



## El resto, la cosa y lo incondicionado: Schelling *con* Lacan

Ana Carrasco Conde<sup>1</sup>

Recibido: 29 de septiembre de 2016 / Aceptado: 14 de noviembre de 2016

**Resumen.** A partir del conocido pasaje del *Vom Ich* de F.W.J. Schelling (“condicionar significa la acción a través de la cual algo deviene cosa”) el texto propone una lectura del conocido como “resto irreductible” para dar cuenta del terror y de sus mecanismos de control. Se propone, en crítica a lo que Žižek hace con Hegel, una lectura lacaniana de Schelling que muestra, hasta qué punto, el “Hegel” presentado por Žižek no solo es un Hegel pasado por Lacan, sino también por Schelling.

**Palabras clave:** Cosa; incondicionado; conciencia; resto; alteridad; Schelling; Hegel; Žižek.

### [en] The Rest, the Thing and the Unconditioned: Schelling *with* Lacan

**Abstract.** From the known passage of F.W.J Schelling’s *Vom Ich* (“*Bedingen* [to condition] names the operation in which something becomes a *Ding* [thing]”) the text proposes a reading of the concept known as “irreducible remainder” to explain the terror and of its mechanisms of control. It is proposed, criticizing what Žižek does with Hegel, a lacanian reading of Schelling that shows how far the “Hegel” presented by Žižek is not only a Hegel through Lacan, but also through Schelling.

**Keywords:** Thing [*Ding*]; unconditioned [*unbedingt*]; consciousness; remainder; alterity; Schelling; Hegel; Žižek.

**Sumario.** 1. Hegel con Schelling; 2. Schelling con(tra) Schelling; 3. Schelling con Hegel; 4. Conclusión: terror para la conciencia; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Carrasco Conde, A. (2017) “El resto, la cosa y lo incondicionado: Schelling *con* Lacan”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 50, 53-64.

---

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid  
anaconde@ucom.es

De seguir a Schelling, la labor de la filosofía halla “casi toda su verdad” en la acción que refleja un solo verbo: condicionar [*bedingen*], que en alemán, como explica en un conocido pasaje del *Vom Ich*, implica la acción mediante la cual algo deviene cosa [*Ding*], de ahí que lo incondicionado será entendido como aquello que “de ninguna manera” puede hacerse cosa, es decir, aquello que se escamotea o se sustrae y que, por tanto, no admite condición ni cosificación.<sup>2</sup> Se podría decir que el desarrollo de la filosofía de Schelling tiene que ver con la explicitación de objetivos que se encuentra poco después de este fragmento: “El problema que nos proponemos solucionar se concreta ahora en encontrar algo que de ningún modo puede ser pensado como cosa”.<sup>3</sup> Es bien sabido que Schelling situará este incondicionado en el sujeto y, más concretamente en lo que en idealismo se conoce como “Yo absoluto” que sería justamente aquello que no puede devenir objeto para otro, aunque sí podrá devenir objeto o “cosa” para sí mismo, como podrá verse ya en *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (1796-1798)<sup>4</sup>, como si pudiera ir parcelándose, condicionándose en su toma de conciencia de sí hasta llegar a un “algo irreductible” que, por recordar otro conocido texto, esta vez de 1809, “ni con el mayor esfuerzo se deja disolver por el entendimiento”.

“Eso” que no se deja disolver por el entendimiento es el “resto” que Schelling formula en el *Escrito sobre la libertad humana* (1809) y que, retomado en la filosofía contemporánea por Žižek, ha hecho de él algo muy cercano a otro “resto” que se quiere encontrar en el Hegel de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y según el cual este “resto” es sobre todo efecto y, según la lectura de Žižek, defecto, necesario de la conciencia: es decir, lo resultante de la idea. En cierta medida este resto del que trata de dar cuenta Schelling es la forma más radical de lo incondicionado porque en sí mismo jamás podrá devenir un “objeto” para la conciencia, pero tampoco, de suyo “sujeto”. No admite condición (no obedece a motivos) ni cosificación (no es una cosa). El resto es lo otro que posibilita el ser uno, y no un ser-otro del uno de la conciencia. Recuerdo dos fragmentos de los párrafos 247 y 248 de la *Enciclopedia*: “La naturaleza ha resultado como la idea en la forma de ser-otro. Ya así la idea es así como lo negativo de sí misma o es exterior a sí [...] la naturaleza ha sido enunciada como la caída de la idea desde sí misma, porque la idea bajo esta figura de la exterioridad es inadecuada a sí misma”.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> SW I/1, 166 (*Vom Ich*); trad. *Del Yo como principio de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2004, p.75.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> “[...] llamo *espíritu* a aquello que sólo es su propio objeto. El espíritu ha de ser objeto *para sí mismo*, que desde luego en esa medida no es originariamente objeto, sino absoluto sujeto, para el cual *todo* (y también él mismo) es objeto. Lo que es objeto es algo muerto, en reposo, *incapaz* de ninguna acción autónoma, sólo *objeto* de la acción. Y así ha de ser. Pero el espíritu sólo puede ser comprendido en su acción [...], es sólo en un devenir, o más bien no es otra cosa que un *eterno devenir*”. En SW I/1, 367. Negrita nuestra. Por supuesto habrá una evolución de los planteamientos de Schelling. Si en un principio este “objeto de sí” es incapaz de acciones autónomas, a partir de 1801 con sus artículos en la *Revista para física especulativa* (tomo II, cuaderno 2, §54), con su el objeto devendrá base (*Basis*) con su propia y característica fuerza y capaz de acciones autónomas (“§ 54. Die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in dem primum Existens ist Schwerkraft. Denn A und B als seiend in dem primum Existens und als immanenter Grund der Realität deselben sind Attraktiv- und Expansivkraft”. En Schelling, F.W.J.: *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. 2, Hamburgo, Meiner, 2001, p. 368). La influencia de Fichte sigue siendo notoria en este pasaje: para Fichte el objeto o No-Yo como naturaleza se presenta inicialmente como reposo (*Ruhe*), un reposo presupuesto que, si se entiende desde la identificación del No-Yo con la Naturaleza, consiste en mero ser, materia muerta, que ha de ser transformada por la acción del Yo en lo que debe ser (Cfr. GA IV/3, 348; GA IV/3, 351: “la actividad no se puede intuir sin un reposo, pues la actividad sólo se puede intuir como determinada, pero el concepto de una actividad determinada no es posible sin la intuición de un determinable”). Nótese que ya en 1796 el espíritu deviene para sí a través de un devenir, que será entendido a partir de 1800 como “odisea de la conciencia”.

