

Quod revelado. Acontecimiento y diferencia en el Schelling tardío

Abraham Rubín ÁlvarezUniversidade de Vigo (España) <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.95188>

Recibido: 20/03/2024 • Aceptado: 07/02/2025

Resumen: En el presente artículo se investiga la transformación en la ontología de Schelling hacia una filosofía de la existencia que prioriza el acontecimiento y la irreductibilidad de la novedad sobre las determinaciones esenciales. Este recorrido se articula a través de varios momentos clave: primero, la reinterpretación de la distinción aristotélica entre el *Was* (esencia) y el *Daß* (existencia), donde Schelling subraya la contingencia radical de lo existente. En segundo lugar, se analiza su crítica a la escolástica y a la prioridad de las esencias, mostrando cómo la existencia para Schelling irrumpió como un hecho inanticipable, no derivado de ningún plan lógico previo. Finalmente, se examina cómo su noción de libertad y su teoría del “fondo oscuro” (*Ungrund*) abren el diálogo con el pensamiento contemporáneo de Jacques Derrida, destacando la importancia del acontecimiento como novedad radical. Este giro hacia una filosofía positiva ofrece una visión donde lo divino y lo real se revelan en su libertad y contingencia. A través de este recorrido, se subraya la relevancia de Schelling para abordar los desafíos filosóficos actuales en torno a la diferencia y la apertura a lo im-possible.

Palabras clave: Acontecimiento, Diferencia, Existencia, Libertad, Schelling.

ENG **Quod revealed. Event and Difference in the Late Schelling**

Abstract: This article investigates the transformation in Schelling's ontology towards a philosophy of existence that prioritizes the event and the irreducibility of novelty over essential determinations. This exploration follows key stages: first, the reinterpretation of the Aristotelian distinction between *Was* (essence) and *Daß* (existence), where Schelling highlights the radical contingency of existence. Second, it examines his critique of scholasticism and the primacy of essences, showing how, for Schelling, existence emerges as an unpredictable event, independent of any logical plan. Finally, it explores how Schelling's notion of freedom and his theory of the “dark ground” (*Ungrund*) engage in dialogue with Jacques Derrida's contemporary thought, emphasizing the importance of the event as radical novelty. This shift towards a positive philosophy offers a vision in which the divine and the real reveal themselves through freedom and contingency. Through this journey, the article underscores Schelling's relevance in addressing contemporary philosophical challenges related to difference and openness to the impossible.

Keywords: Difference, Event, Existence, Freedom, Schelling.

Sumario: 1. Introducción. 2. *Was* y *Daß*: una perspectiva aristotélica y schellinguiana. 2.1. Aristóteles: dos vías hacia el ser. 2.1.1. Ser y existencia. 2.1.2. Ser y esencia. 2.2. Las esencias. De Avicena a la modernidad. 2.3.- La existencia en la escolástica, según Gilson. 3. La recepción de Schelling. 4. Schelling como precursor de las filosofías de la diferencia. 5. Schelling y Derrida, lo imposible y el acontecimiento. 6. Conclusiones. 7. Referencias.

Cómo citar: Rubín Álvarez, A. (2025). *Quod revelado. Acontecimiento y diferencia en el Schelling tardío*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42(3), 591-603. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.95188>

1. Introducción

Toda filosofía nace de un asombro ante lo que hay. Pero las posiciones ante ello son diversas. Para nuestros intereses aquí, nombraremos dos. La primera afirma que lo que hay es el resultado de un proceso

en el que se ha actualizado una posibilidad previa. Algo es lo que *podía ser* en función de su naturaleza. En lenguaje medieval, se defiende que lo que hay es el *paso a la existencia* de una *esencia* previa, y es Dios quien decide ese paso. La segunda posición,

en cambio, sostiene que lo que hay no es el resultado de una posibilidad anterior, de un programa, sino algo radicalmente nuevo. Su actualidad, su existencia, es el paso previo a partir del cual podemos intentar entender cómo fue posible que sucediese.

Ambas posiciones son casos en los que se manifiesta la discusión sobre la prioridad fundamentadora de lo que hay, si es lo efectivo o lo posible, el acto o la potencia.

Según el Schelling tardío, las dos respuestas corresponden a dos tipos de filosofía. Por una parte, está la *filosofía de la esencia*, o filosofía negativa, que se interesa por lo que las cosas son. Trata de dar sentido a toda realidad a partir de una serie de principios (lógicos y ontológicos) que posibilitan la deducción racional de lo existente, que se manifiesta como necesario. No puede existir de otro modo porque lo que es está marcado por sus posibilidades esenciales. Hegel ha sido el máximo exponente de esa filosofía, que se mueve por la necesidad.

Por otra parte, para Schelling, está el proyecto de elaboración de una *filosofía de la existencia*, que es una filosofía del “sí” a lo que hay, una filosofía positiva en el sentido de que le interesan los hechos más que las esencias, lo positivo más que lo negativo, una filosofía de la libertad. Desde este punto de vista, podrían situarse como antecedentes de esta postura toda filosofía inclinada hacia las existencias, la actualidad, o lo contingente. En este sentido, podría defenderse que aquellas filosofías que confieren prioridad a la actualidad o la existencia son antecedentes de la postura de Schelling y, al mismo tiempo, se puede ver a este como precursor de algunas filosofías contemporáneas, cuya apuesta es trabajar un pensamiento de lo nuevo, de aquello que rompe con lo preestablecido y con cualquier programa de desarrollo, aquello inanticipable que lleva el nombre de *acontecimiento*. De este modo, la fundamentación de lo que hay parte de la consideración de su contingencia, de algo no determinado de antemano por ningún programa lógico o conjunto de esencias. En ese sentido, lo que hay es siempre una novedad irreductible, o en lenguaje aristotélico, actualidad imprevista.

