia, ya bien sea en un sentido médico, político, social e incluso espiritual. Y cuando el hombre logra “superar” alguna manifestación de ese algo doloroso en el mundo, siente progresar, a pesar de que nuevas y renovadas formas de sufrimiento siguen aconteciendo *a posteriori*. Parece que hoy esperamos con ansias la nueva medida de seguridad que nos protegerá contra los criminales en la calle, la cura contra la nueva enfermedad, el modelo económico que

nos sacará de la pobreza o la partícula de Dios que por fin será observable en algún laboratorio de instalaciones multimillonarias.

Así pues, la razón moderna busca responder a las preguntas agobiantes, por el origen y el sentido del mal, desde la confianza que le otorga una sólida institución aparentemente incuestionable: el “Yo”. El mal no importa en cuanto tal sino sólo en tanto *es* ese algo, ese resto, que el “Yo” “supera” en un proceso acelerado de perfeccionamiento. Empero, si seguimos a Jünger y queremos sostener alguno criterio en el cual se haga patente el significado de “lo humano” -sin hablar necesariamente de un humanismo-, tenemos que reconocer entonces que el dolor es quizá lo más humano; esto, a pesar de lo impopular que se torna dicha formulación para una época que centra la mirada en el futuro y el progreso avasallador. Pero, y esta es una pregunta transversal en la presente investigación, ¿qué hacer cuando Yo soy el mayor monstruo?

Nuestra intención preliminar es constatar entonces el desmonte -una especie de deconstrucción mediada por el problema del mal- de ese “Yo” moderno -y con él, el de cierta noción moderna de “naturaleza”- a partir de formulaciones propias del pensamiento de Schelling y de Freud. Para ello, debemos no obstante revisar en un primer momento el proceder moderno, el del Yo y la razón, frente a la pregunta por el origen del mal en el mundo. De ahí que tengamos que iniciar nuestro recorrido a través de Leibniz y el surgimiento del tribunal de la teodicea.

En 1710, a través de sus *Ensayos de teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Leibniz inauguró una forma particular de justificar, a manera de tribunal, la existencia de Dios² para, desde ahí, justificar la

² Torres (2011) señala que Leibniz logró “poner como *punto de partida* de la reflexión crítica no la *afirmación apriórica* de lo que Dios «podía o debía» hacer, sino la *pregunta a posteriori* de lo que en sí mismo es posible o imposible, estudiando -según las exigencias de la nueva cultura autónoma- la constitución de la realidad-” (p.46). Con ello, la pregunta por la existencia del mal ya no parte de la pregunta por la responsabilidad de Dios sino de la pregunta por el mundo, en tanto creación divina y problema humano común. Ahora bien, nuestra investigación parece iniciar en un punto “teológico”, sin embargo, debemos aclarar que esto es correcto siempre que entendamos a Dios como la idea rectora de cualquier pretensión de sistema filosófico en general. “Pero, cuando aquí se habla de «teológico» y de «teología», hay que recordar que la palabra y el concepto de «teología» no crecieron en primer lugar ni desde un marco ni en servicio de un sistema de fe eclesiástico, sino al interior de la filosofía [...] Toda filosofía es teología en el sentido originario y esencial, según el cual el concebir (λόγος) al ente en total pregunta por el fundamento del Ser y este fundamento es llamado Θεός, Dios” (TSELH, pp 92-93).

existencia del mal en el mundo. Si bien todo hombre constata el mal y el sufrimiento de forma abrupta y contingente, por ejemplo, a través de la enfermedad, los desastres o la muerte violenta de seres queridos, es posible, para Leibniz, una demostración racional de la elección de Dios de crear el mundo. Dios es llamado entonces por la filosofía racionalista al tribunal de la razón y de ahí que Leibniz, junto con Descartes y Spinoza, sean considerados pues los tres grandes racionalistas del siglo XVII.

Según Leibniz, este mundo con todos sus sufrimientos y males, dada la bondad divina, ha de ser el mejor de los mundos posibles. Por ello, la necesidad de justificar la bondad de Dios, en contraste con la constatación del mal y el sufrimiento en el mundo, evidencia tareas siempre presentes en la filosofía leibniziana: “reconciliar las confesiones cristianas [a la vez que] conciliar la solidez de los antiguos, su sentido de la sustancia, con el rigor demostrativo y analítico de los modernos” (Grondin 2006, p. 208). Así, el optimismo leibniziano se encuentra mediado por el principio de no contradicción aristotélico y el principio de razón suficiente *-nihil est sine ratione-* que, en tanto racionalidad integral de lo real, no opera en la voluntad divina en cuanto Dios se supone la única sustancia necesaria.

Hay, pues, que buscar la razón de la existencia del mundo, que es el ensamblaje completo de las cosas contingentes, y hay que buscarla en la sustancia que lleva consigo la razón de su existencia, la cual, por consiguiente, es necesaria y eterna. Es menester, asimismo, que esta causa sea inteligente, pues siendo contingente este mundo que existe, y siendo igualmente posibles e igualmente aspirantes a la existencia, por así decirlo, una infinitud de otros mundos, tanto como lo es él, es menester que la causa del mundo haya tomado en consideración o tenido la relación con todos esos mundos posibles para determinar de entre ellos a uno. (T, § 7, p. 233)

En definitiva, si Dios no es el culpable del mal en el mundo, ese culpable debe ser hallado entonces por el tribunal de la razón en otro lugar. Leibniz señalará pues que el culpable del mal es el hombre mismo cuando hace un mal uso de la libertad otorgada por Dios, esto es, cuando el hombre no es libre; y, así, el mal en cuanto tal carece de lugar al *no ser* algo propio de la creación divina. “El racionalismo leibniziano soluciona el problema clásico del origen del mal, al englobar la imperfección ontológica en un

sistema perfectamente racional y unitario, que reduce el mal a ser una simple privación o carencia de ser” (Cardona 1998, p. 83).

Lo importante en este punto es precisamente el papel de la razón, y con ella del hombre moderno, en la indagación que pregunta a manera de tribunal por el origen del mal. Atendemos entonces a una época, la del racionalismo del siglo XVII, donde la confianza en el poder y pureza de la razón arrastró la posibilidad incluso de lo divino a un tribunal, el de la teodicea, que pregunta por la posibilidad del mal en el mundo y dónde la naturaleza, entendida vacuamente como aquello que no es razón, fue menospreciada hasta el punto de ser ignorada.

Ahora bien, la teodicea es precisamente un tema recurrente y claramente identificable a lo largo de la obra de Odo Marquard, filósofo que nutre permanentemente esta investigación. Siguiendo al filósofo escéptico podemos hacer especial énfasis y profundizar en la alusión a ese tribunal que es la razón humana³. El análisis de este tribunal nos permite señalar que, a partir de la tradición, Dios, mediante la religión, juzgó a los hombres, posteriormente, en la teodicea de Leibniz de 1710, los hombres juzgaron a Dios buscando salvar la bondad divina, y ahora, con la crítica –

³ Se señala un tribunal porque para el hombre de cada época se hace necesario y urgente encontrar al culpable de la existencia del mal en el mundo. Ese culpable será, por ejemplo, Dios, la autonomía del hombre, los otros hombres, las condiciones históricas o la naturaleza. La época de Leibniz, y todavía la nuestra, es la del imperio de la razón; de ahí que hablemos del tribunal de la razón humana. Cada hombre por ello es partícipe de dicho tribunal y por tanto debe dar cuenta de su lugar en la indagación por el origen del mal; ya Schiller lo denunciaba en sus *Cartas sobre la educación estética de la humanidad* (1794): “todo el que sea capaz de colocarse en el centro del universo y de elevar su individualidad a la categoría de representante de la humanidad puede ser considerado miembro de ese tribunal de la razón, donde es también parte interesada como hombre y ciudadano del mundo, y se ve preocupado por su veredicto de un modo u otro” (Schiller, 2018, p.10). Constatamos así efectivamente lo que Marquard señala como un proceso de descarga -como el que realiza alguien que lleva un peso insoportable sobre los hombros- que permite que el hombre pueda soportar las diferentes antinomias y contradicciones que la pregunta por el origen del mal le ha significado. Ante la enfermedad, el dolor y el sufrimiento, el hombre busca hacer su vida más soportable a pesar de que la pregunta por el origen de aquello que padece siempre parece acosar la existencia; urge así buscar un culpable en todo momento. Basta con ver un ejemplo próximo: la película *Cafarnaúm* (2018), drama dirigido por la cineasta Nadine Labaki, narra la historia de Zain, un niño de 12 años. Una de las primeras escenas de la película muestra a Zain esposado compareciendo ante un tribunal; se evidencia inmediatamente un motivo de teodicea en la trama, aunque desde la perspectiva de un niño que vincula de forma contundente a sus padres. Así, cuando el juez pregunta al pequeño: “¿sabes por qué estás en el tribunal?”; el niño responde: “sí, quiero demandar a mis padres por traerme al mundo”. El pequeño Zain, como todos nosotros, se encuentra entonces en una encrucijada por su identidad en medio de un mundo horrible al cual no ha pedido venir.

referida a la autonomía⁴-, cada hombre se juzga a sí mismo ofreciendo una exoneración mediante un beneficio de inimputabilidad⁵. Por ello se dice, en términos freudianos, que “la crítica se toma vacaciones respecto al super-yo” (Marquard 2000, p. 41). No en vano, para Kant, el principio de la autonomía es el único principio llamado a fundamentar una filosofía moral elaborada desde el tribunal de una razón pura no contaminada por lo contingente, las inclinaciones humanas o la voluntad divina.

Con la teodicea el hombre ha llevado a Dios a un tribunal para indagar por la existencia del mal en el mundo y determinar su culpabilidad. Con la intención de rescatar la bondad de Dios, al exonerarlo de los cargos, el hombre asume la culpabilidad del mal a partir de la referencia a la autonomía en su actuar. El problema clásico de la teodicea intenta resolverse por medio de la tesis de la autonomía que rescata la bondad de Dios al desvincularlo procesalmente de la creación de un mundo malvado. Es el propio hombre, a través de su libre albedrío, el que “elige” hacer el bien o no, aun cuando su libertad, diremos con Kant, exige el buen uso del libre albedrío para el desarrollo de las disposiciones naturales⁶. En efecto, si la libertad solo la podemos reconocer en nuestra capacidad para acoger la ley moral, en tanto manifestación de una voluntad legisladora universal⁷, el hombre sólo es libre cuando hace uso de su libertad para el bien por deber -el mal es entonces resultado de las inclinaciones y no de la razón

⁴ Aquí podemos entender el movimiento propiamente moderno, ya que, si a Dios se la ha retirado la carga frente a la culpabilidad del mal en el mundo, será entonces el hombre, a través de su libertad -autonomía-, el culpable de ese mal. No obstante, dicha autonomía parece ser solamente una capacidad para el bien y no para el mal pues el mal, para pensadores como Kant, por ejemplo, será resultado de no atender a la autonomía. Se reduce el mal a ser una simple privación o carencia de ser con la intención de salvaguardar la razón, piedra angular de la modernidad.

⁵ Si se considera la autonomía del hombre a partir de la oposición Yo-naturaleza es posible que el hombre -desde su propio Yo aparentemente “consistente”- se reconozca como atendiendo al bien -a su autonomía- y, por tanto, señale que la fuente o el origen del mal está en otro lugar: los otros yoes, las condiciones históricas o la naturaleza entendida precisamente como aquello que no es razón.

⁶ Para Kant, el hombre no es un demonio por naturaleza, “el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima”. (RLMR, p. 31). Por tanto, para Kant, el hombre que “elige” hacer el mal no es realmente libre; solo es libre aquel que realiza el bien y no se entrega a las inclinaciones ciegas.

⁷ En Kant, el principio de la autonomía se fundamenta en el reconocimiento de una voluntad universalizable que se legisla a sí misma sin mediación de lo externo de sí. Justamente de allí la contraposición de la autonomía a un puro determinismo de leyes naturales -heteronomía-.

humana en sí misma-. Y dado que la historia da cuenta del progreso de la especie humana hacia lo mejor, el mal, como resultado de una exigencia aún no satisfecha, brindaría un beneficio de inimputabilidad. Es decir, siempre y cuando el rendimiento de un hombre esté orientado a los mejores fines⁸, éste, de forma fiscalizadora, podrá ver en los otros hombres -entregados a las inclinaciones- a los culpables del mal; no en vano tal aspecto configura las exigencias del derecho puro kantiano, veamos: si la acción de un sujeto A puede coexistir armónicamente con la libertad de cada uno de los otros hombres y sin embargo un sujeto B ofrece un obstáculo para esa coexistencia, entonces, la coacción -el derecho- debe limitar esa resistencia que significa el sujeto B para el A -es decir, que significa para todos los hombres-, en tanto el sujeto A actúa conforme al derecho según ley universal de la libertad. Es así como la crítica manifiesta una competencia absoluta de carácter dogmático, en tanto nada se escapa de su tribunal, pues mediante la seducción de la emancipación y la promesa del progreso “lo que no está con la crítica está contra ella, y, por ende, es pecaminoso” (Marquard 2000, p. 42). La pureza de la razón parece entonces innegable y todo veredicto de su tribunal necesario e incuestionable.

Es, en este contexto, donde Marquard señala que por hipertribunalización debemos entender el proceso -insostenible- mediante el cual la filosofía de la historia recoge las consecuencias de la radicalización de la teodicea a partir de la absolución de Dios producto de su inocencia más radical, es decir, la inocencia debida a su

⁸ Para Kant el proponerse la propia perfección es entonces un deber coherente con la necesidad de postular la humanidad como un fin en sí mismo a partir de principios puros, universales e independientes de toda contingencia. La propia perfección, y con ella la perfección de la humanidad, son entonces fines que el hombre puede reconocer como efectos de su propia acción libre. El camino a dicha perfección, no obstante, presenta: i) obstáculos en la experiencia -otros hombres- que deben ser superados a través del progreso del derecho y; ii) obstáculos presentes en la interioridad de cada hombre como resultado de la propia animalidad. Frente a estos últimos obstáculos la razón pura práctica, en su dimensión ética, ofrece al hombre fines puros que devienen a la vez deberes independientes de las inclinaciones. Y ya que toda inclinación puede ser contraria al deber puro, la razón pura práctica -legisladora- se otorga *a priori* fines de forma autónoma y contrapuesta a las exigencias de los apetitos ciegos y egoístas entendidos como aquellos obstáculos internos. Así, la naturaleza otorga al hombre los impulsos ciegos que, como obstáculos, posibilitan el desarrollo de las disposiciones naturales -la necesidad de alejarse de la mecánica natural- a través del ejercicio de la virtud mediante la formulación libre de fines superiores que se elevan por encima de todo objeto de la experiencia. Mientras un hombre ejercite la virtud que le es propia, se sentirá más cercano a la perfección que demanda su razón y más alejado de los otros hombres supuestos culpables de los obstáculos exteriores.

inexistencia. A través de ese ateísmo, *ad maiorem Dei gloriam*, el ser humano hereda las funciones como fiscal en la teodicea. No obstante, ya no es Dios el acusado absoluto, sino que el hombre se acusa a sí mismo respecto a la existencia del mal en el mundo, mundo entendido en relación con una realidad creada por sí mismo, a entender, la Historia. En concordancia, la acusación absoluta ahora se traslada y persevera en su inmisericordia; se trata entonces de una acusación indiscriminada sin posibilidad de gracia, pues, como lo señala Marquard, la pérdida de gracia es un proceso específicamente moderno que se origina en época del racionalismo:

A partir de entonces el ser humano, en cuanto acusado absoluto por los males mundanos, comparece ante un tribunal perpetuo, cuyo fiscal y juez es el hombre mismo, de tal modo que se ve presionado a justificarse y coaccionado a legitimarse absolutamente. (Marquard 2000, p. 61)

Ahora bien, si se le pregunta a cualquier persona si se considera culpable del mal en el mundo, difícilmente esta persona asumirá la culpa; de ahí que existan dos tendencias a escapar de la hipertribunalización dado su carácter insoportable para la vida: primero, mediante la propia filosofía de la historia que, aunque es un agente de la hipertribunalización, presenta una posibilidad de evasión hacia la inimputabilidad mediante el aumento de la potencia tribunizadora⁹. Segundo, a través de la antropología y la estética filosófica que señalan una “naturaleza”¹⁰ que en lo esencial no se encuentra

⁹ El lugar de inimputabilidad es pues un afuera del Yo representado en las condiciones históricas o los otros hombres; el hombre se descarga así de la culpa a través de una forma de proceder en la que el Yo asume el monopolio del papel acusador y deja de ser objeto de acusación, en tanto aquellos otros -culpables- no representan la vanguardia. El Yo deja de comparecer ante el tribunal en la medida que asume el lugar de máxima instancia, de conciencia moral del mundo. Un ejemplo de ello se encuentra en la teoría revolucionaria del marxismo donde se cree que las condiciones históricas actuales dan razón del sufrimiento humano. Así, por ejemplo, alguien puede expresar que la revolución aún no llega porque falta conciencia de clase, argumentando entonces que “Yo la tengo, pero no los otros”. Quizá podamos comprender en esta línea también aquella sentencia de Sartre según la cual “el infierno son los otros”. A dicha sentencia quizá podemos agregar entonces que si el infierno -presente- son los otros, es porque el paraíso -futuro- prometido es completamente yoico -egoísta-.

¹⁰ Nuestra investigación reconoce en la noción de “naturaleza” un error persistente a lo largo del pensamiento occidental que se radicalizó con la modernidad, asunto que es objeto de constantes elaboraciones en el pensamiento de Heidegger; por ello, uno de nuestros objetivos centrales es rescatar la noción oscura, esencial y original de φύσις griega en contraste con aquello que la modernidad malentendió por “naturaleza”. Consideramos que Schelling y Freud ofrecen la posibilidad de recorrer

como objeto bajo el control y el dominio del ser humano” (Marquard 2007, p. 100), ofreciendo así una oportunidad de descarga a partir de los rasgos de resistencia en el hombre¹¹.

El proceso de la filosofía de la historia se extiende más allá de los siglos XVII y XVIII hasta nuestros días, determinando una eliminación paulatina del hombre. Es decir, como ocurrió con la teodicea que negó a Dios, la filosofía de la historia, al fragmentar al hombre en dos, procede coherentemente con la negación del propio hombre. Claramente, al establecer en el hombre dos lugares en el proceso de tribunalización, como absoluto despiadado y su enemigo absoluto, la filosofía de la historia, como el flautista de Hamelín, destina al hombre al fin de su humanidad. Como señala Han (2012) en su obra *La sociedad del cansancio: víctima y verdugo* ya no pueden diferenciarse. Y es que el rendimiento que exige la pureza de la razón no puede sino negar lo primordial que ella misma engendra, a saber, lo monstruoso, el mal y el sufrimiento que, por cierto, se configuran, con Schelling y Freud, en asuntos constitutivos y necesarios para la propia actividad interna del Yo.

Si se busca sostener entonces la esperanza en el “todavía–no” histórico, todo hombre debe negar -reprimir- cierta parte de sí -vinculada con la “naturaleza”- con el fin de identificarse totalmente con el mandato que el tribunal de la razón exige como racional y proporcional pese a la carga insoportable que significa para la vida. Y si Lacan habló del imperativo categórico kantiano en una dimensión cercana al sadismo¹², nosotros no podemos más que invitar a seguir constatando lo monstruoso.

un camino particularmente profundo -abismal- en el reconocimiento del error moderno denunciado posteriormente por Heidegger de forma precisa.

¹¹ Es precisamente en este punto, como veremos más adelante, donde Marquard resalta una relación entre Schelling y Freud, entre estética y terapéutica, que configura el núcleo argumentativo del primer capítulo nuestra investigación.

¹² Las exigencias kantianas, casi ascéticas, exigirían una violencia interna en el sujeto a tal punto que operaría una *inversión* del mandato sádico. Dado que la formulación de la máxima misma en Kant es la única sustancia de la ley moral universal, se desestima todo el mundo sensible; tales castigos -que en la paradoja sadiana son impuestos a otros-, con la crítica, parecen ser impuestos al sujeto por el sujeto mismo en un acto que, si bien es un acto de libertad trascendental, no por ello evita ser sádico en el mundo fenoménico. El hombre entregado al sacrificio es claramente una imagen suficiente para ilustrar el ideal kantiano. No tratamos de igualar el mandato sádico de placer a costa del sufrimiento ajeno con el mandato kantiano de amar a los demás [amar la humanidad en los demás y en el propio Yo] a costa de la insatisfacción de las propias inclinaciones -vinculadas con la felicidad individual-; simplemente

Sin embargo, pese a que en la sociedad de hoy impera el absurdo mandato del rendimiento y la transparencia –donde lo oscuro carece de sentido–, mandato este heredero del racionalismo y de la idea de progreso ya denunciada, nuestra intención en este punto es señalar el parentesco funcional entre estética y terapéutica como ruta de escape alternativa -contraria a la filosofía de la historia- del proceso insoportable de hipertribunalización. Lo anterior, gracias al rescate de aquella naturaleza sombría y abismal que Schelling y Freud abrazaron.

Ya que Dios es eximido de la culpa y el hombre no soporta la carga frente a la responsabilidad del mal en el mundo, la naturaleza, entendida como aquello que no es razón, es la llamada a recibir todos los señalamientos por parte del Yo. No obstante, el proceder moderno que concibe a la naturaleza desde una perspectiva cósmica en tanto objeto, es decir, como no-Yo o aquello que no es razón, debió enfrentar las consecuencias de otorgar poder filosófico -en tanto origen del mal- a esa naturaleza que ahora se torna amenazante para ese Yo edificante. La oposición Yo-naturaleza, oposición considerada hasta entonces fundamento mismo de la vida del hombre, y de la epistemología propia de las ciencias, parece resquebrajarse si revisamos aquello que entendemos por “naturaleza”.

En ese orden de ideas, Marquard indica que tanto Schelling como Freud logran asumir las consecuencias insoportables para el racionalismo y relacionan una naturaleza que en lo esencial no se encuentra como objeto pasivo o inerte bajo control y dominio del ser humano -aspecto que da cuenta de la atmósfera promovida por el movimiento romántico del siglo XVIII y XIX-. Y así, el poder de la naturaleza que se torna de forma amenazante para el hombre hace patente la impotencia de una razón que cede su propio poder filosófico intentando automarginarse del desastre y del mal. Aquella naturaleza olvidada por el racionalismo, ahora, con el romanticismo heredado por Schelling y Freud, jugará un papel decisivo en filosofía, literatura, arte, religión y medicina.

buscamos mostrar la dificultad que tiene para todo hombre asumir la carga que significa su propia libertad trascendental.

Para avanzar en nuestra investigación es necesario revisar en mayor detalle el lugar de la naturaleza en Schelling y Freud en dos textos analizados por Marquard: el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) y *La interpretación de los sueños* (1900). Lo anterior, con el fin de poder delimitar con mayor precisión el parentesco funcional entre estética y terapéutica en el marco del proceso de hipertribunalización expuesto; en definitiva, si la naturaleza fue olvidada o rechazada por el racionalismo y ahora queremos exponer su retorno envuelto por la atmosfera romántica, dicho retorno estará marcado entonces, de forma necesaria, por un carácter profundamente oscuro y siniestro que nos devela su cercanía con la noción griega de φύσις¹³, noción que resquebraja la concepción moderna de “naturaleza”.

1.2 Respuesta estética: Schelling y el sistema del idealismo trascendental

Para Odo Marquard (2007), “la estética y la terapéutica y sus respectivos auges forman un conjunto como los órganos y los síntomas de uno y el mismo proceso fundamental: el proceso en que se concede a la naturaleza poderes filosóficos” (p.100). Lo anterior, se puede ver claramente trabajado por el filósofo escéptico en el marco del tema de la teodicea y la lectura de un texto fundamental: el *Sistema del idealismo trascendental* (1800)¹⁴.

En Schelling, la naturaleza se torna amenazante y sombría dado su carácter productivo sin consciencia en el devenir progresivo de la historia de la autoconciencia¹⁵. El *Sistema*, y toda la filosofía de la identidad schellingniana, “se

¹³ Tal develamiento hace las veces de conclusión del primer capítulo de la presente investigación. A lo largo de la exposición, conservaremos el uso del término “naturaleza” en su vínculo con la tradición; empero, debemos indicar que lo hacemos en cuanto abordamos un tránsito de aquella noción moderna, heredera de Descartes, a un alcance más esencial vinculado precisamente con la noción griega de φύσις que Schelling y Freud parecen abrigar de forma no directa en sus elaboraciones en *Sistema del idealismo trascendental* (1800) y *La interpretación de los sueños* (1900).

¹⁴ Referenciado a lo largo de la presente investigación simplemente como *Sistema* (S).

¹⁵ Para Schelling, en el *Sistema* de 1800, la naturaleza da cuenta de una determinada época, productiva sin consciencia, en el camino de un único acto absoluto de creación del mundo que, como devenir de la historia de la autoconciencia, otorga sustento a todo lo real; en definitiva, hablamos de un esquema narrativo que describe un acto absoluto donde la naturaleza tiene un poder filosófico decisivo en la posible revelación de lo absoluto mismo para la inteligencia. Exclusivamente en la época del

caracteriza por la relevancia que tomó un esquema narrativo [el del devenir de la autoconciencia] en tres fases: la identidad originaria, la fragmentación posterior y la recuperación de ese origen unitario [...] [donde] el arte tuvo un papel protagonista en la búsqueda de la unidad perdida” (Rius Santamaria 2011, p. 22); unidad que, además, da cuenta de la identidad¹⁶ del Yo y la naturaleza en un origen común: lo absoluto. Ese carácter sombrío -no consciente¹⁷- de la naturaleza no obstante es necesario para salvar al hombre de la responsabilidad del mal en el tribunal de la teodicea, pues es así como “[...] la razón –obligada por la necesidad- se infunde coraje para reconocer el poder de la naturaleza con el consecuente riesgo de negarse a sí misma¹⁸” (Marquard 2007, p.104). La naturaleza subsiste entonces por sí misma¹⁹ y no depende del Yo del hombre,

hombre, donde dicha actividad productiva cobra consciencia de sí, el arte revela lo absoluto a partir de la identidad original entre la actividad no consciente -naturaleza- y la consciente -Yo-. Y si queremos leer en dicho absoluto a Dios, bien valen las palabras de Hölderlin en la octava estrofa del himno «El Rin», retomadas por Heidegger: “el decir del poeta se usa para permitir que aparezca –mostrando y velando-desvelando– el advenimiento de los dioses, quienes necesitan la palabra del poeta a fin de poder aparecer, a fin de poder ser por vez primera ellos mismos en la aparición” (APH, p. 211).

¹⁶ Desde ya podemos advertir que el hecho de plantear la identidad entre Yo y naturaleza significa desgarrar el núcleo a partir del cual se sostiene el Yo moderno y el carácter supuestamente indivisible del hombre en tanto individuo, a saber, la idea de oposición entre Yo y naturaleza. Al otorgar dicha identidad, la naturaleza deja de ser simplemente no-yo o aquello que no es razón (como ocurría en Fichte) y pasa a tener un lugar preponderante en el devenir del “Ser” en el mundo; aunque esto también significa un rasgo sombrío y siniestro de dicho devenir.

¹⁷ En este punto compartimos la opinión de que Schelling es el primer filósofo que hace de lo no consciente un tema de estudio. Es decir, abre la puerta para que Freud pueda aparecer en el plano del pensamiento occidental. Para profundizar en materia recomendamos revisar: McGrath, S. J. (2012). *The Dark ground of spirit: Schelling and the Unconscious*. New York. Routledge.

¹⁸ La razón será negada si intenta fundamentarse a sí misma mediante una supuesta primacía del Yo (primacía presente desde el *cogito* hasta el “yo pienso”) en el marco de la oposición Yo-naturaleza. Pero, si por el contrario se le otorga poder filosófico a la naturaleza a partir de su identidad con el Yo, entonces, el fundamento del Yo racionalista simplemente se desvanece en tanto la oposición Yo-naturaleza no es originaria. Así, por ejemplo, para Kant “la naturaleza siguió siendo aquello que aparece desde sí y opuesto a todo yo. [...] para Fichte, el idealismo se convierte en la doctrina en que el yo representador tiene la primacía en la interpretación del ser, [...] [donde] la naturaleza, y precisamente ella, es únicamente no-yo, eso quiere decir que ella también es solo yoidad, a saber, aquello que es para el yo solo límite; en sí no tiene ningún ser. [...] Schelling se resiste a esta aniquilación de la naturaleza en el mero no-yo y prueba la propia subsistencia de la naturaleza. [...] Schelling [logra] mostrar que también la naturaleza en sí, no solo respecto al yo absoluto que la pone y establece, es yoica, si bien es un «yo» no desplegado. (TSELH, pp. 158). La naturaleza, para Schelling y Freud, no estará bajo el dominio del Yo y de ahí su carácter amenazante y sombrío; de ahí que Schelling, Freud y Heidegger sean considerados enemigos del cientificismo dependiente aun hoy de la primacía del Yo moderno.

¹⁹ Justamente este carácter de la naturaleza es el que acerca a Schelling con la noción griega de φύσις. En definitiva, acercar a Schelling con la φύσις griega significa necesariamente partir de una concepción de la naturaleza radicalmente distinta de la moderna, ello, mediante una concepción distinta

de ahí su carácter sombrío; movimiento schellingniano este que además fractura al Yo que había sido construido a partir de su supuesto rol de determinación sobre la naturaleza.

De esta manera, reconociendo precisamente el carácter sombrío de la naturaleza, el filósofo de Leonberg emprende un ascenso que lo lleva a la cumbre estética del producto artístico como lugar de pacificación que, como reflejo suavizado del patentado conflicto natural –en tanto bella manifestación del conflicto presente en todo el movimiento de la autoconciencia-, justifica el mundo -y con ello el mal en el mundo- como fenómeno estético. “Es justamente ante el poder de la naturaleza que el arte del genio adquiere validez filosófica [...] como una forma de presencia «no arriesgada» de la naturaleza²⁰” (Marquard 2007, p.105).

La naturaleza parece asumir entonces, en tanto producción no consciente, el lugar de acusado en el tribunal de la teodicea a la vez que tal proceder exonera, aunque de forma insuficiente, a la razón que se supone impotente al momento de dar cuenta de la totalidad del presente; recordemos que, si la naturaleza adquiere poder filosófico por sí misma, esta deja de pensarse como determinada por el Yo. Ahora bien, de antemano debemos señalar que nos sentimos cercanos a Marquard al ver en tal esfuerzo schellingniano de reconciliación un necesario fracaso²¹. Nos parece fracaso porque el producto artístico no logra reconciliar de forma permanente lo aparentemente irreconciliable y nos parece necesario porque gracias al error es posible el posterior desmonte de un puente que, desde las alturas del optimismo, impedía dar cuenta de la

de la identidad y la diferencia en el marco de la construcción de un auténtico sistema filosófico que dé cuenta del origen del mal.

²⁰ Una obra de arte, un producto artístico, precisamente configuraría una presencia velada de lo siniestro propio de la naturaleza a partir del efecto estético que lo bello produce en quien se entrega a su contemplación; no obstante, el efecto estético claramente no es permanente y, por ello, antes de lo esperado, la mirada del observador suele buscar un nuevo punto de descanso. El hombre retira la mirada de lo bello como si lo siniestro estuviera a punto de revelarse en todo auténtico producto artístico; como si lo bello, diremos con Rilke, fuera el comienzo de lo terrible, el anuncio de un necesario fracaso.

²¹ Para Marquard, el fracaso de la estética garantizó el auge de la terapéutica. De tal forma, “cuando ya no basta con «poetizar» esas amenazas como crisis de la interioridad, entonces es preciso intentar «curarlas» como «enfermedades» y de ese modo hacerlas no peligrosas y humanamente vivibles” (Marquard 2007, p.107).

inmensidad del abismo²². No en vano el propio Schelling abandona ese esfuerzo de la identidad absoluta (*Absoluten Identität*) emprendido en 1800 para, en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), señalar un proto-fundamento que es indiferencia absoluta (*Absoluten Indifferenz*). Hablamos en 1809 entonces del desfundamiento del sistema mismo. Quizá Schelling vio que “todo puente construido para salvar abismos acaba por hacer olvidar peligrosamente la existencia del mismo” (Carrasco 2013, p. 14).

Al postular la identidad Yo-naturaleza en 1800, a través del arte como puente, Schelling no profundizó en las consecuencias: un profundo abismo (*Abgrund*) se abrió en el absoluto que, por tanto, requería ser fundamentado. Dada la identidad Yo-naturaleza, entonces, el origen del mal parecía situarse en el origen de esa identidad, es decir, en lo absoluto. Este aspecto fue abordado por Schelling en 1809 y es un asunto que tendremos que trabajar más adelante pues consideramos que allí, justamente en la espiritualización de la naturaleza, reside el carácter sombrío del devenir del mundo que posteriormente permite preguntar por el origen del mal en su relación con lo absoluto en cuanto tal.

Por ahora, para nutrir esas posteriores elaboraciones referentes a las *Investigaciones* de 1809, objeto del capítulo dos de nuestra investigación, debemos detenernos y adelantar los rodeos necesarios al abismo y comprender el lugar del Yo, la naturaleza, el arte y lo absoluto en el pensamiento de Schelling en 1800.

El sistema del idealismo trascendental (1800) presenta el esfuerzo de Schelling de estructurar filosóficamente un sistema de la identidad absoluta entre lo subjetivo y lo objetivo, entre espíritu y naturaleza, a partir del postulado de la posibilidad de reconciliación de todas las partes en conflicto en un determinado producto que da cuenta de su identidad original. El *Sistema*, nos indica Schelling, se justifica al hacerse

²² «Abismo» se traduce en alemán como «Abgrund» que significa «no-fundamento». El desmonte de ese puente permitió a Schelling preguntar posteriormente por el fundamento de lo absoluto, el punto originario de la identidad entre Yo y naturaleza. Aspecto este trabajado en el segundo capítulo de la presente investigación.

autosuficiente a medida que es construido. Por ello, las distintas partes de ese sistema²³ –teórica, práctica y estética - presentan una continuidad, en tanto unidad, que delimita las elaboraciones schellingianas en el marco de la historia del devenir de la autoconciencia –en tanto acto absoluto que es principio y fin del sistema «το 'Αλφα και το Ωμέγα²⁴»- o de la historia trascendental del Yo²⁵. Lo absoluto se presenta entonces no como una cosa o un objeto sino como pura actividad en devenir; de ahí el carácter creativo del *Sistema* que se fundamenta en un principio incondicionado.

Si bien lo trascendental ya era objeto de discusión en la filosofía alemana ambientada por Kant a finales del siglo XVIII, los desarrollos de Schelling se presentan como una novedad para la época específicamente por dos aspectos vinculados entre sí: primero, el intento de armonizar dos ciencias anteriormente desarrolladas por el propio Schelling, a saber, su ciencia de la naturaleza y su ciencia trascendental. Tal intento de armonizar da cuenta de una confrontación contra todo dualismo mediante una especie

²³Virginia López y Jacinto Riviera describen, en su Introducción al *Sistema* de 1800, que la filosofía teórica investiga la posibilidad de experiencia y la estructura del mundo objetivo; la filosofía práctica investiga la posibilidad de la libertad y; la teleología y el arte descubren la unión entre lo objetivo y la libertad mostrando su identidad absoluta. Lo absoluto es efectivamente el tercer término de la armonía preestablecida que sustenta el paralelismo entre inteligencia y naturaleza.

²⁴ Es claro que lo que Schelling vincula con lo absoluto en tanto acto de creación tiene una clara connotación teológica y hasta mística. Lo absoluto hace referencia de forma innegable a cierta noción de lo que *es* Dios; Dios no como cosa, objeto o sujeto sino como pura actividad que fundamenta el Ser del mundo. Aquí lo absoluto se presenta en su pureza filosófica de forma independiente de todo sistema eclesiástico o religioso. Sin embargo, debemos indicar que lo absoluto en cuanto tal no fue realmente fundamentado por Schelling en 1800 y de ahí la necesidad de su revisión exhaustiva en las *Investigaciones* de 1809.

²⁵ El Yo sólo llega a ser objeto para sí mismo en tanto no es originariamente objeto. El Yo es originariamente pura actividad libre e infinita que llega a ser objeto para sí misma, llega a limitarse - negarse- de forma finita en tanto acto de autoconciencia que permite que el Yo pueda autoponerse como objeto. Este autoponerse como objeto, ese determinar que presupone algo absolutamente indeterminado –en tanto, diremos en cercanía con Spinoza, toda determinación es negación de la realidad absoluta-, sin embargo, supone algo originariamente opuesto al Yo, que, necesariamente, “surge sólo por la acción de autoponerse y abstraído de esta acción no es en absoluto nada” (S, p.189). La autoconciencia, en tanto autoposición del Yo, exige oposición real -contraposición-, de ahí la cercanía de Schelling con Spinoza, especialmente frente a las nociones del naturalizar y lo naturalizado. Traemos, a continuación, una cita de Spinoza para reflejar tal indicación: “Por *Natura naturans* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios [...] Por *Natura naturata*, en cambio, entiendo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser, ni concebirse” (TB, p. 29).

de reconciliación entre idealismo y realismo a partir de un principio común. Segundo, la pretensión de adelantar una extensión efectiva del idealismo trascendental como un sistema de todo el saber, es decir, exponer de forma sistemática, a partir de la deducción de un principio incondicionado -lo absoluto-, todo el conocimiento que se refiere a las condiciones de posibilidad y de realidad que configuran una ciencia de todo lo real. Lo anterior da razón del título de la obra que, además, es una respuesta contundente a la doctrina de la ciencia de Fichte, pero en continuidad con ella.

Ante la necesidad de aclarar el lugar de la naturaleza en el *Sistema* de 1800, debemos indicar pues que Schelling trabaja en torno a la deducción de un órgano general de la filosofía, a partir de las proposiciones principales de la filosofía del arte según principios del idealismo trascendental, donde la obra de arte, y específicamente lo bello, ofrece el vínculo que integra espíritu y naturaleza en el devenir histórico de la autoconciencia. El arte permite que el origen -lo absoluto- se manifieste en el mundo. De esta forma, se señala el continuo potenciar de la autointuición²⁶, de forma más simple en la autoconciencia hasta la forma suprema que, en tanto estética, da razón de la culminación de la naturaleza conscientemente productiva en la unión suprema de libertad y necesidad en el producto artístico. La filosofía del arte se eleva con Schelling a *organon* de la filosofía.