<sup>5</sup> Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Werke 9, Frankfurt am Main, Suhrkamp,

Žižek *schellingianiza* el “resto” del que habla Hegel para acabar concluyendo que Schelling “casi” llega a lo que mucho mejor y más tarde dirá Hegel. Sin embargo, pese a la argumentación de Žižek este “resto” no es igual en ambos autores ni remite a lo mismo, entre otras cosas porque para Schelling el resto está asociado en último término a lo que yace en-la-diferencia (*Indifferenz*) y que, como tal, se sustrae a la oposición binaria sujeto-objeto.<sup>6</sup> Si Žižek por tanto *schellingianiza* el “resto” hegeliano, en las páginas siguientes trataré de *hegelianizar* a Schelling para explicar cuál es la diferencia entre el “resto” hegeliano tan citado en los planteamientos de Žižek y el “resto” schellinguiano para plantear, finalmente, y desde Schelling (pero no con Schelling) qué relación mantienen el terror, lo incondicionado y la conciencia. Por tanto, se trata de pensar a Hegel desde Schelling y a Schelling desde Hegel o, dicho con las formulaciones zizekianas en *Órganos sin cuerpo*: “Hegel con Schelling”, “Schelling con Hegel” y ambos con Lacan para desembocar en lo que sea “el terror para la conciencia”. Propongo en este sentido hacer una lectura diferente –o desde la diferencia como hace Deleuze en *Diferencia y repetición*- del texto del “resto” de 1809, es decir, leer el *Escrito sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados* no desde el *Grund*, como se hace usualmente, sino desde la *Existencia*, como ámbito de manifestación y clasificación de “cosas” (por mucho que estas “cosas”, como dice Schelling rescatando a Spinoza sean “cosas vivas”)<sup>7</sup> por el cual el sujeto o Yo absoluto, según la terminología de 1795, toma conciencia de sí.

## 1. Hegel con Schelling

Según las definiciones de “resto” dadas al comienzo: como “algo inasimilable” para el entendimiento (*nie aufgehende Rest*), caso Schelling<sup>8</sup>, y como una “caída” que no es más que un afuera o una exterioridad de la idea y precisamente por ello una contradicción irresoluble (*unaufgelöste Widerspruch*), caso Hegel<sup>9</sup>, en ambos autores se apunta a la naturaleza, pero en el caso de Schelling es aquello con lo que la razón literalmente no puede porque “no llega”: un a priori ontológico, que constituye la condición de posibilidad de la toma de conciencia del sujeto y que *no es una contradicción u oposición* respecto a la manifestación de sí de dicho sujeto, sino lo que no puede ser asimilado ni integrado por el sujeto en el proceso de su toma de conciencia ni formar parte de una ciencia de la lógica o de una enciclopedia. Se queda por tanto fuera de la lógica de la razón, no porque sea su “afuera”, sino porque no puede devenir cosa del pensar. En este sentido no puede ser abordado por el logos, sino por el mito, como es el caso de las *Weltalter* en el que este “resto” aparecerá revestido con los ropajes de un pasado que “en su inoperatividad [*Unwirksamkeit*] nos porta y sostiene, en su operatividad [*Wirksamkeit*] nos consumiría y aniquilaría”.<sup>10</sup>

1970, pp. 24-28; trad. Hegel, G.W.F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 306-307. Es preciso hacer notar que la traducción no es completa.

<sup>6</sup> Cfr. SW I/7, 406. Hay traducción al castellano de H. Cortés y A. Leyte en Schelling, F.W.J.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 2000. Las citas en español pertenecen a esta traducción.

<sup>7</sup> Cfr. SW I/7, 346.

<sup>8</sup> SW I/7, 360.

<sup>9</sup> Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 169; trad. pp. 461-463.

<sup>10</sup> WA I, 24.25; trad. de Jorge Navarro en Schelling, F.W.J.: *Las Edades del mundo*, Madrid, Akal, 2002, p. 57.