Al mismo tiempo, la larga vida y obra del pensador de Leonberg deja de manifiesto varios momentos en los que él mismo entraría dentro de su propia consideración de filosofía negativa. Tal vez se pueda decir que es a partir de sus tentativas de comprensión de la realidad como llega a la conclusión de su imposibilidad *a priori*. No obstante, alguno de sus desarrollos puede ser considerado como antecedente así mismo de las llamadas *filosofías de la diferencia*, que operan a partir de la asunción de un motivo que resiste a toda apropiación ontológica identitaria.

Nosotros mantendremos la posición —ya defendida parcialmente en otros lugares—¹ de que una prefiguración de las nociones de acontecimiento y

diferencia, tal y como se entienden en las llamadas filosofías de la diferencia aparece de forma notable en la obra tardía de F. W. J. Schelling. Para exemplificarlo utilizaremos varios de los motivos presentes en la obra de Jacques Derrida.

2. *Was y Daß: una perspectiva aristotélica y schellinguiana*

En varios lugares aparece el planteamiento que Schelling establece respecto a la Historia de la filosofía, dividiéndola en filosofía negativa y positiva.² Reserva para la primera la prioridad fundamentadora de la esencia, el *quid (Was)*, el pensamiento conceptual, cuya máxima extensión tendría lugar con Hegel (y con varias obras del propio Schelling), mientras que la segunda arrancaría a partir de la existencia, el *quod (Daß)*, la intuición de aquello que hay. Para el Schelling tardío, desde el *Was* uno no puede concluir el hecho del *Daß* salvo hipotéticamente, motivo por el cual en la filosofía positiva la prioridad fundamentadora va a ser la de la existencia o, dicho en términos aristotélicos, la actualidad. Schelling interpretará a Aristóteles insistiendo en la predominancia de lo individual y lo actual en la obra del estagirita,³ y ello

² Se ha argumentado que la insistencia del Schelling tardío en la elaboración de una filosofía positiva está presente, al menos en cuanto fundamentación, desde la escritura de *Las edades del mundo* (1811-1815), aunque podría defenderse que lo que la permite se remonta ya a las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Barcelona: Anthropos, 1989), a partir de la distinción que allí se realiza entre *existencia* y *fundamento*. En todo caso, la mayor parte de las referencias explícitas a la separación entre filosofía negativa y positiva aparecen a partir de unas lecciones de 1827/28 (*System der Weltalter*). Por ello se considera que la filosofía positiva de Schelling se refiere al ciclo de conferencias sobre mitología y revelación que lo ocupó desde 1831 hasta su muerte en 1854. Nosotros nos centraremos en algunas obras especialmente representativas: *Filosofía de la revelación. I. Introducción* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998), *Sui principi sommi / Filosofia della rivelazione 1841/42* (Milano: Bompiani, 2016), “Otra deducción de los principios de filosofía positiva,” *Thémata* 58 (julio 2018): 189-204, y “Schelling’s Late Political Philosophy: Lectures 22-24 of the *Presentation of the Purely Rational Philosophy*,” *Kabiri* 2 (2020): 93-135. Cf., al respecto de la genealogía de Schelling en este sentido, Edward Allen Beach, *The potencies of God(s)* (New York: SUNY, 1994), 147-162; Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, *Schelling, el sistema de la libertad* (Barcelona: Herder, 2004), especialmente 333-336; Juan Cruz Cruz, “Estudio preliminar,” en Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 7-30; Francesco Tomatis, “Introduzione. L’ultimo Schelling: filosofía negativa e filosofía positiva,” en Schelling, *Sui principi sommi / Filosofia della rivelazione 1841/42*, 29-80; Ignacio Falgueras Salinas, “Estudio introductorio,” en Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna* (Málaga, Edinford, 1993), 61-75; otros artículos que profundizan fundamentalmente en el tema son Roberto Augusto, “La evolución intelectual del último Schelling: filosofía negativa y filosofía positiva,” *Anuario filosófico XLII/3* (2009): 577-600; Wagner Félix, “Filosofía negativa, filosofía positiva: a crítica de Schelling ao idealismo,” *Philia* 2, núm. 1 (junio 2020): 590-613; y el siempre estimulante Félix Duque, “Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica de la historia,” *Contrastes Suplemento* 19 (2014): 27-59.

³ Sobre la influencia de Aristóteles en el Schelling tardío, cf., muy especialmente, los excelentes artículos de Marcela García, “*Energeia vs. Entelecheia: Schelling vs. Hegel on Metaphysics Lambda*,” *Tópicos* 51 (2016), y “How to Think Actuality? Schelling, Aristotle and the Problem of the Pure *Daß*,” *Kabiri* 1 (2018): 37-46; asimismo, Alessandro Medri, “The role of Aristotle in Schelling’s positive philosophy,” *The review*

¹ Cf., muy especialmente, Marcela García, “Schelling como antecedente de las filosofías del acontecimiento,” en *La larga sombra de lo religioso. Secularización y resignificaciones*, ed. Lourdes Flamarique y Claudia Carbonell (Madrid: Biblioteca Nueva, 2017), 103-118; asimismo, Fernando Pérez-Borbujo, “La herencia de Schelling en Heidegger,” en *Schelling-Heidegger. Inicio, abismo y libertad*, ed. Fernando Pérez-Borbujo, Jacobo Zavallo Puig y Carlos Girón Lozano (Barcelona: Herder, 2022), 33.

se tornará decisivo para una prefiguración de la concepción de acontecimiento.