²⁶ Recorriendo el objeto de la filosofía, produciendo así todo el mecanismo de la autoconciencia, Schelling trabajó primero el acto de la autoconciencia en el cual aquello absolutamente idéntico se divide por primera vez mediante un acto de la autointuición en general. “En este acto primero eso idéntico llega a ser por primera vez simultáneamente sujeto y objeto, es decir, se convierte en general en Yo, no para sí mismo, sino para la reflexión filosófica” (S, p.428). Posteriormente, aparece el Yo como objeto para sí mismo pues en la anterior autointuición era objeto y sujeto sólo para el filósofo. Aquí, el Yo logra ser objeto para sí mismo a través de una segunda autointuición que permite, por medio de la sensación, que el Yo intuya esa determinación puesta en lo objetivo de su actividad. Posteriormente, el Yo se objetiva también como sintiente. Por ello, a partir de una tercera autointuición, donde se torna objetivo para el Yo aquello que antes era subjetivo, no podrá quedar otro rastro de tal actividad diferente al mundo exterior absolutamente objetivo. Esta tercera autointuición la referimos como una intuición productiva que ya no hace referencia sólo a una actividad objetiva y subjetiva, sino que, al ser aquí tanto objetivo como subjetivo lo objetivo de la intuición, se debe trabajar en torno a una tercera actividad intuyente o ideal que, sin embargo, no puede separarse de lo objetivo en tanto actividad subjetiva-objetiva. Finalmente, la última intuición “será aquella en virtud de la cual el Yo se intuye a sí mismo como productivo” (S, p.419). En esta última intuición referimos una actividad teleológica cuyo producto es la organización en toda su extensión, pero, dado que dicha actividad no aparece como producto de la libertad, no se puede referir el producto como creado teleológicamente. Por estos cuatro grados, señalados anteriormente, el Yo está completo como inteligencia.

De esta manera, como lo señala Marquard (2007), para Schelling la naturaleza, en su dimensión no consciente, ciega y amenazante, obtiene una posición central en el *Sistema* y, por ello, lo estético viene a ocupar necesariamente el lugar de reconciliación y resistencia en el hombre. No es de extrañar que en el *Discurso de la Academia* Schelling vincule precisamente cada posible interpretación de lo que es la naturaleza con determinados modos de vida concretos:

Así, para uno, la naturaleza no será más que el inerte conglomerado de un montón indeterminado de objetos, o ese espacio en el que se imagina medidas las cosas como dentro de un contenedor; para otro, es sólo el suelo del que recibe su alimento y sustento, y sólo para el investigador entusiasta es la sagrada fuerza originaria del mundo, eternamente creadora, que genera todas las cosas a partir de sí misma y permite que salgan activas a la luz²⁷. (DA, p. 118)

El investigador entusiasta schellingniano cumple con los requisitos típicos del romántico que Safranski nos recuerda en palabras de Novalis: “«en cuanto doy alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido y apariencia infinita a lo finito, con todo ello romantizo (*Ich romantisiere*)»” (Safranski 2012, p. 15). Al otorgarle un lugar fundamental a la naturaleza en el *Sistema*, aun en su dimensión no consciente y amenazante, Schelling permite que los productos naturales brinden optimismo estético al operar como una caja de pandora que, si bien da apertura a un cierto entendimiento de los males y miserias de los hombres, otorga esperanza al constatar la identidad original de la naturaleza con aquella belleza reflejada en los productos artísticos; el mal en el mundo parece justificarse estéticamente a pesar de que la pregunta por el origen de ese mal permanece abierta en los esfuerzos schellingnianos de 1800. Empero, asignar una función teleológica los productos de la naturaleza parece contradecir su carácter no consciente.

Por lo anterior, es necesario rastrear el carácter teleológico de los productos de la naturaleza a partir de dos proposiciones que dan lugar a posibles orientaciones

²⁷ Son precisamente declaraciones de este tipo las que nos permiten vincular la noción griega de φύσις con las consecuencias filosóficas de las elaboraciones de Schelling que dan cuenta del paso de la filosofía de la identidad a las *Investigaciones* sobre la libertad.

vinculadas con un asunto del *Sistema* por exponer: el paralelismo de la naturaleza con lo inteligente en el devenir de la autoconciencia. La primera proposición da cuenta del fenómeno de la libertad como una única actividad idéntica que, con motivo del aparecer de la propia libertad, se ha dividido en actividad consciente y no consciente. La segunda proposición señala que la naturaleza, como aquello que es producido “sin libertad” – pero sí espontáneamente en un acto de libertad-, debe, sin embargo, aparecer como un producto teleológico conforme a un fin.

Ahora bien, en su origen la naturaleza es teleológica en su mecanismo, pero no es sino mecanismo ciego. Los productos de la naturaleza son teleológicos dado el mecanismo de su producción en el devenir de la historia progresiva de la autoconciencia; sin embargo, no son producidos teleológicamente -con conciencia-. Así, la actividad de la naturaleza está limitada por medio del mecanismo originario del intuir mismo, pero sin estarlo aún para el Yo que, para la época donde se origina la materia orgánica, carece de conciencia y, por tanto, no puede elevarse por encima de todo objeto. Tal es la aparente contradicción: la naturaleza, “a pesar de ser producto de ciegas fuerzas naturales, es completa y absolutamente teleológica” (S, p.406).

Lo anterior nos obliga a emprender un rodeo intermedio por las elaboraciones schellingnianas concernientes a la filosofía práctica y tales elaboraciones señalan que la libertad, que se ha dividido en actividad consciente y no consciente, tiene origen en el querer (*Wollen*).

El Yo “puede reconocerse a sí mismo como inteligencia sólo en cuanto se eleva por encima de todo objeto” (S, p.324). Ese elevarse por encima de todo objeto sólo es posible si el Yo es consciente de la abstracción trascendental que va más allá de la abstracción de un objeto empírico concreto en el concepto. Con ello, el acto originario de la libertad da cuenta del querer (*Wollen*) “en el sentido más general de la palabra” (S, p.334), en tanto no es un querer determinado por objeto alguno sino un querer concebido como pura actividad -incluso sin conciencia.

Tal querer es el acto de autodeterminación absoluta de la inteligencia a partir del autodeterminarse trascendental del Yo²⁸ que, con motivo del aparecer de la propia libertad, se ha dividido en actividad consciente y no consciente mediante una especie de concatenación o interdependencia armónica preestablecida entre dichas actividades. Dicha armonía preestablecida²⁹ se manifiesta, en el actuar del Yo, en la multiplicidad de inteligencias que dan razón del albedrío de cada individuo de la especie que, por ello, se identifica como inteligencia individual en tanto consciencia de sí en libertad. Tal albedrío es posible producto del límite –lo no consciente- que significan todas las demás inteligencias –cada una consciente de sí- para una inteligencia individual concreta que, por tal razón, es capaz de volcarse sobre sí misma en tanto es limitada³⁰. La libertad, en el albedrío, sólo es posible en tanto se limita una libertad absoluta a

²⁸ Schelling parece continuar el trabajo frente al asunto problemático del «sujeto trascendental» ya presente en *La crítica de la razón pura* (1781), algo que permite referir efectivamente una continuidad del programa de Kant en Schelling –en tanto postkantiano-. Sin embargo, las elaboraciones schellingnianas ya presuponen una novedad dado el intento de deducir lo trascendental de aquella actividad originaria de la unidad de la conciencia –que Kant elabora como el “Yo pienso”- y no presuponer como un *a priori* su condición de posibilidad.

²⁹ Es clara la deuda schellingniana con Leibniz y su noción de armonía preestablecida. En su *Discurso de metafísica*, Leibniz señala que “toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios, o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, poco más o menos como una misma ciudad se representa diversamente según las diferentes situaciones de quien la mira. Así, el universo aparece en cierto modo multiplicado tantas veces cuantas son las sustancias, y la gloria de Dios se redobra de igual modo por otras tantas representaciones, todas diferentes, de su obra” (DM, p. 116). La imagen del mundo monádico de Leibniz sirve a Schelling para caracterizar la coexistencia de conciencias individuales en el mundo. Si para Leibniz cada mónada es «sin ventanas», para Schelling la consciencia de cada hombre parece ser «sin ventanas»; es decir, para un individuo concreto los otros hombres se tornan como un límite. Sin embargo, aunque dichas mónadas o conciencias no pueden interactuar directamente y tomar consciencia de la totalidad del presente, la manera como han sido adecuadas las unas con relación a las otras da razón de un origen común. De tal manera, por ejemplo, lo que los antiguos denominaban como «destino» estaría vinculado a lo no consciente en el actuante, aquello que se hace patente a partir de la multiplicidad de las inteligencias –lugar de lo no consciente- que limitan al Yo con el fin del aparecer del propio fenómeno de la libertad individual; efectivamente, el actuante procede con libertad sólo a la vez que dicha libertad es limitada por la suma de inteligencias que separan al hombre de los resultados de su acción, de ahí que el mundo se torne desconcertante. Y si el mundo es desconcertante, la pregunta por el mal en clave de teodicea se torna inevitable para cada yo individual.

³⁰ Es gracias a esa multiplicidad de Yoes que la libertad absoluta se ha limitado y ha permitido el aparecer de la libertad en cada consciencia individual. Ya en este punto podemos constatar que, no sólo la naturaleza se presenta como actividad no consciente para el hombre, también los otros hombres, que afectan los resultados de las acciones de cada Yo individual, se tornan como un agente no consciente que determina y limita –precisamente de forma no consciente- el destino del Yo; así se clarifica entonces la identidad Yo-naturaleza que el arte se encargará de revelar.

través de la multiplicidad de inteligencias. Por otra parte, en el producto natural todavía está unido lo que en el actuar libre se ha separado –en actividad consciente e inconsciente- con motivo del aparecer. “En efecto, la diferencia entre el producto artístico y el natural se basa justamente en que en aquél el concepto sólo está impreso en la superficie del objeto, mientras en éste ha pasado al objeto mismo y es absolutamente inseparable de él” (S, p.407). Ciertamente, si se establece que la misma actividad que es productiva con consciencia en el actuar libre es productiva sin consciencia en la producción del mundo, esa armonía preestablecida sería entonces real y no habría lugar para la contradicción. Por consiguiente, la filosofía trascendental sólo estaría terminada si se logra demostrar en el Yo aquella identidad.

Es decir, partiendo de la armonía de la actividad consciente con la no consciente en un sentido trascendental –su identidad en una única actividad absoluta-, la tarea es pues determinar la forma como la naturaleza a pesar de ser producida sin intervención de una consciencia parece ser un producto teleológico. Para ello, debemos determinar la manera como la actividad consciente y la no consciente se objetivan en una y la misma intuición. En efecto, esta intuición, que Schelling vincula con la estética, nos debe permitir determinar el carácter teleológico de los productos de la naturaleza en su identidad con determinados productos, los artísticos.

Sin embargo, la inteligencia individual del Yo consciente de la abstracción trascendental sólo es consciente de la intuición interna y carece de acceso a una consciencia de la intuición externa, ya que podemos suponer que aquella única actividad absoluta -el acto absoluto que es principio y fin del sistema- fue dividida en actividad consciente y no consciente con motivo del aparecer mismo; de ahí las restricciones que sufre la consciencia para intuir lo absoluto que la constituye, por lo que suele conformarse con suponer eso absoluto en simples reflexiones. Empero, suponer ese actuar originario, libre y separador no es suficiente para comprender la finalidad de los productos singulares de la naturaleza pues la finalidad de esa naturaleza, tanto en su totalidad como en los productos singulares:

[...] sólo se puede comprender a partir de una intuición en la cual estén unidos originariamente y sin distinción el concepto del concepto y el objeto mismo, pues entonces el producto deberá aparecer como teleológico, porque la producción misma estaba determinada por el principio que se divide en lo libre y lo no libre con motivo de la conciencia, y, sin embargo, el concepto de fin no puede ser pensado a su vez como precediendo a la producción, porque en esa intuición ambos no se podían distinguir. (S, p.406)

Es decir, aquí la tarea ahora es determinar cómo se le objetiva al Yo mismo el último fundamento de la armonía entre lo subjetivo y lo objetivo. Tal respuesta debe darse mostrando, precisamente, una intuición en la inteligencia donde el concepto de fin no esté precediendo la reflexión misma. Tal intuición no debe eliminar lo no consciente a partir de una especie de posible conciencia intelectual total de lo real, pues esto aniquilaría todo movimiento de la misma forma como lo hace la pretensión de una libertad absoluta en el actuar, que no es más que entumecimiento. Lo que se requiere es una intuición a través de la cual el Yo sea a la vez consciente y no consciente para sí mismo en uno y el mismo fenómeno. Sólo mediante tal intuición sacamos a la inteligencia fuera de sí misma y por ella misma, resolviendo el problema supremo de toda la filosofía trascendental: explicar la identidad de lo subjetivo y lo objetivo. Schelling señala entonces, a través de un gesto claramente romántico, que aquí sólo podemos estar tratando con la intuición artística.

Esa intuición postulada, que reúne lo que existe separado en el fenómeno de la libertad y en la intuición del producto natural, puede ser deducida a través de la deducción previa de su producto. Tal producto tendrá en común con el producto de la libertad el ser algo producido con conciencia y con el producto natural el ser producido sin conciencia. A partir de tal argumento, se debe examinar tal producto de la intuición objeto de indagación en comparación con el producto natural. Así las cosas, mientras por el producto de la naturaleza la actividad no consciente es reflejada como consciente, en el producto de la intuición que reúne lo consciente y lo no consciente debe proceder lo contrario, es decir, lo consciente debe ser reflejado como no consciente:

Más brevemente: la naturaleza comienza sin conciencia y termina con conciencia, la producción no es teleológica pero sí el producto. El Yo, en la actividad de la que aquí se trata, ha de comenzar con conciencia (subjetivamente) y terminar en lo no consciente u objetivamente, el Yo es consciente según la producción [y] no consciente respecto al producto. (S, p.411)

La actividad no consciente, en el producto de la intuición reunificadora, parece operar a través de la actividad consciente hasta lograr la identidad con ella. Pese a ello, lo objetivo en esa intuición no puede ser añadido con conciencia, pues en todo actuar libre debe estar suprimida tal identidad entre la actividad consciente y la no consciente. Además, todo actuar libre es necesariamente infinito al nunca lograr ser plenamente realizado, fracaso que en todo caso es necesario para que no cese el propio fenómeno de la libertad. “Pero lo que era absolutamente imposible por la libertad, debe ser posible por el actuar ahora postulado, el cual, sin embargo, ha de pagar dejando de ser un actuar libre y haciéndose un actuar donde libertad y necesidad están absolutamente unidas” (S, p.411). Por tanto, la dificultad por resolver es el hecho de que la producción en tal actuar debería efectuarse con conciencia; sin embargo, es algo imposible dada la necesidad de separación de la actividad consciente y la no consciente que exige la libertad. En tal caso, “lo que para el actuar libre se halla en un progreso infinito, en la producción actual debe ser presente, debe llegar a ser real, objetivo, en algo finito” (S, p.412, nota a), una obra de arte.

Si se alcanza tal producción, el producto debe dar cuenta del cesar de la producción misma en el productor pues, ya que, si en el producto se logra la identidad de la actividad consciente y la no consciente, se eliminaría entonces la condición necesaria del actuar libre. Por ello, en esa producción debe ser suprimida toda lucha en la inteligencia en beneficio de la conciliación de toda contradicción, una especie de terapéutica frente a la constante tensión.

Esa autointuición, dado su carácter de unidad, va acompañada de un sentimiento de satisfacción (*Befriedigung*) infinita quizá en cercanía a la noción de sublimación

freudiana³¹. Ese sentimiento da cuenta de la supresión de las contradicciones y la resolución de todo enigma; sin embargo, dado que la producción había partido de la oposición infinita entre dos actividades, la inteligencia no podrá atribuir a la libertad la supresión de tales contradicciones³² pues:

[...] al culminar el producto se suprime todo fenómeno de la libertad; la (inteligencia) se sentirá sorprendida y feliz (*beglückt*) por esa misma conciliación, o sea, la considerará, por así decir, como un don espontáneo de una naturaleza superior que a través de ella ha hecho posible lo imposible. (S, p.413)

Aquello imposible que se ha hecho posible no es otra cosa que lo absoluto, la mismidad originaria que contiene el fundamento de la armonía preestablecida entre la actividad consciente y la no consciente. Por eso mismo, lo absoluto en el producto estético aparecerá por encima de la inteligencia, incluso contra la libertad, “añadiendo lo carente de intención a lo que había comenzado con conciencia e intención” (S, p.413). Esto que sólo se refleja (*winderstrahlt*) en el producto, dado que no llega a la consciencia, es “un oscuro poder desconocido que añade completud u objetividad a la obra imperfecta de la libertad” (S, p.413). Diremos que, así como ese poder se denomina destino para lo actuante, de tal manera, se designa con el oscuro concepto de genio para lo productor. El genio³³ -y el destino- es entonces “lo incomprensible que

³¹ Recordemos que por sublimación Freud comprende determinado proceso de transformación de las pulsiones sexuales. La labor de la sublimación consiste en “desviar la excitación sexual hacia una meta superior” (OC, IX, p. 143). Así, hablamos “desde un punto de vista económico y dinámico, [de] ciertos tipos de actividades sostenidas por un deseo que no apunta, en forma manifiesta, hacia un fin sexual: por ejemplo, creación artística, investigación intelectual y, en general, actividades a las cuales una determinada sociedad concede gran valor” (Laplanche y Pontalis 1981). De igual forma, Freud indica que “si no se introduce otra modalidad de la satisfacción sexual, si la persona permanece en la abstinencia y no consigue sublimar su libido [...] está dada la condición para que la fantasía inconsciente se refresque, prolifere y se abra paso como síntoma patológico” (OC, IX, p. 143). En todo caso, Marquard (2007) ve que tanto la teoría del *Sistema* de Schelling como la de Freud “son, por principio, teorías de la sublimación” (p. 115).

³² No en vano son muchos los artistas que manifiestan un carácter extraordinario e inexplicable en los resultados de su actividad; a pesar de visualizaciones previas en la imaginación o el establecimiento de técnicas y entramados artificiosos, los artistas suelen manifestar una no-consciencia, un poder desconocido frente a sus productos.

³³ Así las cosas, si el producto del arte se completa por la identidad de una actividad consciente y una no consciente, el genio debe, entonces, elevarse por encima de esas actividades. Por lo anterior,

añade lo objetivo a lo consciente sin intervención de la libertad” (S, p.414) en el producto.

El genio, señala Marquard (2007), conjura la presencia amenazante de la naturaleza en la obra de arte; procura desactivar lo destructivo de la naturaleza al reproducir el propio mecanismo de producción natural y orientarlo, con motivo poético, a la consecución de productos más elevados. Así, el genio³⁴ se ve seducido por:

[...] la regresión hacia lo primario y lo primitivo, la búsqueda en general de lo imperfecto, la pasión por las heridas y el desgarramiento, por lo asocial, por la nada y la muerte, la embriaguez de la autodisolución y el deseo de maldad, la obsesión por obtener la perfección en las deficiencias, el virtuosismo en la indolencia, el impulso hacia lo absurdo y el entusiasmo del malogro: el genio estético «poetiza» todo eso precisamente para no verse obligado a «serlo»; pinta el demonio sobre la pared para que no se presente. (Marquard 2007, p.106)

El demonio, pese a todo ello, siempre parece presentarse. El arte no logra conjurar el carácter amenazante de la naturaleza y la sentencia de Rilke, según la cual lo bello no es sino el comienzo de lo terrible, parece anunciar el triunfo de lo no consciente³⁵. “Lo estético fracasa porque no puede conservar ni proporcionar a esta naturaleza y su peligrosidad para la historia aquel grado de irrealidad, de ausencia de riesgo estético, que impide su retorno a la realidad” (Marquard 2007, p.107).

Dado que la identidad absoluta que se refleja en el producto del arte no puede ser explicada más allá de afirmar su fenómeno innegable, el arte, entonces, se supone “la única y eterna revelación que existe y el milagro que, aunque hubiese ocurrido una sola vez, debería convencernos de la absoluta realidad de aquello supremo” (p.415).

“el genio es para la estética lo que es el Yo para la filosofía, a saber, lo supremo [y] absolutamente real, lo que nunca se objetiva pero es causa de todo lo objetivo” (S, p.417).

³⁴ Es inevitable no resaltar el genio en su relación estrecha con la figura del poeta romántico.

³⁵ Con Freud constataremos el triunfo de lo no consciente como el triunfo de lo enfermizo. De nuevo debemos aludir al carácter romántico de las elaboraciones presentadas hasta este punto; entendiendo que “el espíritu romántico es multiforme, musical, rico en prospecciones y tentaciones, ama la lejanía del futuro y la del pasado, las sorpresas en lo cotidiano, los extremos, lo inconsciente, el sueño, la locura, los laberintos de la reflexión. El espíritu romántico no se mantiene idéntico; más bien, se transforma y es contradictorio, es añorante y cínico, alocado hasta lo incomprensible y popular [...] Goethe, cuando ya era un anciano, decía que lo romántico es lo enfermizo” (Safranski 2012, p. 15).

Sin embargo, el producto del arte no logra –porque no puede y no debe- afectar la realidad del hombre de forma total y permanente³⁶. Por ello, nuestra pregunta debe ser ahora por el carácter de ese retorno de la naturaleza como resultado de la incapacidad del genio.

Para Schelling, el producto artístico del genio logra expresar de modo finito algo infinito, “y lo infinito expresado de modo finito es belleza” (S, p.418); lo bello caracteriza entonces la invocación, a través del arte, de una forma de presencia no amenazante de la naturaleza. Empero, si seguimos las *Elegías de Duino* de Rilke, en especial la primera elegía, tal vez se haga evidente efectivamente, como ya hemos venido indicando, que lo bello en el *Sistema* no fue nada más que el comienzo de lo terrible -o de lo siniestro-. El arte hizo que el hombre se percatara, gracias a la identidad absoluta, de un sentimiento en su interior que lo obliga a retirar la mirada en medio de toda contemplación de lo bello; sentimiento este que parece manifestarse desde lo más profundo de su interior, de su yoidad. El Yo finito, al otorgar poder filosófico a la naturaleza, tuvo que entregar el dominio sobre sí; pues esa naturaleza, sombría y amenazante, también lo habita a él.

El producto del arte es bello³⁷ porque allí coinciden en identidad dos actividades opuestas y, por ello, lo bello sólo aparecerá en la naturaleza como absolutamente

³⁶ El arte, entonces, parece ser la fuente de un destello de luz intermitente cuya frecuencia de iluminación está marcada por la incertidumbre. Es un destello parpadeante que se apaga rápidamente en un instante y tarda, en comparación, largos periodos en reestablecerse. Ese aspecto intermitente nos permite dar cuenta de que en los largos periodos de oscuridad –no consciencia- acontece el inevitable advenimiento del carácter sombrío de la naturaleza que el genio no es capaz de evitar. Dada la finitud de la vida humana, la posible ausencia de coraje que denunció el romanticismo y el carácter intermitente del arte, podemos incluso deducir que algunos hombres jamás fueron afectados por esa luz.

³⁷ No hay que olvidar el análisis kantiano del sentimiento de lo sublime que inspiró a gran parte del movimiento romántico que hizo frente a esa naturaleza amenazante; allí, el viejo Kant habló del hombre que, ante un objeto que le excede y le sobrepasa, “siente en sí mismo su magnitud y su destino a la vez que su pequeñez (una mera pluma agitada por el viento del universo en infinita expansión)” (Trías 2016, p. 41). Nos parece que Schelling integra de cierta manera esa noción del sentimiento de lo sublime a su propia noción de lo bello, lugar donde lo infinito -lo divino- se manifiesta en lo finito de los productos del arte. Empero, si bien para Kant el dolor que produce la naturaleza amenazante sería conciliado con un goce moral del hombre que da cuenta de la unión del sentimiento con la idea de deber; con nuestra lectura de Schelling y de Freud descubrimos el sentimiento de lo siniestro. Ya no es la naturaleza -entendida como lo externo- la que amenaza al hombre; ahora, es la actividad no consciente de la naturaleza presente en la propia actividad interna del Yo la amenaza que debe enfrentarse.

accidental. Ahora bien, dada la identidad del hombre con la naturaleza revelada por el arte, y en tanto se hizo patente el fracaso de la domesticación de las sombras a través de la estética, la naturaleza sólo podrá retornar ahora, de forma siniestra (*Unheimlich*), en la propia actividad interior del hombre³⁸. Schelling le hizo frente a eso siniestro en sus *Investigaciones* de 1809 pero, por lo pronto, debemos detenernos en el paso dado por Freud a través del [re] descubrimiento del inconsciente³⁹, dando cuenta así de la relación entre estética y terapéutica.

1.3 Alternativa terapéutica: Freud y la interpretación de los sueños

El retorno siniestro (*Unheimlich*) de la naturaleza, además de dar cuenta del fracaso de la estética, se vincula íntimamente con la afirmación de Odo Marquard (2000) que señala que “desde una perspectiva filosófica, el psicoanálisis es una prolongación del idealismo alemán aplicando métodos desencantados” (p.17). Y es que hablamos de desencanto porque si la naturaleza asumió el lugar de acusado absoluto - salvador del hombre- en el tribunal de la teodicea y el arte fue insuficiente para encarar el mal “ajeno” –en tanto no consciente-, ahora, dada la necesidad de salvar al hombre ante el retorno de su salvador, el auge de la terapéutica “concibe [...] la realidad del ser humano a partir del ejemplo del enfermo y de aquel que le cura: el médico” (Marquard

³⁸ Vale la pena una conclusión preliminar básica: la modernidad heredera del sujeto cartesiano buscó explicar el origen del mal a partir de la oposición Yo-naturaleza. La tradición ha señalado constantemente que la naturaleza no sólo es culpable del mal sino también lo es de seducir al hombre para que este se entregue a su “animalidad”, es decir, a sus inclinaciones -ajenas por tanto a la razón y al Yo puro-. Empero, Schelling ha desmontado la oposición Yo-naturaleza a partir de su identidad en lo absoluto; con ello, queda necesariamente un asunto por resolver en el marco de la construcción de un sistema filosófico que se pregunta por el origen del mal: pues en tanto se patentó la identidad absoluta, se debe asumir entonces que el mal se origina en lo absoluto; pero, con ello, toda idea de perfección y de sistema se configura como una contradicción. En definitiva, el absoluto no fue fundamentado en 1800 en tanto la pregunta por el origen del mal permaneció abierta y de ahí la necesidad de elaborar las *Investigaciones* de 1809 que nosotros retomaremos en el segundo capítulo de esta investigación.

³⁹ Lo que aquí queremos hacer evidente es el vínculo entre el Schelling de 1800 y el Freud de 1900 ante la constatación de la identidad Yo-naturaleza. No obstante, si Schelling en 1800 señaló que lo bello del producto artístico debía producir en el hombre un milagroso sentimiento de identidad con lo infinito, Freud, por otra parte, fue más escéptico dado el fracaso de la estética. Freud logró encarar ese retorno siniestro de la naturaleza a partir del tratamiento terapéutico de las enfermedades que, desde ese momento, ya no desaparecerán de la faz de la tierra y se configuran como la manifestación fundamental de la identidad entre el hombre y la naturaleza.

2007, p.96). El hombre ya no debe hacer frente a un mal exterior sino, por el contrario, lo no consciente hace presencia en la propia actividad interior del Yo a través de la enfermedad⁴⁰. La terapéutica consistirá, hasta cierto punto, en lograr que el enfermo se identifique con su propia enfermedad. No en vano Freud señala en su obra posterior, *Más allá del principio de placer* (1920), que “sin duda también en el interior del yo es mucho lo inconsciente: [y es] justamente [lo inconsciente] lo que puede llamarse el «núcleo del yo»" (OC, XVIII, p.19).

Con el psicoanálisis el hombre asume el retorno de la naturaleza mediante el reconocimiento de la enfermedad como eje estructural de la propia realidad; y es precisamente por ello que el médico, y no el genio, es llamado a desvelar⁴¹ y conjurar lo amenazante. Se hace efectivo el auge de la terapéutica al señalar a las enfermedades como el rasgo fundamental del retorno de la naturaleza. Es decir, si el Yo quiere asumir el retorno de la naturaleza debe ahora reconocerse enfermo; debe reconocerse él mismo, o por lo menos cierta parte –inconsciente- de él, como integrando ese retorno –algo que parece retornar desde fuera, pero en realidad es lo más interno-. El Yo por tanto se ha configurado como posiblemente siniestro: familiar, pero a la vez profundamente desconocido –oculto- para sí. La actividad no consciente que caracterizaba el rasgo sombrío de la naturaleza tiene ahora, con el psicoanálisis, un lugar en el interior del propio Yo del hombre. Y si el arte fue elevado casi a religión en el romanticismo, ahora, con Freud, son las neurosis las que han penetrado como religiones privadas.

⁴⁰ No fue Freud el primero en señalar el lugar fundamental de la enfermedad en el pensar filosófico; Schelling, en 1809, ya había previsto una enfermedad en el fundamento de lo absoluto, aspecto este que se trabaja en el segundo capítulo del presente documento. Por lo pronto, cabe señalarse que el otorgar poder filosófico a la naturaleza fue lo que obligó a que el racionalismo se resguardara en la filosofía de la historia y no en la antropología o la estética filosófica. Es insoportable para la fe en el progreso que la naturaleza, como culpable de nuestros males, haga parte de nosotros en identidad plena. De ahí que Schelling y Freud sean blanco de constantes ataques provenientes del pensamiento vulgar incapaz de abrazar el descubrimiento del inconsciente.

⁴¹ Una acepción del término desvelar nos señala que es la acción de descubrir o manifestar [algo] lo que estaba oculto. Queremos vincular así la cuestión de lo siniestro en su herencia schellingniana mediante la definición retomada por Freud que señala: “*se llama Unheimlich a todo lo que estando destinado a permanecer en el secreto, en lo oculto, (...) no obstante, ha salido a la luz*” (OC, XVII, p. 224). La enfermedad ha hecho que el Yo se torne siniestro para sí mismo, pues ha expuesto el carácter no consciente del Yo.

De esta forma, el objetivo de nuestra investigación se vuelca momentáneamente a determinar el lugar del psicoanálisis en el proceso de hipertribunalización señalado por Marquard a la luz de la lectura de *La interpretación de los sueños* (1900). Lo anterior, reconociendo que “el análisis de los sueños ha permitido penetrar en los procesos anímicos inconscientes y ha mostrado que los mecanismos que provocan los síntomas patológicos también actúan en la vida anímica normal” (Freud citado por Marquard, 2007, p. 96). Si el núcleo del Yo es lo inconsciente entonces el Yo moderno como institución rígida, racional y pura carece de sentido. Nos encontramos así con la renuncia a domesticar de forma total el carácter amenazante de la naturaleza –producto de la imposibilidad de tal pretensión- y presenciamos un develamiento gradual de eso amenazante, de ese carácter sombrío de la naturaleza manifestado en las enfermedades que, como culpables de nuestros males, son la piedra angular de la terapéutica.

A continuación, en un ejercicio de exposición básica, se presenta el descubrimiento freudiano asociado al inconsciente y a *La interpretación de los sueños* de 1900; tal exposición nos permite además continuar con el rastreo del retorno siniestro de la naturaleza en la actividad interna del hombre.

Gracias a la técnica descubierta por Freud es posible que aquello destinado a permanecer oculto logre salir a la luz del Yo, permitiéndole al hombre asumir sus síntomas –su enfermedad- en medio de la permanente encrucijada con su propio deseo. Es justo en los sueños, por ejemplo, donde el rasgo siniestro latente del Yo puede llegar a manifestarse, y ni hablar del carácter siniestro que tiene la realización de determinados deseos en la realidad:

En general, sugiere Freud, se da lo siniestro cuando lo fantástico (fantaseado, deseado por el sujeto, pero de forma oculta, velada y autocensurada) se produce en lo real; o cuando lo real asume enteramente el carácter de lo fantástico. Podría definirse lo siniestro como la realización *absoluta* de un deseo (en esencia siempre oculto, prohibido, semicensurado). (Trías 2016, p. 47)

Con ello, Freud rastrea que el descubrimiento de la interpretabilidad del sentido onírico fue posible gracias a que enfermos manifestaban entre sus síntomas patológicos

algunos de sus sueños. En sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis (1917)*, el padre de la práctica psicoanalítica reconoce que el estudio de los sueños no solamente constituye “la mejor preparación al de las neurosis, sino que el sueño mismo es también un síntoma neurótico y, por cierto, de tal índole que posee para nosotros la inapreciable ventaja de presentarse en todas las personas sanas⁴²” (OC, XV, p. 75); en definitiva, ya que todos los hombres manifiestan haber soñado alguna vez, la neurosis encuentra un asidero en la tensión permanente que enfrenta todo hombre que busca realizar por transacción aquellas exigencias inconscientes de su naturaleza -identidad- más primitiva, aun en contra de la civilización. E incluso, la tensión es dada por la simple necesidad de desear que, independiente de finalidades u objetos, sostiene y moviliza al hombre. Pero dado que el mundo es un límite para la satisfacción de las pulsiones⁴³, las neurosis -las enfermedades- son el escenario donde, de forma incluso teatral, se manifiesta aquello que es propio y profundamente desconocido para todo hombre, su deseo.

Efectivamente, el deseo insaciable del hombre y los sentimientos dolorosos que este le provoca son motivo suficiente para obligar al aparato psíquico a reprimir determinados contenidos de la vida anímica en pro de la sociabilidad humana. Pese a ello, aquellos aspectos reprimidos, orientados a no llegar a la consciencia, son forzados a retornar en forma de síntoma de una determinada enfermedad. El análisis de los sueños permite al hombre -paciente-, a través del psicoanalista -terapeuta-, reconocer su propia impotencia frente a su propio *deseo* y ver en su enfermedad una parte de su

⁴² “Ahora bien, en ningún punto esencial los sueños de los neuróticos se diferencian de los sueños de las personas normales; y quizá ni siquiera sean diferenciables. [...] Nos vemos precisados a trasladar también a los hombres sanos una cantidad de supuestos que en el neurótico se obtienen a raíz de la trabazón entre sus sueños y sus síntomas” (OC, XVI, pp. 415-416).

⁴³ En sus primeros textos eminentemente psicoanalíticos, Freud designa por «pulsión» un «empuje» destinado a suprimir un estado de tensión de origen corporal cuya satisfacción se encuentra mediada por un objeto determinado. Sin embargo, hay que distinguir los términos alemanes «*Instinkt*» y «*Trieb*». Mientras «*Instinkt*» designa una conducta fijada por la herencia animal; «*Trieb*» da cuenta de un empuje general que no recae en una finalidad u objeto específico. Freud utiliza la noción de «*Trieb*» a partir de 1905, en *Tres ensayos sobre la teoría sexual*, para hablar de la pulsión en su sentido más general. Así, “junto a las excitaciones externas, de las que el sujeto puede huir o protegerse, existen fuentes internas que aportan constantemente un aflujo de excitación al cual el organismo no puede escapar y que constituye el resorte del funcionamiento del aparato psíquico” (Laplanche y Pontalis 1981, p. 325).

propia identidad; fragmentación de un Yo que ha dejado de ser exclusivamente lugar de lo consciente y de la razón. Así, determinado mal que el hombre padece es entonces constitutivo.

Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha. Mucho menos difícil es que lleguemos a experimentar desdicha. Desde tres lados amenaza el sufrimiento; desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos. Al padecer que viene de esta fuente lo sentimos tal vez más doloroso que a cualquier otro; nos inclinamos a verlo como suplemento en cierto modo superfluo, aunque acaso no sea menos inevitable ni obra de un destino menos fatal que el padecer de otro origen. (OC, XXI, pp. 76-77)

Exponemos una transformación profunda que trastoca las esperanzas en el progreso y la promesa de perfección en el hombre. Sabemos que para Kant es desde la incultura de su naturaleza que el hombre progresa hacia el reconocimiento de su humanidad que, alejada de la mecánica natural, se funda en la libertad y dignidad que le son propias. Empero, con Freud sabemos que aquello que el hombre reprime en nombre del progreso -la civilización- no hace más que retornar causando terror⁴⁴. Es imposible no pensar en un ángel de la historia benjaminiano habitando la actividad interna del hombre⁴⁵. Y si queremos sostener alguna condición universal, a manera de

⁴⁴ Aquí queremos vincular el término «terror», que proviene del latín «terrōr», con una reflexión etimológica que lo vincula con el verbo «terreo» y otros vocablos relacionados con la tierra. Así, «terror» podría estar vinculado con el hacer temblar. No es de extrañar que fuertes temblores y terremotos, además de causar terror, generen abismos en la tierra o derriben puentes sobre abismos ya existentes; en nuestro caso, hablaremos de grietas y abismos en la identidad del Yo producto de la constante fragmentación del hombre como resultado de las enfermedades que padece.

⁴⁵ “Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamin 2008, pp. 44-45).

propiedad o posibilidad, presente en todos los hombres, algo que permita hablar de una “humanidad” -sin hablar de humanismo-, tendremos entonces que señalar que dicha condición es la enfermedad y, con ella, el mal que, a manera de dolor y sufrimiento, se torna una posibilidad universal siempre efectiva⁴⁶.

No obstante, aquellos elementos analizados en la terapia psicoanalítica como sueños, chistes, lapsus y actos fallidos fueron, en la época de Freud, desechos despreciados⁴⁷ por la pretensión científicista que caracterizaba tales materiales como

⁴⁶ Y es este aspecto el que vincula a Freud –y también a Lacan- con el Schelling de 1809: la pregunta por la posibilidad universal del mal en la configuración de un sistema filosófico es un eje fundamental en las *Investigaciones schellingnianas* de 1809. Este aspecto es clave a lo largo del segundo y tercer capítulo de nuestra investigación pues, a partir de Schelling, podremos dar cuenta de una enfermedad relacionada de forma particular no solamente con el hombre sino también con lo absoluto, es decir, con Dios.

⁴⁷ Desprecio no sólo manifestado por el mundo científico y el estudio eminentemente fisiológico del origen de los sueños, sino también por la cultura popular de la época de Freud -y aún la nuestra- que otorgaba un carácter de manual a la posible interpretación de los sueños. En el desprecio de su época, Freud vio una reacción contra la importancia exagerada que a los fenómenos oníricos se dio en tiempos antiguos; en Grecia, por ejemplo, los sueños proporcionaban una guía en campañas militares o, incluso, eran interpretados por oráculos que revelaban, de forma ambigua en la mayoría de los casos, tensiones en el destino de los hombres. Ahora bien, con la psicopolítica de Byung Chul-Han, podemos comprender el imperativo de rendimiento -interno de cada hombre- de nuestra época que demanda que cada uno de nosotros realice sus sueños (véase coaching, autoayuda, emprendimiento, actitud positiva, etc.); no obstante, con Freud podemos escudriñar el carácter siniestro de nuestros propios sueños que, por cierto, no rara vez se aproximan al terror pues, en definitiva, las pesadillas también son sueños. La exigencia de rendimiento actual convierte al hombre, en el marco del proceso de hipertribunalización señalado por Marquard, en víctima y verdugo.