El hombre descubre así con terror “que su apacible morada está construida sobre el hogar de un fuego antiquísimo”.<sup>11</sup>

Precisamente por no ser “*Widerspruch*” Deleuze verá lo que la lectura de la crítica de Hegel a Schelling en la *Fenomenología del espíritu*, no ha dejado ver a lo largo de la historia de la filosofía<sup>12</sup>: “Qué injusta es, en ese sentido, la crítica de Hegel sobre las vacas negras. De los dos filósofos es Schelling quien sabe cómo extraer la diferencia de la noche de la Idéntico con relámpagos más finos, más variables, más aterradores también que los de la contradicción: con progresividad”.<sup>13</sup> En el caso de Hegel, en cambio, el “resto” ni porta al mundo ni lo sostiene, sino que es el resultado de lo que le sobra al sujeto en su toma de conciencia –o, si se quiere, en el proceso de su subjetivación–, un efecto colateral del que no puede hacerse cargo y le sobra: algo indigesto o, como señala Žižek en varios lugares, “el hueso difícil de tragar”. Un sobrante o, incluso, un desecho: *Abfall der Idee* llegará a escribir Hegel, que puede entenderse en alemán como caída, pero también como basura o desperdicio.<sup>14</sup> Este algo indigesto es lo que permite a Žižek vincular a Hegel con Lacan en torno a lo que entiende como una anomalía o “defecto” por exceso de la razón, que en su intento de cierre, de comprensión de sí, genera un desequilibrio que imposibilita la revelación *transparente* de lo absoluto.<sup>15</sup>

En la lectura poco ortodoxa que realiza Žižek de Hegel entenderá que eso que sobra, el desecho (*Abfall*), es, como se ha avanzado, el “efecto” del mismo movimiento por el que queda constituido el sujeto, lo que viene a ser, en su síntesis con Lacan, la realidad de éste. Baste recordar los tres registros que constituyen el núcleo borromeo lacaniano: 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).<sup>16</sup> Para Žižek la realidad, como la conciencia, constituirá la combinación de lo simbólico y lo imaginario, territorio de lo fenoménico y donde todo se agota precisamente como fenómeno.<sup>17</sup> En la conformación del sujeto que es la conformación de su realidad se entretrejerán así lo imaginario y lo simbólico para “poner” un mundo, entendido como “morada” del sujeto en su toma de conciencia: un movimiento reflexivo y mediatizado que “genera” el mundo (o el espacio) del sujeto, pero también genera sus propios “monstruos”, es decir, aquel exceso que se entenderá a su vez como lo Real, que al aparecer a través de una imagen, nunca en sí mismo, produce terror justamente porque lo impensable e imposible es posible.

Žižek podrá afirmar entonces que “Simbolizamos la naturaleza, pero para hacerlo producimos simétricamente en esta simbolización un exceso o falta: esto es lo Real [...]. No es que, como se suele representar erróneamente, haya una realidad, que podríamos llamar de forma ingenua pre-simbólica: la simbolizamos, y luego algo queda que no puede ser simbolizado, y esto es lo Real. No, esto no es más que una especie de realidad estúpida; ni siquiera tenemos un nombre ontológico para

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Cfr. Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1999, pp. 14-17.

<sup>13</sup> Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 288-289.

<sup>14</sup> Así, por cierto, lo entiende Félix Duque: como desecho incluso en el sentido de excremento. Cfr. Duque, F.: *La era de la crítica. Historia de la filosofía moderna*, Madrid, Akal, 1998, p. 774. La mención a *Abfall* se encuentra en Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, op. cit., p.28.

<sup>15</sup> Žižek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 29 y ss.

<sup>16</sup> Cfr. Žižek, S.: *Arriesgar lo imposible*, Madrid, Trotta, 2006, p. 69-70.

<sup>17</sup> Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 91.

ella. Lo que ocurre más bien es que el mero gesto de simbolización introduce una brecha en la realidad. Lo Real es esta brecha y toda forma positiva de esta brecha es constituida través del fantasma”.<sup>18</sup> De este modo, toda realidad o toda “morada del sujeto” está acompañada de un exceso, hasta tal extremo que Hegel en realidad no sería para Žižek el filósofo del orden y del panlogicismo, sino el filósofo del exceso originado por la razón misma. Contra la crítica que Deleuze hace de Hegel sostendrá de este modo que “La razón para Hegel no es una red apaciguadora que simplemente resuelve o tapa las contradicciones, las explosiones, la locura, etc. Es al contrario: para Hegel, la razón es la locura total. Podríamos decir que la razón es el exceso de la locura”.<sup>19</sup> El punto de partida de Žižek será entonces leer a Hegel desde Lacan para dar cuenta de este “exceso” en el orden del ser que hace que, de forma necesaria, lo que causa terror está asociado a una irrupción que no puede inscribirse en el espacio simbólico pero que está relacionado con la conciencia misma. De forma que “cuando pensamos que estamos combatiendo al Otro, estamos combatiendo nuestro propio núcleo [...] La razón no se enfrenta a algo externo a sí misma, sino a su propia locura constitutiva”.<sup>20</sup>