2.1. Aristóteles: dos vías hacia el ser

2.1.1. Ser y existencia

Sobre la dilucidación sobre lo que hay, Aristóteles había hecho varias distinciones fundamentales, dos de las cuales son ente (*tò ón*) y hecho de ser o existir (*tò eînai*), entendiendo el ente como todo lo que hay, siendo lo que hay, en primer lugar, algo individual y concreto. Aristóteles lo llama *tòde ti*. ¿Cómo comprenderlo? Según el estagirita, el camino es doble. Por una parte, es preciso saber lo que el ente es, *qué-es* (*tò tì esti*), que se refiere a aquello que hace que el ente sea lo que es, en el sentido de formar parte de algo más general que lo engloba, el grupo al que pertenece. Se suele traducir por *quididad*, al sustituir el interrogativo latino *quid est?* Esta es una de las traducciones clásicas para el concepto de *esencia*. Es importante resaltar que para Aristóteles lo previo es el *tòde ti*, llegando el *tò tì esti* en un momento posterior, para intentar explicar lo que el *tòde ti* es, que, además, tiene existir (*tò eînai*).

Aquí tenemos presentada la ambivalencia aristotélica con respecto a la herencia platónica, que lo lleva asimismo a distinguir entre sustancia sensible (*ousia*) y sustancia suprasensible (*tò théos*), esto es, entre seres compuestos de materia (*hyle*) y forma (*morphé, eîdos*) y el ser absoluto constituido solo por Forma pura. Esta distinción está a la base, precisamente, de la separación en el saber entre Física y Teología. Una tiene que ver con el cambio, mientras que la otra se refiere solo a lo inmutable. Tenemos entonces que la naturaleza, objeto de estudio de la Física, se corresponde únicamente con la sustancia susceptible de experimentar cambios.

Pero, dentro de este ámbito, ¿cómo distinguir un *tòde ti* de otro? En primer lugar, se constata su existencia mediante la percepción sensorial. A continuación, en relación con el *eîdos*, que ambos comparten, su diferencia específica es en función de la *hyle*, la materia de la que ambos están formados y de la que disfrutan en distintas proporciones y cantidades.

Ahora bien, otra posibilidad defendible es distinguirlos en función de *lo que para ellos era ser*, lo que literalmente se dice en griego *tò tì ên eînai*, una de las expresiones usadas por Aristóteles, y que podría asimismo delimitar las diferencias entre un *tòde ti* y otro.⁴ El asunto es complejo y ha dado lugar a muchos posicionamientos, pero todos comparten en un primer momento la extrañeza de que Aristóteles oscile entre dos expresiones, una corta –*tò tì esti*– y otra larga –*tò tì ên eînai*–, para hacer referencia al mismo asunto. Especialmente toda vez que en la fórmula larga se está usando un imperfecto (*ên*) y no un presente (*esti*), lo que puede causar confusión. De hecho, se suele traducir *tò tì ên eînai* por *esencia*, propuesta totalmente al margen de esta problemática del uso del imperfecto.

⁴ Cf. Alfonso García Marqués, “*Tò tì ên eînai, tò tì esti, tò ón: su sentido y traducción*,” *Convivium* 29/30 (2016-2017): 49-77.

Una de las posturas dominantes postula que esta forma verbal puede ser un “imperfecto filosófico”, con el que se haría referencia a discusiones del pasado, o puede señalarse la predominancia que para Aristóteles tiene la forma sobre lo existente, en línea con el supuesto platonismo del estagirita. Otras posturas interpretan filosóficamente el uso del imperfecto, entendiendo que Aristóteles se refería a cómo era algo antes de ser conocido, o a cómo era en su inicio antes de emprender sus procesos de cambio.⁵ No obstante, si queremos asumir, como propone García Marqués, la prioridad de lo individual, y no nos movemos de la traducción literal del griego, se podría defender que el uso del imperfecto está justificado por el propio Aristóteles, que no se refiere a otra cosa que a *lo que era ser para cada uno*. García Marqués se apoya en *Metafísica*, *Delta*, 18, 1022a, 25-29, donde Aristóteles afirma:

En cuanto tal tiene que decirse en varios sentidos. En efecto, un *en cuanto tal* es *lo que era ser* [*tò tì ên eînai*] para cada cosa; por ejemplo, Calias es *en cuanto tal* Calias y *lo que era ser* [*tò tì ên eînai*] para Calias. Otro, todo lo que hay en *qué es* [*tò tì esti*], por ejemplo, Calias es *en cuanto tal animal*, pues en el enunciado está animal, ya que Calias es cierto animal.⁶

Entonces, la fórmula larga no pregunta por el ser en general sino por el de alguien, teniendo en cuenta, digamos, su individualidad, en función de lo que cada uno es *en cuanto tal*. Es decir, prima la novedad, el hecho de no agotarse la individualidad en lo que comparte con otros, en aquello esperado, en el programa establecido del que supuestamente surge.