Ya que es imposible la inexistencia de límites externos para la libertad y dado que el primer muro que impide la realización de los sueños es el hombre mismo que ignora y reprime las exigencias siniestras, no hay más remedio para la necesidad de rendimiento actual que suponer la eliminación del hombre, como quien elimina cualquier obstáculo externo. No obstante, “la supresión de un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que libertad y coacción coincidan. Así, el sujeto de rendimiento se abandona a la libertad obligada o a la libre obligación de maximizar el rendimiento. El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación. Esta es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad. El explotador es al mismo tiempo el explotado. Víctima y verdugo ya no pueden diferenciarse”. (Han, 2012, p.23). Ahora bien, si un hombre quiere cumplir sus sueños tendrá que realizar sus pesadillas, incluso aquellas encubiertas por una deformación placentera; si a pesar de ello se busca el máximo rendimiento de los sueños ignorando lo siniestro que le es propio a estos, entonces, el hombre no rara vez buscará dejar de soñar. El suicidio, por el que se pregunta Hamlet en la primera escena del tercer acto de la obra de Shakespeare, será abrazado sin lugar a las dudas o vacilaciones del príncipe de Dinamarca, pues el futuro del progreso y la promesa de realización de los sueños esconden el carácter siniestro del mundo: “¿Ser o no ser?; Esa es la cuestión... Si es mejor para el alma soportar los golpes y dardos de la ultrajante fortuna; O rebelarse contra un mar de adversidades y en dura pugna darles fin; Morir, dormir, nada más... y con el sueño... Poner fin al sufrimiento y a todos los males que son herencia de la misma carne, Es una consumación que piadosamente deseo...; Morir... dormir, dormir... O quizás soñar... Sí eso preocupa, El sueño de la muerte [...]” (Shakespeare 2015, p. 128).

irrelevantes para la vida y el tratamiento de la salud del hombre. “¿Y en la interpretación de este material se fundaría una psicología científica o un método para el tratamiento de enfermos [terapéutico]?” (OC, XV, p. 76). Freud se aventuró, en un sentido incluso romántico⁴⁸, al profundo mundo onírico; y lo hizo, a pesar de que la tarea científica de la época exigía construir puentes sólidos que soportaran un progreso permanente hacia mejor. Mientras otros construían puentes intentando olvidar la existencia de abismos, Freud mostró la imposibilidad de dicho olvido.

Con *La interpretación de los sueños* se logró determinar que el deseo es el lugar donde se expresa de forma originaria la naturaleza primordial, inconsciente e irracional del hombre. Y si el hombre es capaz de manifestar consciencia con relación al mundo, esta sólo es posible fundamentada en el origen no consciente de una naturaleza prepotente que la constituye; y ya que hablamos del poder de la naturaleza como indisoluble, a Freud y Schelling “no les queda más remedio que recordar ese poder que no pueden «superar»” (Marquard 2007, p. 114). Se afirma, efectivamente, que “el propósito de que el hombre sea «dichoso» [o perfecto como lo señaló Kant⁴⁹] no está contenido en el plan de la «Creación»” (OC, XXI, p.76); y, por ello, la consciencia del hombre es tan sólo una excepción frente a una identidad primordialmente inconsciente.

⁴⁸ Vale la pena recordar las palabras de Hölderlin (2016) en *Hiperión o el eremita en Grecia*, donde el sueño se vincula con lo divino cuando el hombre es considerado un Dios cuando sueña, pero un mendigo cuando reflexiona. Y si las pesadillas son también sueños, tanto Dios como el hombre padecen, desde cierta consideración, los horrores de aquello posibilitado por lo inconsciente. Debemos insistir en que este tipo de relaciones del hombre con lo absoluto, es decir, con Dios, son elementos fundamentales y de lectura transversal a lo largo de nuestra investigación.

⁴⁹ En *La Metafísica de las costumbres* se señalan dos fines que son a la vez deberes: la propia perfección y la felicidad ajena. Según Kant, el proponerse la propia perfección es un deber coherente con la necesidad de postular la humanidad como un fin en sí mismo a partir de principios puros, universales e independientes de toda contingencia. La propia perfección, y con ella la perfección de la humanidad, serían entonces fines que el hombre puede reconocer como efectos de su propia acción libre. El camino a dicha perfección, no obstante, presentaría: i) obstáculos en la experiencia -otros hombres- que deben ser superados a través del progreso del derecho y; ii) obstáculos presentes en la interioridad de cada hombre como resultado de su propia animalidad. Estos últimos obstáculos, dirá Kant, deben ser superados a través de actos autónomos y libres de cada hombre -desde la animalidad a la humanidad en cada persona-. Es justamente en la esperanza incondicionada en una razón pura donde Freud dinamita la noción de progreso mediante los rastros de una naturaleza que se resiste a desaparecer y, por el contrario, no hace más que patentar su constante retorno desde el núcleo constitutivo del Yo.

La consciencia del hombre entonces parece elevarse desde un abismo oscuro e insondable.

Ahora bien, la intención de Freud, más allá de definir conceptualmente lo que es un sueño, parece orientarse, en cercanía con una posible fenomenología, a describir aquellas características esenciales del fenómeno del sueño que, en su experiencia más concreta, lo hacen objeto de posible interpretación:

[...] demostraré que existe una técnica psicológica que permite interpretar sueños, y que, si se aplica este procedimiento, todo sueño aparece como un producto psíquico provisto de sentido al que cabe asignar un puesto determinado dentro del ajeteo anímico de la vigilia. Intentaré, además, aclarar los procesos que dan al sueño el carácter de algo ajeno e irreconocible, y desde ellos me remontaré a la naturaleza de las fuerzas psíquicas de cuya acción conjugada o contraria nace el sueño. (OC, IV, p.29)

De esa forma, el sueño se describe como siendo experimentado en un estado intermedio entre el reposo y la vigilia. Los sueños constituyen formas de cumplimiento de deseo⁵⁰ que se manifiesta en el campo de lo onírico producto de la censura que impone la vida en vigilia frente a aquellos aspectos reprimidos. Es así como en los sueños se vislumbra el intento inconsciente de resolver un conflicto del propio deseo del Yo, ya sea algo reciente o algo del más profundo -abismal- pasado, en tanto todo lo reprimido retorna de alguna manera.

⁵⁰ En obras posteriores a 1919, en especial a partir de *Más allá del principio de placer* (1920), Freud referencia enigmáticas tendencias masoquista del Yo al constatar los sueños traumáticos que se desmarcan de los típicos sueños tendientes a cumplir deseos reprimidos como en el caso de los sueños de angustia o de punición. Hay que tener en cuenta que en este apartado nos enfocamos en el texto de Freud de 1900 producto de su parentesco con el texto de Schelling de 1800, empero, tanto Schelling como Freud sufrirán profundas transformaciones en sus elaboraciones. Es decir, parece haber un más allá de *La interpretación de los sueños*, un muelle mucho más oscuro en la relación del hombre con su deseo, donde la muerte juega un papel primordial. Los sueños traumáticos -identificados por Freud de forma posterior- tienden, por ejemplo, a revivir episodios como accidentes o traumas de los primeros años de la infancia vinculados con determinada fase del desarrollo sexual. De ahí que, en el tercer capítulo de nuestra investigación, los sueños traumáticos permitan constatar de una forma mucho más profunda el carácter siniestro de las elaboraciones freudianas con respecto a la función de la pulsión de muerte; aspecto este que volverá a acercarnos al padre del psicoanálisis con Schelling.

En el sueño se presenta un contenido manifiesto y determinados pensamientos latentes. “Llamamos contenido manifiesto del sueño a lo que el sueño cuenta, y pensamientos latentes del sueño a aquello oculto a lo cual debemos llegar prosiguiendo las ocurrencias” (OC, XV, p.109). El contenido manifiesto es la descripción superficial del sueño en cuanto tal, en su interpretación literal y vinculada con el símbolo. Así, una persona describe haber soñado con la muerte de algún personaje famoso en tanto ese es el recuerdo que tiene al despertar. El contenido latente, no obstante, es la motivación del propio sueño y por tanto su interpretación no puede ser literal; el contenido latente se esconde dado que el inconsciente debe deformar el sentido de su información para que pueda pasar a través de la censura que el preconscious⁵¹ impone. Así, aunque una persona describe haber soñado con la muerte de algún personaje famoso, el contenido latente del sueño puede ser, por ejemplo, el deseo -presente o pasado- de que un familiar cercano -padre, madre, hermano, etc.- muera⁵².

En cambio, a pesar de la clara deformación del contenido latente, “el Yo propio aparece en todos los sueños, aun en aquellos casos en que se lo ha ocultado para el contenido manifiesto” (OC, XV, p. 178), convirtiéndose en una clara guía para la interpretación. Veamos un ejemplo, expuesto por Freud, con relación al simbolismo de la muerte en el sueño de un paciente:

Marcha con dos personas cuyos nombres sabe, pero que al despertar ha olvidado, por una pasarela de hierro, muy alta, empinada. De pronto esos dos desaparecen y él ve a un hombre fantasmal con capa y uniforme de lienzo. Le pregunta si es el mensajero del telégrafo ... No. ¿Es el cartero? No. Sigue avanzando entonces, y todavía en sueños tiene gran angustia y,

⁵¹ En la primera tónica freudiana se entiende por «preconscious» un sistema del aparato psíquico a medio camino entre lo inconsciente y lo consciente. Así, algunos contenidos inconscientes podrían pasar la barrera de censura y alojarse en el preconscious; no obstante, aunque consciente, preconscious e inconsciente estructuran el primer modelo topográfico de la psiquis freudiana, posteriormente se reformulará su alcance en la segunda tónica de Freud donde se presentan tres instancias: Ello, Yo y SuperYo.

⁵² Claro está que lo expuesto se trata de un simple ejemplo ilustrativo; el análisis de los sueños es particular y en ningún caso está sujeto a fórmulas tipo o mero manual para su interpretación.

tras despertar, prosigue el sueño con la fantasía de que el puente de hierro de pronto se rompe y él se precipita al abismo. (OC, XV, p. 179)

En una primera instancia, el contenido manifiesto del sueño expuesto no revela mucho, pero, precisamente gracias a la terapéutica fundada por Freud, el paciente logra relatar su sueño a través de la elaboración secundaria⁵³ que le permite articular otros factores a la experiencia onírica. Veamos el análisis de Freud ante el sueño anteriormente relatado:

Personas acerca de las cuales se insiste que son desconocidas o que ha olvidado sus nombres son en la mayoría de las veces muy allegadas. El soñante tiene dos hermanos; si acaso les hubiera deseado a ambos la muerte, bien justificado estaría que le afligiera por ella la angustia de muerte. Sobre el mensajero del telégrafo observa que esos individuos siempre anuncian desgracias. Por el uniforme también podría haber ido un farolero, quien por cierto apaga los faroles, tal como el genio de la muerte extingue las antorchas. Con el cartero asocia el poema de Uhland sobre el viaje por mar del rey Karl, y le viene a la memoria un peligroso viaje por las aguas del lago con dos camaradas, en el cual cumplió el papel que hace el rey en el poema. Sobre el puente de hierro, se le ocurre un accidente habido en los últimos tiempos, y el tonto giro idiomático «la vida es un puente colgante». (OC, XV, pp. 179-180)

Un simple sueño revela entonces poderosos conflictos internos que el hombre no es capaz de reconciliar y que parecen vincularse con la posibilidad universal del mal. Con la interpretación de los sueños se hace patente la intención del psicoanálisis de ayudar al hombre a vivir con su realidad natural y salir bien librado del carácter amenazante de la misma. Y si «la vida es un puente colgante», la labor de la terapia psicoanalítica es ayudar al hombre a atravesar del mejor modo posible ese delgado y frágil puente. De hecho, todo paciente debe, por sí mismo, caminar cada tramo del puente mientras es mecido por vientos que pueden hacerlo caer; el arte médico entonces obliga a observar y reconocer el inmenso abismo que siempre está ahí, presente; el mal

⁵³ Freud describe cuatro procesos psíquicos como partes del «trabajo del sueño»: la elaboración secundaria, la condensación, el desplazamiento y la figuración o representabilidad. Por elaboración secundaria se entiende la “recomposición del sueño destinada a presentarlo en forma de un guion relativamente coherente y comprensible” (Laplanche y Pontalis 1981, p. 107).

y la enfermedad que siempre son posibles. El hombre es un volatinero; o quizá, como lo señaló Nietzsche:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, -una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*. (Z, p. 49)

El hombre es un tránsito y un ocaso (*Untergehen*). El verbo alemán *untergehen* es, literalmente, «caminar (*gehen*) hacia abajo (*unter*)». Nosotros, queremos considerar que el hombre no sólo es el sujeto que camina un puente tendido sobre el abismo; el hombre es asimismo el abismo y es también, necesariamente, la caída que acontece. Con ello, vemos que el hombre no camina sobre un puente ya dado *a priori*; el hombre está en una constante caída y el puente, que parece sostenerlo, es construido de forma contingente y temporal a partir de cada acto de libertad⁵⁴. Es, en este punto, donde las elaboraciones de Schelling concernientes a la *Freiheitsschrift* se tornan el eje central de nuestra investigación junto con la radicalización del sueño de la razón expuesto por la segunda tópica freudiana a partir de la noción de pulsión de muerte (*Todestrieb*); cuestión esta última que “no puede escandalizar sino a aquellos en quienes el sueño de la razón se alimenta, según la fórmula lapidaria de Goya, de los monstruos que engendra” (Lacan 2009b, p. 55). Recordemos una pregunta todavía abierta para la modernidad: ¿qué hacer cuando Yo soy el mayor monstruo?

No obstante, antes de revisar las *Investigaciones* de Schelling y la segunda tópica freudiana, primero debemos hacer una consideración sobre el parentesco funcional entre estética y terapéutica a partir de una determinada concepción de la

⁵⁴ Nietzsche dirá: “Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en el ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado” (Z, p. 49).

naturaleza que permite dar cuenta de la apertura de un abismo insondable que concluye el presente capítulo y abre la puerta al tema central de nuestra investigación.

1.4 De la naturaleza en Schelling y Freud como φύσις

A través de Marquard (2007) señalamos la cercanía de Schelling, como filósofo de la estética, con Freud, como filósofo de la terapéutica, a partir del hecho de que ambos pensadores se toman en serio la naturaleza como resultado de la necesidad de lidiar con el mal en el mundo. En concreto, el eje del asunto fue pues la necesidad de tomarse en serio el abismo⁵⁵, ese carácter sombrío y amenazante de la propia naturaleza que se refleja en el arte del genio, en el caso de Schelling, o en el arte curativo, en el caso de Freud.

En resumidas cuentas, se estableció una afinidad funcional rastreada a partir del cambio de guardia (*Umbesetzung*⁵⁶) ocurrido entre la estética y la terapéutica en la vida del hombre. Lo anterior, es señalado claramente como resultado del fracaso del genio artístico para hacer frente al abismo de la naturaleza que insiste en retornar una y otra vez de forma terrible y en la constatación de las enfermedades que ya sabemos jamás abandonarán al hombre. Por ello, la función de lo estético no desaparece, simplemente

⁵⁵ Trias (2016) se acerca un poco, aunque por otros medios, a una de las formulaciones que orienta el objeto central de nuestra investigación en el capítulo que sigue: “la curiosidad sensible e intelectual hacia ese fondo del ser que, desde nuestra limitación, presentimos como un abismo sin fondo y registramos como vértigo esencial” (p. 42). De igual forma, Serrano (2010), aunque hablando sobre la modernidad, se acerca bastante a lo que aquí queremos explorar; de esta manera, señala que “la expresión sin fondo puede entenderse desde luego como ausencia de fundamento en el sentido de *Grund*, vocablo alemán que, además de suelo y fondo, significa razón y fundamento, y del que toda una tradición, al menos desde Jacobi a Heidegger y sus seguidores, ha hecho amplio uso crítico [...] Pero puede querer significar igualmente un contenido para eso que habría más allá, para un nuevo fundamento que en este sentido no lo es, sino que consiste en ausentarse, en vaciarse a sí mismo, en retirarse a medida que descendemos o avanzamos en su busca, en algo parecido tal vez a un abismo” (p. 14). En resumidas cuentas, queremos exponer que Schelling, en aquel intento iniciado en el *Sistema* de 1800 -de deducir el Yo que Kant suponía como un *a priori*-, se topó posteriormente con un Yo que, así como se pone a sí mismo, de igual forma logran vaciarse, ausentarse y retornar de forma siniestra desconociéndose. Ahora bien, ese carácter abismal del Yo no es del Yo por sí mismo, sino es una herencia de un absoluto que también es abismal.

⁵⁶ Este cambio de guardia, o *Umbesetzung*, es entendido por Marquard, en proximidad con lo trabajado por Blumenberg, como un cambio de papeles o reocupación de determinadas posiciones funcionales. El término *Umbesetzung* suele ser traducido entonces como “sustitución” o “cambio de papeles”, aquí preferimos hablar de dicha noción en términos de “reocupación”.

alterna su papel con la terapéutica que, dado el tono escéptico que la alimenta, está facultada para abrazar y acoger de mejor manera –menos optimista- el conflicto interno del hombre -sin hacerlo desaparecer-; aspecto que el arte sólo logra apaciguar de forma temporal e incluso restringida por el genio.

Ahora bien, nuestra investigación no ha revisado el origen de la palabra “naturaleza”; aquella palabra que una vez concepto permitió a la modernidad instituir el “Yo” a partir de una supuesta oposición Yo-naturaleza que, no obstante, como ya vimos, se diluye en Schelling y Freud. Es por lo anterior que queremos ahora seguir momentáneamente a Heidegger frente a la necesidad de revisar el pensar griego originario -especialmente en Heráclito- referente al ser de las cosas o φύσις. Así, se nos hará evidente la forma como la φύσις griega fue enmarcada posteriormente por la modernidad bajo la noción de la “naturaleza” de las cosas; a saber, la naturaleza del árbol, del hombre, de la sociedad, del Estado, del mundo, etc, en tanto una especie de estructura fija, de propiedades materiales o cósmica inclusive, que le permitió a la modernidad fijar –reducir- esa φύσις para permitir su conceptualización bajo categorías propias de la razón.

En la época del primer despliegue decisivo de la filosofía occidental, entre los griegos, gracias a lo que se produjo el verdadero comienzo del preguntar por el ente como tal en su totalidad, al ente se lo llamó φύσις. Esta palabra básica que designa el ente, se suele traducir por «naturaleza». Se utiliza la traducción latina *natura*, que de hecho significa «nacer», «nacimiento». Con esta traducción latina ya se margina el significado originario de la palabra griega φύσις y se anula su fuerza nominativa propiamente filosófica. (IM, p. 22)

El pensamiento vulgar repite una y otra vez que cierta propiedad o característica perteneciente a la naturaleza de determinada cosa, una especie de estructura fija es lo que otorga identidad material a lo ente; no obstante, la naturaleza, entendida originariamente como φύσις⁵⁷, en tanto ser del ente o en cuanto ser general de la totalidad de los entes, se escapa a todo pensar óptico que quiera ver en la naturaleza

⁵⁷ La φύσις en el hombre será entendida como ψυχή, en cercanía con lo que Freud trabaja como psique o psiquis, ese algo que se resiste a ser determinado o fijado.

una estructura material fija o cósmica. No es de extrañar entonces que la referencia a la noción de *natura* le exigiera a la modernidad que lo “ente” fuese entendido como aquello que nace ya estructurado y fijo; ya sea en forma de *res extensa* en Descartes, desde un supuesto incognoscible como *cosa en sí* en Kant o a partir del imperio del Yo finito que le otorga identidad al no-yo como ocurre en el caso de Fichte. Sin embargo, la φύσις es la fuerza imperante que se escapa a toda fijación material o ideal. No en vano Heidegger aborda la pregunta por la φύσις desde una perspectiva auténticamente ontológica que atiende a lo indicado por Heráclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ -la φύσις ama ocultarse-.

La φύσις entonces es aquello que brota e impera (*walten*), y que a diferencia de la consideración de aquello que “nace” ya estructurado, propio de la *natura*, “expresa lo que se abre por sí solo [...] lo que se despliega y se inaugura abriéndose [...] es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable” (IM, p.22). Un devenir⁵⁸ que no se cierra en los intentos por percibir una homogenización de la forma material y que, por tanto, no atiende a las reglas de la razón moderna. Y si para los griegos el ser se manifiesta como φύσις, es posible rastrear ese carácter griego en el pensamiento de Schelling y Freud al entender la relación del hombre con la “naturaleza” en términos de identidad. Por lo anterior, lo siniestro es propio de lo que ya referenciamos como el carácter sombrío de esa naturaleza moderna; “naturaleza” que entendida como φύσις da cuenta precisamente de ese aspecto del ser que se muestra y por tanto es presencia, pero no la presencia fija y entumecida que pretendió la modernidad, sino una presencia que, a su vez, vuelve sobre sí ocultándose; una presencia siniestra que ama ocultarse. Carácter siniestro no obstante necesario para que la presencia misma de lo ente se haga efectiva en el mundo.

Los griegos no han experimentado lo que es la φύσις en los procesos naturales, sino a la inversa; a partir de una experiencia radical del ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos tenían que llamar φύσις. Sólo sobre la base de tal acceso, pudieron observar la naturaleza en sentido riguroso. Por eso, la palabra φύσις significaba originalmente el cielo y la

⁵⁸ Una idea cercana al querer (*Wollen*) schellingiano en tanto actividad pura.

tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y, finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino. Φύσις significa la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. (IM, p. 23)

Nuestra investigación reconoce en la noción de “naturaleza” un error persistente a lo largo del pensamiento occidental que se radicalizó con la modernidad; por ello, uno de nuestros objetivos centrales es rescatar la noción esencial y original de φύσις griega en contraste con aquello que la modernidad malentendió por “naturaleza”. Y es, precisamente por ello, que Schelling y Freud ofrecen la posibilidad de recorrer un camino particularmente profundo -abismal- en el reconocimiento del error moderno denunciado posteriormente por Heidegger de forma tan precisa.

Tratamos dicha consideración porque “la φύσις, entendida como salir o brotar, puede experimentarse en todas partes, [...] en los procesos celestes (salida del sol), en las olas del mar, en el crecimiento de las plantas, en el nacimiento de los animales y hombres” (IM, p. 23) y, por tanto, también en la experiencia del mal en el mundo. De esta manera, la pregunta por el mal es la pregunta por la φύσις, es entonces una pregunta por lo originario, por el Ser de los entes, una pregunta tal que en el hombre adquiere la connotación de un salto originario, una pregunta por el Ser “que se intuye <Ursprung>, de acuerdo con la auténtica significación de la palabra: intuirse, saltando, como su propio fundamento” (IM, p. 16). Para que el hombre pueda preguntar auténticamente por el mal en el mundo, debe preguntar entonces por la φύσις, por el fundamento del “ser” de los entes que, como ya sabemos, tiene un carácter siniestro y abismal que ama ocultarse. En conclusión, el hombre debe saltar al abismo sin fondo que, no obstante, siempre le ha otorgado identidad. En definitiva, hemos constatado gracias a Schelling y Freud el abismo, ahora debemos ser dignos de él.

1.5 La apertura del abismo como acercamiento a la φύσις: del parentesco entre estética y terapéutica al desfondamiento del Sistema y el sueño de la razón

Ahora bien, dado que no se solucionó el problema del origen del mal en el mundo en el *Sistema* de 1800, nuestra intención es encontrar nuevas relaciones entre la filosofía de Schelling y la tradición psicoanalítica en el marco de ese problema. Con ese propósito, la obra titulada *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), de Schelling, se configura como el texto central de nuestra investigación. Tal decisión parte del entendido de que Schelling:

[...] constituye la última gran figura de la odisea de la conciencia presentada por el idealismo alemán, la última no por constituir su acabamiento, sino por desfondarla desde dentro, al mostrar la presencia y la efectividad de algo en la historia que es más que pura razón y, lo que es más inquietante, al señalar el protagonismo del lado oscuro de una razón que siempre se había automarginado del desastre y del mal. (Carrasco 2013, p. 15)

Efectivamente, Schelling se vio en la necesidad de revisar su sistema de la identidad absoluta y determinar el éxito de su proceder a través de un cierre –que es también comienzo- que acogiera en su seno la totalidad de lo real y lo ideal –en tanto sistema-. Empero, si el mal en el mundo hace parte de la totalidad y tiene su origen inconsciente en lo absoluto –en tanto punto de identidad de los opuestos- la creación carece de perfección y la idea misma de eso absoluto -Dios- se destruye. De esta manera, el retorno siniestro de la naturaleza en la propia actividad interior del Yo⁵⁹

⁵⁹ Cabe resaltar lo que Heidegger señala en el marco de la profunda transformación de la concepción de “naturaleza” al interior del propio idealismo alemán pues, será con Schelling, donde esta adquirirá todo su poder romántico; razón por la cual nos atrevemos a vincularlo con el pensamiento griego de forma tan determinante. Así, para Kant “la naturaleza siguió siendo aquello que aparece desde sí y opuesto a todo yo; no todo lo ente es yoico sin más. [...] para Fichte, el idealismo se convierte en la doctrina en que el yo representador tiene la primacía en la interpretación del ser, [el idealismo] se convierte [así] en idealismo absoluto. También la naturaleza, y precisamente ella, es únicamente no-yo, eso quiere decir que ella también es solo yoidad, a saber, aquello que es para el yo solo límite; en sí no tiene ningún ser. [...] Schelling se resiste a esta aniquilación de la naturaleza en el mero no-yo y prueba la propia subsistencia de la naturaleza. [...] Schelling [logra] mostrar que también la naturaleza en sí, no

determinó la imposibilidad de cerrar el sistema de la identidad absoluta en tanto eso “absoluto” aún no estaba fundamentado.

Así, a partir de las *Investigaciones* de 1809, se nos permitirá entender el origen del mal como un asunto ajeno a lo absoluto, entendido como devenir, pero propio del fundamento de eso absoluto que, como φύσις, otorga el carácter siniestro al devenir en cuanto tal. La necesidad de rastrear lo sombrío, ya no sólo en la naturaleza o el Yo finito sino también en lo absoluto, terminará desfondando el sistema; es decir, la pregunta por el origen del mal en el mundo se traslada hacia el fundamento de lo absoluto en cuanto tal y esta es la dirección siniestra⁶⁰ que asume nuestra investigación.

Ahora bien, tenemos que hablar ahora del desfondamiento del *Sistema* mismo e insistimos en el desmonte de un puente –el de la *Identitätphilosophie*- que se había construido en el marco del olvido de la existencia de un abismo constitutivo⁶¹ –el de la φύσις-; y si al hablar de dicho abismo constitutivo y su olvido nos vemos tentados a

solo respecto al yo absoluto que la pone y establece, es yoica, si bien es un «yo» no desplegado. Y ahí está el lugar donde la doctrina de Leibniz, que todo ente es representador, es retomada, pero ahora de tal modo que al mismo tiempo la cognición kantiana sobre la esencia del yo cobra su vigencia esencial. Yoidad es propiamente libertad. Por tanto, el Ser de la naturaleza en sus diversos ámbitos y grados es un venir-a-sí-misma de la libertad. La proposición fichteana «La yoidad es todo» debe ser esencialmente complementada mediante la inversión «Todo ente es yoidad» y esto quiere decir: libertad. (TSELH, pp. 158-159). El primer capítulo de nuestra investigación ha mostrado precisamente que la naturaleza, en su identidad con el Yo, ha revelado algo siniestro: el mal en el mundo a través de la enfermedad. Empero, la pregunta por el origen de ese mal no puede ser contestada en el marco de las elaboraciones schellingnianas del *Sistema* de 1800 pues, dada la identidad en el absoluto, el mal debería tener su origen allí, en lo absoluto; no obstante, el origen del mal en el absoluto destruye la noción misma de perfección y, por tanto, destruye toda posibilidad de sistema. Dadas las dificultades, Schelling se volcará a dar respuesta, a la aparente orfandad del mal revelado, a través de sus *Investigaciones* de 1809, texto central de nuestra investigación.

⁶⁰ De esta manera, aunque con el psicoanálisis evidenciamos que la naturaleza retornó en la actividad interior del hombre, ahora, también podemos acercarnos lo suficiente a la noción de lo siniestro como “temple de ánimo”, incluso fundamental; lo siniestro podrá ser entendido en tanto atmosfera que envuelve todo en cuanto sale al paso, como aquello que envuelve el ser del mundo. Lo siniestro no sería entonces simplemente exterior o interior al hombre, sino también una atmosfera constitutiva en la forma como a este se le revela el mundo –atmosfera propia de la autorrevelación de lo absoluto- y en la forma como se revela el hombre para sí mismo-; y, en esa línea, la técnica psicoanalítica daría cuenta exclusivamente de las consecuencias –terapéuticas- de tal aspecto en la facticidad de la vida cotidiana. Asunto este matizado en la segunda tópica freudiana.

⁶¹ En este sentido, tendremos que exponer, en el segundo capítulo, el esfuerzo Schellingniano por fundamentar el absoluto que, dadas las nuevas exigencias, se revela como no fundamentado en el *Sistema* de 1800 y los demás textos de la *Identitätphilosophie*. El absoluto de 1800 parece fragmentarse al no poder acoger el mal que el hombre experimenta.

reconocer el origen de la denuncia heideggeriana –la del olvido de la pregunta por el sentido del ser-, es porque consideramos que precisamente, por esta razón, Heidegger considera las *Investigaciones* de 1809 como uno de los tratados más importantes en la historia de la filosofía alemana y, con ello, de la filosofía occidental.

En otras palabras, por más que una ciega esperanza invite a escalar una promesa histórica de sistematicidad, totalidad y racionalidad, “al hombre que se encuentra en una alta y escarpada cima le invade el vértigo y le parece como si una voz interior le gritase que se arroje” (IFL, p. 221); por ello, ahora tendremos que dar cuenta de abismos⁶² en la identidad de todo hombre -y del absoluto mismo- que “para ser consciente de sí mismo reflexiona sobre lo que es y, al hacerlo, se desdobra o se duplica a sí mismo: el Yo y su imagen, lo que se presenta y su representación” (Carrasco 2013, p. 31).

Esos abismos, a saber, son asunto de todo hombre y se configuran como horizonte de identificación en un mundo -el nuestro- caracterizado por la experiencia del mal. Sin embargo, ya es claro, precisamente gracias a las elaboraciones schellingnianas, que dicho horizonte va hacia abajo, hacia el abismo, ya que se trata de un agujero desfondado.

Pese a lo anterior, que podría ser objeto de señalamientos peyorativos a partir de un supuesto tinte fatalista en la letra de Schelling, los abismos de la identidad hacen patente la poderosa formulación en torno a la libertad del hombre como “una capacidad para el bien y para el mal” (IFL, p. 151). Ello, aun cuando esos abismos fueron marginados e incluso ignorados por la presbicia⁶³ propia de “la moderna visión

⁶² Lo anterior, reconociendo que un poderoso motivo para que el hombre reflexione sobre sí mismo es el mal, la enfermedad y el sufrimiento que experimenta. Así, hablaremos “de la posibilidad de que el Yo no se reconozca, de que no haya una total coincidencia entre aquel sujeto que ve y su sí mismo devenido objeto” (Carrasco 2013, p. 31); pues, en definitiva, uno de los posibles motivos –quizá el único- para que el Yo no se reconozca a sí mismo –o más bien, para que no reconozca un abismo entre él y su sí mismo devenido imagen- es la imposibilidad de asumir la carga frente al mal que produce o al que se ve seducido. “En ese hiato es en el que habría que entender la apuesta schellingniana, en la grieta que anuncia los abismos de la identidad” (Carrasco 2013, p. 31).

⁶³ Podemos entender por presbicia una anomalía, una enfermedad, un defecto o, en términos schellingnianos, un desorden del ojo que se caracteriza por la imposibilidad de ver con claridad los objetos próximos. Y no hay nada más próximo y desconocido para la modernidad que el Yo. De ese modo, Kant, por ejemplo, hace todo lo posible por impedir “que caigamos de las alturas de nuestras ideas

optimista del mundo, que ofrecía una cierta seguridad ontológica ante cualquier experiencia posible de desolación y penuria” (Cardona 2013, pp. 23-24).

Ya hemos mostrado, siguiendo a Marquard, que el carácter siniestro de la naturaleza -en cercanía con la noción de φύσις- es un punto de encuentro entre el idealismo schellingniano y el psicoanálisis. Empero, creemos que es posible ser aún más radicales al analizar las consecuencias del parentesco entre estética y terapéutica a la luz de la pregunta por el origen del mal. Para ello, debemos abordar en lo que sigue eso siniestro (*Unheimlich*) revelado, pero ahora en el marco de un sistema filosófico -desfondado- que responda a la pregunta por el origen del mal en el mundo -capítulo II de nuestra investigación. Con ello, finalmente podremos constatar -en el capítulo III- que, en la noción psicoanalítica del doble (*Der Doppelgänger*) se encuentra el vínculo, quizá incluso intempestivo y de estatuto ontológico y teológico, que da razón de una cercanía -en las consecuencias- del pensamiento de Schelling y una lectura filosófica, no clínica, de la tradición psicoanalítica inaugurada por Freud.

Si es cierto, como señaló Goya, que el sueño de la razón produce monstruos, la segunda tópica freudiana, a través de la pulsión de muerte, podría relacionarse con el Schelling de 1809 de forma determinante.

Si el mal es inversión de los principios y la libertad del hombre es una capacidad para el bien y para el mal, el mayor monstruo que produce la razón es entonces el Yo finito angustiado por la muerte que busca afanosamente ser libre y que, por tanto, se configura como doble (*Der doppelgänger*) oscuro de Dios, como reflejo invertido de lo absoluto, esto es, como culpable del mal.

del deber”, [ello, recurriendo a la razón que.] “por sí misma e independientemente de todo fenómeno, [se supone] ordena lo que debe suceder” (FMC, p. 89). Sin embargo, una voz interior, tal como lo señaló Schelling, invita a saltar al hombre que se encuentra en una alta y escarpada cima. Así, nos acercamos ahora, en las consecuencias, también a la noción de pulsión de muerte (*Todestrieb*) elaborada por Freud, esto es, a un gran despliegue de la agresividad y las fuerzas autodestructivas del hombre, asunto que no puede sino escandalizar a aquellos temerosos de relatar la historia del mayor monstruo engendrado por el sueño de la razón: el Yo.

CAPITULO II. EL CARÁCTER SINIESTRO DEL DESOCULTAMIENTO DEL “SER” EN LA ONTO-TEOLOGÍA SCHELLINGNIANA: LA PREGUNTA POR LA LIBERTAD DEL HOMBRE, EL ORIGEN DEL MAL Y LA NATURALEZA DE DIOS EN EL MARCO DEL DESFONDAMIENTO DEL SISTEMA

2.1 De la oposición Yo-naturaleza a la oposición libertad-necesidad

Nuestra pretensión actual es explorar los abismos [re] descubiertos en la identidad del Yo y del absoluto -aspecto abierto como consecuencia de nuestras elaboraciones del capítulo I- con la intención de constatar posteriormente nuevas relaciones entre la filosofía de Schelling y la tradición psicoanalítica pues consideramos que esas relaciones nutren la respuesta schellingniana de 1809 al origen del mal en el mundo. Con este propósito, la obra titulada *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), de Schelling, se configura como el texto central de nuestra investigación⁶⁴. Tal decisión parte del entendido de que “Schelling es el pensador propiamente creador y de mayor alcance de toda esta época filosófica alemana [idealismo]. Lo es hasta *tal* punto que empuja al idealismo alemán, desde su interior, más allá de su propia posición fundamental” (TSELH, p. 18); en definitiva, Schelling desfondó toda pretensión de

⁶⁴ La intención de nuestra investigación nos permite, en el presente capítulo y en el posterior, incorporar un diálogo entre idealismo y psicoanálisis, en un ejercicio de ida –a Freud- y vuelta –a Schelling-, con la pretensión de incorporar novedad en las elaboraciones schellingnianas presentes en las *Investigaciones* de 1809 que, por tanto, se configuran como el eje central de nuestras formulaciones.

sistema al desplegar la libertad como fundamento esencial de la totalidad de una concepción de mundo que se interroga por la efectividad del mal.

Por tanto, siguiendo el camino ya recorrido, será precisamente en la noción de lo siniestro (*Unheimlich*), en su vínculo directo con el problema de la enfermedad⁶⁵, es decir, con el problema del mal, donde podremos captar el eje central de nuestra investigación. Esto, reconociendo que la oposición entre Yo y naturaleza –libertad y mecanismo-, que sostenía los esfuerzos por dar cuenta de la identidad de los opuestos en lo “absoluto” del *Sistema* de 1800, se difumina una vez lo inconsciente, característico de la naturaleza⁶⁶ -entendida ya en su cercanía con la φύσις-, retorna al interior del propio Yo finito⁶⁷; ese Yo que ahora se encuentra completamente desnudo ante la constatación de un mal en la enfermedad que, dada la identidad absoluta, ya no puede ser producto exclusivo de una naturaleza concebida como externa y amenazante o como algo propio de los otros yoes⁶⁸. “De este modo, los miembros de la antigua distinción «naturaleza y espíritu» quedan más emparentados, la naturaleza se vuelve más espiritual, el espíritu natural, y esta oposición parece disolverse en un equilibrio”

⁶⁵ Recordemos que, en el capítulo I de nuestra investigación, la terapéutica constató el carácter sombrío, inconsciente e insoportable de la naturaleza en su retorno como enfermedad en la actividad interior del Yo. El paso que damos ahora consiste en el intento schellingniano por fundamentar el absoluto -en tanto origen- como resultado de la constatación de la identidad Yo-naturaleza. Es decir, el abismo en la identidad del Yo se traslada al absoluto que, por tanto, debe ser ahora fundamentado frente a la pregunta por el origen del mal que el Yo experimenta en el mundo a manera de enfermedad.

⁶⁶ En el capítulo anterior de nuestra investigación referenciamos la cercanía de la noción de “naturaleza”, en Schelling y Freud, con la concepción griega de φύσις. No obstante, seguiremos empleando el término “naturaleza” y no el de φύσις con la intención de atender al alcance argumentativo propio de Schelling y Freud –pues en ningún momento consideramos que estos autores identifiquen a plenitud la noción griega de φύσις en sus propias elaboraciones; aunque sí creemos que se acercan a ella a través de cierta deconstrucción del Yo moderno-. De esta manera, a lo largo de nuestros nuevos desarrollos, debemos interpretar en la noción de “naturaleza” ciertos matices que dan cuenta de la tensión ya manifestada entre la tradición moderna y aquello abismal e inconsciente reconocido a partir de su cercanía con la φύσις. Así, cuando se llegue a hablar de la “naturaleza” de Dios –lo absoluto-, debemos entender entonces el fundamento de eso absoluto que, como φύσις, otorga el carácter siniestro al devenir del absoluto mismo.

⁶⁷ Hablamos de: i) un retorno por vía del fracaso del genio y del producto artístico schellingniano que intenta conjurar lo sombrío y; ii) de un retorno a través de la enfermedad que Schelling vinculará en las *Investigaciones* de 1809 con el asunto de la mismidad y que, posteriormente, Freud lograría develar en un sin fin de matices.

⁶⁸ La imposibilidad de ubicar el origen del mal en el *Sistema* de 1800 orienta los nuevos esfuerzos schellingnianos que, para 1809, se desarrollan en el marco de la pregunta por la libertad humana.