Esta lectura de Žižek tiene dos implicaciones relacionadas con la razón: la primera es que es siempre resultado de la conformación de la realidad del sujeto (como fantasía) y la segunda que para sobrevivir al trauma, la brecha ha de cubrirse con los ropajes de una ficción simbolizada y aprehensible mediante el lenguaje. Ante el horror se buscan así causas, motivos, un zurcido que nos permita seguir viviendo en una morada, la de nuestra realidad, hecha jirones. Por eso al analizar el ataque contra las torres gemelas en *Bienvenidos al desierto de lo real*, afirmará algo que, desde luego, no deja indiferente: que lo que ha golpeado el corazón de occidente ha sido un fantasma, es decir, aquello que era producto de sus pesadillas y que para poder asimilar esa irrupción de lo Real, se revistió el atentado con los ropajes de la ficción. Dicho de otro modo: lo que vemos es la conformación que la conciencia misma en el proceso de su simbolización hace de lo otro, pero no lo otro en sí mismo... porque “en sí mismo” o más allá de su manifestación como fenómeno no existe. Sólo así podemos confrontarnos con ello e integrarlo en el edificio simbólico-imaginario de nuestra realidad.<sup>21</sup> Lo Real y el “resto” por tanto están asociados a un “fallo” en la conciencia, que al querer ser consciente de sí genera un punto ciego por el que brillan fantasmáticamente los sueños de la razón. Y al verlo como efecto, pero no en sí, lo simbolizamos: se hace así “cosa” como aquello que *aparece fenoménicamente*, pero no como tal. Una cosa fantasmática que, de algún modo, puede ser nombrada, aunque no se agote en su decir. Marcelo pregunta a Bernardo en *Hamlet*: “¿se ha aparecido la cosa [*this thing*] esta noche?”. El fantasma del difunto rey de Dinamarca, poco antes de que el príncipe tome conciencia de que el mundo está fuera de quicio, es calificado, ante la falta de otro término, como “cosa”, como bien recuerda Derrida en *Espectros de Marx*: la Cosa que asedia<sup>22</sup>, aunque el asediar será parte de la *schellinguianización* de Hegel por parte de Žižek.

En estas mismas reflexiones Žižek inculca en torno al asedio algo netamente schellinguiano: porque el resto para Schelling –y no para Hegel– es aquello que

<sup>18</sup> Žižek, S.: *Arriesgar lo imposible*, op. cit., p. 78.

<sup>19</sup> Ibid, p. 64

<sup>20</sup> Ibid, p. 65.

<sup>21</sup> Žižek, S.: *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2008, p. 29.

<sup>22</sup> Derrida, J.: *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 32.

insiste, es decir, lucha por tratar de adquirir algún tipo de existencia y hacerse efectivo (*wirklich*), aunque nunca pueda consumarse (*verwirklichen*). No es un afuera entendido como la otra cara del “caletín de la conciencia” (o de la media, por recurrir a Jacobi en su polémica con Fichte<sup>23</sup>), sino que, más allá de malla con la que la razón hace de algo cosas para generar el orden de su realidad más allá de un caos inicial<sup>24</sup>, es aquello que entra en la conciencia del sujeto porque está ya en el sujeto mismo como “base”: el tejido de la realidad se deshilvana y, aunque lo simbolicemos para poder hacernos cargo de lo real, lo real mismo tiene su propio ámbito, presubjetivo, antes del tricotar de la conciencia. Al igual que para hacer habitable el mundo, Robinson Crusoe mide la isla y la reconfigura para poder dominarla, con el peligro constante de que la maleza cortada vuelva a salir en un descuido, así los efectos de esa insistencia atacan desde dentro la morada del sujeto. Y la realidad se desmorona, deviene otra, extraña para la conciencia misma. Siniestra o inhóspita. La lectura que hace Žižek del resto hegeliano implica que el “otro”, el “excluido” si es un elemento de terror, lo es porque se le recubre con la sábana del fantasma que la razón quiera darle. De forma que el excluido, como diferente, es generado por el propio sistema, pero no es diferente por sí mismo, es decir, que es efecto o resultado de la conformación de la conciencia hegemónica, no una conciencia en sí misma. De ahí que llegue a afirmar que en todo tiempo siempre haya de haber un “otro”, un “enemigo”, un *hostis* en el sentido schmittiano: primero fue el comunismo y ahora el terror fundamentalista. No quiere decir Žižek que el fundamentalismo sea, de forma muy simplista, producto del mundo occidental, sino que el “otro” es el fantasma que se genera y que asume su rol dentro del ámbito visible de la conciencia hegemónica. Tras los atentados en la redacción de Charlie Hebdo Žižek publicó el 10 de enero de 2015 un artículo de prensa, de título “¿Los peores realmente rebosan apasionada intensidad?” con la siguiente afirmación: “El terror fundamentalista islámico no se basa en la convicción de los terroristas de su superioridad y en su deseo de salvaguardar su identidad cultural y religiosa de la embestida de la civilización consumista global. El problema con los fundamentalistas no es que los consideramos inferiores a nosotros, sino, más bien, que ellos mismos secretamente se consideran inferiores. Es por esto que nuestras garantías condescendientes y políticamente correctas de que no sentimos superioridad alguna frente a ellos sólo los hace sentirse más furiosos y alimenta su resentimiento. El problema no es la diferencia cultural (su esfuerzo por preservar su identidad), sino el hecho contrario de que los fundamentalistas ya son como nosotros, de que, en secreto, ya tienen interiorizados nuestros estándares y se miden a sí mismos por ellos [...]. El fundamentalismo es una reacción—una reacción falsa, desconcertante, por supuesto—en contra de un fallo real del liberalismo, y es por eso que una y otra vez es generado por el liberalismo”.<sup>25</sup> Desde este punto de vista el terror se asocia a la visualización de este otro en la conciencia, pero por ello constituye algo así como el terror *de* la conciencia del liberalismo.