Esta interpretación puede apoyarse asimismo en la del propio Schelling, que en *Darstellung der rein-rationalem Philosophie* afirma que *tò tì ên eînai* es una actualidad individual, y no un concepto universal:

Puedo responder a la pregunta ‘qué es Calias’ con el concepto de género, por ejemplo, es un ser vivo; pero lo que para él es causa del ser (aquí entonces del vivir) ya no es nada universal, no *ousia* en el segundo sino en el primer y supremo sentido, πρώτη ούσια, y cada uno tiene *la suya* y esta no pertenece a *ningún otro*, mientras que el universal es común a muchos; la causa es *cada cosa misma*, en el ser vivo entonces lo que llamamos *alma*, que se explica como la *ousia*, la *energía* de un cuerpo formado como instrumento, como su τί ἦν εἶval, y esto también es *propio de cada uno* y no común a muchos.⁷

A continuación, citando el *De Anima*, Schelling afirma que *eîdos* también debe ser considerado como una actualidad individual, pese a que en la escolástica se tradujo por *forma* para resaltar su

⁵ Aristóteles, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford: Clarendon, 1958), 127; cit. en García Marqués, “*Tò tì ên eînai, tò tì esti, tò ón: su sentido y traducción*,” 54.

⁶ García Marqués, “*Tò tì ên eînai, tò tì esti, tò ón: su sentido y traducción*,” 59.

⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Darstellung der rein-rationalem Philosophie*, en *Sämtliche Werke XIV*, ed. K. F. A. Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856-1861), XI, 406 y ss; cit. en Marcela García, “*Energeia vs. Entelecheia: Schelling vs. Hegel on Metaphysics Lambda*,” 122.

oposición con *materia*. De este modo, como consecuencia, el término asume la idea de aquello más universal, en tanto puede recibirla todo, alejándose en extremo del *tóde ti*. Para Schelling es una falsificación de la intención aristotélica, de la que se aprovecha Hegel, cuando, por el contrario, para el estagirita el *eîdos* y el *tí ên eînai* son equiparables, como actualidades individuales.⁸

No obstante, Schelling reconoce que en el alma hay una duplicitad que explica que se entienda como un concepto, pues no puede existir de manera independiente a una potencialidad que se realiza. Es, por tanto, una actualización de algo potencial, y no es por tanto actual por sí misma. El alma es el *quod* (*Daß*) de un cuerpo, pero un *quod* que contiene y concibe también un *quid* (*Was*). “Solo en este sentido está en *eîdos* también el concepto”.⁹ Para Schelling, igual que para Aristóteles, solo Dios es acto puro.¹⁰

Si seguimos esta prioridad de lo individual, cobra todo sentido la pertinencia de la doble fórmula aristotélica, una más tradicional, derivada de la academia platónica donde lo que algo es, su *qué-es*, tiene relación con su forma, sus características abstractas, género y especie, en virtud de las cuales se define a ese algo; y por otra parte, un punto de vista innovador del Liceo, la pregunta por el individuo concreto al otro lado de su configuración formal, lejos entonces de quedar la cuestión resuelta haciendo referencia exclusivamente a la materia, precisando apelar a lo que algo es en sí mismo, su vida, su vivir concreto. Dicho de otra forma, si se quiere mantener el *tò tí ên eînai* como *esencia*, esta no puede ser entendida como concepto universal sino como una actualidad individual.¹¹

En Aristóteles hay, pues, una indicación de que una de las vías fundamentales para cuestionarse sobre lo que hay tiene que hacer referencia a lo que cada ente es en cuanto tal, entendidos individualmente. Y esto se puede referir a su propia manera de vivir, su actualidad. La fórmula corta se referiría puramente a la definición de algo en virtud de las características abstractas que comparte con otros, que permite que se le englobe en un grupo o categoría (*esencia*). La fórmula larga se usaría para cuestionar sobre su vivir individual, su existir efectivo. Desde esta posición, podría considerarse la postura de Aristóteles como facilitadora de la prioridad fundamental de la actualidad (*enérgeia*), lo que será decisivo para la concepción de Schelling de existencia, y permitirá su crítica de las filosofías esencialistas, sujetas a un programa.

2.1.2. Ser y esencia

Aunque en el estagirita también convive otra vía, y de hecho, Schelling habitualmente afirma que la obra de Aristóteles forma parte de la filosofía

negativa.¹² Una vez que este distingue entre sustancia sensible e inteligible, el estudio de la sustancia sensible lo lleva a investigar aquello de lo que esta forma parte, la naturaleza, que se definirá en base al conjunto de seres que tienen el movimiento como principio interno de cambio. Excluirá por lo tanto lo que luego llamará Forma pura, sin materia y, por lo tanto, sin cambio.

A continuación, Aristóteles explica lo que es el cambio. Es conocida su definición de movimiento (*kínesis*) en términos de acto (*enérgeia*) y potencia (*dýnamis*), es decir, un tránsito entre un ser en potencia y un ser en acto. *He tò dynámei óntos entelécheia hēi toioûton* es la célebre definición de *kínesis* (*Física*, 201a12). Guillermo R. De Echandía afirma que el “en cuanto tal”, en tanto que está en potencia, subraya el carácter dinámico del movimiento. Pues no es simple actualidad, sino un estar siendo actualizado, una actualidad activa.¹³

Se ha afirmado que *entelécheia* y *enérgeia* refieren en general al mismo concepto y ambos deben traducirse por *actualización*.¹⁴ De hecho, Aristóteles reformula la definición de movimiento en 201a25, usando *enérgeia*, en vez de *entelécheia*. Echandía, siguiendo a Ross, traduce *enérgeia* por actividad o actualización, y *entelécheia* por actualidad o perfección resultante, dando a entender que la *entelécheia* podría referir a un proceso finalizado, algo que no necesariamente ocurriría en el caso de la *enérgeia*.¹⁵