(TSELH, p. 108). El principio que sostenía la libertad del hombre en el marco de su oposición con el mecanismo natural se derrumba⁶⁹; la pregunta por el origen del mal, dada la identidad del Yo con la naturaleza, parece señalar al absoluto como culpable; esto es, el mal parece originarse en el absoluto y por ello el sistema mismo entra en una profunda contradicción interna⁷⁰.

Incluso consideramos así que la oposición de espíritu y naturaleza, que dio origen en Kant a la distinción entre metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres, llevó necesariamente a postular las ideas de la razón con el fin de sostener la libertad humana. Empero, ese sistema kantiano no fue fundamentado en tanto las ideas de la razón, Dios, mundo y hombre, fueron supuestas como un preludio innato de la razón misma; ello, a pesar de que dichas ideas regulaban la razón desde el “Yo pienso” en su tendencia a la sistematicidad, “hacia la unidad abarcadora y hacia la unitaria articulación de la totalidad del ente” (TSELH, p. 71), esto es, hacia Dios. Kant no logró dar cuenta del origen de las ideas, es decir, del fundamento de su sistema y, por ello, “la libertad era evocada solo en el dominio de la razón práctica, como algo teóricamente inconcebible” (TSELH, p. 109).

El sistema filosófico kantiano hereda la limitación del pensamiento de Descartes, esto es, la oposición entre *res extensa* -mecanismo- y *res cogitans* -yo pienso-; por tanto, la libertad humana es concebida por Kant en su independencia con respecto a la naturaleza y, con ello, el mal es condenado en su vinculación directa con el mecanismo natural, con lo “no-libre”. No obstante, Schelling constata ahora, gracias a los esfuerzos filosóficos que dinamitan -a través de la pregunta por el origen del mal en el mundo- la preponderancia de la oposición Yo-naturaleza, que efectivamente el

⁶⁹ Sin embargo, “allí donde la naturaleza es concebida no únicamente como aquello a superar, sino como lo co-determinante, entonces ella avanza hacia una unidad superior con la libertad. Pero, a la inversa, la libertad por su parte avanza adentrándose, aunque sea de forma no desplegada, en la naturaleza” (TSELH, p. 145). El fracaso de Schelling en su *Sistema* de 1800 significó un avance fundamental en la formulación de un concepto vivo de la libertad; de la oposición Yo-naturaleza se dará paso a la oposición libertad-necesidad, aspecto que logra delimitar la esencia de la libertad desde ella misma en medio de la pregunta por la totalidad en un sistema filosófico.

⁷⁰ Con la *Teodicea* de Leibniz y el genio maligno de Descartes ya sabemos las profundas consecuencias y contradicciones insuperables que se originan a partir de la formulación de un Dios maligno carente de perfección. Asumir dicha posibilidad significa renunciar a toda pretensión de sistema y, con ello, a todo pensar auténticamente filosófico.

mal y la libertad del hombre parecen disolverse en su supuesta identidad; y si tal oposición ha sido puesta en cuestionamiento, se hace entonces urgente ir más allá en las consecuencias.

Precisamente por ello consideramos que las *Investigaciones* de 1809 plantean una oposición distinta y más original, la oposición entre necesidad y libertad –entre lo absoluto y la libertad humana-, en el marco de la construcción de un sistema filosófico: “por un lado, el poder hacer propio del hombre, por el otro, la omnipotencia del ser originario, por ese lado algo incondicionado y por este algo incondicionado” (TSELH, p. 124). La pregunta se orienta entonces a delimitar formalmente la manera como pueden coexistir dos incondicionados en un mismo sistema filosófico y, con ello, se espera establecer el origen del mal en el mundo. A fin de cuentas, el mal se revela ahora en sí como el problema del mundo a la vez que la idea del absoluto parece no coincidir con las nuevas constataciones: si el mal no puede ser comprendido en la oposición espíritu y naturaleza tampoco podrá serlo en el marco de la absoluta identidad –el mal no puede originarse en el absoluto-; “la libertad ya no puede ser entendida como independencia respecto de la naturaleza, sino debe serlo como independencia respecto de Dios [lo absoluto]” (TSELH, p. 109). El sistema mismo exige entonces incorporar la libertad en su seno; de ahí que la oposición “necesidad y libertad” sea rectora en los nuevos esfuerzos. Por lo anterior, nuestra investigación debe recorrer la superficie de la senda transitada por Schelling en torno a la exigencia de ir más allá de Kant, incluso ir más allá de los antecedentes propios –los de la *Identitätphilosophie*-, en la construcción del auténtico sistema filosófico; ello, producto de la necesidad de partir de lo absoluto -Dios⁷¹- en la delimitación de dicho sistema y, aun así, sostener un

⁷¹ “Sin embargo, con esto parece llegar un giro “teológico” al pensamiento de sistema [...] Dios es la idea rectora del sistema en general. Pero, cuando aquí se habla de «teológico» y de «teología», hay que recordar que la palabra y el concepto de «teología» no crecieron en primer lugar ni desde un marco ni en servicio de un sistema de fe eclesiástico, sino al interior de la filosofía [...] Toda filosofía es teología en el sentido originario y esencial, según el cual el concebir (λόγος) al ente en total pregunta por el fundamento del Ser y este fundamento es llamado Θεός, Dios” (TSELH, pp 92-93). De esta manera, Schelling busca ir más allá de Kant pues, para este último, Dios es una idea regulativa de la razón que le permite al hombre configurar, a partir del límite dado por lo sensible, el movimiento trascendental tendiente al perfeccionamiento en el seno de un posible cierre del sistema de la razón –el sistema de la filosofía para Kant-; sin embargo, los esfuerzos kantianos no logran fundamentar el origen mismo de las ideas de la razón –Dios, mundo y hombre- que, no obstante, dictaminan el proceder

concepto vivo de la libertad del hombre a la vez que se logra “explicar el origen del mal y el surgimiento del mundo finito” (Cardona 2002, p.195).

Empero, ese nuevo esfuerzo significa múltiples dificultades: primero, si el sistema debe partir de Dios como el fundamento del Ser, Dios podría entonces suponerse como el origen del mal en el mundo, algo que, por contradicción, termina por demonizar y destruir la noción misma de perfección en Dios. Segundo, “de igual manera que el sol apaga todas las luces celestes del firmamento, de este modo y en mayor medida aún, el poder infinito apaga todo poder finito. La causalidad absoluta en Un Ser no le deja al resto de los seres más que una pasividad absoluta” (IFL, p. 119) y, con ello, la libertad del hombre carece de lugar en el sistema. “La libertad humana en tanto algo incondicionado [que equivale a decir: en tanto libertad real] está frente a otro incondicionado [lo absoluto] y este último, además y por lo demás, pretende aun condicionarlo todo, también aquello incondicionado de la libertad” (TSELH, p. 124). El sentimiento de libertad incondicionada en el hombre está en aparente contradicción con la idea de un absoluto incondicionado; parece entonces que si se busca sostener el absoluto, y con ello el sistema mismo, la libertad humana debe ser sacrificada -como por ejemplo ocurrió en el trabajo de Spinoza con relación a Dios como sustancia; aspecto que, necesariamente, tuvo que negar la libertad del hombre en el contexto de un esfuerzo filosófico panteísta; esfuerzo que no obstante, para Schelling, fracasó al no atender al principio de identidad⁷² que hubiese permitido evitar el fatalismo. Tercero,

sistemático de la razón misma. No hay cierre en el sistema kantiano precisamente porque no hay origen. De ahí que Schelling quiera ir más allá del mal radical para poder acoger en el centro del sistema un concepto vivo de la libertad del hombre a partir de la posibilidad de un mal positivo y universal.

⁷² Schelling enfrenta la formulación según la cual todo panteísmo es fatalismo, a partir del reconocimiento de que “tras la pregunta por el panteísmo se esconde [...] la pregunta por el principio de la formación de sistema” (TSELH, p. 121). Efectivamente para Schelling todo cuanto existe participa de la naturaleza divina porque Dios es immanente al mundo en tanto devenir; empero, no se habla en tal caso de una igualación de las cosas con Dios sino del rescate de una identidad entendida en su sentido esencial. «El fallo... no reside en modo alguno en que [Spinoza] sitúe las cosas *en* Dios, sino en que sean *cosas*...» y que Dios «para él es también a su vez una cosa». Eso quiere decir que el fallo no es un error teológico, sino antes y propiamente uno ontológico [...] y la necesidad es solo una tal entre cosas, es decir, una necesidad mecánica” (TSELH, p. 152). Así, Schelling constata que el panteísmo no necesariamente tiene que ser fatalista; esta perspectiva sólo procede de un “mal entendimiento generalizado del principio de identidad o del sentido de la cópula en el juicio” (IFL, p. 123) donde se tiende a igualar a Dios con las cosas o la suma de cosas en el mundo. El análisis schellingniano de las proposiciones: i) todo *es* Dios; ii) cada cosa singular *es* Dios y; iii) todas las cosas son nada -en tanto se

podría considerarse simplemente que el mal no es –sentido clásico que ve al mal simplemente como una privación o ausencia de bien- y entonces sólo hay bien o sólo hay “libertad” para el bien; con ello, la libertad misma carece de sentido real dada la imposibilidad del mal.

2.2 Dios –lo absoluto- y el origen del mal

Gracias al derrumbe de la oposición Yo-naturaleza, y a nuestras elaboraciones previas en torno al asunto de lo siniestro, ya nos es clara la posibilidad y efectividad del mal que el hombre no deja de constatar en el mundo y en el abismo que significa su identidad; por ello, tendremos ahora que dar cuenta de Dios -lo absoluto- y de la libertad del hombre en un sistema filosófico que haga frente a dicha constatación: el mal en el mundo es innegable. El problema central de la *Teodicea* de Leibniz encuentra, en Schelling, el abordaje filosófico más auténtico y profundo.

Y es que Schelling de forma temprana descubrió, en el intento de consolidar un sistema filosófico, que “sujeto y objeto [Yo y naturaleza] remiten a una instancia [actividad] primigenia u originaria, a algo previo: por seguir el ejemplo del cine⁷³, a un

considere a Dios como la suma de todas las cosas-, manifiesta la necesidad de ver en la discusión en torno al panteísmo no sólo un asunto de carácter teológico sino también ontológico. Ello, en tanto el “es” de cada uno de esos enunciados manifiesta un aspecto que no ha sido considerado: la distinción entre sujeto y predicado “como antecedente y consecuente [*antecedens et consequens*], expresando con ello el sentido real del principio de identidad” (IFL, p. 125): el sentido real del principio de identidad rechaza por tanto la perspectiva del pensamiento vulgar según la cual se igualan sujeto y predicado en toda proposición de identidad. Ante la fórmula «Dios es el hombre», “el «es» no significa de antemano: igualdad. La identidad es unidad en la copertenencia de lo diverso, es decir, con ello ya el hombre es puesto como algo diverso frente a Dios. La identidad [...] es la relación de lo fundante con lo fundado, con la consecuencia. Dios es el hombre. Dios como fundamento hace ser al hombre en tanto consecuencia. [...] Dios mismo no es ni mecanismo ni una causa mecánica, sino vida creadora” (TSELH, pp. 149-150). Schelling ve en tales malentendidos un olvido de aspectos ya superados por la filosofía griega, por la vieja y profunda lógica. No en vano Heidegger señala que, “cuando meditamos con mayor claridad, entonces se muestra que es en el «es» donde hay que buscar, precisamente, la sede de la pregunta [por la posibilidad del sistema] propiamente dicha. Pues en este «es» queda pronunciado nada menos que el *lazo* entre Dios y el todo y las cosas singulares [...] y en la medida en que este lazo caracteriza el ensamblaje fundamental del ente en total, determina el modo del ajuste disposicional del ensamblaje del Ser en general, del sistema. [...] De modo que, si la pregunta por el panteísmo en tanto pregunta por el sistema se traslada a la pregunta por el “es”, esto significa que la pregunta teológica se convierte necesariamente en ontológica” (TSELH, p. 131).

⁷³ “Como en *El espejo* de Tarkovski (1975), el protagonista en sí nunca se muestra y, si lo hace, es solo a través de imágenes: recuerdos, sueños, historias o, incluso, en el reflejo de su yo en el espejo,

querer verse, a un querer dar cuenta de uno mismo, [...] a un querer ser puro, sin la duda y sombra que antecede toda decisión” (Carrasco 2013, p. 32). Dicho querer ser que, como un ansia (*Sehnsucht*⁷⁴) de ser, da cuenta de Dios –lo absoluto en el *Sistema* de 1800-, es, por tanto, “origen y fundamento de la odisea de la conciencia” (Carrasco 2013, p. 33) en el devenir de la historia progresiva de la autoconciencia. No obstante:

Es este querer el que provoca, desde el origen, la imposible coincidencia entre el Yo y su *sí mismo* [o entre de Dios y su fundamento], pero no porque el desarrollo progresivo de la identidad implique siempre una forma de «desincronización» de uno mismo, que también, sino porque para Schelling en la toma de conciencia siempre hay algo *debajo* que permanece oculto,

pero al hacerlo siempre hay algo que queda escamoteado, pero que, sin embargo, da fundamento originario al proceso narrativo” (Carrasco 2013, p. 32). En este punto, Ana Carrasco (2013) nos invita a asociar una metáfora utilizada por Fichte “que haría las delicias de Buñuel: el Yo es un ojo que se ve a sí mismo, o más propiamente, se ve a sí mismo en su reflejo, en su propia representación que le llega a través de su ver, de ahí que lo que el ojo realmente ve es el ver del propio ojo” (p.31). Es decir, el ojo, el órgano que nos sirve para ver, sólo puede verse a sí mismo a través de un reflejo –que siempre invierte su propia imagen- o una fotografía que elimina el movimiento natural y, por tanto, no revela más que una imagen muerta. Ahora bien, exactamente esa misma situación se le replica al Yo -y a Dios- que desea conocerse y se encuentra con algo que simplemente no coincide pues, necesariamente, sólo ha logrado hacer frente a su imagen invertida (aspecto trabajado en el apartado referente al estadio del espejo en Lacan en el tercer capítulo del presente documento).

⁷⁴ Precisamente Schelling, en su *Sistema* de 1800, descubre que hay un concepto superior y más elevado que el de sujeto o el de objeto en el marco del trabajo en torno a lo absoluto: el de actividad. Y dicha actividad es movida por el querer puro, infinito. Ahora, en sus nuevos esfuerzos, no buscará dar cuenta exclusivamente de la actividad del autoponerse del absoluto en cuanto tal, sino que abordará la fundamentación de dicho querer en el “ansia de ser” (*Sehnsucht*), el ansia de Dios de tomar conciencia de sí. En 1800 el absoluto es objeto sólo para sí mismo, pero sólo llega a ser objeto para sí en tanto no es originariamente objeto. El absoluto es originariamente pura actividad libre e infinita que llega a ser objeto para sí misma, llega a limitarse -negarse- de forma finita en tanto acto de autoconciencia que permite que el Yo pueda autoponerse como objeto. Ese autoponerse como objeto, ese determinar que presupone algo absolutamente indeterminado -en tanto, diremos en cercanía con Spinoza, toda determinación es negación de la realidad absoluta-, sin embargo, parte de un ansia de ser originaria que debe ahora ser realmente fundamentada. “El ansia es siempre y por definición un sentimiento que mueve la acción para la consecución de aquello que se siente va a suceder, es decir, un sentimiento movido por un impulso inconsciente y no meditado [...] por eso el propio Schelling caracterizará el ansia del uno también como *apetito* (*Begierde*), término que tiene fuerte connotación empírica y hasta sexual: el uno tiene apetito de ser él mismo, de engendrarse, de tenerse, de tomar conciencia de sí [...] Pero dado que lo que tenemos en el origen es el uno, para llevar a cabo tal acción este debía curvarse sobre sí mismo, reflexionar sobre sí. Si tenemos en cuenta el antiguo sentido del término especular (*especulari*), esta acción consiste en mirarse a sí mismo como si de un espejo se tratara, como el ojo que trata de verse a sí mismo[...] solo mediante este curvarse sobre sí (*curvis in se*) puede el uno contemplarse a sí mismo al generar una imagen de uno mismo que constituirá el «propio Dios creado en Dios»” (Carrasco 2013, pp. 90-91). Tal movimiento, empero, da cuenta de una oscuridad inicial que fundamenta el devenir mismo de Dios; es el movimiento promovido por el ansia original el que otorga la luz a lo inicialmente oscuro y, con ello, capacita el curvarse sobre sí mismo de Dios.

que subyace en cada momento de ese desarrollo y que hace imposible un total conocimiento de uno mismo. Sustratos de la identidad. (Carrasco 2013, p. 33)

De esta manera es posible establecer que el ansia de ser (*Sehnsucht*), que fundamenta lo absoluto, no es el Ser absoluto -Dios- desplegado como tal⁷⁵; el ansia es lo que permanece oculto y sombrío pero que subyace en cada momento del devenir del propio absoluto. He ahí la aparente desincronización que, en realidad, oculta el sustrato del fundamento oscuro de Dios; el ansia de Dios, el querer ser Él mismo, sugiere un fundamento caótico y oscuro desde el cual se hace posible el devenir⁷⁶ orden y perfección de Dios a través del curvarse sobre sí. Por ello, Schelling tiene que fundamentar el absoluto que fundamentaba el *Sistema* de 1800, es decir, debe dar cuenta de dicho sustrato en la identidad; esto, como consecuencia de la constatación de algo, debajo de la conciencia del Yo del hombre -y del absoluto mismo (su fundamento oscuro)-, que permanece siempre oculto en el develamiento de la identidad de Dios con la creación y del hombre con la naturaleza -asunto este último que no en vano alimentará las elaboraciones freudianas en torno a lo inconsciente-. La *Identitätphilosophie* es ahora insuficiente para dar cuenta de un auténtico sistema filosófico que incorpore el problema del origen del mal en el mundo. Si el mal ya no puede ser causado por una naturaleza externa ciega y mucho menos puede ser adjudicado al absoluto desplegado, deberá entonces encontrar asidero en el fundamento oscuro de ese absoluto, aspecto clave en nuestra investigación.

⁷⁵ Ya que el ansia de ser fundamenta el absoluto no es equiparable –igualable- con Él, es posible entonces que la creación no se identifique directamente con el absoluto desplegado sino con su fundamento oscuro; fundamento que, no obstante, aún en Dios -lo que en Dios mismo es causa de sí- se diferencia de Dios -en tanto ya existente-. Este aspecto es posibilitado por el análisis schellingniano del concepto correcto de identidad que “indica la originaria copertenencia de lo diverso en el Uno, aquel Uno que al mismo tiempo es fundamento de la posibilidad de lo diverso” (TSELH, p. 136). Es decir, en la proposición Dios -fundamento- es Dios -existente- no hay una igualación de los dos términos, hay un vínculo entre sujeto y predicado “como antecedente y consecuente [*antecedens et consequens*], expresando con ello el sentido real del principio de identidad” (IFL, p. 125).

⁷⁶ Cuando se llegue a hablar de la “naturaleza” de Dios –lo absoluto-, debemos entender entonces el fundamento de eso absoluto que, en su cercanía con la noción griega de φύσις, otorga el carácter siniestro al devenir del absoluto mismo.

Dados los abismos en la identidad del Yo, y en tanto se nos reveló el carácter siniestro (*Unheimlich*) del hombre, podemos sacar ahora a la luz de la conciencia, en un movimiento reflexivo sobre sí misma, una enfermedad⁷⁷ que, a su vez, nos permite enmarcar la posibilidad de la libertad humana como una capacidad para el bien y para el mal; esto es, como el momento del devenir de Dios donde el bien y el mal se hacen efectivos –toman conciencia de sí- en la creación, en el contexto del permanente develamiento del propio Yo finito del hombre -develamiento siempre inconcluso, sombrío y marcado por la posibilidad universal del mal en el mundo, es decir, marcado por la permanencia del fundamento oscuro de Dios en la creación que posibilita un mal universal ajeno a Dios pero que también permite la coincidencia de la libertad del hombre con la voluntad divina-. Schelling ha integrado así un concepto vivo de la libertad humana, del mal y del absoluto en un mismo sistema filosófico: el mal se origina en el fundamento oscuro de Dios que no es Dios considerado absolutamente y el hombre, a través de su libertad, puede tomar conciencia de la unidad del Ser en general, esto es, del Dios que alcanza la autorrevelación a través de la propia libertad humana. Sin embargo, dada la libertad, el hombre también puede rechazar el Ser y decidir hacer efectivo el mal que, como posibilidad universal, encarna el fundamento oscuro de Dios en la creación; la posibilidad del mal encarnado es la condición que permite la elevación del propio devenir de Dios como Bien supremo.

⁷⁷ “Para el análisis de lo que el mal es en cuanto tal, Schelling se vale ahora de la caracterización del fenómeno de la enfermedad (*Krankheit*), realizada lucidamente por el místico Franz von Baader” (Cardona 2002, p. 235). Dicho análisis plantea una relación particular entre la libertad individual del hombre en su vínculo con la unidad divina y con la naturaleza; de esta manera, nuestra investigación señalará que la mismidad que acontece en el hombre -entendida en una conexión estrecha con determinada noción de lo que sería una enfermedad estructurante- es condición para su separación de Dios. “Precisamente, será el movimiento característico de la mismidad, el de la reflexión sobre sí, el que [...] constituya en cuanto referencia a sí mismo (*selbstisches*) y reafirmación de sí, la personalidad del hombre” (Carrasco 2013, p. 116). Empero, también tendremos que señalar un movimiento análogo de mismidad en Dios que, por tanto, nos permitirá trabajar en torno a Dios mismo como personalidad, entendiendo que Dios es un permanente devenir. No obstante, a pesar de la posibilidad de hablar de enfermedad en el fundamento oscuro –naturaleza- de Dios, tendremos que dar cuenta de la expulsión de todo rastro de enfermedad en Dios considerado como absoluto; el hombre arrastrará con sigilo toda posible enfermedad del fundamento divino a partir de su separación de Dios -el hombre asumirá el lugar de doble oscuro de Dios-. El fundamento de Dios permite la posibilidad de un mal universal que la libertad del hombre logra hacer efectiva a partir de la propia separación del hombre de Dios; separación que, no obstante, permite la autorrevelación de Dios, en su creación, como amor infinito, libertad pura.

Aunque ya es claro para nosotros que la efectividad de ese mal, que tan sólo es una posibilidad que permanece desde el fundamento oscuro de Dios en la creación, sea asunto puramente humano –dada la esencia de la libertad del hombre- y no de Dios considerado absolutamente. La creación misma da cuenta de un movimiento siniestro, aunque desde la óptica divina tiene cierta particularidad de amor: la posibilidad universal del mal es llamada –exigida- a salir a la luz en cada acto libre del hombre para que la luz misma -el amor de Dios- pueda proceder e iluminar la creación y, con ella, el Bien supremo. No en vano “se llama *Unheimlich* [siniestro] a todo lo que estando destinado a permanecer en el secreto, en lo oculto, (...) no obstante, ha salido a la luz⁷⁸” (OC, XVII, p. 224); la libertad del hombre ha salido a la luz para sí mismo y, con ella, la posibilidad del mal. La libertad está destinada a salir a la luz en el devenir de Dios -en tanto conciencia de sí-; el hombre es la cúspide de la creación donde la autorrevelación de Dios se hace efectiva como Bien en oposición a la posibilidad universal del mal. No obstante, dado que Dios considerado absolutamente no puede hacer efectivo el mal y por ello tampoco puede guardarlo como una posibilidad, sólo en la libertad humana los principios de la creación tienen un sentido real de oposición.

El hombre está puesto entre Dios y los animales. En los animales no se da todavía esta oposición, y en Dios ya no se da. En los otros seres vivos los dos principios no están desarrollados todavía, y en Dios sí se dan ambos principios, pero se hallan indisolublemente ligados entre sí. «Por tanto, aquella unidad que es inseparable en Dios, tiene que ser separable en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal». Si el hombre logra armonizar la oposición, se rebasa hacia Dios. Si no lo logra, cae más bajo que los animales. Ésta es su precaria situación. (Safranski 2000, p. 60)

La libertad es siniestra para el Yo finito porque si el hombre quiere dar cuenta del Ser en general entonces debe plantar cara a su libertad y, con ello, a la posibilidad de un mal abismal y universal que no deja de llenar su horizonte de posibilidades horribles. Paradójicamente, cuando el hombre intenta ignorar el mal universal,

⁷⁸ Recordemos lo indicado por Heráclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ -la φύσις ama ocultarse-.

ignorar el sentido trágico y siniestro de su devenir Yo⁷⁹, busca ganarse a sí mismo para rechazar su destino –rechazar la voluntad divina- y, con ello, no hace más que entregarse a su yoidad egoísta: abriendo esa puerta que hace efectiva la introducción del mal al mundo. Así, *Unheimlich*, etimológicamente, como lo señaló Freud, también significa “no sentirse en casa”. Es gracias a que el hombre no se siente en casa en el mundo, gracias a la ausencia de un sentimiento de unidad indivisible en el Yo finito – ausencia que no obstante posibilita la estructura del Yo mismo como agujereada-, que surge la necesidad de la pregunta por el origen del mal que, a fin de cuentas, no es otra cosa que la pregunta por el mundo⁸⁰. Las palabras de Novalis que señalan que la filosofía es una nostalgia, un deseo de volver a casa, dan cuenta precisamente del carácter siniestro del auténtico pensar filosófico –siniestro, pero también de amor-; es imposible no rescatar, como lo hizo Heidegger, la concepción griega según la cual aquello que no está oculto, que es evidente, es efectivamente lo verdadero *Alétheia* (*ἀλήθεια*). No obstante, aquello no da cuenta de cualquier “verdad” en un sentido lógico o gramatical de correspondencia, aquí la verdad es entendida como “desocultamiento del Ser” y el fundamento del Ser es llamado *Θεός*, Dios. Recordemos que Schelling ha develado el carácter oscuro y abismal del fundamento de Dios, aspecto que para el hombre finito da cuenta de algo siniestro pero que, para la unidad en Dios, da cuenta del devenir del amor. A manera de conclusión preliminar: pese a la aparente contradicción que significa configurar un sistema filosófico arraigado en la libertad, el

⁷⁹ Como el monstruo resultado del proyecto de Victor Frankenstein, el hombre vaga por el mundo moderno buscando dar cuenta de una identidad -de sí y por sí- que no significa nada más que dolor. El nihilismo supone el sentimiento que el monstruo experimenta al constatar la muerte de su creador en aquel barco -ese creador que constantemente asume el lugar de ausencia y silencio en la novela de Mary Shelley-; el proyecto moderno supone entonces el fin de la propia existencia para aquel que no tiene nombre. Como veremos en el tercer capítulo de nuestra investigación, la modernidad ha hecho las veces de Victor F; es decir, siguiendo a Cardona (2018), “consideramos necesario ver la realización de este proyecto a la luz del dolor y el sufrimiento que el mismo proyecto moderno generó en su ejecución” (p. 42).

⁸⁰ “La conciencia hace que el hombre se precipite en el tiempo: en un pasado opresivo; en un presente huidizo; en un futuro que puede convertirse en bastidor amenazante y capaz de despertar la preocupación. Todo sería más sencillo si la conciencia fuera simplemente ser consciente. Pero ésta se desgaja, se erige con libertad ante un horizonte de posibilidades” (Safranski 2000, p. 13); y, con Heidegger, ya sabemos el lugar de la muerte -como la posibilidad más propia e insuperable de la radical imposibilidad de existir-, y con ella de la angustia, en el estar vuelto hacia el fin que el *Dasein* constata al estar arrojado a un mundo finito.

nuevo intento schellingniano, en las *Investigaciones* de 1809, parte del reconocimiento de la necesidad de fundamentar el absoluto en su relación con el posible origen del mal que el hombre experimenta a manera de abandono en un mundo que, de forma siniestra, imposibilita su identificación con el absoluto. Con esto, el nuevo sistema fundamenta un absoluto incondicionado que, no obstante, no reclama para sí el carácter incondicionado de la libertad finita del hombre; el panteísmo –el sistema- no es entonces necesariamente un fatalismo.

2.3 El dualismo interno del absoluto

Schelling nos invita a ver, al interior del acto de la autoconciencia del absoluto, un conflicto de direcciones opuestas en un único movimiento a través del cual el absoluto se curva sobre sí mismo. Tal conflicto da razón del devenir como actividad dirigida hacia fuera -centrífuga o desplegada-, infinita según su naturaleza, y que configura lo objetivo en la creación. Es, en esta actividad desplegada, donde la copula de la proposición de identidad da precisamente razón del carácter creativo del devenir mismo. Sin embargo, tal actividad dirigida hacia afuera sólo puede ser distinguida a partir de otra actividad dirigida hacia adentro -centrípeta o recogida-. Tal actividad dirigida hacia adentro no es más que un retorno del absoluto a sí mismo a partir de su aspiración a intuirse en esa infinitud del devenir. Ahora bien, el origen del mal no había sido articulado a una concepción panteísta del devenir del absoluto y, por ello, no quedaba otra solución más que negar el mal y con ello negar la libertad del hombre – como ocurrió con Spinoza- o negar la posibilidad de todo sistema filosófico –negando con ello la propia filosofía-. Fue así como Schelling evidenció, en su escrito *Filosofía y Religión* (1804), que “tan pronto como el fundamento de la caída demostraba la libertad humana con inclusión del mal, cuya realidad desgarraba internamente la perfección de la totalidad creada por Dios, entraba en contradicción, al mismo tiempo, la idea central del sistema” (Cardona 2002, p. 195). Empero, también se hizo evidente que:

Mientras que de algún modo exista un ente singular, el sistema ha de ser. Pues un individuo, existente por sí, es aquello que se contrasta respecto de otro [...] El sistema «en general y en sí mismo» no puede ser negado en absoluto, en la medida en que, en general, esté puesto o establecido el ente. (TSELH, p 91)

De esta manera, si se quiere rescatar la libertad individual –en su estrecho vínculo con el mal- esta se tendrá que relacionar de algún modo “con la totalidad de una *wissenschaftliche Weltansicht*, es decir, con una filosofía que pueda fundamentar y comprender la totalidad del ser y de los existentes (*Seienden*)” (Cardona 2002, p. 198). El sistema debe, por tanto, aceptar en su seno tanto la libertad humana como la posibilidad de un mal universal en la creación mientras intenta explicar el origen de esa posibilidad y conservar la dignidad de Dios –lo absoluto-. Por lo anterior, Dios es fundamentado por Schelling en el marco de las nuevas exigencias; ese absoluto, que se nos revelaba en el *Sistema* de 1800 a través de la identidad absoluta manifestada en lo bello del arte, tiene ahora un fundamento –propio del ansia de Ser- que posibilita el mal pero que no se identifica con Él. Sin embargo, dado que nada puede devenir fuera de Dios, tendremos que hablar de un fundamento que, en Dios mismo, no es Dios. A pesar de lo difícil de tal formulación, podremos salir al paso una vez exploremos con mayor detalle “la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia [...] [ya que] precisamente dicha distinción es la que al mismo tiempo aporta la más precisa diferenciación entre la naturaleza y Dios” (IFL, p. 163). Esta distinción permite registrar la novedad más importante en las *Investigaciones* de 1809 con respecto a la *Identitätphilosophie*; salvando las formulaciones schellingnianas de ser nuevamente confundidas con el dogmatismo y el spinosismo en la errónea identificación –en tanto igualación- de Dios con la naturaleza⁸¹.

⁸¹ “Aunque se le pueda hacer comprender de inmediato incluso a un niño, que en ninguna posible proposición que según las explicación adoptada enuncie la identidad del sujeto con el predicado se expresa una equivalencia o ni siquiera una relación no mediada de ambos (en cuanto que por ejemplo la proposición: este cuerpo es azul, no significa que el cuerpo sea también azul en aquello mismo en lo que y por lo que es cuerpo, sino que aquello mismo que es ese cuerpo, también es azul -aunque desde otra consideración)” (IFL, p. 123). No hay que confundir identidad con igualdad pues, en el caso de

De forma similar a como se nos revelo una naturaleza inconsciente⁸² y sombría en el Yo en el capítulo I, especialmente en su retorno como enfermedad en la actividad interior del hombre, ahora, se nos revelará la naturaleza de Dios, en cuanto mero fundamento de su existencia, que se diferencia de Dios mismo considerado en cuanto que existente. Tal como la enfermedad reveló un hombre en permanente tensión, volcado a satisfacer el abismal deseo de identificación con su propia imagen –deseo que no puede satisfacer dado el carácter siniestro de dicho movimiento–, ahora, la libertad del hombre, a través de su capacidad para el mal, da cuenta de un fundamento

Dios, hablaremos de una naturaleza –en tanto fundamento– que, en Él mismo, se opone a Él –en tanto existente–; “precisamente este es el sentido de otra antigua explicación según la cual el sujeto y el predicado se oponen como lo que está recogido y lo que está desplegado (*implicitum er explicitum*)” (IFL, p. 127).

⁸² Dicha naturaleza -la creación sin conciencia de sí-, abordada en el capítulo I, aún en el hombre – presente en él a través de lo inconsciente- se diferencia de él -en tanto conciencia- y también de Dios considerado absolutamente; esto es así porque “en los animales no se da todavía esta oposición [la de libertad y necesidad o la de consciente e inconsciente que sí se da en el hombre], y en Dios ya no se da. En los otros seres vivos los dos principios no están desarrollados todavía, y en Dios sí se dan ambos principios, pero se hallan indisolublemente ligados entre sí. [...] [Sin embargo] aquella unidad que es inseparable en Dios, tiene que ser separable en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal. Si el hombre logra armonizar la oposición, se rebasa hacia Dios. Si no lo logra, cae más bajo que los animales” (Safranski 2000, p. 60). Frente a lo anterior ya nos queda una pregunta permanente: ¿le es posible al hombre armonizar de forma suficiente esta oposición o se trata de instantes de armonización, instantes de revelación? El capítulo I de nuestra investigación nos permitió establecer el carácter sombrío -no consciente- de la naturaleza desplegada en el mundo en su contraste con el Yo finito del hombre; no obstante, en su momento hablamos de la identidad de la naturaleza y del hombre en el origen, en ese absoluto revelado en el arte que, sin embargo, se enmarca en un único movimiento –el del devenir de la historia progresiva de la autoconciencia-. Ahora, exploramos la fundamentación -la naturaleza- de ese absoluto, ejercicio que se aproxima de forma análoga al ya adelantado con relación al Yo finito, pero claramente con una connotación mucho más profunda. Ya señalamos con relación al *Sistema* de 1800 que el arte parece ser la fuente de un destello de luz intermitente cuya frecuencia de iluminación está marcada por la incertidumbre. Ese aspecto intermitente nos permitió dar cuenta de que en los largos periodos de oscuridad –no consciencia- acontece el inevitable advenimiento del carácter sombrío de la naturaleza que el genio no fue capaz de evitar. Incluso señalamos que, dada la finitud de la vida humana, la ausencia de coraje que denunció el romanticismo y el carácter intermitente del arte, algunos hombres jamás fueron afectados por esa luz. Ahora bien, las *Investigaciones* de 1809 y textos schellingnianos posteriores elevan la libertad humana -que remplace por ello el lugar del arte en su sentido decisivo- a escenario de revelación divina; pero si Dios se revela al hombre, y con ello a sí mismo, a través de la libertad humana, este movimiento puro de amor -revelación- en Dios tendrá no obstante un carácter siniestro para el hombre. Dada su condición, el hombre también constata el fundamento oscuro de Dios en cada acto de libertad. En cada acto de libertad el hombre prueba un sentimiento de abandono y una nostalgia permanente que le exigirá un alto coraje. De ahí que la revelación de Dios no sea un acontecimiento necesario en la vida particular de un hombre concreto sino un logro -o un instante de epifanía- alcanzado por el valor de una vida heroica.

-enfermedad- más original: la naturaleza oscura de Dios posibilitada por el ansia de Ser originaria que, aún en Dios, se diferencia de Él.

Puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia [...] Ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él. [...] y la naturaleza en general es, por lo tanto, todo lo que yace más allá del ser absoluto de la absoluta identidad. Por otra parte, por lo que respecta a tal precedencia, no se puede pensar ni en una precedencia temporal ni en una prioridad esencial. (IFL, pp. 163-165)

El fundamento de Dios en Dios es oscuro y sombrío; tal fundamento es puesto por el ansia de engendrarse a sí mismo que, sin embargo, no es Dios desplegado como existente. “Esta ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad indisoluble, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella” (IFL, p167); y dado su carácter eterno, carente de realización, se resiste a cualquier intento por formular su posición en el tiempo, pues el tiempo sólo se nos representa como consecuencia del despliegue de Dios en tanto existente. Schelling se ha visto así en “la necesidad de introducir [...] la tesis ontológica de la dualidad interna del absoluto” (Cardona 2002, p. 199) que ya referenciamos en la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia. “Lo novedoso en 1809 es la fundamentación del mal a partir de la naturaleza de la esencia divina y la determinación de Dios como vida y personalidad” (Cardona 2002, pp. 199-200); hablamos de un Dios curvado hacia sí mismo. Si la naturaleza, en tanto creación sin consciencia, retornó al interior de la propia actividad del Yo finito, ahora, de forma análoga, podremos dar cuenta de una enfermedad en el fundamento divino que retorna a Dios, pero sin lograr identificación plena con Él. La enfermedad del fundamento de Dios se hace efectiva en la creación sólo a través de la libertad del hombre que puede orientarse hacia el mal, alejándose de Dios y entregándose al abismo de la potencia divina -el lugar de un síntoma que, sin embargo, no se identifica con Dios considerado como absoluto-. Hablamos de un Dios vivo y en eterno devenir que

requiere de la posibilidad del mal para su propio movimiento. El absoluto mismo no puede detenerse o devenir cosa; esto a pesar del pensamiento vulgar y la decadencia de la religión que insiste en concebir a Dios como un anciano sabio sentado en un trono. El pensamiento vulgar referencia dos absolutos sin darse cuenta: Dios y su silla; llamados también: progreso y ciencia.

Y si parece que abordamos un Schelling tendido ahora hacia la teología, esto es cierto sólo en la medida que aquí entendamos por teología el “preguntar por el ente en su totalidad. Esta pregunta [...] [sin embargo] no puede ser preguntada sin la pregunta por el ente en cuanto tal, por la esencia del ser en general” (TSELH, p 93) y esta última es la pregunta por la ontología que, en esencia, será la pregunta por la libertad. No en vano Heidegger insistirá en el carácter auténticamente ontoteológico⁸³, es decir filosófico, del tratado schellingniano de 1809.