<sup>23</sup> Jacobi, N.: *Werke*, 2,1. Edición de Walter Jaeschke, Stuttgart, Frommann-holzboog, pp. 204-205.

<sup>24</sup> Cfr. SW I/7, 359-360; trad. p. 167-169.

<sup>25</sup> Consultado 3 de julio de 2015 <<https://thetuskofthetranslator.wordpress.com/2015/01/12/zizek-sobre-la-matanza-en-charlie-hebdo/>>

## 2. Schelling con(tra) Schelling

Žižek concede a Schelling, como leemos en *Menos que nada*, un elemento de gran relevancia en la historia de la filosofía que constituye el punto de conexión entre Hegel y Schelling: la afirmación de una fractura en el sujeto: “fue solamente Schelling el que introdujo una fractura radical, la inestabilidad, el desacuerdo, en este mismo Fundamento presubjetivo/prerreflexivo. En su intento especulativo más atrevido de las *Weltalter*, Schelling intenta reconstruir (“narrar”) de este modo el ascenso del logos, del discurso articulado, a partir de este Fundamento prelógico: logos es un intento de resolver el callejón sin salida que lastra a este Fundamento. Por eso es por lo que las dos cimas auténticas del idealismo alemán son el Schelling intermedio y el Hegel maduro: hicieron lo que nadie más se atrevió a hacer; introdujeron una fractura en el Fundamento mismo”.<sup>26</sup> El problema es el lugar en el que Žižek introduce la fractura. En este “pre” que a Žižek parece que se le olvida, se juega todo. Parece que se le olvida, decía, porque al analizar las formas de reacción ante el terror, señala que el fundamento o el pasado inmemorial que aparece en las *Weltalter*, se “pone” únicamente una vez que se produce el movimiento interno del sujeto por el cual éste toma conciencia de sí. Esto es sólo cierto parcialmente. Schelling no es Fichte: antes que el fundamento yace el infundamento o fundamento originario que es anterior al sujeto. Apuntemos las siguientes ideas: 1) El fundamento no es presubjetivo, sino que es, precisamente *en* el sujeto como su parte no consciente (y es, como tal, imposible de captar: huye siempre, como señala Schelling, y por tanto no puede devenir “cosa” para el entendimiento: sólo es “cosificable” o “condicionable” su síntoma que es, como se sabe, el mal como “efecto” en la parte visible o manifiesta del mundo); 2) Precisamente porque no es conceptualizable, Schelling deja paso en las *Weltalter* a la narración: donde no llega el logos ha de llegar el mito. Aún así tampoco puede llegar a rodear lingüísticamente esta fractura *en* el sujeto y éste es su éxito: no poder, pese a su tres intentos (1811, 1813 y 1815) sacar a la luz un pasado que es justamente irreflexivo e inasible; 3) No puede haber articulación (ni ciencia ni enciclopedia) ante aquello que no se deja ensamblar: no puede haber diké en la adikía misma, por recordar las reflexiones de Heidegger sobre Anaximandro<sup>27</sup>; 4) La alusión a lo prelógico apunta en este sentido no a lo que le sobra a lo lógico, sino a lo queda “fuera” de lo lógico, no por exceso sino por defecto: la lógica no llega a ello, no puede hacerlo “cosa” del pensar; 5) Por todo ello, para Schelling la fractura no se encuentra en el Fundamento como señala Žižek, sino que el Fundamento es la ruptura, la quiebra del sujeto que, por mucho que trata de abarcar conceptual y lógicamente lo que hay, hay algo que se le escapa y, precisamente por ello es consciente, con terror, de la fractura y que en la “morada del sujeto”, por recordar la cita a las *Edades del mundo*, hay algo ingobernable, incontrolable, del que podemos dar cuenta por sus efectos (el mal, los monstruos y las aberraciones de la naturaleza) pero no en sí mismo. La conciencia está así “fuera de quicio” por recordar el famoso final del acto primero de *Hamlet*, desensamblada, vuelta del revés, o, como diría Heidegger *Aus den Fügen*: disyunto. Donde reina la *adikía*, algo no va como debería. Schelling, por tanto, al introducir la fractura en el sujeto dinamita la posibilidad de construir un sistema, pero al hacerlo, muestra que nuestra realidad no deja de ser una mansión en tierra hostil, como la de

<sup>26</sup> Žižek, S.: *Menos que nada*, Madrid, Akal, 2015, p. 24.

<sup>27</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 298.

Winchester, con toda la estructura de la arquitectura kantiana, en la que, por mucho que se construyan habitaciones para controlar el mundo y tratar de habitar en él, el mundo no se agota en la casa. Siempre aparece lo que no debería o al menos, lo que no ha podido devenir cosa clasificable y es, por ello, otro monstruoso, un ello que nos descoloca. Ahora bien ¿cómo entender ese otro? ¿y qué relación tiene la no-cosa con el terror?