En todo caso, como nos recuerda Echandía, una potencialidad para Aristóteles sólo puede entenderse a partir de la actualidad de la que depende. Y cita *Metafísica IX*, 8 para indicar que la actualidad es anterior a la potencialidad tanto lógica como ontológicamente. De este modo, el movimiento sería una mezcla de lo potencial y lo actual.¹⁶

Según la visión de Schelling, en la *Metafísica* de Aristóteles hay una progresión desde la actualidad entendida como “actualización de” algo potencial hacia una actualidad que es la que permite que, en un momento posterior, se den los meros contenidos de la razón, que intentan dar cuenta de dicha actualidad. Es lo que hay, lo individual, lo actual, lo que confiere la existencia a los contenidos de la razón.

Esta reelaboración de las distinciones aristotélicas por parte de Schelling establece una ontología donde la existencia no puede ser deducida de una esencia previa, sino que emerge como un hecho contingente e inanticipable. La actualización no es un mero tránsito de lo potencial a lo actual, sino el surgimiento de lo radicalmente nuevo, es decir, del acontecimiento. Al redefinir el estatuto ontológico de la existencia, Schelling prepara el terreno para el pensamiento contemporáneo sobre lo imposible,

⁸ García, “*Energeia vs. Entelecheia: Schelling vs. Hegel on Metaphysics Lambda*,” 123.

⁹ Idem.

¹⁰ Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 170-171; *Filosofia della rivelazione 1841/42*, 893-904.

¹¹ Teresa Oñate, siguiendo a W. Marx, traduce *tò tí ên eînai* por “[para el compuesto] su propio ser en cuanto tal”. Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el s. XXI* (Madrid: Dykinson, 2001), 151.

¹² Cf, por ejemplo, Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 120; *Filosofia della rivelazione 1841/42*, 845 y ss.

¹³ Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1995), 178.

¹⁴ Aristóteles, *Física*, 134n16.

¹⁵ Aristóteles, *Física*, 134n16. Marcela García, siguiendo a Anagnostopoulos, propone que *entelécheia* se traduzca por *actividad* cuando el concepto se contrasta con *kínesis*, reservando *actualización* para cuando se contrasta con *dýnamis*. García, “*Energeia vs. Entelecheia: Schelling vs. Hegel on Metaphysics Lambda*,” 118. Teresa Oñate, por su parte, traduce la primera por *actualización* y la segunda por *acción*. Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el s. XXI*, 643.

¹⁶ Aristóteles, *Física*, 182 n13 (201b32).

donde el ser no es simplemente la realización de lo posible, sino la irrupción de lo inesperado, aquello que Jacques Derrida, como veremos, denominará lo im-possible.

2.2. Las esencias. De Avicena a la modernidad

Sin embargo, si atendemos a la actividad de la potencia, reconociendo que es esta la que actualiza todo lo efectivo, llevándolo a la existencia desde su posibilidad, se abre la puerta a considerar que tal vez la actividad de la potencia deje una serie de posibles detrás, sin actualizar. Podría existir una *dynamis* que no llegase nunca a la *entelécheia*, al ser una especie de reserva inagotable. Esta fuente potencial sería aquello de donde arrancan las posibilidades de llevar a cabo el cambio, es decir, de dar lugar y espacio a lo natural. Por lo tanto, la fuente del movimiento, en cuanto tránsito, influiría siempre en un movimiento acabado, a lo que da lugar, pero quedaría siempre en sí mismo al otro lado de él. En la forma ya realizada en la realidad efectiva se sustraería esa potencia que, siendo pura actividad, como tal nunca llega al acto, no llega a ser ninguna forma, a ser presente y, por tanto, es imposible de percibir por los sentidos, ya que queda siempre al otro lado de lo que ellos pueden captar.

Esta asunción puede llevar al menos a dos posiciones, a la infinitud del entendimiento divino como fuente inagotable de las potencias, o al postulado de un fondo primordial, sin medida, imposible de categorizar, que Schelling llamará *resto irreducible*.¹⁷ En todo caso, en la época medieval y en parte de la moderna se desarrollará la primera de las posiciones. Pues al aparecer la idea de Dios creador, surgirá con claridad la oposición esencia-existencia.

Según la visión de Heidegger, la discusión no refiere más (ni menos) que a la dilucidación sobre la prioridad de la sustancia primera o de la sustancia segunda en Aristóteles, lo que en el fondo es lo mismo que decir que la polémica repite el enfrentamiento teórico entre la Academia y el Liceo.¹⁸ La reverberación que acontece al cambiar el contexto aristotélico por el medieval radica en que las esencias están ya en Dios, fundamento estable de todo lo que hay, del ser, que es el que decide si estas pasan o no a la existencia efectiva.

Es decir, en la posición de Aristóteles, cuando distingue entre lo que el ente es y el hecho de que existe, la existencia del ente se refiere al ente existente mismo, pues el existir le pertenece inherentemente. Sin embargo, en el planteamiento medieval, la existencia es otorgada por un creador, lo que convierte la posición en totalmente novedosa respecto al mundo griego.

Respecto a ello, pueden plantearse dos opciones. La primera es la que desarrollaremos en este

apartado, y tiene que ver con la prioridad de las esencias, esto es, con la asunción de que la existencia efectiva de un ente no cambia nada respecto a su configuración fundamental. Es decir, el ente tiene una esencia aunque no exista, y ella es lo fundamental, la existencia no le aporta nada. Es lo que plantea Avicena. Predicar de un ente que existe no es indicar nada de él, pues la existencia no es un predicado esencial, no pertenece a la esencia, solamente es un predicado existencial. Esto es, para Avicena decir de un ente que existe es no decir nada de lo que es, sino simplemente que está presente en la realidad efectiva.