El fundamento de Dios es entonces un ansia de ser que se diferencia de Dios mismo en cuanto existente. Tal esfuerzo, el de fundamentar el absoluto a partir del ansia (*Sehnsucht*), será entonces necesario para explicar la separación del hombre, y de la creación en general, de lo absoluto; elevando así la libertad humana a concepto central del sistema a la par que se planta la cara al origen, la posibilidad y la efectividad del mal en el mundo como asunto ajeno a Dios, pero propio de la naturaleza – fundamento- de Dios. Dicho fundamento que permanece en la creación y, al mismo tiempo, posibilita la libertad del hombre como una capacidad para el bien y para el mal. Y si ahora surge la pregunta sobre el porqué del mal en la creación, será entonces imposible no pensar ese mal, y con él la libertad del hombre, como integrando un

⁸³ “El preguntar de la filosofía es siempre y en sí ambas cosas, ontológico y teo-lógico, en un muy amplio sentido. Filosofía es *ontoteología*. Cuanto más originariamente sea ambas cosas en una, tanto más propiamente será ella filosofía. Y el tratado de Schelling es una de las más profundas obras de la filosofía” (TSELH, pp. 93-94) Y dado el carácter siniestro del movimiento ontoteológico en la base de la revelación misma de Dios y el hombre, el tratado de Schelling es también una de las obras que vislumbran el límite del propio pensar filosófico. Cabe señalar que Heidegger, en el tiempo del comentario a las *Investigaciones* de Schelling, buscaba superar la metafísica y, por ello, también la noción de “ontoteología” -dados los malentendidos históricos con los que permanecía cargada tal comprensión del Ser-; no obstante, utiliza dicha formulación en su análisis del pensamiento de Schelling en tanto este último se aleja y se diferencia del pensamiento vulgar de una tradición a superar. Parece que Schelling vislumbra y se acerca bastante a las reflexiones que posteriormente posibilitarán la formulación de la pregunta por el sentido del ser que Heidegger fundamenta en 1927 en *Ser y tiempo*.

momento necesario en la creación -el momento de conciencia de la creación sobre sí misma- como la propia autorrevelación de Dios. La libertad del hombre hace patente y revela la posibilidad del mal universal que, dado su origen en el fundamento divino, es condición para la autorrevelación de Dios en su propia creación.

Dado que el fundamento oscuro y eterno de Dios persiste en la creación divina -aspecto por el cual la creación aún en Dios se diferencia de Él-, esta “no es un mero acontecimiento, esto es, un *factum*, sino un acto libre del amor de Dios, que se dirige de un modo especial enteramente al hombre [...] [que como cúspide de la creación] debe aceptar su función decisiva en la autorrevelación de Dios” (Cardona 2002, p. 228). El devenir de Dios es el devenir de la propia creación divina que posibilita en Dios la búsqueda de sí mismo, su realización como acto absoluto de amor y de libertad pura. No obstante, dicha creación -la de la naturaleza inorgánica y orgánica-, da cuenta de un proceso dramático e incluso siniestro en Dios -que no es Dios en sí considerado absolutamente-: en todo el desarrollo gradual de la naturaleza, de la simple materia al mundo animal y vegetal hasta alcanzar la cumbre en el hombre, persiste el fundamento oscuro -la enfermedad⁸⁴- de Dios que, en tanto siniestro, solamente logra salir a la luz de la creación a través de la libertad del hombre. El abismo del fundamento divino persiste incluso como fundamento de la libertad de ese hombre que brinda la posibilidad de autorrevelación de Dios; pues, como ya sabemos, el Ser ha alcanzado en el hombre la capacidad de la propia percepción de sí. El fundamento oscuro asume, a través de la libertad del hombre, la curiosidad egoísta de Pandora, la hermosa enviada por los dioses capaz de seducir a los hombres y abrir la puerta del mundo a todos los males. Imaginemos por un segundo que la imagen que vemos en las mañanas frente al espejo de nuestro baño cobrara vida, una vida siniestra que más haría las veces de fantasma⁸⁵. La dualidad interna de Dios permite que el hombre, de forma libre, se

⁸⁴ Es en este sentido que el capítulo tres de nuestra investigación ahondará en lo señalado por Rank y Freud frente al asunto del doble (*Der doppelgänger*), para, de esta manera, retornar a Schelling y, así, postular la posibilidad de concebir al hombre como el doble oscuro de Dios.

⁸⁵ En este punto es fundamental revisar las elaboraciones de Ana Carrasco (2017a) en *Presencias irReales: simulacros, espectros y construcción de realidades*, especialmente en el apartado *El rostro tras la ventana de Wuthering* donde, entre otras cosas, señala: “Ahora bien, el terror más

configure como el reflejo invertido en el espejo que cobra la vida necesaria para permitir la autorrevelación de lo absoluto. Dios se ha visto frente al espejo y ha constatado al hombre que, libremente, es capaz de invertir su imagen y voluntad divina; permitiendo, con ello, que Dios se revele sí mismo.

Ahora bien, si ya referenciamos que la posibilidad universal del mal se hace efectiva en el mundo sólo a través del hombre, no consideramos con ello que el hombre esté libre de males en algún punto inicial y que después, mediante decisiones o elecciones, abra la puerta del mal. Por el contrario, el mal se ha introducido sobre la tierra gracias a que el hombre se ha separado de Dios desde el fundamento, es decir, gracias a la mismidad del hombre, a su capacidad para reconocerse en tanto Yo –primer movimiento egoísta-. El hombre ha sido estructurado en su posible yoidad a partir de la posibilidad de un mal original –el egoísmo y la falsa unidad en sí- que lo determina incluso antes de nacer⁸⁶ mediante una decisión primordial que, en tanto encarnación necesaria para el devenir de Dios, se origina desde el fundamento oscuro de lo absoluto.

extremo surge cuando, tras la visión del fantasma, nos enfrentamos a lo que ello implica: el derrumbamiento de nuestro horizonte de sentido” (p.133).

⁸⁶ No obstante, este acto de decisión, acto primordial que se origina desde el fundamento oscuro de Dios y “mediante el cual me elijo no se me puede atribuir a mí mismo como sujeto con conciencia de sí; el acto que me crea como sujeto consciente de sí, de su carácter específico (es decir, mediante el cual me creo-postulo en cuanto tal), solo puede ser inconsciente. (Zizek 2016a, p. 37). De esta manera la libertad no es equiparable con la conciencia de sí, o con la autonomía kantiana; el hombre es libre porque “es una entidad que se postula a sí misma, que se origina desde sí misma en el abismo de la libertad (en el proceso temporal de devenir, simplemente se vuelve lo que siempre ya era)” (Zizek 2016a, p. 39). La libertad es el momento de la eternidad. Ahora bien, “este acto de contracción del ser, de elección de la naturaleza eterna de uno mismo, *tiene que ser una repetición del mismo acto de lo Absoluto en sí* [...] (Dios) en sí tuvo que realizar un acto análogo sobre Él mismo: tuvo que desvincularse de la indiferencia primordial y postular el universo, la realidad. Por lo tanto, el acto de decisión del hombre [...] es una *repetición* del acto de Dios: en un acto primordial, el mismo dios tuvo que “elegirse a sí mismo”, su carácter eterno, para contraer la existencia, para *revelarse*” (Zizek 2016a, p. 43). “Según la perspectiva psicoanalítica, por supuesto, este acto primordial de libre postulación de sí no puede sino aparecer como lo real de una construcción fantasmática [...] lo que tenemos aquí es el bucle temporal que define la estructura de una fantasía” (Zizek 2016a, p. 40). Es por lo anterior que postulamos que el hombre es el doble oscuro de Dios, el reflejo invertido, como la imagen en un espejo, posibilita su autorrevelación. Y si bien el acto primordial del hombre es eterno y libre a partir de su naturaleza inconsciente, es por ese mismo motivo que coincide con la necesidad de la autorrevelación divina; el hombre, como el reflejo que reproduce un espejo, hace las veces de un fantasma de carne y hueso.

2.4 El mal como inversión de los principios

En el hombre se hace consciente la unidad y el orden que deviene del absoluto, pero también el eterno fundamento oscuro, caótico y abismal que configura la base misma sobre la que es capaz de elevarse Dios. “Por eso en la libertad humana se da la opción de la nada, de la aniquilación, del caos. [...] Y esto es el mal. Por medio de su libertad el hombre puede convertirse en cómplice del Dios inacabado” (Safranski 2000, pp. 56-57). El hombre puede mantenerse en Dios en extensión, usar la luz de su conciencia para extender la voluntad divina de amor en toda la creación y no quedarse atascado en su mismidad finita, permitiendo así la autorrevelación de Dios; o puede invertir los principios y guardar la luz en su interior de forma egoísta, puede asumir él, gracias a su libertad, el lugar de la aspiración de un absoluto duplicado pero degradado; puede entregarse por completo al abismo sin la intención de elevarse⁸⁷. Empero, es

⁸⁷ “Toda vida se mueve según Schelling en una polaridad, en la que son determinantes dos principios fundamentales [y de ahí la posibilidad de su inversión a partir de la libertad del hombre]. El primer principio es el de la mismidad o identidad. Todo ser individual tiene su punto interior de gravedad, su centro, su «egoísmo». Una parte de la fuerza vital está atada hacia dentro y se usa para la propia conservación. Lo vivo tiene la tendencia a permanecer en sí y junto a sí. Implica un movimiento contractivo. Schelling lo somete a reflexión en el concepto de Dios. Si en éste sólo hubiera este aspecto del ser, no se habría podido dar ninguna creación. Ninguna luz habría surgido hacia fuera. Toda la fuerza enorme estaría concentrada en sí. Dios estaría cerrado en sí; como diríamos hoy, se habría quedado en un «agujero negro». Cada ser individual sigue la tendencia interna a conservar su forma y con ello sus límites. Esto produce el encierro específico, «lo tenebroso, oscuro» en cada ser. La materia muerta está todavía enteramente cerrada, es sombría por completo. No es otra cosa que «la parte inconsciente de Dios». Esta oscuridad cerrada de la materia se manifiesta en el peso, la gravitación, la densidad, en las fuerzas que dan cohesión y retienen. Pero precisamente por esto la materia es también el fundamento que da soporte, la base, el contrapeso en todos los procesos de producción y de salida de sí. Con ello hemos mencionado el segundo principio: lo expansivo. El ser material sale de sí, se rebasa. Ahí están los primeros pasos de la propia trascendencia. En el nivel más elemental hay comunicación, una relación con el mundo, aunque todavía inconsciente. Cuando el principio de la expansión se hace espiritual, Schelling lo llama «amor». Pero hay que representárselo también en un plano completamente elemental. Se trata de las fuerzas centrífugas. Este principio hace brotar asimismo la conciencia como una fuerza que abre. La conciencia, abierta para lo demás y para sí misma, advierte que está en un mundo, rodeada de un universo de posibles relaciones y acciones” (Safranski 2000, p. 58). La conciencia, no obstante, sólo tiene lugar en la creación a través del hombre. La libertad del hombre, por tanto, está vinculada a dicha conciencia -de sí y del ser en general-, aunque no se limita a ella, como una capacidad para el bien y para el mal, esto es, para expandir el amor divino o para invertir los principios de la creación y así entregarse al egoísmo atado a la urgencia de la propia conservación; el egoísmo del hombre empero es dado por su propia mismidad -necesaria para el triunfo del amor-. Si el hombre invierte los principios, se encierra en lo tenebroso del fundamento oscuro e inconsciente de Dios; imposibilita que la luz penetre en el resto de la creación. “Al crear Dios al hombre como ser (*Wesen*) libre, Dios se exime a sí mismo de la autoría del mal y la deja a cuenta del hombre” (TSELH, p. 172); de ahí que podamos ver al hombre como el doble oscuro de Dios en el capítulo III de nuestra investigación.

gracias a la posibilidad universal del mal que el Bien mismo puede efectivamente elevarse desde el fundamento oscuro a la luz; no obstante, ese abismo, el fundamento oscuro de Dios, debe permanecer. El mal ya no será simplemente un asunto moral del hombre, tendrá ahora con Schelling toda una connotación ontológica y teológica en tanto el Ser mismo es capaz de manifestarse como amor en la creación a partir de la superación de la posibilidad del mal que se encuentra en la base del Ser⁸⁸ mismo:

Y a este respecto tiene validez el siguiente principio: «Un bien, si no contiene en sí un mal superado, no es un bien real y vivo». La cosa no puede ser de otra manera, pues ese devenir de la identidad de Dios y de la naturaleza es un proceso libre, que debe contener en sí el mal como superado, pues la libertad [incluso la divina en su fundamento] incluye siempre la opción del mal. (Safranski 2000, p. 57)

El devenir de la identidad de Dios es un proceso libre que debe contener en sí el mal como superado; de ahí la necesidad de la libertad humana que puede hacer efectiva la posibilidad universal del mal pero que, precisamente por ello, también puede no hacer efectivo ese mal al entregarse al amor, el entendimiento divino. Heidegger nos recuerda la octava estrofa del himno «El Rin» de Hölderlin que señala: “el decir del poeta se usa para permitir que aparezca—mostrando y velando-desvelando—el advenimiento de los dioses, quienes necesitan la palabra del poeta a fin de poder aparecer, a fin de poder ser por vez primera ellos mismos en la aparición” (APH, p. 211). Empero, la constatación del absoluto ya no se manifestará de forma aislada en el arte -como ocurría en el *Sistema* de 1800-, la libertad humana y la posibilidad universal del mal son respectivamente el escenario y la condición necesaria de la autorrevelación de Dios; autorrevelación que se hace efectiva a partir de la superación, en cada acto de libertad humana, de la posibilidad del mal mediante el triunfo del amor. Así:

⁸⁸ A estas alturas de nuestras elaboraciones ya es procedente confirmar el carácter siniestro del desocultamiento del Ser -título del presente capítulo- a partir de la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia; ya que dicha distinción es la que al mismo tiempo otorga sentido al desocultamiento del ser como el salir a la luz de lo sombrío y caótico del fundamento inconsciente de Dios que subyace eternamente en la creación.

El acto de hacerse consciente la naturaleza y la «personalización de Dios» son para Schelling el mismo proceso. También acerca de Dios hemos de decir: «Lo oscuro le precede, la claridad brota por primera vez desde la noche de su esencia». El abismo de Dios es el Dios todavía inacabado, el ser oscuro y cerrado, que aún no ha penetrado en la propia transparencia. El abismo en Dios es la potencia. La potencia es lo posibilitante, pero ésta se mantiene a la vez como una amenaza. Como fundamento, puede hacer que brote el ser, configurarlo como orden, y puede también engullirlo de nuevo en sí. Es decir, lo carente de regla, lo caótico, puede aflorar de nuevo como abismo. (Safranski 2000, p. 56)

Lo caótico puede aflorar de nuevo como abismo en la creación gracias a que la libertad humana es también una capacidad para el mal, una capacidad para la irrupción del mal en el mundo. Con esto, ya sabemos que “la creación no es buena desde sus comienzos, tan sólo podrá llegar a serlo” (Safranski 2000, p. 57). Es a partir del acto mismo de creación, un acto reflexivo de Dios sobre sí, donde se origina la posibilidad de su separación del fundamento oscuro y abismal; sin embargo, los abismos desde los que Dios se eleva permanecen en su creación, en tanto la fundamentan. Por ello, la libertad humana es la llamada a realizar el Bien a pesar de ser también una capacidad para el mal. Dios sólo puede devenir sí mismo separándose del abismo oscuro⁸⁹ que significa su mero fundamento de existencia; no obstante, la creación también se separa de Dios -en tanto existente- y, con ello, posibilita la propia autorrevelación divina a través del conflicto y el drama que la cúspide del desarrollo de la naturaleza ha patentado en la libertad del hombre como una capacidad para el bien -para acoger la voluntad divina- y para el mal -para negar la voluntad divina al encerrarse en su mismidad humana, contingente y egoísta-. La posibilidad universal del mal es

⁸⁹ “También aquí, lo mismo que en Hesíodo, aparece el gran caos inicial. Es cierto que en la historia de la creación el caos se presenta solamente como insinuado. Pero aquel abismo del que proviene Dios está presente de modo terrible cuando éste se abre paso hacia la creación. Es como si hubiera una prohibición de contar algo sobre este abismo. El texto [bíblico] no tiene problemas en relatar las obras de Dios, en narrarlas con esmero por orden sucesivo, con fuerza imaginativa e intuitiva. Y, sin embargo, permanece en la penumbra aquello sobre lo que triunfa la creación. A la pregunta de qué hacía Dios antes de crear el mundo, Agustín respondió que preparaba el infierno para aquellos que plantean preguntas tan impertinentes. La respuesta no había de asustar a Schelling, quien afirma que incluso Dios sólo puede sustraerse al horror *vacui* mediante la acción” (Safranski 2000, p. 21), aunque dicha acción sea también ya una posibilidad para el mal.

condición necesaria para la posibilidad de la libertad humana que estructura la dialéctica desde la cual el bien se eleva como supremo. “La inversión de los principios, o sea, el dominio de la voluntad propia sobre la voluntad universal impide que el género humano, escindido en una multiplicidad incalculable, se congregue en la unidad” (Safranski 2000, p. 64). La posibilidad interna del mal parte entonces de la formulación ya expresada de la diferencia ontológica o dualismo interno en Dios; el mal parte del fundamento oscuro y eterno desde el cual se hace posible el Bien apetecido por Dios y, por tanto, también el mal -ajeno a Dios existente- desde el cual el Bien ha de manifestarse revelando a Dios. Pues un bien, si no contiene en sí un mal superado, no es un bien real y vivo.

Una vez señalada la dualidad interna del absoluto y la posibilidad que tiene el hombre de invertir los principios de la creación, se manifiesta que efectivamente el problema que ahora debe enfrentar Schelling ya no es el del absoluto en cuanto tal, sino el de exponer la forma como se da el paso de lo infinito a lo finito bajo la primicia de la dualidad interna del propio absoluto. De esta manera, Ana Carrasco (2013) detalla la forma como Schelling describe el ansia como una voluntad sin entendimiento pero que quiere el entendimiento. Con ello, el ansia de Dios será entonces voluntad de encontrarse y engendrarse a sí mismo -en cuanto entendimiento de sí- que, no en vano, se vinculará directamente con la noción de amor en Schelling en tanto es “la esencia más íntima de la identidad en tanto copertenencia de lo diverso” (TSELH, p.153). Basta recordar el principio de identidad rescatado por Schelling del pensamiento griego para que la esencia más íntima de amor se manifieste en el vínculo o lazo que la cópula, es decir, el “es”, hace patente en todo enunciado de identidad.

El ansia, por tanto, supone la aparición de la alteridad dentro del absoluto por la cual hay algo que *permanece-en-sí* y se retrae continuamente, y algo que *sale-fuera-de-sí*: en el primer caso, nos encontramos con el fundamento (*Grund*) y, en el segundo, con la existencia del sujeto [Dios en cuanto personalidad] que quiere manifestarse. (Carrasco 2013, p. 80)

Como ya hemos indicado, no hablamos del paso del fundamento a la existencia en un sentido temporal, pues el fundamento persiste en tanto eterno y conserva lo más

profundo e inconsciente –carente de entendimiento- de Dios de forma simultánea -en identidad, en un sentido particular como devenir- a la existencia de Dios en cuanto entendimiento, en cuanto creación de mundo. Dios mismo es un eterno devenir. El mundo finito y contingente guardaría una relación causa-efecto con la dualidad del absoluto; sin embargo, lo contingente no se encontraría en identidad con Dios -lo absoluto- pues el fundamento eterno e inconsciente de Dios mismo permanece en la creación. El mundo finito sería uno derivado del ser general de Dios, derivado que por tanto incluye la naturaleza de Dios, en cuanto fundamento, pero que por eso mismo se separa de Dios en la medida en que Éste sea considerado existente. De esta manera, “Dios es el fundamento para la posibilidad de ser de la libertad humana [...] [y] la libertad humana es una prueba por la cual se demuestra que debe haber un Dios, que es él mismo un ser entera y absolutamente libre. La libertad humana revela el absoluto” (Cardona 2002, p. 204). Y si bien la libertad humana es derivada del absoluto, esta conserva en sí misma la dualidad del absoluto; la libertad se fundamenta en el abismo oscuro del ansia de ser divina, pero, al mismo tiempo, es manifestación del deseo de perfección de Dios. Dios se ha separado del hombre para poder separarse del mal necesario para la autorrevelación de sí; Dios ha expulsado todo rastro de enfermedad -egoísmo- presente en el ansia de ser que lo fundamenta y, tal separación, se ha efectuado a través del hombre que asume, gracias a su capacidad para el mal, el lugar de doble oscuro del deseo divino y, con ello, el hombre planta sobre la faz de la creación el principio de oposición al amor de Dios que, dialécticamente, permite su manifestación.

Ya que el hombre está posibilitado a ser el doble oscuro de Dios, es decir, aquel que carga con el peso de su fundamento oscuro de forma consciente, el hombre en cuanto tal no es capaz de identificarse por completo con el Bien; la mismidad del hombre, a diferencia de la divina, no logra ni logrará identificarse con la perfección.

Esta es la tristeza inherente a toda vida finita, e incluso si hay en Dios una condición al menos relativamente independiente, es también una fuente de tristeza, que, empero, nunca se hace efectiva, sino que sólo está al servicio de la eterna alegría de la superación. De ahí el velo de tristeza que se

extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida. La alegría ha de contener el dolor, el dolor ha de transfigurarse en alegría. (IFL, p. 263)

De esta manera, nuestra investigación ha abierto la puerta a lo que podríamos señalar como el temple de ánimo fundamental originario de todo pensamiento auténticamente filosófico: la nostalgia y la melancolía que caracterizan el devenir siniestro del desocultamiento del Ser que tanto Novalis como Heidegger asocian al preguntar filosófico. Ese preguntar orientado a partir de la concepción griega según la cual aquello que no está oculto, que es evidente, es efectivamente lo verdadero *Alétheia* (*ἀλήθεια*). No obstante, aquí la verdad es entendida como “desocultamiento del Ser” y el fundamento del Ser es llamado *Θεός*, Dios. Empero, eso que sale a la luz constantemente da cuenta del carácter siniestro del devenir mismo pues, como ya lo hemos tratado, el fundamento oscuro e inconsciente de Dios permanece eternamente en la creación.

2.5 El proto-fundamento como desfondamiento del sistema

El dualismo interno del absoluto, que ya fue expuesto a partir de la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia, lleva, no obstante, a la desesperación, si no es revisado. De esta manera, Schelling reconoce que concebir un dualismo interno en lo absoluto implicaría necesariamente determinar su identidad en algún punto originario: un absoluto de lo absoluto que es simplemente imposible. Esto es así porque imaginar un dualismo eterno y suficiente desde sí mismo es tan inconcebible para la pretensión de un sistema filosófico como lo serían dos principios incondicionados e independientes de deducción trascendental. De ahí que para Schelling sea “necesario retroceder [...] es decir, [...] retornar a un estado de Dios antes de su revelación y autodiferenciación en fundamento y existencia [...] Este estado antes de toda dualidad lo llama Schelling *Urgrund* o, en la formulación de la teosofía de Jakob Böhme, *Ungrund*, o, también, «indiferencia absoluta» (Cardona 2002, pp. 220-221).

El *Urgrund* afirma la no separación -dada la indiferencia- de los opuestos que ya fueron trabajados a partir la contraposición que se hace efectiva en el devenir mismo de Dios. Así, la indiferencia absoluta se caracteriza por la completa carencia de predicación a partir del ser del no-ser de los opuestos y, por ello, el único predicado ajustable es precisamente el de la ausencia de todo predicado: el no-ser no es una nada o un absurdo en tanto sin indiferencia no habría multiplicidad alguna de principios. Hablamos de un profundamento sin fondo (*Ungrund*), un abismo que se traduce en alemán como «*Abgrund*» y que significa el «no-fundamento» desde el cual Dios mismo logra elevarse como oposición entre fundamento y existencia a partir de la libertad divina como el comienzo de Dios desde sí mismo.

El *Urgrund* no consiste en la oposición entre fondo y existencia ni es la mera unión de ambos, sino que es lo que posibilita esta misma oposición: no es su identidad, sino su absoluta indiferencia, es decir, lo previo a ambos, el subsuelo más profundo e inalcanzable de todo ser y todo conocer. (Carrasco 2013, p. 65)

Como señala Cardona (2002), “todo ocurre de repente como si se tratara de un rayo (*Blitz*) [...] Este aparecer inconstante y repentino en un acto infundado, muestra a Dios como lo que él quiere ser de sí, es decir, como libertad absoluta” (p. 222) Empero, no se trata de un acto arbitrario, sino de una potencia pura que da lugar a la dualidad interna del absoluto mismo a partir de sí; “sin esta contradicción de necesidad y libertad, no sólo la filosofía, sino todo superior querer del espíritu se hundiría en la muerte propia de aquellas ciencias en las cuales tal contradicción no tiene aplicación” (IFL, p. 115). De ahí que la indiferencia absoluta sea el punto supremo de la especulación schellingniana que permite el cierre del sistema a partir de su desfondamiento. Y si bien Schelling desfonda el sistema, con ello también revela el carácter abismal, sin fondo e indiferente del profundamento mismo de Dios, del cosmos, del hombre y de la historia; quizá por ello “en su filosofía tardía dice lacónicamente «que la verdadera materia fundamental de toda vida y existencia es lo terrible» (Safranski 2000, p. 65). Y es innegable el vínculo del término terrible con el de «terror», que proviene del latín «*terrōr*»; donde una reflexión etimológica lo vincula

con el verbo «terreo» y otros vocablos relacionados con la tierra. Así, «terror» podría estar vinculado con el hacer temblar. No es de extrañar que fuertes temblores y terremotos, además de causar terror, generen abismos en la tierra -en el fundamento- o derriben puentes sobre abismos ya existentes; en nuestro caso, hablaremos de grietas y abismos en la identidad de Dios. Recordemos que

Para Schelling, esta libertad de Dios es un principio singular para la explicación y el nacimiento del cosmos en general [...] Como algo libre, Dios es al mismo tiempo el comienzo de sí mismo, que puede ser espontáneo en el sentido de una *potentia* pura, de un poder puro sin ser. Pero la libertad divina nunca puede ser mera arbitrariedad (*potentia absoluta*), pues Dios está unido a la necesidad de su propia ley esencial (autonomía), que es [...] la libertad. Pero si Dios es libre, debe serlo también el ser semejante a él [...] La libertad absoluta contiene entonces la condición de posibilidad de la libertad finita (Cardona 2002, pp. 22-223)

Podemos entonces hablar del hombre en los términos de una *absolutesz* derivada que, por tanto, es copia⁹⁰ del modelo original de lo absoluto que da cuenta de la derivación de las cosas a partir de Dios; pues el devenir del mundo es también representación de Dios en la esencia libre que, por tanto, conserva en el hombre el fundamento oscuro de su revelación. Y es que “en el hombre existe todo el poder del principio oscuro y, al mismo tiempo, toda la fuerza de la luz. En él existe el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros” (IFL, p. 177).

La realidad del concepto de libertad se funda en el rastreo de la esencia misma de la libertad. “El concepto de libertad adquirió realidad en el sistema porque el ser-libre en tanto modo del Ser pertenece también a la esencia y al fundamento esencial del Ser. La libertad es una determinación fundamental del Ser en general y, por ello, “sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia, y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él” (IFL, p. 227)

⁹⁰ La presente investigación busca extender la noción del hombre como copia a una que conciba al hombre como doble, como el doble (*Der Doppelgänger*) oscuro de Dios.

El hombre es libre y de ahí que la posibilidad del mal siempre permanezca en su modo de ser que, por tanto, revela el Ser en general desde un temple anímico siniestro.

2.6 Lo siniestro en Schelling y Freud: el mal y la enfermedad como condición sin límite del hombre como abismo, objeto y caída

Una vez recorrida la superficie de las elaboraciones schellingnianas referentes a las *Investigaciones* de 1809, consideramos que Freud necesariamente atravesó el camino abierto por Schelling, en especial en lo referente a la noción de lo inconsciente, lo que le permitió adelantar sus propias elaboraciones. Y aunque ya se ha señalado la relación funcional entre estética y terapéutica en los esfuerzos del hombre por hacer frente al mal en el mundo, es necesario dar cuenta ahora de aquel punto donde Schelling y Freud se vuelven a encontrar, al constatar la efectividad y necesidad del mal: lo siniestro. Y es aquí, siguiendo a Eugenio Trías, donde queremos postular lo siniestro como condición y límite de lo bello⁹¹. Si la obra de arte, y en ella lo bello, fue el lugar de identidad absoluta entre lo consciente y lo no consciente en el *Sistema* de 1800, “la revelación de lo siniestro⁹² [en tanto límite] destruye ipso facto el efecto estético” (Trías 2016, p. 33) que, como piedra angular del *Sistema*, conciliaba toda contradicción en la inteligencia. Y ya que el Yo se tornó siniestro, toda pretensión de sistema se desfonda producto del carácter insondable del abismo -lo inconsciente- presente incluso en la propia actividad interior del hombre –y del absoluto-. De esta manera, al creer estar

⁹¹ Recordemos que, para el Schelling de 1800, el producto artístico del genio logra expresar de modo finito algo infinito, “y lo infinito expresado de modo finito es belleza” (S, p.418). Sin embargo, Trías (2016) nos señala tres puntos frente a la relación de lo bello y lo siniestro: “1. Lo bello, sin referencia (metonímica) a lo siniestro, carece de fuerza y vitalidad para poder ser bello; 2. Lo siniestro, presente sin mediación o transformación (elaboración y trabajo metafórico metonímico) destruye el efecto estético, siendo por consiguiente límite del mismo; 3. La belleza es siempre un velo (ordenado) a través del cual debe presentirse el caos” (p. 54). En nuestra investigación, lo siniestro ya no será simplemente una categoría estética; ahora, deseamos otorgarle un estatuto ontoteológico al establecer determinado vínculo con las elaboraciones schellingnianas de 1809 sobre la libertad. En específico, queremos proponer que lo siniestro es condición de la libertad del hombre; no obstante, eso siniestro no representa un límite para esa libertad.

⁹² A partir del retorno de la naturaleza como enfermedad en la actividad interior del Yo que, por tanto, dio paso del auge de la estética al auge de la terapéutica, según Marquard.

parados al borde de un abismo, más allá de la razón edificante, Schelling y Freud lograron constatar “el mal” que hace *ser a todo hombre* incluso fuera de su propio tiempo. El Yo puede, gracias a estos dos pensadores, ser consciente, en cierto grado, de que no está parado frente al abismo; él es, más bien, el abismo, el objeto que cae y también la caída misma –he ahí lo oscuro que acontece mediante la indiferencia como proto-fundamento-. En definitiva, “al hombre que se encuentra en una alta y escarpada cima le invade el vértigo y le parece como si una voz interior le gritase que se arroje” (IFL, p. 221); aunque, en realidad, ya esté cayendo incluso antes de nacer. En un gesto romántico el hombre comprende que no hay viaje más heroico ni con mayor peligro que aquel que se emprende al insondable abismo que habita – o es- [en] cada uno. Recordando a Nietzsche en uno de los apartados del capítulo I de nuestra investigación, señalamos que el hombre es un tránsito y un ocaso (*Untergehen*); entendiendo que el verbo alemán *untergehen* es, literalmente, «caminar (*gehen*) hacia abajo (*unter*)». El hombre camina –cae- hacia abajo en el abismo que él mismo es.

Si bien el psicoanálisis acogió el retorno siniestro de la naturaleza en la propia actividad interior del hombre, durante el cambio de guardia entre estética y terapéutica, Schelling había ya afrontado antes tal aspecto, abandonando el esfuerzo emprendido en 1800 de la identidad absoluta (*Absoluten Identität*) para, en las *Investigaciones* de 1809, y textos posteriores, señalar un proto-fundamento que es indiferencia absoluta (*Absoluten Indifferenz*). De esta manera, a partir de la pregunta que interroga por la libertad del hombre, “la naturaleza [de forma posterior a 1809] se caracteriza por ser un orden caído que nos llena de maravillas y horror, el producto monstruoso del fracaso del fundamento oscuro que intenta encontrar adecuadamente el espíritu”⁹³ (McGrath 2012, p. 83) a través del hombre. Mientras el *Sistema* de 1800 de Schelling da cuenta de una herencia claramente fichteana⁹⁴ en relación con la posibilidad de configurar un sistema fundado en la deducción de un principio incondicionado (lo absoluto) -un suelo

⁹³ Traducción propia del original: [...] nature is characterized as a fallen order which fills us with equal parts wonder and horror, the monstrous product of the failure of the dark ground to adequately found spirit.

⁹⁴ No obstante, debemos señalar que incluso antes de 1800 Schelling ya se había distanciado claramente de la idea de Fichte según la cual “el Yo de cada uno es la sustancia absoluta” (IFL, p. 115).

solido- que se manifiesta en lo bello del producto artístico; las *Investigaciones* de 1809 desfondan toda pretensión de sistema al orientarse por la delimitación del concepto de libertad como una capacidad para el bien y para el *mal*, en el marco de una concepción de la totalidad que exige la incorporación de ese concepto. Nosotros, al encarar el problema del mal como perteneciente al género de lo siniestro, configuramos ese mal, dada la libertad del hombre, como condición sin límite –aspecto fundamental en nuestra investigación⁹⁵ -; es decir, el mal es necesario, pero no conoce fondo que lo frene en el abismo del Yo; de ahí el fracaso del fundamento oscuro por cerrar el sistema a través de la libertad del hombre⁹⁶.

Con esto no debemos olvidar la indicación de Heidegger que nos invita a ver en la intención schellingniana una apuesta en la que el hombre sólo *es* en la medida en la que participa en la libertad; así, “la libertad no es una propiedad del hombre, sino que el hombre es una posesión de la libertad” (TSELH, p. 18). Y si la naturaleza se caracteriza ahora por ser un orden caído que nos llena de maravillas y horror, el producto monstruoso⁹⁷ del fracaso del fundamento oscuro es el Yo del hombre, aspecto que otorga sentido a la sentencia de Goya.

⁹⁵ Trías (2016) señala que lo siniestro constituye condición y límite de lo bello. “En tanto que condición, no puede darse efecto estético sin que lo siniestro esté, de alguna manera, presente en la obra artística. En tanto que límite, la revelación de lo siniestro destruye *ipso facto* el efecto estético” (p.33). Nosotros, vemos el mal como condición en tanto, por lo menos como posibilidad, es necesario para la propia libertad del hombre; empero, el mal no se configura como límite de la libertad. La efectividad del mal no hace más que mostrar el carácter abismalmente insondable del Yo.

⁹⁶ De ahí también que a pesar del horror de algunos acontecimientos en la historia –algunos donde parece haberse tocado fondo-, el hombre se pueda seguir sorprendiendo con nuevos actos repletos de un terror cada vez más escalofriante; terror que parece actualizarse proporcionalmente a la medida de ese falso sentimiento otorgado por el supuesto progreso lineal en la historia. El mal se hace aquí, y se hace ahora, se hace incluso a partir de un aumento gradual de su potencia orientada cada vez a su propia perfección, en tanto posible aniquilación total.

⁹⁷ En este punto nos es irresistible traer la imagen del monstruo creado por Victor Frankenstein en la siniestra historia de Mary Shelley que, aun hoy, 200 años después de su publicación, nos conmueve profundamente; dicha imagen será retomada más adelante en nuestra investigación. Por lo pronto, es suficiente advertir aquellas interpretaciones literarias que, analizando la obra de Mary Shelley, o sus diferentes adaptaciones al cine, aportan cierta sensibilidad al carácter posiblemente monstruoso del Yo –sensibilidad no vinculada necesariamente con las elaboraciones de nuestra investigación-: Alberto Manguel ha comentado que el monstruo de Frankenstein, “como Adán el sufriente, es un pedazo de arcilla viva que nunca pidió venir a este mundo.[...] En su versión más elevada es Hamlet, es Segismundo en La vida es sueño de Calderón, preguntándose si no es una mota de polvo dentro de una cáscara o una mera forma entrevista en sueños” (Manguel 2005, pp. 74-75). De igual forma, Castello ve que el conjunto de la novela puede verse como “el grito de una criatura que fue creada y rechazada por su progenitor,

En 1808 Napoleón conversando con Goethe dijo: “[La tragedia] ha pertenecido a una época más oscura; ¿qué buscar ahora en el destino? ¡La política es el destino!” (TSELH, p.14). Sin embargo, como lo señaló Heidegger en sus lecciones de verano de 1936, para el pensamiento de Schelling la política no es el destino; “el espíritu es el destino, y destino es espíritu. Pero la esencia del espíritu es la libertad” (TSELH, p.14). Empero, el fundamento del espíritu es tan oscuro y abismal que es impensable en algún tipo de relación con la luz⁹⁸ y, por ello, justamente la indiferencia absoluta y no la identidad absoluta juega las veces de proto-fundamento en el pensamiento schellingniano a partir de 1809. Aquella época oscura, señalada por Napoleón, no es un periodo histórico superable pues, al igual que una noche que no conoce el día o un abismo insondable, se configura como el trasfondo permanente de la condición trágica de la propia existencia humana que no puede permanecer en la luz y que da cuenta de una caída permanente. Y aunque se pueda creer, con cierta cautela e ingenuidad, que estamos hablando de una noche en la que todos los gatos son pardos, lo realmente crucial es comprender el aspecto abismal –en tanto indiferencia absoluta- de la noche misma; esa noche (*Urgrund*) que no consiste en un objeto pensable o en la oposición entre fundamento y existencia; noche que tampoco se configura como la identidad de tales aspectos, sino su absoluta indiferencia, condicionando así toda oposición. Tal pensamiento exige el esfuerzo de asumir la libertad como una capacidad para el bien y para el mal, alejándonos de toda consideración o esperanza de reconciliación moral del clásico problema del libre albedrío que rechaza el mal al considerarlo ajeno a todo

por su dios [...], una crítica sustancial de la ciencia, del sueño de la razón que produce monstruos" (Castelló 1995, p. 2).

⁹⁸ Ver las elaboraciones de nuestra investigación en el capítulo I, especialmente cuando nos referimos al arte como la fuente de un destello de luz intermitente cuya frecuencia de iluminación está marcada por la incertidumbre.

verdadero acto de libertad⁹⁹. Así como la paradoja de Olbers¹⁰⁰ pierde su sentido en un universo finito, la perspectiva extrema del optimismo moral¹⁰¹ pierde el suelo sólido sobre el cual cree sostenerse como resultado de la efectividad mundana del mal, que da cuenta de la historicidad misma de un movimiento donde el hombre –como una estrella en el universo–, en tanto portador de una determinada luz que guarda en su interior, se aleja –incluso de manera inconsciente– del centro a la periferia. Es decir, el optimismo pierde el suelo producto del terror que abre agujeros en la tierra y derriba puentes sobre abismos ya existentes; en nuestro caso, hablaremos de grietas y abismos en la identidad del Yo y, por tanto, también del absoluto, donde el mal “ha de ser entendido como una reacción egoísta y egocéntrica del hombre” (Carrasco 2013, p. 128), en la cual el hombre mismo se convierte en el doble oscuro de Dios o, en términos del propio Schelling, en una absolutez derivada. Si al ver la historia de los hombres no hacemos sino encontrar un cielo nocturno oscuro, repleto de dolor y sufrimiento, ello es porque

⁹⁹ De esta manera, la exigencia de coacción interna que impone el imperativo categórico kantiano afecta a los hombres con inclinaciones a transgredir la ley moral –todos los hombres–. Tal transgresión, sin embargo, no se suele relacionar con un acto de libertad del hombre, sino con la tendencia de este a dejarse dominar por sus inclinaciones y apetitos. Así, por ejemplo, si un sujeto transgrede la ley moral, no obstante, reconoce la autoridad impuesta por la propia representación de esa ley que, en su universalidad, configura toda inclinación egoísta en una resistencia al desarrollo ulterior de las disposiciones naturales que le son propias a la especie humana; la libertad del hombre recordemos exige el buen uso del libre albedrío para el desarrollo de las disposiciones naturales (el Bien). “Toda acción tiene, por tanto, un fin y, puesto que nadie puede tener un fin sin proponerse a sí mismo como fin el objeto de su arbitrio, tener un fin para las propias acciones es un acto de libertad del sujeto agente y no un efecto de la naturaleza” (MC, p.236). Las disposiciones naturales del hombre, según interpretación kantiana, exigen que este abandone la mecánica natural para darse a sí mismo fines (necesariamente Buenos) a través de la razón pura que reafirma su propia libertad sin entrar en contradicción con el paralelismo de leyes naturales.