### 3. Schelling con Hegel

Desde su publicación en 1809, la discusión en torno al *Escrito sobre la libertad* se ha centrado en la mayoría de las ocasiones en la temática del fondo/fundamento (*Grund*), del infundamento o del fundamento originario (*Ungrund/Urgrund*), en el resto irreductible (*die nie aufgehende Rest*) o en la relación de cualquiera de estos conceptos con otro que parece ser una comparsa –o, al menos, “figura menor”– en comparación con el núcleo mismo del escrito: la existencia (*Existenz*) o, más propiamente “el ser en cuanto que existe” e, incluso, como formula Schelling en su respuesta a las objeciones de Eschenmayer, el “sujeto de la existencia”.

A la *sombra* del fundamento, si la existencia era tenida en consideración era en torno precisamente a la sombra que sobre ella se ceñía, como una “insistencia en la existencia” por recordar la mención de Žižek a Schelling en *Bienvenidos al desierto de lo real*<sup>28</sup>, como algo que debía asumir una zona sombría en su ser, en cierta medida amenazante, dada la existencia efectiva del mal. Así por ejemplo el autor de la primera reseña del tratado, publicada tan solo meses después de la aparición del volumen que incluía el *Freiheitsschrift*, el 17 de julio de 1809, en el *Neue Oberdeutsche allgemeine Literatur-Zeitung* subraya como tema central la causa del mal (*Ursache des Bösen*) y para ello cita numerosos fragmentos del escrito que nos llevan, como un camino bien planificado, a desembocar en *el corazón de las tinieblas*: la boca negra de la voluntad y del *Grund*. También en otra reseña publicada poco después en el *Neue Leipziger Literaturzeitung* se destaca cómo el origen del mal está asociado a una raíz “independiente” de Dios (“*Die Freyheit, ist sie ein Vermögen zum Bösen, muss eine von Gott unabhängige Wurzel haben*”), que, sin embargo, sin identificarse con Dios está en Dios mismo: de nuevo, el *Grund*. Por supuesto la polémica estaba servida con la presencia del *Grund* en el escrito, como buena cuenta puede darse a través de las objeciones de Eschenmayer en 1810: “Dios –escribe Eschemayer– no tiene fondo [...] No existe ningún fondo que continúe actuando de forma independiente a él mismo”<sup>29</sup> o mediante las ácidas críticas (a veces caricaturas) de Bockshammer en 1821<sup>30</sup>, de Salat en 1845<sup>31</sup> o de Taute en 1852.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Žižek, S.: *Bienvenidos al desierto de lo real*, op. cit., p. 19.

<sup>29</sup> SW I/8, 150.

<sup>30</sup> Bockshammer, G.F.: *Die Freiheit des menschlichen Willens*, Stuttgart, 1821, p. 60. Allí se afirma que el dios de Schelling es “casi vegetal”.

<sup>31</sup> Salat, J.: *Schelling in München II*, Heiderberg, 1845, p. 27. Salat sostiene que para Schelling dios es el “animal supremo y absoluto”.

<sup>32</sup> Taute, G.F.: *Religionsphilosophie. Vom Standpunct der Philosophie Herbarts I*, 1852, p. 351. Para él “el fundamento de la existencia de Dios no es más que el punto vital, que mana del embrión que contempla en su microcosmos el naturalismo”.

Las recepciones de Schelling en la filosofía contemporánea siguen, por lo visto, bajo los encantos del *Grund* y del *Urgrund*, y, ahora frente a las iniciales críticas de sus contemporáneos, desde Hegel hasta Schopenhauer, no sólo Heidegger en sus conocidas lecciones de 1936 (además de las de 1929 y 1941) profundiza en los abismos de la existencia<sup>33</sup>, sino también filósofos tan dispares como Deleuze en *Diferencia y repetición*, Derrida en los seminarios *La bestia y el soberano*, y Slavoj Žižek en numerosas obras: *Bienvenidos al desierto de lo real*, *El resto irreductible*, *El frágil absoluto* o, el mucho más reciente, *Menos que nada*, consagrado a Hegel pero con concesiones schellinguianas, rescatan este Schelling cuya potencia y más alto logro es la de la afirmación del *Fundamento*. Lo que destaca y rescata Žižek, como hemos visto, es el Schelling y el Hegel del “resto”, como exceso para la razón (caso de Schelling) o exceso de la razón (caso de Hegel), excesos en ambos casos inherentes a la razón misma. Deleuze y Žižek, tan dispares y en ocasiones tan opuestos, coinciden en un punto: la negatividad del *Grund* tiene un efecto (*Wirkung*) de superficie que puede verse bien como el poder de la diferencia, en el caso de Deleuze, bien como una imagen de fantasía (*Fantasie*) que empleamos para no encararnos con aquel “exceso” que no podríamos integrar como tal en la narración de nuestra realidad (en el tejido simbólico-imaginario según la terminología lacaniana). Lo interesante es leer el texto de 1809 a contrapelo y hacerlo centrando la atención no el fundamento o incluso en el infundamento, sino en la Existencia en la medida en que ella constituye la superficie o la parte visible y efectiva del sistema. Partamos de lo siguiente: en ella se dan los “efectos” (*Wirkungen*) de lo inaprensible o según la triada lacaniana, de “lo Real”, entendido por Lacan como aquello que no puede ser simbolizado de ninguna manera, y que con Schelling podría ser comprendido como lo que siempre se retrae y no puede ser visto: “el fundamento eternamente oscuro, que no es acto él mismo, y huye en la noche mientras se levanta la luz (lo existente)”<sup>34</sup>. La Existencia es, desde este punto de vista, el ámbito de la visibilidad, esto es, de la luz donde se “manifiesta” el sujeto en su toma de conciencia de sí.