La prueba de Avicena comienza examinando el concepto de ser en dos dimensiones. La primera es una distinción entre lo que es necesario y lo que es posible, lo que da como resultado tres categorías de cosas: las que son necesariamente existentes por sí mismas; las que son posiblemente existentes por una causa; y las que pueden existir según su propia naturaleza. Avicena cree que todo lo que existe es necesario, aunque su necesidad puede ser originaria o derivada. Pero parece que lo fundamental refiere a lo que se entiende por “propia naturaleza”. Para aclararlo, es necesario entrar en el segundo enfoque utilizado por Avicena para examinar el ser: la distinción entre existencia y esencia.

La esencia de un ser humano es la propiedad o conjunto de propiedades que lo hacen característicamente humano, como sintetiza Daniel O'Connor de manera tan esquemática como divulgativa. Presumiblemente, la característica que nos hace humanos es un ADN común. En realidad, existen algunas esencias que se manifiestan en la realidad, mientras que otras no. Los gatos pueden extinguirse, lo que significa que su esencia ya no se representa en la vida real y no tiene existencia. Avicena distingue la existencia de la esencia en términos de sentido común. La esencia asume la descripción de lo que se está investigando en las premisas de este tipo de argumentos; los enunciados de existencia actúan como certificados de instancia de los predicados comprendidos en la esencia.¹⁹

Esta postura tendrá eco y éxito, y la prioridad de las esencias se desarrollará posteriormente con Duns Escoto y, en última instancia, Francisco Suárez, asumiendo que aquello que los medievales denominaban *ens reale* no es más que la actualización de una idea divina.²⁰ Entendido así, la prioridad

¹⁷ Cf. Daniel John O'Connor, “Avicenna,” en *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, ed. Brian Carr (London – New York: Routledge, 1997), 808-809; asimismo, Étienne Gilson, *El ser y la esencia* (Buenos Aires: Desclée De Brouwer, 1965), 111-120.

¹⁸ Duns Escoto le dará prioridad a lo que llama *esse objectivum* —la cosa en tanto que conocida o representada—, mientras que Francisco Suárez distinguirá entre concepto formal y objetivo de ente. Este último, semejante al *esse objectivum*, está a su vez relacionado con lo que llama *esencia real*. Esto influye decisivamente en la distinción cartesiana entre “realidad formal” y “realidad objetiva” referidas a las ideas, que Descartes emplea en la demostración de la existencia de Dios. Cf., respecto a Escoto, André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos* (Barcelona: Marcial Pons, 2008), 127-163; respecto a la recepción de la filosofía moderna, ibid, 109-111; respecto a Suárez, cf. Gilson, *El ser y la esencia*, 132-144; finalmente, respecto a la herencia suareciana de Descartes, Gilson, *El ser y la esencia*, 145-149.

¹⁷ Sylvaine Gourdain defiende, por el contrario, que el inicio no puede radicar en una potencia pura que no se actualiza, sino, en todo caso, en un acto puro que se potencializa. Cf. Sylvaine Gourdain, *Sortir du transcendent. Heidegger et sa lecture de Schelling* (Bruselas: Ousia, 2018), 35-65. Al respecto, cf. Pérez-Borbujo, “La herencia de Schelling en Heidegger”, 38.

¹⁸ Cf. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (Méjico DF: FCE, 2014), 179; *La metafísica del idealismo alemán (Schelling)* (Barcelona: Herder: 2022), 29.

fundamentadora de lo que hay tiene que ser la esencia, que se sitúa en primer lugar en el entendimiento divino. La esencia es vista pues como algo universal, presente en Dios, y luego actualizada o individualizada en la realidad luego del acto de creación. De este modo, la realidad se basa en el pensamiento, las cosas ya son reales cuando Dios las piensa, independientemente de que luego se decida o no a crearlas efectivamente. Todo lo pensable es lo que Dios piensa, y no puede ser contradictorio. Por lo tanto, todo lo pensable puede ser creado, es una posibilidad que lo acerca a su actualización, que será efectiva o no en virtud de la decisión divina. Pero el hecho de existir en la realidad efectiva finalmente es algo que ontológicamente no tiene relevancia.

Por eso Anselmo de Canterbury, apoyándose solo en el entendimiento, considera que la esencia divina existe, pues de lo contrario sería una contradicción. En el caso de Dios la realidad (pensada) implica necesariamente existencia (efectiva), no así en el caso de los entes creados. Pueden ser reales (lógicamente posibles) sin existir.

Esta vía, a juicio de Schelling, es errónea pues no puede más que afirmar que Dios existe necesariamente, *en el caso de que efectivamente exista*.²¹ En Dios nada es pensado, sino, precisamente, la sola existencia.

La crítica de Schelling a la escolástica radica en su rechazo a la prioridad de la esencia sobre la existencia. Frente a la idea medieval de que la existencia es simplemente la realización de un programa divino preeexistente, Schelling desarrollará una filosofía donde la existencia irrumpre como un hecho independiente, no derivado de ningún plan lógico previo. Esta concepción introduce una novedad radical: el ser como acontecimiento, que no responde a las posibilidades previas contenidas en la esencia, sino a una lógica de la sorpresa, anticipando así la concepción derridiana del porvenir como lo no programable.