¹⁰⁰ La paradoja de Olbers asume la infinitud del universo y, por tanto, la infinitud en el número de estrellas –como fuentes de luz–. Con ello, incluso Edgar Allan Poe, que en su escrito *Eureka* de 1848 se adelantó a su tiempo y postuló con claridad lo que posteriormente la ciencia reconocería como la teoría del big bang, se pregunta entonces por la oscuridad abismal del cielo que parece no estar colmado de luz a pesar del número infinito de estrellas que, dada su condición, deberían negar toda posibilidad de oscuridad. “En tal estado de cosas, la única manera de comprender los vacíos que nuestros telescopios encuentran en innumerables direcciones sería suponiendo tan inmensa la distancia entre el fondo invisible y nosotros, que ningún rayo de éste hubiera podido alcanzarnos todavía” (Allan Poe 1972, p. 41). Si la luz no logra colmar la oscuridad del espacio y el bien no logra calmar el mal que se experimenta en el mundo, en ambos casos la explicación certera es el abismo en expansión infinita, abismo presente en el espacio y presente en el interior del hombre.

¹⁰¹ Cabe recordar los postulados de la razón kantiana que se edifican sobre la esperanza –necesidad– de perfección del hombre en su identidad con lo infinito.

el hombre no se encuentra en identidad absoluta con lo infinito; el hombre se ha separado, guardando para sí, de forma egoísta, la luz en su interior. Y si el hombre se ha separado del centro, el mal es entonces producto de dicha separación que solo es posible a partir de la inversión de los principios posibilitada por la libertad misma. Por ello, al trabajar a Schelling, también plantamos cara a una “filosofía de la historia concebida desde otro prisma y que trataría de explicar *los bucles de lo grotesco* característicos de nuestro tiempo” (Carrasco 2013, p. 16).

Con Freud podemos constatar entonces, en la vida concreta y cotidiana, los abismos abiertos por Schelling en la identidad de todo hombre que “para ser consciente de sí mismo reflexiona sobre lo que es y, al hacerlo, se desdobra o se duplica a sí mismo: el Yo y su imagen, lo que se presenta y su representación” (Carrasco 2013, p. 31). Esto nos permite relacionar el pensamiento de Freud con la sentencia de Schelling a partir de la cual Dios mismo se curva sobre sí y se duplica en el hombre con el fin de su propia autorrevelación: el hombre como doble oscuro de Dios. Lo siniestro en el Yo cobra así sentido reconociendo que un poderoso motivo para que el hombre reflexione sobre sí mismo es el mal y el sufrimiento que experimenta –sufrimiento que, no obstante, el Yo parece querer sostener como ajeno, algo ya señalado cuando examinamos el proceso de hipertribunalización de la teodicea, según Marquard-; el Yo siniestro se torna familiar, pero a la vez profundamente desconocido –oculto- para sí. Así, hablamos “de la posibilidad de que el Yo no se reconozca, de que no haya una total coincidencia entre aquel sujeto que ve y su sí mismo devenido objeto” (Carrasco 2013, p. 31), incluso de forma análoga a como el hombre se separa de Dios en el devenir de la propia creación; pues, en definitiva, uno de los posibles motivos para que el Yo no se reconozca a sí mismo es la imposibilidad de asumir la carga frente al mal que produce o al que se ve seducido. Por tanto, la separación del hombre de Dios es dada por la imposibilidad de Dios de guardar el mal posibilitado por su propio fundamento. “En ese hiato es en el que habría que entender la apuesta schellingniana [y también la freudiana], en la grieta que anuncia los abismos de la identidad” (Carrasco 2013, p. 31) del Yo y del absoluto.

A partir de ese movimiento schellingniano, y considerando un viaje de ida y vuelta por determinadas elaboraciones psicoanalíticas, nos permitimos exponer lo que consideramos el rasgo característico del fundamento de la libertad: la enfermedad. Ya que en ese fundamento coinciden en identidad absoluta, aun después de la separación de Dios y su creación, tanto el inconsciente de Dios –es decir, su fundamento oscuro- como el inconsciente del hombre –esto es, la naturaleza en su retorno en el Yo-, sólo podemos hablar de determinada noción de “enfermedad” como el rasgo esencial del fundamento de la libertad en su sentido esencial vinculado con el mal como posibilidad universal.

Mientras Freud ciñó el inconsciente a la realidad psíquica del hombre, Schelling le dio, además, una dimensión religiosa, de forma que, según él, a partir de la introspección se puede acceder a un ámbito no consciente en el que no sólo podemos descubrir huellas de nuestra historia personal y de la humanidad (Freud), sino también del desarrollo de Dios (Rius Santamaria 2011, p. 45)

Si bien se exploró con anterioridad la forma como la naturaleza sombría retorna en la actividad interior del hombre a través de la enfermedad, ahora tendremos que dar cuenta de una enfermedad estructurante del Yo –asociada al egoísmo y el narcisismo primario- que, simultáneamente, fundamenta la propia libertad como una capacidad para el bien y para el mal. Empero, a pesar de que esta enfermedad proviene del fundamento oscuro de Dios, y por tanto no procede de Dios considerado absolutamente, es necesariamente eterna pues posibilita el devenir del absoluto mismo. Sin embargo, Dios se separa de la enfermedad que lo funda gracias a que el hombre se separa de lo divino, recordemos que en el hombre se conserva en sí tanto la libertad como la enfermedad. Así, cada acto real de libertad del hombre revela, de forma siniestra, el fundamento de Dios traducido en dolor. El hombre es entonces quien, a través de su libertad, hace que Dios se revele a sí mismo en un movimiento siniestro: la enfermedad en el hombre es pues condición para la revelación de Dios, es decir, es

enfermedad mortal tal como Kierkegaard lo llegaría a postular¹⁰². La naturaleza de Dios retorna a Él como un tercero excluido de la proposición “Dios *es* el hombre” – como un no-ser que, por ello, no es una nada-; esto es posible a través del hombre que, por tanto, se configura, gracias a su separación de Dios, como el síntoma de la enfermedad del fundamento, esto es, el hombre acontece en la creación como el doble oscuro de Dios.

Así como la enfermedad del hombre es condición necesaria para que este se reconozca en identidad con una naturaleza viva –aunque sin conciencia- y eternamente creadora; el hombre, como la enfermedad de Dios, es pues condición necesaria para la propia revelación divina. La enfermedad es entonces necesaria y va más allá del ámbito de la experiencia, llega al ámbito de lo divino. Sin embargo, el hombre se ha separado de Dios dado que, Dios aun enfermo en su fundamento, debe ser perfecto y no responsable del mal que su propia enfermedad significa. El hombre se ha separado de Dios y se ha configurado como su doble oscuro. El hombre es el doble oscuro de Dios que, no obstante, le permite sostener su perfección y bondad. En definitiva, negar la enfermedad estructurante es negar al hombre y negar al hombre es negar a Dios.

Para el análisis de lo que el mal es en cuanto tal, Schelling se vale de la caracterización del fenómeno de la enfermedad (*Krankheit*), realizada lucidamente por el místico Franz von Baader. Este análisis permite pensar la relación entre la parte individual y la totalidad. Por ejemplo, si un miembro particular enferma en el cuerpo, y se separa la unidad fundamental propia de la corporalidad, todo el organismo natural es perturbado. De un modo análogo sucede lo mismo con el mal; así si la voluntad particular se sobrepone a la universal, anulando su dominio y subyugando la voluntad

¹⁰² Kierkegaard señala que la desesperación es la enfermedad mortal, algo que “directamente significa una enfermedad cuyo fin o desenlace es la muerte [...] Pero en este sentido no puede llamarse enfermedad mortal a la desesperación. Ya que, cristianamente, la muerte misma no es más que un tránsito a la vida. Por lo tanto, en el sentido cristiano, no hay ninguna enfermedad terrena o corporal que sea mortal. Pues de seguro que es la muerte el último trance de la enfermedad, más la muerte misma no es lo último. Por todo esto, para que pueda hablarse con absoluta precisión, tiene que darse el caso en que lo último sea la muerte y la muerte sea lo último. Y éste es cabalmente el caso de la desesperación” (EM, p.38). La enfermedad mortal tiene origen entonces en la relación del Yo con Dios y consigo mismo, ese Yo que se pone a sí mismo como centro del cosmos y, por tanto, habita impropriamente el mundo, invirtiendo los principios de la creación. Hablamos de esa “enfermedad del yo que consiste en estar muriendo eternamente, muriendo y no muriendo, muriendo la muerte” (EM, p.39).

universal, para vivir a costas de la totalidad, en vez de que la creatura, como principio que debe estar al servicio de lo universal, conserve su centro en la naturaleza, se desgarran entonces la voluntad particular, cayendo en profundo desconsuelo”. (Cardona 2002, pp. 235-236)

Dicho análisis plantea una relación particular entre la libertad individual del hombre en su relación con la libertad divina. El hombre es un doble, aquel facultado para cometer los crímenes que Dios es incapaz de abrigar en su seno; el hombre por ello tiene la capacidad para el mal, es decir, está facultado para ser el reflejo invertido de la voluntad divina. Empero, dada la capacidad para el bien, también el hombre busca el retorno a un hogar que jamás le ha sido propio – en tanto hombre-, el lugar que los dioses antiguos guardaban con recelo y al que todo mortal tenía prohibido entrar. La nostalgia, expresada por Novalis en el quehacer filosófico, no da más que cuenta de dicho asunto. Y es precisamente por la imposibilidad humana de acceder a lo divino que el hombre tiende a persistir en su libertad particular y egoísta, en su mismidad intrascendente; y dado que el hombre del progreso busca afanosamente ser libre en su limitación, en su pequeño artificio moderno -su Yo- que suele ser confundido con su hogar-, lo propiamente humano –considerado erróneamente desde la modernidad- no es sino el movimiento de una pulsión de muerte que Freud no se cansó de tematizar en su segunda tópic. En definitiva, y así sea desde la inconsciencia del fundamento oscuro, si Dios ha muerto, el hombre debió morir mucho antes que Él.

CAPITULO III. EL HOMBRE COMO DOBLE (DER DOPPELGÄNGER) OSCURO DE DIOS: EL SUEÑO DE LA RAZÓN QUE PRODUCE MONSTRUOS

3.1 Lo siniestro como temple de ánimo: más allá del principio de placer en la vida cotidiana

A lo largo de nuestra investigación ya hemos referido la cuestión de lo siniestro en su herencia schellingniana mediante la definición retomada por Freud que señala: “se llama *Unheimlich* a todo lo que estando destinado a permanecer en el secreto, en lo oculto, (...) no obstante, ha salido a la luz” (OC, XVII, p. 224). Con ello, hemos otorgado a lo siniestro un estatuto ontoteológico que da cuenta del carácter mismo del desocultamiento del ser en general, tanto en la naturaleza sombría en su cercanía a la noción de φύσις, como en Dios en el marco del proceso de su autorrevelación a través de la libertad del hombre. No obstante, debemos recordar que el movimiento de autorrevelación de Dios es solamente siniestro para el hombre, pues, desde la perspectiva de la voluntad divina, hablamos del despliegue de un acto puro de amor; de ahí que el producto monstruoso del fracaso del fundamento oscuro sea el Yo del hombre moderno entregado a sí mismo, aspecto este que otorga sentido a la sentencia de Goya a la vez que exime a Dios de la responsabilidad del mal en el mundo.

Queremos exponer ahora el alcance de lo siniestro en la vida cotidiana del hombre a partir del reconocimiento del carácter de las pulsiones expuestas por Freud en su segunda tópica, especialmente en las elaboraciones contenidas en *Más allá del*

principio de placer de 1920; de esta manera, posteriormente podremos dar cuenta del lugar del doble en la teoría psicoanalítica y, con ello, adelantaremos un retorno a las *Investigaciones* de 1809 de Schelling para esclarecer aquella formulación central en nuestra propia investigación según la cual el hombre es el doble oscuro de Dios. En este sentido, reconocemos cierta dificultad no tramitada del todo por Schelling y que, de forma entretenida, Slavoj Žižek expone cuando considera que *Las edades del mundo* es una obra inconclusa que debe leerse como un proyecto metapsicológico en sentido estrictamente freudiano. Así:

Schelling no tiene ningún problema para penetrar en el oscuro mundo de las pulsiones presimbólicas (“Dios antes de la creación del mundo”); [pero] su fracaso aparece una y otra vez cuando intenta regresar de ese “oscuro continente” a nuestro universo común del lenguaje. (Žižek 2016a, pp. 23-24)

Nosotros queremos atender entonces a esa invitación de adelantar una lectura metapsicológica de Schelling; no obstante, lo haremos a la luz de las *Investigaciones* de 1809, pues consideramos que allí se encuentra el vínculo fundamental entre Schelling y Freud que nos permite retornar, o “regresar”, desde el “oscuro continente”, o por lo menos intentarlo. El abordaje de ese retorno, que nos acerca a Ulises, es ciertamente siniestro y se encuentra, para efectos de nuestras intenciones, mediado por el problema del mal y el asunto de la caracterización del doble desde la lectura metapsicológica que Freud inauguró en su segunda tópica. En definitiva, podemos seguir la indicación de Arturo Leyte (1998), cuando señala que Schelling “ha preparado el desembarco presintiendo que ya no queda hogar ni por lo tanto descanso” (p. 5); desembarco constatado por la teoría psicoanalítica que, atónita, enfrenta fuerzas profundamente destructivas. Por ello, abordamos también *Más allá del principio de placer* (1920), obra donde Freud adelanta una especulación en torno a la “naturaleza” de las pulsiones que, de forma siniestra, revelan el carácter desfondado del inconsciente en una narrativa mítica de talante claramente schellingniano: “la meta de toda vida es la muerte”; “en algún momento, por una intervención de fuerzas que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la

vida”; “estas melancolías nos muestran al yo dividido, descompuesto en dos fragmentos, uno de los cuales arroja su furia sobre el otro”; aunque los anteriores enunciados parecen propios de la argumentación schellingniana sobre la dualidad interna del absoluto, la creación del mundo o sobre el fundamento oscuro de Dios, son en realidad argumentos de Freud que reafirman la idea de que, “desde una perspectiva filosófica, el psicoanálisis es una prolongación del idealismo alemán aplicando métodos desencantados” (Marquard 2000, p. 17). Y es que la narrativa mítica que Zizek encuentra tanto en Schelling como en Freud se fundamenta en algo que es común en ambos pensadores, y “esto es justo lo que designa el predicado «inconsciente»: un pasado que, a pesar de no haber existido jamás, persiste como fundamento duradero del presente” (Zizek 2016a, p. 44). Lo inconsciente oscuro es entonces un pasado eterno constitutivo del tiempo que, por tanto, pertenece a la naturaleza de lo divino y que, tanto para Schelling como para Freud, exige una narrativa mítica. Lo inconsciente es la huella eterna de lo preoriginal, el rastro de aquel movimiento de Dios que significó el elevarse por encima de la indiferencia absoluta. Si bien Levinas habló del Otro que habita en el hombre de forma pre-original y del cual se es rehén, lo realmente radical es entender lo preoriginal como la pregunta por el lado oscuro de Dios mismo que, por tanto, necesariamente lo duplica. Lo preoriginal inaugura la condición de Dios de rehén de sí mismo, de su fundamento oscuro que, no obstante, no es Él en cuanto tal considerado absolutamente. Ahora bien, dado que Dios no puede permanecer rehén de sí mismo, Él se duplica en el hombre que, como doble oscuro de Dios y cúspide de la creación, decide libremente -aun de forma inconsciente- configurarse hasta cierto punto como la encarnación del fundamento oscuro de Dios; de ahí que la posibilidad del mal universal penetre en la creación únicamente a través del hombre.

Aprended ahora un secreto a la vez inmenso y terrible. Corazón del hombre, tú eres la única salida por donde el río de la mentira y la muerte se introduce diariamente sobre la tierra. Tú eres el único paso por donde la serpiente emponzoñada levanta su ambiciosa cabeza, y por donde sus ojos gozan incluso de alguna luz elemental: porque su prisión está bien por debajo de la nuestra. (Von Baader, F. citado por Cardona 1996, p. 95)

Ahora bien, Dios sí permanece rehén del hombre pues, en tanto este es su doble oscuro, supone la condición fantasmagórica que posibilita la existencia del mundo que, en paralelo, posibilita la autorrevelación divina. Recordemos que, para Lacan, el Yo asume, en el fantasma, la función de objeto que limita el deseo del Otro frente a la posibilidad de un permanente deslizamiento metonímico. El hombre se ofrece¹⁰³ libremente como objeto ante el deseo de Dios de ser Él mismo: imaginemos que Dios se mira frente a un espejo y, al ver una imagen invertida de sí, logra ver al hombre que se configura como su reflejo invertido creado mediante el fundamento oscuro del curvarse sobre sí mismo de Dios; a partir de esta imagen especular Dios puede otorgar determinado sentido a su deseo de autorrevelación, un remedio contra la angustia y, en última instancia, contra un goce de sí mismo inconmensurable¹⁰⁴. Pese a ello, esta imagen a semejanza de Dios -el hombre- es libre desde un fundamento inconsciente y, por tanto, no replica los movimientos divinos a menos que libremente decida hacerlo. Pero esta libertad es tanto clara como oscura.

De esta manera, la decisión de abordar las pulsiones -lo inconsciente- supone que tanto “Schelling como Freud descubrieron un ámbito del pensamiento en el que el tiempo [del Yo] tiene una presencia [siniestra en tanto no consciente] que no se ajusta a las condiciones que había establecido Kant” (Rius Santamaria 2011, p. 45). Pues si

¹⁰³ El hombre se ofrece libremente, desde la eternidad, como objeto ante el deseo de Dios. No obstante, como señalamos en la nota 85, este acto de decisión, acto primordial que se origina desde el fundamento oscuro de Dios y “mediante el cual me elijo no se me puede atribuir a mí mismo como sujeto con conciencia de sí; el acto que me crea como sujeto consciente de sí, de su carácter específico (es decir, mediante el cual me creo-postulo en cuanto tal), solo puede ser inconsciente (Zizek 2016, p. 37), de ahí su connotación fantasmagórica.

¹⁰⁴ Recordemos la nota 81, donde señalamos que “toda vida se mueve según Schelling en una polaridad, en la que son determinantes dos principios fundamentales [y de ahí la posibilidad de su inversión a partir de la libertad del hombre]. El primer principio es el de la mismidad o identidad. Todo ser individual tiene su punto interior de gravedad, su centro, su «egoísmo». [Si en Dios] sólo hubiera este aspecto del ser, no se habría podido dar ninguna creación. Ninguna luz habría surgido hacia fuera. Toda la fuerza enorme estaría concentrada en sí. Dios estaría cerrado en sí; como diríamos hoy, se habría quedado en un «agujero negro»” (Safranski 2000, p. 58); de ahí que hablemos de la necesaria duplicación de Dios entendida como el movimiento de lo expansivo en tránsito a la autorrevelación divina. Esta es la consecuencia del dualismo interno del absoluto ya expuesto en el capítulo anterior: “en primer lugar, Dios libera su potencia más baja, el principio egotista de la contracción, aquello en Dios que no es Dios, y así crea la materia como algo realmente existente fuera de Sí” (Zizek 2016a, p. 8). “Lo que tenemos aquí es la grandilocuente versión wagneriana que tiene Schelling de Dios en un estado de eterno «placer en el dolor», agonizando y luchando contra sí mismo, afectado por una angustia insoportable” (Zizek 2016a, p. 48).

para Kant, en palabras de Heidegger, la razón “es la facultad de las ideas en tanto principios [...] [y] las ideas son las representaciones de la unidad de la multiplicidad articulada de un ámbito como un todo” (TSELH, p.70), consideramos entonces que el “Yo pienso”, que se supone captar espontáneamente las formas puras de la sensibilidad, espacio y tiempo, se ha desfondado y ya no determina la fórmula propia de la autointuición de la apercepción, sino la forma gradual y atemporal de un develamiento siniestro que podemos rastrear gracias a Schelling y Freud. Pues “si algo quiere decir Freud al introducir su nueva tópica [...] [es] recordar que entre el sujeto del inconsciente y la organización del yo no sólo hay disimetría absoluta: hay diferencia radical” (Sem, II, p. 96). Aquellos aspectos indagados en los capítulos anteriores de nuestra investigación: i) el retorno siniestro de lo inconsciente como enfermedad al interior del Yo, retorno mediado por el paso de la oposición Yo-naturaleza a la oposición libertad-necesidad y; ii) lo inconsciente propio del fundamento divino que otorga el temple siniestro al desocultamiento del ser mismo; nos permiten conferir ahora el carácter de “atemporal” a lo inconsciente en cuanto tal –en tanto propio del fundamento oscuro de Dios- que fundamenta el lugar del hombre como doble oscuro de Dios.

Buscamos rastrear pues en el hombre y en Dios -en su fundamento oscuro-, aquello pulsional revelado a partir del carácter atemporal de lo inconsciente; de ahí que queramos homologar el proceder del doble del hombre, asunto expuesto por Rank y Freud, ahora en su carácter profundo al interior del fundamento divino. Si el hombre es el doble oscuro de Dios entonces esa condición de lo humano tiene un origen atemporal e inconsciente que es propio del fundamento oscuro de Dios. Esto significa que, a partir de una base –desfondada- ontoteológica, buscamos deducir un principio antropológico¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Si bien en el capítulo I de nuestra investigación exploramos la *Interpretación de los sueños* (1900) y, con ella, el retorno siniestro de la naturaleza como enfermedad del Yo; ahora, buscamos instar al enfermo a una especie de anamnesis platónica, una reminiscencia, no de lo perfecto sino de lo abismal, de lo insondable que lo fundamenta. A fin de cuentas, el psicoanálisis ya mostró que todo enfermo se ve forzado a repetir lo reprimido, como vivencia presente, en vez de recordarlo. Nosotros, por el contrario, y como el buen médico, tenemos que dejar al enfermo “revivenciar cierto fragmento de su vida olvidada, cuidando que al par que lo hace conserve cierto grado de reflexión en virtud del cual esa realidad aparente

La tesis de Kant según la cual tiempo y espacio son formas necesarias de nuestro pensar puede hoy someterse a revisión a la luz de ciertos conocimientos psicoanalíticos. Tenemos averiguado que los procesos anímicos inconscientes son en sí «atemporales». Esto significa, en primer término, que no se ordenaron temporalmente, que el tiempo no altera nada en ellos, que no puede aportárseles la representación del tiempo. (OC, XVIII, p. 28)

Es decir, dado que ya logramos exponer lo inconsciente en la naturaleza, y a partir de allí, en el hombre y en Dios -que contiene de forma atemporal el fundamento de su existencia-, nos vemos facultados ahora para reproducir en el fundamento oscuro de Dios aquellos descubrimientos sobre lo inconsciente reconocidos en el hombre. Así, podremos dar cuenta del origen del hombre a partir de la caracterización del movimiento inconsciente del fundamento divino. Esto significa, a fin de cuentas, que los procesos anímicos inconscientes señalados por Freud son atemporales porque podrían tener su asidero en ese fundamento oscuro de Dios reconocido por Schelling.

Por lo pronto, expondremos los descubrimientos psicoanalíticos, propios de la segunda tópica freudiana, que reelaboran el lugar de las pulsiones mediante una indagación profunda de su naturaleza. Para ello, hemos seleccionado el texto *Más allá del principio de placer* (1920) de Freud, específicamente por dos motivos fundamentales: primero, porque Freud trabajó en el primer borrador de esa obra prácticamente en paralelo mientras culminaba su artículo de 1919 sobre *Lo siniestro* - también traducido al español como *Lo ominoso*-. Recordemos que en el artículo sobre

pueda individualizarse cada vez como reflejo de un pasado olvidado. Con esto se habrá ganado el convencimiento del paciente y el éxito terapéutico que depende de aquel” (OC, XVIII, p. 19). No es sencillo que el hombre egoísta -moderno- se reconozca como el doble oscuro de Dios, como un doble de riesgo cinematográfico ajeno al protagonismo. El propio Freud señala que “veinticinco años de trabajo intenso han hecho que las metas inmediatas de la técnica psicoanalítica sean hoy por entero diversas que al empezar. En aquella época, el médico dedicado al análisis no podía tener otra aspiración que la de colegir, reconstruir y comunicar en el momento oportuno lo inconsciente oculto para el enfermo. El psicoanálisis era sobre todo un arte de interpretación. Pero como así no se solucionaba la tarea terapéutica, enseguida se planteó otro propósito inmediato: instar al enfermo a corroborar la construcción mediante su propio recuerdo. A raíz de este empeño, el centro de gravedad recayó en las resistencias de aquel; el arte consistía ahora en descubrirlas a la brevedad, en mostrárselas y, por medio de la influencia humana (este era el lugar de la sugestión, que actuaba como «trasferencia»), moverlo a que las resignase” (OC, XVIII, p. 18). A través de la libertad humana, y del mal que se abre como posibilidad sin fondo en el mundo, el hombre es capaz de recordar el fundamento oscuro de Dios entendiendo que “la conciencia surge en remplazo de la huella mnémica” (OC, XVIII, p. 25).

Lo siniestro Freud referencia a Schelling y aborda el asunto del doble. Segundo, porque es el texto que nos permite precisamente localizar los descubrimientos psicoanalíticos que dan paso de la primera a la segunda tónica freudiana y que enmarcan, de forma siniestra, la pulsión de muerte como la tendencia de todo lo vivo al retorno a un estado inerte o quizá, diremos con Schelling, al retorno a su fundamento oscuro. Veamos en detalle pues los descubrimientos freudianos que nutren nuestras intenciones.

Efectivamente, Freud comienza *Más allá del principio del placer* (1920) haciendo una exposición metapsicológica del psicoanálisis en sentido económico, es decir, focalizándose en las sensaciones de placer y displacer que hasta el momento orientaban la interpretación de la realidad psíquica. Refiriendo el “placer y displacer a la cantidad de excitación presente en la vida anímica -y no ligada de ningún modo-, así: el displacer corresponde a un incremento de esa cantidad, y el placer a una reducción de ella” (OC, XVIII, pp. 7-8). Se creía entonces en general que el principio de placer regulaba la vida a partir de una tendencia a la evitación de displacer o a la producción de placer, pues, “si hay seres vivos, esto es en la medida en que existe una organización interna que tiende hasta cierto punto a oponerse al paso libre e ilimitado de las fuerzas y descargas energéticas” (Sem, II, p. 97). Incluso el principio de realidad es explicado a partir del principio de placer a través de un rodeo que exige cierta tolerancia de displacer que, no obstante, permite alcanzar el placer en la realidad.

Hay un principio del que hemos partido hasta ahora, dice Freud, el de que el aparato psíquico, en tanto que organizado, se coloca entre el principio del placer y el principio de realidad [...] [Freud] nunca creyó que en el principio de realidad no había principio de placer. Porque si se obedece a la realidad, es porque el principio de realidad es un principio de placer de efecto retardado. Inversamente, si el principio de placer existe, es conforme a cierta realidad. (Sem, II, p. 97)

El principio de realidad no es una contraposición o una objeción al principio del placer, sino su base aterrizada a la realidad mediante el aprendizaje propio de la intrusión del pasado en el presente que constantemente renueva las formas de acceso

al placer¹⁰⁶. Ahora bien, Freud aborda estos aspectos relativos al principio de placer, porque nuevos descubrimientos en torno a la compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*) permiten que ese “principio de placer, al que hasta hoy, en verdad, habíamos atribuido el imperio sobre el decurso de los procesos de excitación en la vida anímica” (OC, XVIII, p.23), pierda su primacía. El imperio del principio de placer desfallece ante la constatación de la compulsión de repetición que ahora revela su carácter pulsional más original y, por tanto, fundamental¹⁰⁷.

Pero entonces debemos decir que, en verdad, es incorrecto hablar de un imperio del principio de placer sobre el decurso de los procesos anímicos. Si así fuera, la abrumadora mayoría de nuestros procesos anímicos tendría que ir acompañada de placer o llevar a él; y la experiencia más universal refuta enérgicamente esta conclusión. (OC, XVIII, p. 9)

Freud corrobora que hay ciertas experiencias analíticas que no logran ser explicadas a partir de la función restitutiva del principio del placer y que, por el contrario, podrían significar una cierta objeción a dicho principio. Estas situaciones son: i) la neurosis traumática -y la neurosis de guerra-; ii) el juego infantil; iii) la neurosis de transferencia y; iv) el destino fatal de algunas personas. Veamos estas objeciones un poco más de cerca a la vez que intentamos extender su alcance.

La primera objeción referencia la “descripción de un estado que sobreviene tras conmociones mecánicas, choques ferroviarios y otros accidentes que aparejaron riesgo

¹⁰⁶ “Por lo general se introduce el principio de realidad señalando, sencillamente, que por buscar excesivamente el placer sobrevienen toda clase de accidentes: nos quemamos los dedos, pescamos una hemorragia, damos con nuestros huesos en el suelo. Así se nos describe la génesis de lo que llaman el aprendizaje humano. Y se nos dice que el principio de placer se opone al de realidad. En la perspectiva que hemos hecho nuestra, la cosa cobra, por supuesto, un sentido muy distinto. El principio de realidad consiste en que el juego dure, o sea en que el placer se renueve, en que el combate no acabe por falta de combatientes” (Sem, II, pp. 133-134).

¹⁰⁷ James Strachey, en su nota introductoria a *Más allá del principio del placer*, señala: “dentro de la serie de escritos metapsicológicos de Freud, puede considerarse que *Más allá del principio de placer* inaugura la fase final de sus concepciones. Ya había llamado la atención sobre la «compulsión de repetición» como fenómeno clínico, pero aquí le atribuye las características de una pulsión; asimismo, por primera vez plantea la nueva dicotomía entre Eros y las pulsiones de muerte que tuvo cabal elaboración en *El yo y el ello* (1923). En la presente obra encontramos también indicios del nuevo cuadro estructural de la mente que habría de dominar todos los escritos posteriores de Freud. Por último, aquí hace su primera aparición explícita el problema de la destructividad, que tuvo un papel cada vez más prominente en sus obras teóricas” (OC, XVIII, p. 6).

de muerte, por lo cual le ha quedado el nombre de «neurosis traumática». La horrorosa guerra [...] la provocó en gran número,” (OC, XVIII, p. 12). Un paciente entonces queda fijado a su trauma y parece revivir, particularmente en sus sueños, el evento sorpresivo que le causó terror ya bien sea un accidente mecánico o una explosión en la confrontación armada. La diferencia entre la neurosis de guerra y la neurosis traumática es pues que esta última acontece en tiempos de paz. Empero, es gracias a que excombatientes durante el sueño reviven acontecimientos del campo de batalla que se hace posible identificar con claridad una tipología del sueño que no tiende al cumplimiento de un deseo, sino a la repetición de un evento terrorífico; aspecto este que se opone al imperio del principio de placer. Freud enmarca así una diferencia entre la angustia, el miedo y el terror¹⁰⁸:

Terror, miedo, angustia, se usan equivocadamente como expresiones sinónimas; se las puede distinguir muy bien en su relación con el peligro. La angustia designa cierto estado como de expectativa frente al peligro y preparación para él, aunque se trate de un peligro desconocido; el miedo requiere un objeto determinado, en presencia del cual uno lo siente; en cambio, se llama terror al estado en que se cae cuando se corre un peligro sin estar preparado: destaca el factor de la sorpresa. (OC, XVIII, pp. 12-13)

Los excombatientes reviven entonces en el sueño un determinado evento traumático producto de la necesidad de homologar la angustia que no lograron abrazar al momento del acontecimiento y que, en su momento, hubiese podido prepararlos para el peligro. Se tiene una pesadilla con el terremoto, porque no fue posible predecirlo. De esta manera se intenta, a través de un rodeo, recuperar el dominio que se perdió por la omisión de la angustia en la experiencia traumática de terror. Y, de forma similar, el Yo moderno -constituido para Lacan a partir del campo de lo imaginario- evita

¹⁰⁸ Ya hemos vinculado anteriormente el término «terror», que proviene del latín «terrō», con una reflexión etimológica que lo vincula con el verbo «terreo» y otros vocablos relacionados con la tierra. Así, «terror» podría estar vinculado con el hacer temblar que, en todo caso, es siempre impredecible. Ahora bien, sólo lo solido es capaz de temblar y entre más rígido es un cuerpo mayor es el desastre que le acontece en un terrorífico evento sísmico. La modernidad se aferra a su invención más “solida”, el Yo. Sin embargo, no es de extrañar que fuertes temblores y terremotos, además de causar terror, generen abismos en la tierra o derriben puentes sobre abismos ya existentes; en nuestro caso, hablamos de grietas y abismos en la identidad del Yo y, con ello, de abismos en Dios.

desesperadamente el terror y la angustia que se revela ante su confrontación con la posibilidad universal de ese mal que él mismo genera y al que se ve seducido; sin embargo, pese a los esfuerzos de evasión, el sueño de la razón renueva lo monstruoso en el mundo a cada instante incluso de forma sorpresiva para la esperanza del progreso. Al negar el mal, el dolor y el sufrimiento en nombre del progreso –como algo a ser superado y no algo constitutivo de la realidad-, el Yo se torna cada vez más monstruoso, multiplica el terror. Para Lacan, la “cría humana” se caracteriza por tres fenómenos fundamentales: la prematuridad, el desamparo y la fragmentación corporal; esto es, la experiencia constitutiva de dolor. El Yo no se funda, como cree la herencia cartesiana, a partir de una solidad unidad constitutiva, se funda realmente como resultado de una experiencia fragmentaria al mejor estilo del monstruo de Frankenstein. Cada terror no hace más que constatar el desmembramiento de las partes -incluso inconscientes- que nos constituyen.

La siguiente objeción se referencia a partir del análisis de ciertas particularidades del juego infantil de un niño que “no lloraba cuando su madre lo abandonaba durante horas; esto último a pesar de que sentía gran ternura por ella” (OC, XVIII, p. 14). Freud describe así la experiencia de su nieto Ernest que, de forma enigmática y repetida, insiste en un juego autocreado: el niño arroja lejos de sí todos los pequeños objetos a su alcance. Después de arrojar cada objeto, Ernest “profería, con expresión de interés y satisfacción, un fuerte y prolongado «o-o-o-o», [...] que significaba «fort» (se fue)” (OC, XVIII, p. 15). Efectivamente, el pequeño no les daba otro uso a sus juguetes más allá del jugar a que se iban. Se logra constatar entonces que Ernest era pasivo en la experiencia de abandono de su madre durante horas, pero, al mismo tiempo, el niño se ponía en un papel activo repitiendo esa experiencia displacentera a manera de juego.

El acto de arrojar el objeto para que «se vaya» acaso era la satisfacción de un impulso, sofocado por el niño en su conducta, a vengarse de la madre por su partida; así vendría a tener este arrogante significado: «Y bien, vete pues; no te necesito, yo mismo te echo» [...] Este mismo niño cuyo primer juego observé teniendo él un año y medio solía un año después arrojar al suelo un juguete con el que se había irritado, diciéndole: «¡Vete a la

gue(r)ra!». Le habían contado por entonces que su padre ausente se encontraba en la guerra; y por cierto no lo echaba de menos, sino que daba los más claros indicios de no querer ser molestado en su posesión exclusiva de la madre. (OC, XVIII, p. 16)

El niño juega entonces a hacer desaparecer y aparecer el objeto de deseo por excelencia, su madre. También juega a repetir la ausencia paterna que le permite disponer a su antojo de la madre para hacerla aparecer y desaparecer. El Yo moderno también juega –en la política y en las ciencia- y lo hace haciendo desaparecer a Dios, incluso matándolo, para ocupar él mismo el lugar privilegiado de amo y señor de su propio destino; sin embargo, ya sabemos que el fundamento oscuro de Dios retorna de forma terrible en el horizonte abierto por la libertad humana que, necesariamente, incluye la posibilidad del mal universal. La modernidad supuestamente ha matado a Dios, pero realmente no sabe qué hacer con su cadáver; recordemos que, para Marquard, es gracias a ese ateísmo, *ad maiorem Dei gloriam*, que el ser humano hereda las funciones como fiscal en la teodicea. No es gratuito que Lacan señale también que la verdadera fórmula del ateísmo no es “Dios ha muerto”, sino “Dios es inconsciente”.

La tercera objeción al principio de placer tiene que ver con la repetición en la neurosis de transferencia. Es decir, la experiencia clínica revela el retorno de una parte de la sexualidad infantil del complejo de Edipo en la relación del paciente con el terapeuta; este aspecto exterioriza forzosamente lo reprimido que es, por tanto, displacentero. Hablamos de vivencias pasadas de celos, fracasos, aspiraciones libidinosas y desengaños que no tienen posibilidad alguna de placer y que, si bien son propias del desarrollo sexual en la niñez, insisten en su retorno en la transferencia. En la exposición de esta objeción se adelanta el reconocimiento de cierta oscuridad en las resistencias de los neuróticos a los esfuerzos de la cura. Freud desarrolla entonces una aclaración fundamental en torno al Yo y lo reprimido, esto es, a lo inconsciente que resulta clave en nuestra investigación.

Eliminamos esta oscuridad poniendo en oposición, no lo consciente y lo inconsciente, sino el yo coherente y lo *reprimido*. Es que sin duda también en el interior del yo es mucho lo inconsciente: justamente lo que puede

llamarse el «núcleo del yo»; abarcamos sólo una pequeña parte de eso con el nombre de preconciente. Tras sustituir así una terminología meramente descriptiva por una sistemática o dinámica, podemos decir que la resistencia del analizado parte de su yo; hecho esto, enseguida advertimos que hemos de adscribir la compulsión de repetición a lo reprimido inconsciente. (OC, XVIII, pp. 19-20)

Ya abordaremos el asunto del estadio del espejo como formador de la función del Yo en Lacan en el siguiente apartado de nuestra investigación; por lo pronto, debemos indicar que Freud reconoce lo que fue un factor clave en nuestros primeros apartados: en el interior del yo se revela lo inconsciente como su propio núcleo. Eso inconsciente que, en tanto atemporal, podemos relacionar con la concepción romántica de la naturaleza y de Dios en Schelling.