Hegelianizemos a Schelling y entendamos el ámbito de la existencia, en cuanto que lugar de la automanifestación o autorrevelación (*Selbst-offenbarung*) como lugar de lo que aparece, es decir, del fenómeno (*Erscheinung*). Con el cambio de perspectiva, podemos “ver” a Schelling de otro modo: no es “sólo” el filósofo del “resto irreductible”, de lo que “se hurta a la razón” o “de los abismos de la conciencia”, sino el filósofo de la aparición (*Erscheinung*), de lo que se pone ante los ojos (*etwas vor Augen zu haben*), o el filósofo de las apariciones en la conciencia. La esencia (*Wesen*) se hace presente (*anwesend*) al aparecerse (*erscheint*) como la existencia, mientras que algo de la misma esencia (*Wesen*) se retrae, se oculta, al ser fondo o fundamento de la existencia, aunque ésta segunda sea condición de posibilidad de la primera. Así la existencia es la apertura que hace visible para sí mismo al sujeto a través de una automanifestación de sí. Bajo ella yace una *base* de diferencias no cosificables: in-diferencia.

Ahora bien, ¿cómo podemos entender el ámbito de la existencia como manifestación de sí? Les recuerdo un conocido pasaje del *Freiheitsschrift*. Leámoslo de otra manera, acentuando no el *Grund*, sino aquello que aparece como *acompañante*:

<sup>33</sup> Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1971.

<sup>34</sup> SW I/7, 358: “ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existierende) aufgeht”

Tras el hecho eterno de la autorrevelación [*Selbstoffenbarung*], todo es en el mundo [*Welt*] –tal y como lo vemos ahora- regla [*Regel*], orden [*Ordnung*] y forma [*Form*], pero, con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la inasible base de la realidad [*Realität*] de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento.<sup>35</sup>

Más allá del resto inasible, Schelling está afirmando que la autorrevelación o el “auto-manifestarse” (*Selbstoffenbarung*) del sujeto está relacionado con darse regla, orden y forma y que justamente a través de estos elementos comprendemos y conceptualizamos el mundo, así si es de la existencia de la que hablamos ésta consiste en la realidad, entendida como el ámbito del fenómeno, de lo que puede verse y que está conformada por la malla de la razón que no puede apresar sin embargo ese resto inasible e incomprensible. Es indigerible, y, por tanto es un exceso “para” la razón (y no un sobrante). La realidad “para nosotros” es una construcción simbólica y simbolizable de lo que puede ser integrable en el orden porque “aparece” en la apertura en la que consiste la existencia misma. Y aparece estructurándose, ordenándose como “lenguaje”. Así comienza la conciencia, con la palabra: “el espíritu eterno es el que expresa [...] la palabra en la naturaleza”<sup>36</sup> o también: “En la palabra expresa [*ausgesprochenen Wort*] se revela [*offenbart*] el espíritu, esto es, Dios existente como acto”.<sup>37</sup> Así pues si el sujeto de la existencia puede devenir consciente es porque se dice y al decirse se abre y puede conocerse a sí mismo, frente a la oclusión constitutiva del *Grund*.

Cuando Schelling afirma, al comienzo de su escrito, que, frente a la explicación mecanicista o fatalista del sistema, nos encontramos ante un sistema en el que las cosas forman parte de una autorrevelación de Dios (*Selbstoffenbarung Gottes*) en el que, sin embargo éstas siguen manteniendo su libertad y su vida, sostiene algo que no debe dejarnos indiferentes: “Él habla y ellos son”.<sup>38</sup> Por tanto, las cosas (*Dinge*), lo condicionado forma parte de ese lenguaje del sujeto en el que éste se dice a sí mismo y que constituye su realidad, su mundo. El sujeto es, por tanto, discurso, narración. En esta “narración” aparecen (*erscheinen*) las cosas en base a un orden que no viene dado sino que es dicho por aquel Sujeto de la existencia.

Quizá en este punto, podríamos añadir a este Schelling con Hegel, algunas notas de Lacan y entender que el ámbito de la existencia y del fenómeno constituye la realidad “reglada” y “ordenada” por el sujeto. La red simbólica/imaginaria en la que consiste la existencia en sí misma al manifestarse queda integrada entonces por imágenes o representaciones del sujeto a las que corresponde un decir y que se dan en el tejido de la efectividad, dado que no se quedan meramente en un plano “ideal”.

<sup>35</sup> SW I/7, 359-360: “Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der grösseren Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt”.

<sup>36</sup> SW I/, 363 “der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur”.

<sup>37</sup> SW I/7, 364. “in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d.h. Gott als actu existierend”.

<sup>38</sup> SW I/7, 347.