2.3. La existencia en la escolástica, según Gilson

Pero hay otra opción a la hora de valorar el hecho de que lo existente sea una actualización de lo que previamente existía en la mente de Dios. De hecho, la escolástica aristotélica, encarnada fundamentalmente en Tomás de Aquino, planteó una distinción tomada de la diferenciación aristotélica entre la *próte* y la *déutera ousía*, a saber, la diferencia entre lo real y lo pensado, que Aquino llama *ens reale* y *ens rationis*. Es relevante porque implica que lo pensado, los contenidos alojados en la mente, sean referidos a conceptos, relaciones o incluso a seres fantásticos, no son más que posibles pero no reales, o dicho de otro modo, son pero no existen, tienen una esencia pero no una existencia.

Ahora bien, si hay cosas que son en potencia, entonces es posible que lleguen a ser en acto, o puede que no. Su actualización, esto es, su existencia efectiva es contingente, no necesaria, depende de una serie de factores.

²¹ Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 142, 167-168.

De aquí procede la clásica diferenciación tomista entre el ente creado, es decir, lo que existe, pero teniendo la existencia como algo recibido y, por lo tanto, contingentemente, que Aquino llama *entia ab alio* –entes que reciben la existencia de otro–, y el Ente supremo, esto es, Dios como Aquel que posee necesariamente la existencia y que puede donarla al resto de entes. Aquino lo llama *ens a se* o *ens necessarium*, esto es, el Ente por sí, causa de su Existencia, necesario, al que es inherente la existencia. También lo llama *ipsum esse subsistens*, el ser que subsiste por sí mismo.²²

Dicho lo cual, para Aquino la existencia es aquello por lo cual el ente existe. La existencia es un principio constitutivo del ente, que actualiza la esencia, conformando de ella y con ella, el ente existente.²³

Respecto a la fundamentación sobre lo que hay, Aquino sigue la visión naturalista procedente de Aristóteles, afirmando que son los sentidos humanos los que captan la existencia, y no la razón, que siempre arranca a partir de ellos. De ahí asimismo que considere que para demostrar la existencia de Dios hay que partir de evidencias empíricas para así poder ser existencialmente concluyente. Una demostración puramente racional de su existencia, como en Anselmo de Canterbury, no es posible.

En todo caso, según el historiador medieval Etienne Gilson, la controversia entre defensores de la prioridad de la esencia y defensores de la existencia acabó cuando triunfaron históricamente las posturas esencialistas, y una de sus consecuencias, a su juicio, fue eclipsar el fundamento existencial de la metafísica tomista. Esto es interesante, pues coloca, bajo otras coordenadas, la insistencia de Schelling –Dios como existencia en la que nada es pensado– en un rastro reconocible. Su propuesta romperá con la tradición medieval, pero hay algunos rasgos reconocibles de sus inquietudes en la interpretación que Gilson hace de la metafísica tomista.

En *El ser y la esencia* Gilson profundiza en la distinción entre esencia y existencia desde la perspectiva tomista, articulando una comprensión que privilegia la existencia. Gilson reflexiona sobre los desafíos metafísicos que han llevado a la confusión entre el ser, la existencia y la esencia a lo largo de la historia de la filosofía. Destaca cómo la tradición escolástica, particularmente en el pensamiento de Tomás de Aquino, enfatiza la primacía de la existencia sobre la esencia en los seres creados. Según Gilson, Aquino sostiene que la existencia no es un mero predicado o propiedad que se añade a la esencia de las cosas, sino una realidad que las constituye de manera fundamental. Este acto de existir (*esse*) es lo que permite que las esencias particulares se actualicen como entidades reales y distintas. Gilson argumenta que reconocer la prioridad de la existencia sobre la esencia es fundamental para entender adecuadamente la ontología tomista, ya que subraya la dependencia de todo ser creado respecto al acto puro de existir que es Dios.²⁴

²² Cf., por ejemplo, Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Madrid: BAC, 2001), 124 (I, c. 4, a.2).

²³ Cf. Raúl Echauri, "Esencia y existencia en Aristóteles," *Anuario filosófico* 8, núm. 1 (1975): 120-121.

²⁴ Cf. Gilson, *El ser y la esencia*, 70-73.

En la experiencia del pensamiento concreto, toda afirmación se refiere en última instancia a la existencia, y no a la esencia del objeto concebido. Esta idea se sustenta en el argumento de que la verdad de un juicio descansa siempre, finalmente, en la existencia o no existencia de los objetos o de las relaciones que estos afirman o niegan.

Gilson subraya que la lógica, como ciencia y arte de las leyes formales del pensamiento, no atañe a la existencia porque no toca siquiera a las condiciones reales de la verdad o de la falsedad de las proposiciones. Esta distinción pone de manifiesto la limitación de la lógica para abordar la complejidad de la realidad, en la que la existencia juega un papel fundamental. A través de esta reflexión, el especialista francés se alinea con la visión tomista de que el juicio verdadero se refiere no a la esencia del objeto concebido sino a su existencia, en donde radica la verdad del juicio.²⁵

La profundización de Gilson en la distinción entre esencia y existencia se vincula estrechamente con su interpretación tomista, resaltando que la existencia trasciende a la esencia y que nuestro conocimiento intelectual es naturalmente capaz de captar ese elemento trascendente. Esta visión ofrece una perspectiva que va más allá de la simple categorización de las cosas para adentrarse en la comprensión de su ser más fundamental, subrayando la primacía de la existencia sobre la esencia como el fundamento último de la realidad.