La última objeción tiene que ver con el destino fatal de algunas personas que repiten una y otra vez las mismas situaciones penosas en su vida y que no encuentran sentido a su repetición. “La compulsión que así se exterioriza no es diferente de la compulsión de repetición de los neuróticos, a pesar de que tales personas nunca han presentado los signos de un conflicto neurótico tramitado mediante la formación de síntoma” (OC, XVIII, p. 21). Pensemos en personas para las que toda relación de amistad o de amor siempre termina en la traición del amigo o en el abandono del ser amado, personas cuyas relaciones tiernas siempre cubren las mismas fases de desarrollo para desembocar en un final idéntico.

Este «eterno retorno de lo igual» nos asombra poco cuando se trata de una conducta activa de tales personas y podemos descubrir el rasgo de carácter que permanece igual en ellas, exteriorizándose forzosamente en la repetición de idénticas vivencias. Nos sorprenden mucho más los casos en que la persona parece vivenciar pasivamente algo sustraído a su poder, a despecho de lo cual vivencia una y otra vez la repetición del mismo destino. Piénsese, por ejemplo, en la historia de aquella mujer que se casó tres veces sucesivas, y las tres el marido enfermó y ella debió cuidarlo en su lecho de muerte (OC, XVIII, p. 22)

Preguntemos a cualquier persona por sus experiencias de sufrimiento y dolor, preguntemos por aquellos que pasivamente se enfrentan al mal que, si bien se configura

como una posibilidad universal abierta por el fundamento oscuro de Dios, es realizado intencionalmente por hombres que libremente lo encarnan. De esta manera podemos entender la forma como opera lo inconsciente que, en tanto atemporal, enmarca la totalidad del movimiento de la creación a la vez que fundamenta la libertad humana y la posibilidad del devenir de la conciencia.

Después de exponer las cuatro objeciones al imperio del principio de placer, Freud reconoce que lo que sigue es “especulación, a menudo de largo vuelo, que cada cual estimará o desdeñará de acuerdo con su posición subjetiva. Es, además, un intento de explotar consecuentemente una idea, por curiosidad de saber a donde lleva” (OC, XVIII, p. 24). Esta idea señala que en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición, que se instaura más allá del principio de placer. “Freud recuerda que el inconsciente como tal no puede ser alcanzado, [...] se hace oír de una manera paradójica, dolorosa, irreductible al principio de placer. Vuelve a poner así en primer plano la esencia de su descubrimiento, que se tiende a olvidar” (Sem, II, p. 105); se trata entonces de ese descubrimiento según el cual “el hombre no está completamente en el hombre. Freud no es un humanista” (Sem, II, p. 116).

Gracias a la compulsión de repetición, Freud se ve facultado para especular en torno a la naturaleza más íntima de las pulsiones y, a partir de allí, formular un dualismo interno pulsional que, en realidad, revela una unidad siniestra primordial profundamente conflictiva pero armónica en un sentido incluso leibniziano: primero, Freud agrupa todas las pulsiones que hasta entonces se referenciaban como pulsiones sexuales y de autoconservación o yoicas y que, en tanto emparentadas bajo la primacía del principio de placer, son reconocidas ahora como pulsiones de vida¹⁰⁹ y englobadas bajo el nombre de Eros. “De tal suerte, la libido de nuestras pulsiones sexuales

¹⁰⁹ Frente a la pregunta por el origen de la vida Freud dice: “en algún momento, por una intervención de fuerzas que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida. Quizá fue un proceso parecido, en cuanto a su arquetipo {*vorbildlich*}, a aquel otro que más tarde hizo surgir la conciencia en cierto estrato de la materia viva” (OC, XVIII, p. 38). En el caso de Schelling, como señala Cardona (2002), “todo ocurre de repente como si se tratara de un rayo (*Blitz*) [...] Este aparecer inconstante y repentino en un acto infundado, muestra a Dios como lo que él quiere ser de sí, es decir, como libertad absoluta” (p. 222). La creación de la vida, tanto en Freud como en Schelling, acontece de golpe como un rayo; hablamos de un momento previo a la existencia de la conciencia, es decir, tratamos con un acto inconsciente, libre, atemporal y eterno.

coincidiría con el Eros de los poetas y filósofos, el Eros que cohesionan todo lo viviente” (OC, XVIII, p. 49). Finalmente, el padre del psicoanálisis se permite formular las pulsiones de muerte que, en contraposición a las pulsiones de vida, revelan el fundamento inconsciente que tiende a la reducción completa de las tensiones. Empero, así como señalamos que Freud nunca creyó que en el principio de realidad no había principio de placer -porque el principio de realidad es un principio de placer de efecto retardado-, en las pulsiones de vida también podemos referir pulsiones de muerte de efecto retardado; las pulsiones de vida son un rodeo para la muerte. Veamos este entramado en detalle.

Las cuatro objeciones ya señaladas, que derrumban la primacía del principio del placer a partir de la constatación clínica de la compulsión de repetición, son explicadas a través de un rodeo siniestro aparentemente opuesto a las pulsiones de vida. Freud parte de la pregunta: ¿de qué modo se entrama lo pulsional con la compulsión de repetición?

Aquí no puede menos que imponérsenos la idea de que estamos sobre la pista de un carácter universal de las pulsiones (no reconocido con claridad hasta ahora, o al menos no destacado expresamente) y quizá de toda vida orgánica en general. *Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica.* (OC, XVIII, p. 36)

La repetición en la clínica da cuenta de la tendencia de lo vivo a regresar a un estado anterior, un “estado antiguo, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución” (OC, XVIII, p.38). De esta manera, las neurosis traumáticas y de transferencia que reviven el terror, el juego infantil que reproduce el abandono y el destino fatal que condena a una repetición eterna de lo doloroso, son el correlato clínico de lo que Freud designa como la pulsión de muerte. Y tal designación procede del entendido de que “es lícito admitir [...] que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, [...] [y, por ello] no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado*

estuvo ahí antes que lo vivo” (OC, XVIII, p. 38). Que todo lo vivo ha de perecer es claro, sin embargo, gracias a Heidegger ya sabemos que la muerte le es exclusiva al hombre como su posibilidad más propia. Borges escribió en uno de sus memorables cuentos de *El Aleph*: “ser inmortal es baladí, menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte”. Sólo el hombre es consciente de la muerte y, de ahí, ese secreto a la vez inmenso y terrible sentenciado por Franz Von Baader: “corazón del hombre, tú eres la única salida por donde el río de la mentira y la muerte se introduce diariamente sobre la tierra”. Y dado que para Freud hay cierta homologación entre el acto que confiere las propiedades de la vida a la materia inanimada y el proceso que hace surgir la conciencia en cierto estrato de la materia viva; podemos estipular entonces que la posible génesis de la conciencia es el efecto de una excepción a la regla de lo inconsciente; de eso inconsciente que persiste eternamente porque fundamenta el devenir de los procesos anímicos y la posibilidad de la conciencia de la muerte propia en cuanto tal. La conciencia es la última trinchera de protección que tiene el hombre – y Dios- frente al triunfo de lo destructivo e inconsciente que, no obstante, posibilita al mismo tiempo el horror por nuevos medios. El ser consciente de la muerte ha dotado al hombre de un ser poderoso a pesar del pavor¹¹⁰ que implica su finitud. “Para el

¹¹⁰ Ver Heidegger (2003) *Introducción a la metafísica*. Allí, se referencia el primer canto del coro de *Antígona*, de Sófocles, que dice: “Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor”. Esta sentencia: “«el hombre es lo más pavoroso» nos brinda la definición auténticamente griega del hombre” (IM, p. 136). Aquí, δεινός significa lo terrible, el máximo terror que, por tanto, es traducido como lo más “pavoroso”; empero, en alemán, Heidegger lo traduce como lo *Unheimlich*, aquello que revela la violencia siniestra que encarna el hombre incluso para emprender nobles empresas, para dominar los mares y las tierras, para domar las bestias y conquistar puertos y ciudades con la técnica que le es propia; así, eso *Unheimlich* revela ese rasgo del hombre que, a pesar de su poder y violencia, también enferma, es frágil, muere y, de forma siniestra, se ve seducido a hacer el mal. “Mas ¿por qué hemos traducido δεινός por «pavoroso» <unheimlich>? No para encubrir ni debilitar el sentido de la violencia, de lo que somete o de la actividad violenta; todo lo contrario [...] Entendemos lo pavoroso <Un-heimlich> como aquello que nos arranca de lo familiar <heimlich>, es decir, de lo doméstico, habitual, corriente e inofensivo [...] el hombre es lo más pavoroso no sólo porque su esencia transcurre en medio de lo pavoroso así entendido, sino porque se pone en camino y trasciende los límites que inicialmente y a menudo le son habituales y familiares. Porque él, entendido como el que hace violencia, sobrepasa los límites de lo familiar, siguiendo justamente la dirección de lo pavoroso o no familiar, entendido como poder sometedor” (IM. P-.139) Ciertamente consideramos que eso sometedor, fundamento de lo pavoroso, de lo siniestro y el terror, es la naturaleza oscura de Dios que envuelve, como una atmosfera, es decir, como temple anímico, el carácter siniestro del desocultamiento del “ser” en el imperar del mundo que se manifiesta exclusivamente a través del hombre. “El ente en su totalidad, en tanto lo que impera, es lo que somete causando pavor [...] Pero el hombre es δεινός, por un lado, cuando permanece expuesto a lo que lo somete [lo inconsciente] ya que pertenece esencialmente

organismo vivo, la tarea de protegerse contra los estímulos es casi más importante que la de recibirlos” (OC, XVIII, p. 27) y, el hombre, al estar facultado para protegerse a través de las pulsiones de vida, posibilita el mal al desviarse más y más respecto al camino vital originario de toda meta de la vida que es la muerte. De esta manera podemos aclarar aquello señalado según lo cual las pulsiones de vida son rodeos volcados hacia la muerte:

La tensión así generada en el material hasta entonces inanimado pugnó después por nivelarse; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado. En esa época, a la sustancia viva le resultaba todavía fácil morir; probablemente tenía que recorrer sólo un breve camino vital, cuya orientación estaba marcada por la estructura química de la joven vida. Durante largo tiempo, quizá, la sustancia viva fue recreada siempre de nuevo y murió con facilidad cada vez, hasta que decisivos influjos externos se alteraron de tal modo que forzaron a la sustancia aún sobreviviente a desviarse más y más respecto de su camino vital originario, y a dar unos rodeos más y más complicados, antes de alcanzar la meta de la muerte. Acaso son estos rodeos para llegar a la muerte, retenidos fielmente por las pulsiones conservadoras, los que hoy nos ofrecen el cuadro (*Bild*) de los fenómenos vitales. (OC, XVIII, p. 38)

La complejidad de la vida humana, que otorga al hombre la oportunidad de ser consciente de sí y de su muerte, esto es, la posibilidad de existir en un mundo que él mismo hace imperar, es una necesidad para la autorrevelación de Dios que, no obstante, permite al hombre la oportunidad de dar unos rodeos más y más complicados – posibilidades- antes de alcanzar la meta de su muerte como aquella posibilidad que lo habita eternamente incluso antes de nacer; aspecto este que adicionalmente faculta al hombre para que intente, inútilmente, invertir dicha posibilidad. Solo lo que es vivo y ha nacido puede hacer el mal. No es de extrañar que la meta de la ciencia, en especial la médica, sea prolongar la vida y, a fin de cuentas, buscar la inmortalidad. Y es este aspecto del Yo moderno, egoísta y que invierte los principios de la creación, el que

al ser y, por otro, es δεινός porque es el que hace violencia en el sentido antes caracterizado. [Junta lo que impera y lo deja entrar en un estado manifiesto]” (IM, p.139).

puede abrirnos el camino para comprender el paso de lo divino a nuestro mundo finito y humanamente enfermizo.

Dios no puede enfermar, no puede hacer el mal y no puede morir; pero para que Dios pueda ser perfecto, eterno y para que de esta forma se realice el Bien, la enfermedad, el mal y la muerte deben estar a la base del fundamento de la existencia de Dios y de la creación. Que la muerte se introduzca en el mundo es condición necesaria para la autorrevelación de la eternidad divina; alguien debe morir en lugar de Dios. Por ello, Dios debe desprenderse entonces del fundamento inconsciente que lo ha hecho posible a Él mismo –fundamento que no obstante persiste en la creación-. Recordemos que ese fundamento de la existencia que Dios tiene en sí mismo -algo propio de lo ya expuesto sobre el dualismo interno del absoluto-, “no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él” (IFL, pp. 163-165). Ahora cabe preguntar, ¿cómo se desprende Dios de la posibilidad de la enfermedad, del mal y de la muerte que está a la base del fundamento de su existencia? La respuesta a esta pregunta no puede ser otra, efectivamente, que a través del hombre que es un absoluto derivado. De ahí que toda la creación se dirija al hombre que, como cúspide de la misma, se configura como el doble oscuro de Dios. El hombre es el reflejo invertido que Dios constata al estar frente al espejo.

La libertad del hombre permite que la creación se identifique con el Bien de Dios; aunque, como ya debe ser claro para nosotros, también permite, al ser una capacidad para el bien y para el mal, la posibilidad de una no coincidencia –posibilidad esta necesaria para el reconocimiento de la coincidencia con el amor divino-. Así, hablamos “de la posibilidad de que [...] [Dios] no se reconozca, de que no haya una total coincidencia entre aquel sujeto que ve y su sí mismo devenido objeto” (Carrasco 2013, p. 31), porque ese objeto que Dios ve como su reflejo en el espejo es el hombre libre facultado para hacer el mal. Empero, el hombre también puede hacer el bien, permitiendo con ello la autorrevelación de Dios pues, a fin de cuentas, un bien, si no contiene en sí un mal superado, no es un bien real y vivo; “la libertad [incluso la divina

en su fundamento] incluye siempre la opción del mal. (Safranski 2000, p. 57). El devenir del acto divino –el verse a sí mismo de Dios- es un permanente conflicto, cercano al *pólemos* heraclíteo, donde el hombre hace las veces de campo de batalla –superficie especular- y única trinchera que posibilita asomar la mirada. Por lo anterior, debemos explorar ahora ese movimiento especular divino en su posible homologación con el proceso de formación del Yo en el estadio del espejo, asunto expuesto por Lacan.

3.2 El sueño de la razón: el estadio del espejo como formador de la función del Yo en Lacan o sobre la labor de Victor Frankenstein

El estadio del espejo es un concepto de Jacques Lacan que designa el momento en la vida del niño, alrededor de los 6 meses de edad, en la que éste, por lo general cargado en los brazos de quien cumple la función materna, se identifica con su propia imagen ante un espejo, un momento donde el “propio reflejo, ese doble especular del niño, parece seducirlo” (Magán de Cid y D`Angelo 2003, p. 5). Recordemos que a esa edad un bebé se caracteriza por tres fenómenos fundamentales: la prematuridad, el desamparo y la fragmentación corporal¹¹¹; así, el espejo devuelve al niño una imagen especular de sí mismo que él cree controlar, aspecto este que parece facultarlo además para confrontar sus limitaciones a través de una ficción de perfección y de unidad corporal que, no obstante, su cuerpo real aún no ha alcanzado, ni alcanzará. “El niño o

¹¹¹ “El infante humano no tiene ninguna oportunidad de sobrevivir lejos de los cuidados maternos. No puede protegerse del frío ni del calor; no puede alimentarse solo, ni ponerse a salvo de los peligros. Al nacer, no coordina los movimientos de su cuerpo, ni posee gran desarrollo de sus sentidos. El desarrollo psicomotor se completa fuera del cuerpo materno [...] Este fenómeno se denomina «prematurnidad de la especie humana».

La prematuridad tiene como consecuencia el estado de desamparo que caracteriza a la cría humana. El bebé se encuentra en un estado de indefensión durante un periodo prolongado y depende de los de su misma especie para satisfacer sus necesidades [...] el bebé necesita hacerse amar, y esta necesidad nunca abandona al ser humano.

La última particularidad de los humanos [...] es el fenómeno de la fragmentación corporal. Los adultos están acostumbrados a pensar en su cuerpo como un todo, como una unidad indivisible. Pero esto no siempre es así, sino que se trata de una característica adquirida. Si una persona intenta sentir la unidad de su cuerpo, sin percibir sus partes, verá que, inevitablemente, alguna de ellas se destaca del resto. Una sensación de cosquilleo, una gota de sudor que se desliza sobre la piel, un dolor o el placer de sacarse los zapatos después de una caminata ponen de manifiesto que el cuerpo se experimenta por partes. El hecho de que se piense en él como un todo unido y coordinado es una adquisición posterior al nacimiento” (Magán de Cid y D`Angelo 2003, pp. 35-36).

la niña se dan cuenta por primera vez que su cuerpo forma una totalidad al ver su imagen reflejada en el espejo [...] Mientras el infante aún siente su cuerpo por partes, como fragmentado y no unificado todavía, es la imagen la que le proporciona un sentido de unificación y de totalidad” (Homer 2016, p. 45). Y es a partir de esa imagen especular, íntimamente vinculada con el mito griego de Narciso¹¹², que Lacan se ve facultado para inventar “una teoría del sujeto que, a la vez que se aferraba a la revolución freudiana, le daba un nuevo contenido” (Roudinesco 1994, p. 128). El estadio del espejo da cuenta entonces del momento de identificación imaginaria y primordial -en tanto se funda en una imagen especular- donde se “precipita [en la vida del niño] la formación de un producto nuevo, inexistente hasta entonces: el yo” (Magán de Cid y D`Angelo 2003, p. 7). Nosotros intentaremos ahora homologar ese movimiento especular, pero atendiendo a un estadio divino; queremos orientar nuestra investigación a identificar la forma como Dios es seducido por su reflejo en el espejo, asunto este que da razón del origen del hombre como doble oscuro de Dios¹¹³.

¹¹² Existen variaciones con respecto al mito griego de Narciso, empero, siempre se coincide en la descripción de un joven muy hermoso condenado a amarse insaciablemente a sí mismo, o mejor, condenado a amar su imagen que se refleja en el agua de un río. Narciso, como es sabido, muere como resultado de la obsesión por su propia imagen; en algunas narraciones muere ahogado al caer al agua del río -al curvarse sobre su propia imagen- mientras intenta atrapar su propia belleza, en otras narraciones muere por inanición, dejando como resultado en el lugar de su muerte la flor que lleva su nombre: Narciso. El movimiento de Narciso es, hasta cierto punto, comparable y compatible con el despliegue del ansia de Dios, aunque con cierta inversión. Recordemos que “el propio Schelling caracterizará el ansia del uno también como apetito (*Begierde*), término que tiene fuerte connotación empírica y hasta sexual: el uno tiene apetito de ser él mismo, de engendrarse, de tenerse, de tomar conciencia de sí [...] Pero dado que lo que tenemos en el origen es el uno, para llevar a cabo tal acción este debía curvarse sobre sí mismo, reflexionar sobre sí. Si tenemos en cuenta el antiguo sentido del término especular (*especulari*), esta acción consiste en mirarse a sí mismo como si de un espejo se tratara, como el ojo que trata de verse a sí mismo[...] solo mediante este curvarse sobre sí (*curvis in se*) puede el uno contemplarse a sí mismo al generar una imagen de uno mismo que constituirá el «propio Dios creado en Dios»” (Carrasco 2013, pp. 90-91). Pero Dios requiere del hombre para su propia autorrevelación; Dios es el río que requiere de Narciso para su propia manifestación. Nos acercamos entonces a Oscar Wilde, cuando desarrolla una inversión magistral del mito de Narciso en su poema *El discípulo*; allí, Wilde nos da a conocer la perspectiva del río, un río que se lamenta por la muerte de Narciso y nos dice: “Si amaba yo a Narciso, era porque, cuando inclinado en mis orillas, dejaba reposar sus ojos sobre mí, en el espejo de sus ojos veía reflejada yo mi propia belleza”. No es el hombre el que ve su reflejo en el río, es Dios, en tanto devenir, el que se contempla a sí mismo en lo bello de su creación; sin embargo, ya sabemos que el hombre, como Narciso, es libre, y no rara vez utiliza esa libertad para intentar erigirse como centro del cosmos desde su pobre periferia. De ahí que Freud designe las personalidades narcisistas como aquellas cautivadas por la propia imagen.

¹¹³ Nuestro esfuerzo parte del postulado de Odo Marquard (2000) según el cual, “desde una perspectiva filosófica, el psicoanálisis es una prolongación del idealismo alemán aplicando métodos

Por lo pronto, debemos señalar que el proceso mismo de identificación primaria del niño con su imagen en el estadio del espejo está cargado de dificultades que el propio Lacan, siguiendo a Freud, tematizó en torno a la experiencia del cuerpo fragmentado, el narcicismo primario y la pulsión de muerte que marca la existencia de un más allá del espejo. Recordemos el terror asociado a la fragmentación corporal que insiste en manifestarse en las contingencias de la vida cotidiana –los sueños, los accidentes, el dolor y las enfermedades- y la propia experiencia del verse al espejo

desencantados” (p.17). Aquí queremos proponer esa prolongación a la luz de las elaboraciones lacanianas referentes al estadio del espejo, entendidas como clave de lectura del texto de Ernst Benz (2016) *Mística y romanticismo: las fuentes místicas del romanticismo alemán*, especialmente en el apartado dedicado a las fuentes cabalísticas de la filosofía romántica de la naturaleza de Schelling. En el texto de Benz se rastrean las fuentes místicas del pensamiento schellingniano que remontan a Franz Von Baader, Jacob Böhme, el Maestro Eckhart y Oetinger. De esta manera, Benz expone un aspecto sobre las bases del pensamiento de Schelling que nos atrevemos a vincular con nuestra lectura del estadio del espejo: nos referimos a “la doctrina de las *sefirot* [que] habla de reflejos, de resplandores, de la irradiación de Dios. Esta doctrina de la irradiación no es otra cosa que el esfuerzo por expresar de una manera tanto mitológica como metafísica el proceso de la manifestación de Dios, su autorrevelación, su *manifestatio sui*, la automanifestación” (Benz 2016, p. 68).

La doctrina de la irradiación parte del entendimiento de que “el ser de Dios es un abismo de voluntad dispuesto a manifestarse, a realizarse, a incorporarse y a representarse en formas visibles y corporales” (Benz 2016, p. 69). Es decir, de forma análoga a la identificación primaria del niño -de su experiencia real de un cuerpo fragmentado- con su imagen ideal en el espejo, el cuerpo de Dios se identifica con su creación a través del hombre, su reflejo invertido. No obstante, cuando hablamos del cuerpo de Dios no nos referimos precisamente a una figura material de carne y hueso; “es muy complicado expresar esta idea básica en francés, porque en francés [y en castellano] no hay más que una sola palabra para lo que se llama en alemán *Leib* y *Körper*. Las dos palabras se traducen por «cuerpo» pero *Leib* no es idéntico a «cuerpo», porque «cuerpo» expresa siempre algo material, mientras que *Leib* es un término mucho más amplio que comprende formas visibles e invisibles, realidades materiales y espirituales [...] La restitución del reino de Dios se entiende como el esfuerzo por elevar la creación caída al reino de la luz, en una corporalidad espiritual y celestial, idéntica al cuerpo luminoso de Dios. Según la doctrina secreta de la cábala, repetida por Jacob Böhme y por Oetinger y repetida una vez más por Schelling, Dios tiene un cuerpo, y la corporalidad, *die Leiblichkeit*, no es extraña al ser de Dios, sino que pertenece a su perfección y es un elemento propio de esa perfección de su ser. «La corporalidad es el final de las vías de Dios», dice Oetinger, y es con la misma fórmula repetida por Schelling como expresa la esencia de su filosofía de la naturaleza” (Benz 2016, p. 69). Ahora bien, si entendemos la filosofía de la libertad en estos términos de autorrevelación divina mediada por una corporalidad espiritual, la naturaleza oscura de Dios propia del dualismo interno del absoluto no es más que una radicalización de la filosofía de la naturaleza schellingniana que abandona los esfuerzos de la identidad absoluta para abrazar el abismo del ser de Dios; un abismo que, en todo caso, caracteriza la escencificación de las potencias del mundo en beneficio de su unificación.

Si la imagen que proponemos es la de un Dios que se mira en el espejo y percibe al hombre como su reflejo -libre- invertido, hablamos de un Dios que entonces depende de la libertad del hombre, específicamente de su capacidad para el bien, para su autorrevelación. Tal como el río que lamenta la muerte de Narciso en la inversión de Oscar Wilde, solo a través del bien, que el hombre realiza, Dios logra potenciar una identificación plena, real y no imaginaria de su propio cuerpo -el cuerpo de Dios- con su creación. Empero, como sabemos, la libertad del hombre también es una capacidad para el mal.

caracterizada por el retorno de una imagen invertida al observador; de esta manera, la correspondencia del movimiento del niño con su imagen especular de aparente unidad nunca es completa. “Esto significa que no hay forma de superponer el propio cuerpo a la imagen; lo que debería estar a la izquierda siempre queda a la derecha, y viceversa. Esta inversión pone de manifiesto la distancia que media entre la copia y el original” (Magán de Cid y D`Angelo 2003, p. 47). El narcisismo primario, el amor del yo a sí mismo, siempre es un amor a otro¹¹⁴, a un rival, a una imagen ideal de sí que, en todo caso, funda una ficción a partir de una inversión. El yo crea el mundo a su imagen y semejanza; de ahí que Lacan señale que la realidad tiene estructura de ficción.

Toda creación del yo –como absoluto derivado- y de Dios –como lo absoluto-, siempre manifiesta por lo menos la posibilidad de una inversión. Así, hablamos “de la posibilidad de que el Yo [incluso Dios] no se reconozca, de que no haya una total coincidencia entre aquel sujeto que ve y su sí mismo devenido objeto” (Carrasco 2013, p. 31); pues, en definitiva, uno de los posibles motivos –quizá el único- para que el Yo [o Dios] no se reconozca a sí mismo, o más bien, para que no reconozca el abismo entre

¹¹⁴ Sin embargo, el yo se identifica de tal forma con su imagen que no se percató que esa imagen es realmente un “otro”, un doble ideal o un absoluto derivado; por el contrario, el niño busca colmar de regalos materiales a ese ideal de sí que cree ser él mismo; un amor narcisista que, por su propia condición, imposibilita que el amor se extienda más allá del yo. No en vano el regalo primordial del niño a su yo, particularmente en la Modernidad, es la pretensión de dominio sobre un cuerpo material unificado que siente le pertenece en todo posible sentido de individualidad; creencia que la cultura no hará más que confirmarle a través del consumo y el bombardeo mediático. De ahí que Lacan sostenga que “el amor [real] no es donación de ninguna cosa material. No se trata sólo de dar lo que se tiene [...] [o lo que se cree tener] sino de la capacidad para dar, precisamente, lo que no se tiene; de ofrecer la propia carencia para que el otro se aloje en ella” (Magán de Cid y D`Angelo 2003, pp. 39-40). El amor de Dios es precisamente su condición de “todavía no”, su ser abismo que posibilita que el hombre, a través de la libertad que le es propia, se aloje en ese vacío que es Él mismo.

Ahora bien, si decimos que el yo es realmente un “otro”, un doble ideal, atendemos entonces a una mimesis de un movimiento primordial. Si el hombre es el doble de Dios, ese movimiento primordial de Dios frente al espejo será imitado por el hombre en una eterna repetición que, no obstante, siempre tendrá como resultado productos derivados -de ahí que el hombre pueda entenderse como absoluto derivado-. Los textos sobre *La facultad mimética* y *La Tarea del traductor* de Walter Benjamín cobran un sentido particular a partir de una clave de lectura que entienda al hombre como doble de Dios. Podemos dar razón entonces de la historia filogenética de la facultad mimética -y de un lenguaje puro- a partir de las transformaciones de la propia facultad que, por lo menos en el mundo moderno, parece haber perdido las correspondencias y analogías mágicas a favor de una seriedad en el lenguaje. Empero, dicha facultad mimética no ha desaparecido ni desaparecerá, pues sostiene en el origen el propio devenir del hombre.

él y su sí mismo devenido imagen, es la imposibilidad de asumir la carga¹¹⁵ frente al mal que produce o al que se ve seducido. En el caso divino, gracias a la dualidad interna del absoluto, ya sabemos que Dios se separa del fundamento oscuro que posibilita el mal en la creación. De ahí que la posibilidad de que Dios no se reconozca a sí mismo en el mundo esté mediada por la libertad del hombre. Cuando Dios ve su reflejo en el espejo lo que ve es al hombre libre facultado para hacer el mal. Al niño y su imagen en el espejo los separa un abismo imaginario; a Dios y el mundo los puede separar ese abismo real sin fondo que, gracias a Schelling y Freud, ya sabemos que es la libertad del hombre.

La novela insignia de Mary Shelley, que no en vano lleva el nombre de *Frankenstein o el moderno Prometeo*, puede acercarse bastante a lo que aquí referimos. El yo, en el que la Modernidad desde Descartes depositará toda su confianza, da cuenta del hombre -y también de ese monstruo sin nombre resultado del proyecto de Victor Frankenstein- que vaga por el mundo buscando dar cuenta de una identidad de sí y por sí que no significa nada más que dolor. El monstruo -y de cierta manera también el yo del hombre- es resultado del más siniestro experimento que junta fragmentos de cadáveres procedentes de patíbulos y salas de disección. El nihilismo del hombre moderno, resultado de la confianza extrema en el yo, supone el sentimiento que el monstruo de la novela de Shelley experimenta al corroborar la muerte de su creador -ese creador que constantemente asume el lugar de ausencia y silencio o, si seguimos a Lacan, de carencia, asunto este que posibilita el amor-. De ahí que Lacan entienda que:

El estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica

¹¹⁵ Es esta la carga insoportable que el hombre finalmente va a trasladar a la figura de su doble; aspecto este estudiado por Freud y Rank y de gran repercusión en la literatura romántica. No es de extrañar que, en *El estudiante de Praga*, película de 1913 que incorpora varios elementos del cuento *William Wilson* de Edgar Allan Poe, el reflejo del protagonista en el espejo cobre vida y asuma así el rol de doble oscuro que realiza el mal. De igual forma, Odo Marquard da cuenta del devenir de un proceso de descargas en su lectura en clave de teodicea que intenta dar cuenta de la incapacidad del hombre para asumir el mal en el mundo; así, la culpa sobre el mal es constantemente descargada en Dios, el hombre, la naturaleza o las condiciones históricas o psicológicas.

de su totalidad —y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. (Lacan 2009a, pp. 102-103)

En definitiva, podemos indicar que ese drama es vislumbrado por Lacan como el abismo existente entre la imagen del niño en el espejo, que se configura como una imagen ideal, y su permanente experiencia de prematuridad, desamparo y fragmentación corporal; y Dios podría experimentar también cierta fragmentación en su corporalidad espiritual cuando el hombre abraza la malignidad, pues el mal, de forma radical, imposibilita la identificación plena de Dios con su creación. El niño no se identifica plenamente con su reflejo, porque este siempre devuelve una imagen invertida de sí de aparente unidad y totalidad, y Dios puede no identificarse con su imagen porque ésta, encarnada en el hombre, es libre y, por lo tanto, está facultada para hacer el mal.

De forma similar a lo que le ocurre al protagonista de la película *El estudiante de Praga*, Dios ve que su reflejo cobra vida propia y, además, dicho reflejo es capaz de hacer el bien y el mal. Cuando ese reflejo -el hombre-, el doble de Dios que ha cobrado vida, realiza el bien, persiste en una identificación plena con Dios, evocando una escena en la que Dios y su reflejo coinciden en sus movimientos; Dios levanta su brazo derecho y su reflejo levanta su propio brazo derecho -asunto este que el hombre es incapaz de experimentar con su propio reflejo pues todo hombre recibe siempre un reflejo invertido de sí, hablamos pues en tal caso de una mimesis derivada, así como en Schelling de reflexiones en el campo del absoluto derivado-. Pero el reflejo de Dios también está capacitado para hacer el mal, para asumir el lugar de doble oscuro e imposibilitar la identificación plena de Dios con su creación. Dios levanta el brazo derecho y su reflejo se lo arranca.

Retomemos un momento las elaboraciones de Lacan. El yo es resultado de un conflicto entre lo real¹¹⁶, que es en todo caso lo terrible, y la imagen ideal que se captura

¹¹⁶ Lacan trabaja en torno a una tópica de tres registros que estructuran el funcionamiento psíquico: “lo simbólico (el lenguaje), lo real (lo irrepresentable, el exceso mismo del que no podemos hacernos cargo) y lo imaginario (pensar con imágenes en un sentido semiológico)” (Carrasco 2017, p. 56). A través del estadio del espejo ya es evidente pues el lugar de la imagen y del orden de los simbólico

en el espejo para ser posteriormente asimilada en el orden de lo simbólico. Una vez más, ahora gracias al psicoanalista francés, nos es posible confirmar que lo inconsciente¹¹⁷ no se origina en el yo, algo que ya sabemos desde Schelling y Freud, sino que se origina, o por lo menos se desencadena, en el registro de lo real, del horror, es decir, quizá en el registro del fundamento mismo de la creación, el fundamento oscuro de Dios al que siempre estamos sujetos y que nos faculta para el mal.

Lacan da cuenta así del carácter imaginario que funda la experiencia de identificación primordial del yo que, por tanto, se “opone a toda filosofía derivada directamente del cogito” (Lacan 2009a, p. 99). El yo ya no es el lugar de la seguridad

en la instauración del yo, sin embargo, “lo real es lo que está más allá de lo simbólico y lo imaginario, y actúa como límite para ambos”, [es decir, lo real es condición de lo simbólico y lo imaginario pero el hombre no deja de constatar que lo real se asocia] con la pulsión de muerte y el goce, en la medida en que Lacan enfatiza progresivamente la *imposibilidad* del encuentro con lo real” (Homer 2016, pp. 105-106).

Lo real es, por tanto, “algo que está reprimido y que funciona de manera inconsciente, [...] [algo que] se impone en nuestra realidad simbólica en forma de necesidad [de trauma original] [...] lo real es la necesidad que impulsa el hambre, no el objeto que la satisface [...] No importa las veces que intentemos poner en palabras nuestro dolor o sufrimiento, para simbolizarlos, siempre hay algo que queda fuera. Para Lacan, lo reprimido no son imágenes, ni palabras, ni emociones sino algo mucho más fundamental [...] Lo reprimido, afirma Lacan, es este núcleo duro impenetrable. Siempre hay un núcleo de lo real que se escapa de lo simbólico y todas las demás representaciones, imágenes y significantes no son más que intentos de llenar ese vacío” (Homer 2016, pp. 104-107). Si entendemos el ser de Dios como un abismo que posibilita el amor, es decir, el ser del hombre cuyo poder es la libertad como capacidad para hacer el bien y el mal, “podemos entender lo real lacaniano como un abismo en el centro mismo de nuestro ser, un vacío que estamos constantemente intentando llenar” (Homer 2016, p. 110). El quiebre es entender que el amor de Dios es la entrega de algo que Él no tiene -un “todavía no”, a alguien que no es, pues sí algo es el hombre, es un doble derivado. Empero, el poder del hombre está en reconocer lo traumático y la necesidad que fundamenta su deseo, y no en intentar llenar ese vacío con objetos materiales; lo importante no es la falta de un objeto específico sino la falta en sí misma. Parafraseando y jugando con un poema de Pizarnik: lo importante no es el pan o el agua, sino la sed y el hambre.

¹¹⁷ Queremos resaltar una formulación de Lacan según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Si el inconsciente se rige por las reglas del significante, el inconsciente se constituye mediante la articulación del sujeto en el orden simbólico. No obstante, la causa de dicha articulación, en una primera instancia, funciona como el error que ocurre al hablar, como una ranura, un vacío o una hiancia. El inconsciente deviene entonces la palabra que falla en el orden del discurso o la palabra que invierte ese orden. Es decir, lo inconsciente es “algo que pertenece al orden de lo no realizado” (Sem, XI, p. 30) al interior del lenguaje. Cuando Lacan afirma que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, “se refiere a esos puntos del lenguaje en los que el sentido fracasa y se viene abajo” (Homer 2016, p. 92) De ahí que use el término *lingüisteria* para evocar la cara de la ciencia de la palabra que falla, una cara del lenguaje que la lingüística tradicional ignora. De esta manera, en el estadio del espejo, el niño tiene una relación especial con su propia imagen en la articulación con el orden simbólico, una relación de hiancia, de diferencia o distancia abismal insondable; un “todavía no” que se experimenta en las sensaciones del cuerpo fragmentado y que se contrapone con la supuesta experiencia de unidad y dominio corporal.

cartesiana sino una ilusión, en todo caso necesaria, que otorga forma a algo que no la tiene; de cierta manera, el yo no es igual a sí mismo. No en vano Lacan reitera a lo largo de toda su obra de juventud ese pasaje de Rimbaud que dice: yo es otro [*je est un autre*]. De ahí que el espejo le revele al hombre acontecimientos siniestros: desde nuevas cicatrices o lunares hasta las más terribles heridas, amputaciones o marcas de vejez y enfermedad que, especialmente en el rostro, exigen que la mirada se detenga para facilitar un momento de reflexión para así reacomodar la identidad ante la “nueva” imagen que recuerda la finitud que nos es propia. Empero, verse frente al espejo no significa ver todo lo que realmente hay frente a él.

Recordemos que, “en el mundo occidental, se han presentado dos costumbres muy curiosas relacionadas con la muerte: detener los relojes de la casa a la hora precisa del fallecimiento y tapar los espejos” (Magán de Cid y D`Angelo 2003, p. 52); el que tapa los espejos actúa como quien teme ver algo -el alma del muerto- que podría destruir su realidad.

Y ya que el yo es otro, “desde el momento en que la imagen de unidad se coloca en oposición a la experiencia de fragmentación, el sujeto queda establecido como un rival de sí mismo” (Homer 2016, p. 46); rivalidad que admite especular una relación directa entre el papel del aparato del espejo con “las apariciones del *doble* en que se manifiestan realidades psíquicas, por lo demás heterogéneas” (Lacan 2009a, p. 101). Los espejos tienen algo de monstruoso, como lo señaló Borges, o incluso pueden ser considerados como el lugar de lo siniestro por antonomasia. Pero también nos ofrecen la imagen seductora de Narciso. No olvidemos que lo espectral no se refleja, empero, en el espejo, tal vez, porque rehúsa la vida. En cambio, todo lo vivo se refleja.

Carrasco (2017b) indaga determinadas características de las películas e historias de terror y nos recuerde la importancia de las superficies reflectantes, como el agua -algo que incluso ya advertíamos con el mito de Narciso-, en el marco de la creación de la ambientación adecuada en la que se manifiestan sucesos paranormales, como el fenómeno del doble trabajado por Freud y Rank¹¹⁸.