Vistas así las cosas, la autorrevelación de Dios implica un aparecerse de las cosas en la conciencia a través del cual Dios, al hacerse efectivo (*wirklich*) en su devenir, alcanza como existente su realización (*Verwirklichung*), no así, como sabemos, lo que no se deja disolver por el entendimiento y que está íntimamente relacionado con el *Grund*. El devenir es el de la aparición de una vida, la de aquel sujeto de la existencia que va tomando conciencia de sí y en cuyo camino aparecen figuras, formas, especificaciones de las cosas. De nuevo, fenómenos del sujeto que conforman su conciencia. Podría decirse que Schelling introduce el germen de una distinción crucial en filosofía contemporánea: Sujeto de la existencia, que tiene un fundamento como condición de posibilidad, y el propio proceso “en tanto que existe”, es decir, la subjetividad entendida como devenir de ese sujeto hasta su realización y que tiene que ver con el narrarse, esto es, con las formas discursivas del decirse.

#### 4. Conclusión: terror para la conciencia

Ahora bien, en el tejido de la existencia como realidad “visible” y “comprensible”, ordenada y reglada, trasparece, como bien se sabe, lo que no debería ser y sin embargo es: el mal. Justamente lo que no debería mostrarse y se muestra. Esta es la definición que Freud, en su conocido texto de 1919, da de lo siniestro como “aquella suerte de espanto que afecta a las cosas conocidas y familiares”.<sup>39</sup> Freud cita a Schelling, citado a su vez en el Diccionario de lengua alemana de Sanders<sup>40</sup>: “*Umheimlich* sería todo lo que debería haber quedado oculto, secreto, pero se ha manifestado”, es decir de algo que se ha hecho visible como “fenómeno” en la existencia. El terror se podría entender desde esta definición: cuando irrumpe lo “otro”, lo “extraño”, lo que queda fuera de la malla racional, en la “morada” del sujeto, esto es, en su realidad.

Me gustaría concluir con una reflexión más allá de Schelling pero desde Schelling. Cuando Žižek habla de la irrupción del “resto” entenderá *hegelianolacaniamamente* que esto no integrable en la red racional de la realidad, pero generado por la construcción misma, sólo puede incluirse en la misma como “ficción” o “fantasía”: así si lo Real (el *Grund*) es la Cosa monstruosa con la que no podemos encararnos porque nos destruiría, la estrategia de la razón es convertirla en algo que podamos explicar ficcionalmente, justamente como “enemigo” o como “eso”, “monstruosidad”, “anomalía” o como “cosa”, por recordar a Hamlet o la película clásica de Howard Hawks, *The Thing from Another World* (1951). Solo que para Žižek lo Real mismo forma parte de la conciencia hasta tal punto de los efectos de lo Real son producto de la fantasía (*Fantasie*) de esa misma conciencia. Lo que vemos son nuestros miedos o espectros. Desde Schelling, sin embargo, aun aceptando que lo no integrable sólo puede ser soportable como ficción, no podemos afirmar que el otro sea generado como sobrante o como consecuencia del devenir de la conciencia, antes bien es en la conciencia donde emerge lo otro que tiene, sin embargo, una autonomía con respecto a esa conciencia para la que se manifiesta. Más allá de Schelling podemos pensar de otro modo el terror: que lo que aparece como monstruo en nuestra realidad, como lo inclasificable, no es una diferencia producto de la conciencia, sino una diferencia que implica otro modo de ser que alude a la diferencia como origen de la identidad misma,

<sup>39</sup> Freud, S.: “Lo siniestro”. En *Obras completas*, tomo 7, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 2484.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 2487.

es decir, del choque entre dos realidades o dos formas diferentes de constitución de la conciencia y que tienen, más allá del velo simbólico que las constituye, el suelo de algo real que, existente, es, por seguir a Gorgias en su discurso *Acerca del no-ser*, incognoscible e incommunicable.

## 5. Referencias bibliográficas

- Bockshammer, G.F.: *Die Freiheit des menschlichen Willens*, Stuttgart, 1821.
- Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- Derrida, J.: *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.
- Duque, F.: *La era de la crítica. Historia de la filosofía moderna*, Madrid, Akal, 1998.
- Fichte, J.G.: *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, ed. R. Lauth, H. Jacob y H. Gliwitzky, Stuttgart, Frommann, 1962 y ss.
- Freud, S.: “Lo siniestro”, en *Obras completas*, tomo 7, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- Heidegger, M.: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960.
- Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1971.
- Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Werke 9, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970; trad. Hegel, G.W.F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005.
- Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 1999.
- Jacobi, N.: *Werke*, 2,1. Edición de Walter Jaeschke, Stuttgart, Frommann-holzboog,
- Salat, J.: *Schelling in München II*, Heidelberg, 1845.
- Schelling, F.W.J.: *Sämtliche Werke*, ed. de M. Schröter, Beck/Oldenburger, Múnich, 1927-1954.
- Schelling, F.W.J.: *Zeitschrift für spekulative Physik*, vol. 2, Hamburgo, Meiner, 2001.
- Schelling, F.W.J.: *Del Yo como principio de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2004
- Schelling, F.W.J.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 2000.
- Schelling, F.W.J.: *Las Edades del mundo*, Madrid, Akal, 2002.
- Taute, G.F.: *Religionsphilosophie. Vom Standpunct der Philosophie Herbarts I*, 1852.
- Žižek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- Žižek, S.: *Arriesgar lo imposible*, Madrid, Trotta, 2006.
- Žižek, S.: *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2008.
- Žižek, S.: *Menos que nada*, Madrid, Akal, 2015.