¹¹⁸ Una película revisada por Rank es *El estudiante de Praga* (1913), donde una de las escenas más siniestras muestra la forma como un hechicero, llamado Scapinelli, expulsa de un espejo el reflejo

Esto monstruoso no solo se refiere a la capacidad del espejo de duplicar la realidad, sino a la posibilidad misma de que esa otra realidad sea independiente y que dé cuenta de algo que se nos escapa, de la otra cara de las cosas. Pensemos en el reflejo en el lago de la casa Usher en el conocido relato de Poe, que parece adelantarnos su caída. (Carrasco 2017b, pp. 102-103)

Ahora imaginemos que Dios se mira frente a un espejo y, al ver una imagen de sí mismo, ve al hombre, capacitado para el bien y el mal, que se configura entonces como su reflejo, incluso invertido -reflejo en todo caso creado mediante el curvarse sobre sí de Dios que da cuenta del dualismo interno del absoluto schellingniano-. A partir de esta imagen especular, Dios puede otorgar determinado sentido a su deseo de autorrevelación¹¹⁹; un remedio contra la angustia y, en última instancia, contra un goce de sí mismo inconmensurable. No obstante, Dios depende de las condiciones de la superficie donde se refleja para asegurar su plena identificación; la libertad del hombre dicta pues esas condiciones.

Es sencillo ver nuestro reflejo e identificarnos en un espejo plano, limpio e, incluso, en el agua de un lago tranquilo, en calma. No obstante, un reflejo difuso se produce cuando los rayos de luz chocan con una superficie rugosa, sin forma plana, provocando con ello que los rayos reflejados salgan en desorden en direcciones

de Balduin, el estudiante protagonista de la historia; lo crucial allí es el hecho de que ese reflejo asume, desde el momento que es expulsado del espejo, el lugar del doble maligno del joven estudiante que ahora es perseguido por el terror.

¹¹⁹ En lenguajes romances, podemos vincular íntimamente la palabra “espejo” con “milagro”. Espejo viene del latín *speculum*, que se forma de *specio*, que significa mirar, y el sufijo instrumental *culum*. Espejo significa entonces “instrumento de mirada” o “instrumento para mirarse”. Por otra parte, la palabra milagro, antiguamente *miraglo*, encuentra su origen del latín *miraculum*, formado con el verbo *mirari*, que significa admirarse, y el sufijo *culum*, que da cuenta de un medio o instrumento. Un milagro no es entonces un acto divino asilado en la creación sino un espejo, esto es, el instrumento de autorrevelación en el devenir de Dios. Y dado que Dios sólo logra su autorrevelación gracias al hombre, gracias a la libertad humana, todo milagro es, en cierto sentido, propiamente humano, pues da cuenta del hombre que, aun pudiendo hacer el mal, hace el bien. Los milagros, aunque propiamente humanos, dan cuenta de la naturaleza divina que habita en el hombre: el amor. Los milagros son pues las herramientas apropiadas para pulir el material de la superficie sobre la que se intenta reflejar Dios. Bajo esta mirada, quizá los griegos asumieron correctamente el lugar que les correspondía en los procesos de autorrevelación de sus dioses. El hombre griego bebía vino, para que Dionisio apareciera en el espejo, o hacía la guerra con brutalidad para que fuera el turno de Ares. El amor, el engaño, la arquitectura, las artes o la caza, cada actividad del hombre griego reflejaba cierta divinidad, incluso en su dimensión siniestra.

distintas; algo que dificulta la propia identificación. Pensemos en las agitaciones de un río o del mar, a mayor convulsión del agua mayor dificultad en los intentos por ver nuestro reflejo, llegando al punto incluso en que todo esfuerzo se torna inútil. La convulsión en la creación, la inversión de los principios, es consecuencia del mal que se ha hecho efectivo a través de la libertad humana. El hombre está capacitado para agitar violentamente las aguas en las que Dios intenta identificarse o para, a través de la indiferencia, simplemente invertir la imagen. Ya sabemos que un reflejo estático siempre devuelve una imagen invertida. Si el hombre busca mantenerse indiferente de su libertad, está condenando con ello a Dios a permanecer en un “todavía no”. Pero cuando las aguas están en calma, esto es, cuando el hombre hace el bien, Dios se identifica con su creación.

En las Minas de Sal es bien conocido el proceso por el cual, a través de un sistema sinusoidal, se disuelve la sal del agua para convertirla en salmuera. Al disolverse la sal quedan arcillas en el fondo del tanque que contiene el agua saturada dando lugar a lo que se conoce popularmente como un espejo de agua. Quienes han visto estos espejos hablan de la perfección en su capacidad reflejante; capacidad que, con tan solo un poco de luz, permite que las paredes y techo de las minas de sal generen un efecto de profundidad infinita. Lo que un observador ve en un espejo de agua, ese espejo en completa calma y perfección, es pues un abismo insondable. Recordemos la tradición mística de Oetingar, Ekhart, Böhme y Franz von Baader para quienes el “ser de Dios es un abismo de voluntad dispuesto a manifestarse, a realizarse, a incorporarse y a representarse en formas visibles y corporales” (Benz 2016, p. 69). El pensamiento de Schelling es claro heredero de una tradición mística que, ahora, gracias al estadio del espejo de Lacan, podemos percibir en una continuidad silenciosa al interior de la teoría psicoanalítica.

Si Odo Marquard (2000) explica la relación entre estética y terapéutica señalando, en clave de teodicea, que, “desde una perspectiva filosófica, el psicoanálisis es una prolongación del idealismo alemán aplicando métodos desencantados” (p.17), nosotros hemos llevado tal postulado a sus últimas consecuencias. El psicoanálisis es una prolongación del idealismo alemán porque lo inconsciente, el fundamento oscuro

de Dios, el mal y la libertad humana, es un tema cercano a ese romanticismo que, al mismo tiempo, fue fundado a partir de una tradición mística que abrió el camino a la especulación schellingniana y freudiana.

A continuación, debemos abordar el último paso de la presente investigación para dar cuenta de un intento por “regresar de ese “oscuro continente” [propio del misticismo medieval] a nuestro universo común del lenguaje (Zizek 2016a, pp. 23-24). Este paso consiste en revisar las elaboraciones de Freud y Rank en torno al doble (*Der Doppelgänger*) y lo siniestro, para, de este modo, dar cuenta de la forma como el hombre asume el lugar de doble oscuro de Dios.

3.3 El problema del doble en Freud y Rank como expulsión de la enfermedad en Dios: el hombre como doble oscuro de Dios

El vocablo alemán *Doppelgänger* se compone de *doppel*, que significa “doble”, y *gänger*, “andante”; su connotación suele asociarse pues con el doble fantasmagórico o el doble oscuro o malvado de alguien. No en vano el origen de dicho vocablo puede remontarse a leyendas nórdicas que consideran que todos poseemos nuestro propio *Doppelgänger*, nuestro propio doble que permanece invisible la mayor parte del tiempo pero que, de forma siniestra, sale a nuestro encuentro para anunciar que el fin está por llegar. El *Doppelgänger* es considerado entonces el anunciador de la muerte. Aquí lo poderoso es precisamente que, si consideramos al hombre como doble oscuro de Dios, es coherente entender así que la muerte sólo se manifiesta en la existencia -Dios sólo puede tomar consciencia de la muerte gracias al hombre facultado para morir-; y, como ya sabemos con Heidegger, la existencia es exclusiva del *Dasein*¹²⁰. Basta con escuchar

¹²⁰ En *Ser y tiempo*, Heidegger señala cómo en el “fenómeno de la muerte se revelan la existencia, la facticidad y la caída del *Dasein*” (ST §50, p. 270); revelación en todo caso necesaria porque marca el sentido de la propia temporalidad pero que, al estar mediada por la angustia y el terror, ya era una marca de aquello que denominamos el carácter siniestro del desocultamiento del “Ser” en la onto-teología schellingniana. No es de extrañar que Zizek señale que la adhesión de Schelling a la pretensión de sistema filosófico sea lo que evite que se convierta en un Heidegger.

Y es que la muerte del hombre podría ser lo que permite que éste se configure como el vehículo perfecto para la revelación divina pues, en un gesto claramente schellingniano, la temporalidad es lo que constituye el sentido del ser; pensemos en *El inmortal* de Borges, donde la inmortalidad es una condena que ocasiona la imposibilidad del sentido. Si el hombre fuese inmortal, la creación sería un sinsentido,

el poderoso *Lied* compuesto por Schubert en 1828, año de su muerte, y que está basado en un poema de Heine, donde el *Doppelgänger* es una especie de doble en el dolor, para estremecer el espíritu. En un fragmento de la pieza de Heine se lee: Allí también hay un hombre mirando fijo hacia arriba, Retorciendo sus manos con dolor. Me

el verdadero resultado de un genio maligno. A fin de cuentas, a través del hombre Dios adquiere el tiempo necesario para su autorrevelación, pues el tiempo sólo se nos representa como consecuencia del despliegue de Dios en tanto existente y no en tanto mero fundamento de su existencia –recordemos “la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia [...] [ya que] precisamente dicha distinción es la que al mismo tiempo aporta la más precisa diferenciación entre la naturaleza y Dios”- (IFL, p. 163). Por ello, el *Dasein* no puede experimentar su muerte como la actualización de una potencia sino como una posibilidad insuperable que lo habita permanentemente – de ahí que Schelling señale que toda la creación se dirija al hombre-.

El hombre puede ser entonces el doble oscuro de Dios porque la angustia de la libertad, el vértigo del que tanto nos habló Kierkegaard, permite que el hombre asuma o no la responsabilidad de su existencia y de cada una de sus propias decisiones. De ahí que una forma banal del mal pueda ser propia del anonimato del *Das Man* que desconoce la libertad y de ahí también que el estar abierto a la angustia, propia de la posibilidad de hacer el mal, pueda ser el resultado de atender aquello que el propio Heidegger describe como el “llamado de consciencia”.

La culpa existencial es pues lo que posibilita que seamos seres existenciales y esta culpa está mediada por el lugar que ocupa el hombre como aquel facultado, a través de la libertad, para posibilitar la autorrevelación divina; pensemos en Dios y el hombre en cercanía a la descripción heideggeriana del carpintero y el martillo, esto es, como algo que *es* de forma pragmática. Esta formulación de ser–uno–con que enlaza al carpintero con su martillo que está a la mano, da cuenta de que el martillo fue hecho para martillar y, en tanto funcione adecuadamente, desaparece en un plano de manipulación no representacional, puramente pragmático y no teórico. El martillo activa su ser–para cuando es utilizado en las labores del carpintero; sin embargo, desde su diseño anuncia una cierta utilidad, un determinado para–qué; es ese para–qué el que realmente diseña al martillo. El hombre es un martillo que ha cobrado vida y libertad y, por tanto, puede o no cumplir con la función para la que fue creado –aunque diremos con mayor precisión, la función para la que fue creado es precisamente la de permitir la posibilidad de no cumplir con dicha función-.

En un sentido cercano, pero con marcadas diferencias mediadas por el asunto de la historicidad, Heidegger hablará, en las lecciones de invierno de 1928-1929, de los órganos del cuerpo como resultado de las capacidades del organismo. La capacidad es la que se crea órganos indicará Heidegger; es curioso entonces que algunas teorías, en especial del siglo XIX, quisieran ver los artefactos como órganos artificiales del hombre; una especie de mimesis de la naturaleza de talante benjaminiano. Empero, aquí lo importante es la posibilidad de que ese martillo –o algún órgano del cuerpo inclusive- se dañe o se rompa –enferme-, deje de funcionar y, de esta manera, haga que el carpintero se conmocione. Si vemos los artefactos como “proyecciones orgánicas”, o nos detenemos en los órganos del organismo del hombre, las deficiencias y las enfermedades, y de ahí la muerte, pueden ser acogidas por la teoría schellingniana de la inversión de los principios. Y si queremos ver al hombre como doble de Dios, entender al hombre como una “proyección orgánica del cuerpo espiritual de Dios”, debemos concebir al hombre como lo que está siendo en un contexto de encaje práctico, como el martillo que ha cobrado existencia –existencia cuyo origen no se debe a que el hombre posea ciertas propiedades inherentes a su propia materialidad, sino por la intencionalidad que posee en el despliegue de las posibilidades que le son propias, incluyendo la muerte-. Un martillo es un martillo no por la sumatoria de sus partes sino por la capacidad de ser usado para martillar, incluso por la posibilidad de dejar de funcionar –siempre con relación al carpintero-; el hombre es hombre por su capacidad para realizar el bien de Dios, pero, de forma siniestra, también lo es por su capacidad para el mal, por su capacidad para cerrarse en sí, de forma egoísta y narcisista, y dejar de funcionar; el hombre es hombre por sus posibilidades.

horrorizo al contemplar su rostro, La luna me muestra el mío. [*Da steht auch ein Mensch und starrt in die Höhe, Und ringt die Hände, vor Schmerzengewalt; Mir graust es, wenn ich sein Antlitz sehe - Der Mond zeigt mir meine eigne Gestalt*]. Tal como le ocurre al río en el poema de Wilde, que es una inversión al mito de Narciso, Dios accede a la muerte como posibilidad únicamente a través de los ojos de quien se contempla libremente en Él.

Freud considera que el origen del doble tiene lugar en las múltiples representaciones derivadas del narcisismo primario, es decir, derivadas del terreno del amor del yo por sí mismo. “En efecto, el doble fue en su origen una seguridad contra el sepultamiento del yo, una «enérgica desmentida [*Dementierung*] del poder de la muerte»” (OC, XVII, p. 235). Supongamos que Narciso no se arriesga a morir ahogado en el agua, sino que empuja a otro para que, al caer, estremezca la superficie líquida y desdibuje la imagen que se está reflejando peligrosamente. Empero, Narciso ha sido engañado por sí mismo, realmente él -a través de otro que sin embargo es su yo oscuro- se ha empujado al agua. Es en el pasaje al acto donde el doble asume la responsabilidad del mal que el yo realiza desconociéndose.

Ahora bien, en el caso divino, el mal se realiza gracias al dualismo interno del absoluto; el fundamento oscuro de Dios faculta al hombre para el mal y, al mismo tiempo, evita que Dios se identifique con dicha realización maligna pues, a diferencia del doble del hombre -que parece aparecer sólo para realizar el mal o anunciar horrores-, el doble de Dios sí es libre -de ahí que pueda hacer el bien-. Dios sólo accede a su autorrevelación cuando su doble, pese a la posibilidad de hacer el mal, decide realizar el bien; hablamos pues de un verdadero milagro. Odo Marquard se acerca bastante a este aspecto cuando postula que el filósofo es el doble de riesgo, en un sentido cinematográfico, del experto o del científico. Es decir, siguiendo a Marquard, nos atrevemos a decir que el hombre es el doble de riesgo de Dios. Ya que el actor principal de una película no debe morir durante el rodaje, la industria usa entonces dobles de riesgo para las escenas peligrosas. Tal como el filósofo marquardiano es capaz de arriesgarse en terrenos donde la ciencia o la técnica no lo hacen, el hombre es el llamado a encarar la libertad como una capacidad para el bien y para el mal en el devenir de

Dios. El mal, en todo caso, exige repetir la escena de la película del drama divino pues, en ese caso, el doble no logró interpretar bien su papel; pensemos que, a pesar de tener un libreto, por ejemplo, el doble, libremente, puede decidir no seguirlo. Justo como pasa en un set de grabación, quizá al doble se le vio mucho el rostro durante la toma – todos saben lo importante que es sostener el rostro de la estrella principal como imagen de toda la producción-, o se vio más alto o gordo, o puede ser incluso que los movimientos hayan sido marcadamente distintos a los del actor que se intentó doblar. En todo caso, cuando un doble de riesgo muere, difícilmente se paraliza la producción cinematográfica. Un doble es fácilmente remplazado, pero, sin dobles, no hay película, pues los riesgos serían tan altos que no se podrían correr. Son pocos los que aspiran hoy a ser el doble de riesgo de una película que garantice la muerte durante el rodaje.

Y es así como el doble del hombre también se configura entonces como una respuesta, una desmentida, que intenta proteger al yo de su fragmentación y de la muerte, esto significa pues, un intento más por construir un puente sobre el abismo de lo real. Recordemos que el yo debe conservar la ficción de su constitución en una apariencia solida de orden y unidad visible -imaginaria-, incluso en pleno acto suicida. Claro está que el doble del hombre también es un doble derivado; así como el hombre es un absoluto derivado con relación a Dios, el hombre no puede más que replicar en un estadio inferior aquel movimiento a partir del cual Dios expulsa toda posibilidad de mal en sí. Pese a cualquier intento de duplicación del yo, cualquier intento que busque la perfección e inmortalidad, el hombre siempre ha de morir. El doble del hombre jamás podrá morir sin que antes muera el propio yo. Y ya que el yo es enemigo de sí mismo, porque el “yo [siempre] es otro”, el doble, en aquellos casos de terror extremo e insoportable, de un seguro de supervivencia, pasa a ser el siniestro anunciador de la muerte. Como si ver a nuestro doble antes de morir permitiese conservar lo ficcional hasta último momento, antes de la total fragmentación.

Rank reconoce que fue “Jean Paul, quien introdujo el motivo del doble en la literatura romántica [...] [pues] este escritor delineó una y otra vez, y hasta el extremo, el problema de la división y duplicación del yo, como nadie lo había hecho, antes o después de él” (Rank 1976, p. 34). No obstante, el asunto del doble está presente a lo

largo de muchas obras de notable importancia literaria, donde se resalta de forma preponderante el problema del yo consigo mismo y con la muerte en un dialogo profundamente filosófico -aspecto este que vincula íntimamente el asunto del doble con las más profundas preocupaciones del romanticismo, a pesar de que se puede rastrear el origen de los cuestionamientos en Grecia y Egipto, por ejemplo, en Narciso o las concepciones mitológicas del “ka” o la inmortalidad del alma-. No es gratuito, por ejemplo, que se sepa que “en *Titán*, Jean Paul expresó sus puntos de vista acerca de la filosofía de Fichte” (Rank 1976, p. 37); pero también podemos ver el problema del yo y el doble en el caso del monje Medardo que arroja al conde Victorino al abismo y adopta su identidad en *Los elixires del diablo* de E. T. A. Hoffmann, o en el problema del bien y el mal en la división interna del yo en *El extraño caso del doctor Jekyll y el señor Hyde* de Stevenson, o en la fractura de Yákov Petróvich Goliadkin en *El doble* de Dostoievski, o en el asesinato del doble en el *William Wilson* de Edgar Allan Poe o en el miedo a envejecer en *El retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde.

El síntoma más destacado de las formas que adopta el doble es una poderosa conciencia de culpa que obliga al protagonista a no aceptar ya la responsabilidad de ciertas acciones de su Yo, sino a descargarlas sobre otro Yo, un doble, [...] Como lo demostró Freud, esta conciencia de la culpa, que tiene varias fuentes, mide, por un lado, la distancia entre el ideal del Yo y la realidad lograda; por el otro, es alimentado por un poderoso temor a la muerte y crea fuertes tendencias al autocastigo, que también implican el suicidio. (Rank 1976, p. 89)

Dios, como sabemos, no puede morir, enfermar o ser el origen del mal, de ahí que se vea obligado a expulsar toda posibilidad de enfermedad en sí a través de un acto de amor que opera como un rayo en la creación del mundo. El hombre se ha separado de Dios para que lo divino pueda separarse del mal; mal en todo caso necesario para la autorrevelación de Dios.

Dios ha expulsado todo rastro de enfermedad -egoísmo- presente en el ansia de ser que lo fundamenta y tal separación se ha efectuado a través del hombre que asume, gracias a su capacidad para el mal, el lugar de doble oscuro del deseo divino y, con

ello, el hombre planta sobre la faz de la creación el principio de oposición -el egoísmo- al amor de Dios que, dialécticamente, permite su manifestación.

De ahí que la contraimagen del mal sea para Schelling la enfermedad entendida como esta alteración que se produce en aquello que, pese a haber recibido su libertad para permanecer en un lugar asignado en el orden natural y a vivir en comunión con la voluntad universal, aspira, sin embargo, a ser para sí (*für sich sein*). (Carrasco 2013, p. 124)

Y es así como podemos seguir a Schelling y valernos “ahora de la caracterización del fenómeno de la enfermedad (*Krankheit*), realizada lucidamente por el místico Franz von Baader” (Cardona 2002, p. 235). Dicho análisis plantea una relación particular entre la libertad individual del hombre en su vínculo con la unidad divina y con la naturaleza; de esta manera, nuestra investigación concluye que la mismidad que acontece en el hombre -entendida en una conexión estrecha con determinada noción de lo que sería una enfermedad estructurante- es condición para su separación de Dios. Empero, el narcisismo, tan tematizado por el psicoanálisis, nos ayudó a comprender aquella alteración del orden o inversión de los principios que relata la forma como el Yo finito del hombre “reclama para sí algo que no le corresponde, inflamándose” (Carrasco 2013, p. 124). Tal inflamación¹²¹ es coherente con el análisis freudiano y lacaniano del narcisismo primario que constituye la mismidad del hombre.

¹²¹ Si el Yo se inflama al reclamar para sí algo que no le corresponde, caracterizando con ello el rasgo fundamental de la enfermedad del hombre en el marco de su relación con lo divino, podemos vincular entonces dicha lectura con algunas aproximaciones que la ciencia médica ha orientado en el estudio del cáncer. El rastreo del estudio del cáncer remonta pues a Hipócrates que utilizó el término *Καρκίνος* (‘relativo al cangrejo’) porque relacionó la inflamación anormal de algunas partes del cuerpo humano con el cuerpo del cangrejo. La forma como el cangrejo se oculta bajo la arena, endureciéndola, es similar a la forma en la que se visualizan los tumores cancerígenos bajo la piel. Posteriormente, el término utilizado por Hipócrates, en su traducción al latín, adoptó la configuración de “cáncer” en su designación. Ahora bien, lo importante aquí es el lugar que ocupan las células macrófagas en ese proceso de inflamación.

Las células macrófagas tienen un lugar en el sistema inmune del cuerpo humano como las responsables de ingerir y destruir bacterias y células dañadas, sin embargo, cuando estas células macrófagas, por alguna razón, reclaman para sí funciones ajenas a las requeridas por el sistema inmune, se inflaman promoviendo el desarrollo de tumores cancerígenos. Señalamos lo anterior porque “una amplia evidencia apoya la participación de mediadores inflamatorios, secretados por células del microambiente tumoral, en eventos que conducen a la iniciación, promoción, invasión y metástasis del cáncer” (De la Fuente, Hermoso, Abedrapo, Carrillo y López 2017, p. 40). Es decir, si hacemos un paralelo, guardadas las proporciones, entre el cáncer y el mal en el mundo, el rol de las células

“Precisamente, será el movimiento característico de la mismidad, el de la reflexión sobre sí, el que [...] constituya en cuanto referencia a sí mismo (*selbstisches*) y reafirmación de sí, la personalidad del hombre” (Carrasco 2013, p. 116). Aspecto este que nos permitió señalar un movimiento análogo de mismidad en Dios que, por tanto, nos asistió para trabajar en torno a Dios mismo como personalidad, entendiendo que Dios es un permanente devenir. No obstante, a pesar de la posibilidad de hablar de enfermedad en el fundamento oscuro –naturaleza- de Dios, damos cuenta de la expulsión de todo rastro de enfermedad en Dios considerado como absoluto; el hombre arrastra consigo toda posible enfermedad del fundamento divino a partir de su separación -el hombre asume efectivamente el lugar de doble oscuro de Dios-.

El fundamento de Dios permite la posibilidad de un mal universal que la libertad del hombre logra hacer efectiva a partir de la propia separación con respecto a Dios; separación que, no obstante, permite la autorrevelación de Dios en su creación, como amor infinito, libertad pura. “Al crear Dios al hombre como ser (*Wesen*) libre, Dios se exime a sí mismo de la autoría del mal y la deja a cuenta del hombre” (TSELH, p. 172); de ahí que podamos ver al hombre como el doble oscuro de Dios. Ahora bien, ya sabemos que ser el doble de Dios es una labor sumamente difícil y llena de riesgos.

El hombre ha procurado, a través del Yo moderno, su independencia, ser el protagonista y no sólo el doble de riesgo en el devenir de la creación. Pero para preservar dicha ilusión de protagonismo, el hombre se jacta de haber matado al verdadero protagonista; el hombre inflama su pecho alegando que ha matado a Dios y que por ello debe ocupar ahora un nuevo lugar en la Historia, como protagonista absoluto. Sin embargo, el destino de todo doble está íntimamente vinculado con el destino del protagonista original. Como en *El estudiante de Praga*, el protagonista puede morir, pero no antes que su doble. Doble que, en todo caso, siempre fue un fantasma, quizá el resultado de un crimen -pasaje al acto- inevitable.

macrófagas entonces es interpretado por el hombre. La duplicación de lo absoluto en el hombre, movimiento por el cual el hombre se separa de Dios y puede asumir pues el lugar de doble oscuro, se replica dentro del cuerpo humano a nivel celular gracias a las células macrófagas que reclaman para sí algo que no les corresponde.

CONCLUSIONES

La investigación que aquí se presentó consolidó una contribución a la respuesta schellingniana a la pregunta por el origen del mal en el mundo; reconociendo, con ello, que “el problema del mal no es otra cosa más que el problema del mundo” (Cardona 2013, p. 29). Es decir, el presente trabajo elaboró una nueva perspectiva de interpretación, en todo caso siniestra, del carácter del desocultamiento del ser del mundo y, por tanto, también del ser del hombre. Esto significa que, a partir de una base –desfondada- ontoteológica, logramos deducir un principio antropológico según el cual el hombre es el doble oscuro de Dios.

Ahora bien, dadas las pretensiones de lo que consideramos haber deducido, nuestro análisis planteó también una relación particular entre la libertad individual del hombre en su relación con la libertad divina, haciéndonos responsables con ello del mal en el mundo en un sentido abismal e incluso pre-original. Hemos de reconocer entonces que, en todo caso, nuestros nuevos aportes nacen desde aquella sentencia de Odo Marquard (2000) que señala que, “desde una perspectiva filosófica, el psicoanálisis es una prolongación del idealismo alemán aplicando métodos desencantados” (p.17). Queremos hacer manifiesto que dicha prolongación, al ser profundizada, nos permitió constatar nuevas rutas de interpretación que vuelven a elevar, con aires que se originan desde un abismo insondable, ese espíritu del idealismo, romanticismo y misticismo alemán.

En definitiva, si el hombre es un doble incluso de riesgo, el reflejo invertido que Dios constata ante el espejo, aquel reflejo libre facultado para cometer los crímenes

que Dios es incapaz de abrigar en su seno, con nuestra exposición se hizo evidente la relación entre idealismo y psicoanálisis señalando que la pregunta por la esencia de la libertad humana se puede complementar con el análisis freudiano sobre la pulsión de muerte (Todestrieb) que inunda al hombre e incluso a la naturaleza entera. Así también nos fue posible establecer una relación directa entre nuestras formulaciones y toda una tradición romántica que se refleja en las obras literarias de E. T. A. Hoffmann, Mary Shelley, Stevenson, Dostoievski, Poe o Wilde; incluso logramos vincular nuestras contribuciones con un mito griego antiguo como el de Narciso o con composiciones musicales de Schubert. Y todo lo anterior fue posible gracias a que nuestra reflexión invita a hacernos cargo de nuestra propia existencia, a hacernos responsables del mundo y, con esto, a rescatar el sentido del amor gratuito que nos permite identificarnos con lo divino; identificación que, en todo caso, es libre.

Este trabajo también hizo evidente determinado acercamiento con pensadores de la talla de Platón, Schiller, Kierkegaard, Heidegger, Benjamín o Safranski e incluso con importantes trabajos contemporáneos como los de Carrasco o Cardona, aunque esto a manera de exploración preliminar que invita a continuar con el preguntar pues, en definitiva, se han planteado relaciones que merecen ser profundizadas.

Sin embargo, un punto que apenas fue explorado superficialmente, pero que nos seduce poderosamente a continuar con la reflexión, es la relación de nuestras indagaciones con el pensamiento místico de Franz Von Baader, Jacob Böhme, el Maestro Eckhart y Oetinger. Basta con revisar las palabras del Maestro Eckhart en relación con la imagen desnuda de Dios:

[...] Dios nace siempre en el hombre. Pero ¿cómo nace Dios siempre en el hombre? Atiende a esto: cuando el hombre descubre y desnuda la luz divina, que Dios ha creado en él de forma natural, entonces se revela en él la imagen de Dios [...] Y por eso, cuanto más y en forma más clara el hombre descubre en sí mismo la imagen de Dios, tanto más claramente nace Dios en él [...] [y también] aquel hombre nace siempre en Dios. Pero ¿cómo llega a nacer, de nuevo, el hombre siempre en Dios? Atiende esto: por el desocultamiento de la imagen en el hombre, se asemeja el hombre a Dios, pues por la imagen se asemeja el hombre a la imagen de Dios, la cual es Dios según la pureza de su esencia. Y cuanto más el hombre se desnuda,

tanto más se asemeja a Dios, y cuanto más se asemeja a Dios, tanto más se hace uno con él. (Eckhart 2008, pp. 97-98)

Las palabras de Eckhart frente al desocultamiento de la imagen del hombre y de Dios, así como la necesaria desnudez del hombre que podemos vincular con la renuncia al narcisismo propio de la yoidad moderna, caracterizada por Lacan en su trabajo del estadio del espejo, parecen estimular nuevas interpretaciones del pensamiento de Schelling y de la tradición psicoanalítica a la luz de estos descubrimientos. Incluso el pensamiento cristiano ya identifica cierto carácter espectral de la relación del hombre con Dios; no en vano las palabras del apóstol Pablo en la epístola a los romanos donde se aprecia el alcance intempestivo de nuestras reflexiones: “Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí. Porque según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios. (Romanos 7: 19-22)

Bajo esta mirada, quizá podemos también rastrear que los griegos asumieron correctamente el lugar que les correspondía en los procesos de autorrevelación de sus dioses¹²². El hombre griego bebía vino para que Dionisio apareciera en el espejo, o hacía la guerra con brutalidad para que fuera el turno de Ares. El amor, el engaño, la arquitectura, las artes o la caza, cada actividad del hombre griego reflejaba cierta divinidad, incluso en su dimensión siniestra.

En conclusión, y con toda la modestia del caso, consideramos que el camino transitado en el presente trabajo se acercó humildemente a las palabras de un gran poeta, Rainer María Rilke; pues si lo bello -explorado en el primer capítulo de nuestra investigación-, no es sino el comienzo de lo terrible o de lo siniestro -aspecto este que se hizo explícito en el segundo capítulo-, eso siniestro -particularmente en el hombre entendido como doble oscuro de Dios, tal cual se formuló en el último capítulo-, es condición necesaria para la libertad humana que garantiza la autorrevelación del amor de Dios en el mundo. No obstante, la libertad les permite también a los hombres persistir en su estupidez y cobardía. A veces, lo salvador está justamente en el peligro.

¹²² “Los dioses paganos aún “pertenecen a lo Real” como dice Lacan: son manchas gigantescas de goce, su dominio es el de lo Innombrable, razón por la cual el único acceso adecuado a ellos es el éxtasis de las orgías sagradas” (Zizek 2016b, p. 177).

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Schelling

- Schelling, Friedrich. *Sistema del idealismo trascendental (1800)*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- . *Filosofía del arte (1802-1803)*. Traducido por Virginia López-Domínguez. Madrid: Tecnos, 2017.
- . «Filosofía y religión (1804).» En *Schelling: antología*, editado por José Luis Villacañas, 243-286. Barcelona: Ediciones Península, 1987.
- . *El discurso de la academia: sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza (1807)*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2004.
- . *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados (1809)*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- . *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Traducido por Arturo Leyte. Madrid: Alianza editorial, 1996.

Obras de Freud

- Freud, Sigmund. «La interpretación de los sueños: 1900.» En *Obras completas IV-V*, de Sigmund Freud, traducido por José Etcheverry, 1-612. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.

- «Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad interpretación de los sueños: 1908).» En *Obras completas IX*, de Sigmund Freud, traducido por José Etcheverry, 137-148. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.
- «Conferencias de introducción al psicoanálisis: 1915-1916).» En *Obras completas XV-XVI*, de Sigmund Freud, traducido por José Etcheverry, 1-461. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.
- «Lo ominoso (Das Unheimliche: 1919).» En *Obras completas XVII*, de Sigmund Freud, traducido por José Etcheverry, 215-252. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.
- «Más allá del principio de placer: 1920).» En *Obras completas XVIII*, de Sigmund Freud, traducido por José Etcheverry, 1-62. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.
- «El malestar en la cultura: 1930).» En *Obras completas XXI*, de Sigmund Freud, traducido por José Etcheverry, 57-140. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1976.

Obras de Lacan

Seminarios:

- *El seminario II: el yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2014.
- *El seminario X: la angustia*. Traducido por Enric Berenguer. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2006.
- *El seminario XI: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Traducido por Juan Luis Delmont y Julieta Sucre. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2006.

Otras obras:

- Lacan, Jacques. El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica.» En *Escritos I*, de Jacques Lacan, traducido por Tomás Segovia, 99-106. México: Siglo veintiuno editores, 2009a.

- . «El seminario sobre “la carta robada”.» En *Escritos I*, de Jacques Lacan, traducido por Tomás Segovia, 23-55. México: Siglo veintiuno editores, 2009b.

Bibliografía general

- Allan Poe, Edgar. *Eureka*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca, 2008.
- Benz, Ernst. *Mística y romanticismo: las fuentes místicas del romanticismo alemán*. Madrid: Ediciones Siruela, 2016.
- Cardona, Luis Fernando. «El mal como el doble oscuro en la realización histórica de la modernidad.» En *Cartografías del mal: los contextos violentos de nuestro tiempo*, de Camila de Gamboa y Cristina Sánchez, 37-70. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2018.
- . *Mal y sufrimiento humano: un acercamiento filosófico a un problema clásico*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- . *Inversión de los principios: la relación entre libertad y mal en Schelling*. Granada: Editorial Comares, 2002.
- . «La teodicea moderna y el problema de la seguridad ontológica.» *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA* 31 (1998): 77-95.
- . «Mancha, desfiguración y orgía.» *UNIVERSITAS PHILOSOPHICA*, n° 27 (Diciembre 1996): 87-107.
- Carrasco, Ana. *Presencias irReales: simulacros, espectros y construcción de realidades*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2017a.
- . «Espacios del terror: la casa, el psiquiátrico y el bosque.» En *La filosofía, el terror y lo siniestro*, de Vicente Serrano y Antonio Castilla, 93-124. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2017b.
- . «El resto, la cosa y lo incondicionado: Schelling con Lacan.» *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2017c: 53-64.
- . *La limpidez del mal: el mal y la historia en la filosofía de F. W. J. Schelling*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2013.

- Castelló, Julio. *Cien años de Frankenstein*. Barcelona: Royal Books, 1995.
- De la Fuente, Marjorie. Hermoso, Marcela. Abedrapo, Mario. Carrillo, Katya, y López, Sebastián. «*Mediadores inflamatorios y su influencia en la evolución del cáncer colorrectal*» *Revista Hospital Clínico Universidad de Chile*, n° 28 (Octubre 2017): 36-43.
- Duque, Félix. *Terror tras la postmodernidad*. Madrid: Abada Editores, 2004.
- Eckhart, Maestro. *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder, 2006.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- Heidegger, Martin. *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*. Traducido por Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Waldhuter Editores, 2015.
- . *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- . *Introducción a la metafísica (1953)*. Traducido por Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa Editorial, 2003.
- . *Ser y tiempo (1927)*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993.
- Homer, Sean. *Jacques Lacan: una introducción*. Traducido por Juan Carlos Pérez. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2016.
- Hölderlin, Friedrich. *Hiperión o el eremita en Grecia*. Traducción y prólogo de Jesús Munarriz. Madrid: libros Hiperión, 2016.
- Julien, Philippe. *El retorno a Freud de Jacques Lacan*. Traducido por Raquel Capurro. México D.F.: SITESA, 1993.
- Jünger, Ernst. *Sobre el dolor seguido de La movilizaciòn total y Fuego y movimiento*. Barcelona: Tusquets, 1995.
- Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres (1785)*. Traducido por Adelan Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos, 2016.
- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Editado por Manuel Garrido y traducido por Manuel García Morente. Madrid: Editorial Tecnos, 2005.

- . *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Kierkegaard, Søren. *La enfermedad mortal*. Traducción de Demetrio Gutiérrez. Madrid: Trotta, 2008.
- Laplanche, J, y J B Pontalis. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1981.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Ensayos de teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Madrid: Abada Editores, 2015.
- . *Tratados fundamentales: discurso de metafísica*. Traducido por Vicente Quintero. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.
- Leyte, Arturo. *El arte, el terror y la muerte*. Madrid: Abada Editores, 2006.
- . «Las épocas de Schelling.» Madrid: Ediciones Akal, 1998.
- Magán de Cid, Irene, y María Alejandra D`Angelo. *El estadio del espejo*. Buenos Aires: Longseller, 2003.
- Manguel, Alberto. *La novia de Frankenstein*. Ciudad de México : Gedisa, 2005.
- Marquard, Odo. *Adiós a los principios*. Traducido por Enrique Ocaña. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- . *Dificultades con la filosofía de la historia*. Traducido por Enrique Ocaña. Valencia: Pre-textos, 2007.
- McGrath, S J. *The dark ground of spirit: Schelling and the unconscious*. New York: Routledge, 2012.
- Miller, Jacques-Alain. *Extimidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2010.
- Miller, Jacques-Alain, y Otros. *Cuando el Otro es malo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie (1883)*. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- Rank, Otto. *El doble. Título original: Der Doppelgänger. Eine psychoanalytische Studie*. Traducido por Mazía Floreal . Buenos Aires: Ediciones Orión, 1976.
- Rilke, Rainer María. *Elegías de Duino. Los sonetos de Orfeo*. Traducción de Eustaquio Barjau. Madrid: Ediciones Cátedra, 1987.
- Rius Santamaria, Carles. *Schelling esencial*. España: Ediciones de intervención cultural, 2011.

- Roudinesco, Elisabeth. *Lacan: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets Editores, 2000.
- . *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2012.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. Edición bilingüe de Tomás Segovia. Bogotá: Penguin Random House, 2015.
- Shelley, Mary. *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Estudio preliminar Antonio José Navarro, traducción Francisco Torres Oliver. Madrid: Editorial Valdemar, 2013.
- Schiller, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*. Traducido por Eduardo Gil Bera. Barcelona: Acantilado, 2018.
- Serrano, Vicente. *Soñando monstruos: terror y delirio en la modernidad*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2010.
- Serrano, Vicente, y Antonio Castilla. *La filosofía, el terror y lo siniestro*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2017.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- . *Tratado breve*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Tendlarz, Silvia, y Carlos García. *¿A quién mata el asesino?* Buenos Aires: Grama ediciones, 2009.
- Torres Queiruga, Andrés. *Repensar el mal: de la ponerología a la teodicea*. Madrid: Trotta, 2011.
- Trías, Eugenio. *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Penguin Random House, 2016.
- Zizek, Slavoj. *El resto indivisible*. Traducido por Ana Bello. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2016a.
- . *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Traducido por Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Manantial, 2016b.