Gilson argumenta que admitir el conocimiento de la existencia es reconocer que nuestro conocimiento puede ir más allá del concepto, lo que implica que todo objeto real contiene más que su esencia y que nuestro conocimiento de todo objeto real, para ser adecuado, debe contener más que el objeto y su definición. Este enfoque crítico hacia una comprensión puramente conceptual o esencialista del ser revela la complejidad de la relación entre existencia y esencia, situando a la existencia como un acto que escapa al concepto y que, por tanto, su conocimiento nos sitúa directamente en contacto con la realidad más inmediata y concreta del ser.²⁶

Schelling, por su parte, comparte la crítica a la argumentación ontológica clásica,²⁷ destacando la insuficiencia del razonamiento lógico para capturar la realidad plena de la existencia divina. Pero a lo que apunta el de Leonberg es a una comprensión más vivencial y existencial de Dios y la creación. Desde esta perspectiva, el desafío fundamental es trascender el ámbito conceptual para acceder a una realidad que se presenta como libre y no condicionada por las categorías del entendimiento humano.

Schelling dilucida una profundidad en la existencia que engloba no solo la actualización de lo potencial sino también la libertad inherente en la existencia misma, especialmente al considerar la existencia de Dios y la creación como actos libres.²⁸

De tal modo, como veremos, explora la naturaleza dinámica de la existencia a través del concepto de

libertad, postulando que la realidad y, en última instancia, la existencia misma de Dios, emergen de un acto de libertad divina. Este enfoque presenta una ruptura significativa con la tradición medieval, donde la existencia de Dios y la creación son vistas más como necesidades ontológicas que como elecciones libres. Para Schelling, la existencia no es solo un principio constitutivo del ser, sino también un campo de posibilidades infinitas, abierto por y a través de la libertad.²⁹

Así, contraponiendo ambas visiones, mientras que Aquino se enfoca en la demostración empírica y la observación de la existencia de Dios a partir de la evidencia sensible, Schelling se adentra en la metafísica de la libertad como fundamentos últimos de la existencia. Esta perspectiva resalta una evolución en el pensamiento filosófico desde una concepción más estática y necesaria de la existencia hacia una comprensión dinámica y libertaria de la creación y la realidad divina.

Si Aquino establece un marco en el que la existencia se entiende como un don contingente dentro de una estructura de realidad predefinida y jerárquica, Schelling inaugura una visión de la existencia arraigada en la libertad y la auto-determinación, subrayando el poder creativo y la naturaleza intrínsecamente libre de la divinidad y, por extensión, de la existencia misma. Esta transición marca no solo un cambio en la comprensión de la existencia sino también en la percepción de lo divino, de un principio necesario y autosuficiente a una entidad cuya existencia y acto creativo son expresiones de libertad absoluta.

Aunque Gilson reconoce en Tomás de Aquino una priorización de la existencia sobre la esencia, Schelling va un paso más allá al subrayar la contingencia radical de la existencia. Para Schelling, la existencia no es simplemente el acto de actualizar una esencia, sino un fenómeno irreducible que surge como un acontecimiento impredecible. De este modo, la ontología schellinguiana desborda cualquier intento de conceptualización cerrada, abriendo un espacio para lo que Derrida llamará más tarde lo im-possible: aquello que no puede ser anticipado dentro de los marcos ontológicos tradicionales.

3. La recepción de Schelling

Como vemos, dos vías para hacerse cargo de lo que hay, y que efectivamente se tornan relevantes, entre otros momentos, en las tentativas de demostración de la existencia de Dios.

La vía esencialista, como ya dijimos, llega a su apogeo con Hegel, quien asume que existe una ley de identidad dialéctica entre lo que se piensa y lo que es, podríamos decir, entre la esencia y la existencia. Y el desarrollo de esa dialéctica es de corte lógico y conceptual, haciéndose cargo este de toda realidad. La esencia asumiendo toda la existencia, pues esta no es sino un desarrollo de aquella, que da lugar a un programa preestablecido de antemano, donde no sucede más que lo que puede y está previsto que suceda.

Para Schelling, sin embargo, "el pensamiento fundamental de Hegel es que la razón se refiere al en sí, a la esencia de las cosas; de donde inmediatamente

²⁵ Gilson, *El ser y la esencia*, 157-158.

²⁶ Gilson, *El ser y la esencia*, 261.

²⁷ Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 142, 167-168; asimismo, *Filosofia della rivelazione 1841/42*, 873-882.

²⁸ Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 146; asimismo, *Filosofia della rivelazione 1841/42*, 749-756.

²⁹ Cf. Pérez-Borbujo, *Schelling, el sistema de la libertad*, 53-61.

se sigue que la filosofía, en cuanto es ‘Ciencia de la Razón’, se ocupa solamente del qué de las cosas, de su esencia”.³⁰

Este tipo de filosofía es la que Schelling llama *filosofía negativa*, puramente conceptual, lógica, esencialista, cuando para Schelling entre lo pensado y lo real media un abismo del que en ningún caso se puede hacer cargo el pensamiento conceptual.³¹

La relación entre el ser y lo pensado es vista por Schelling como una relación de unidad, no de identidad lógica o dialéctica.³² De ahí que el de Leonberg asuma que la suya es una filosofía positiva, que intentará tratar positivamente el Absoluto, no negando propiedades para avanzar, sino asumiendo su propia dislocación interna como algo vivo que deja parte de sí atrás en su proceso de desarrollo. No actúa necesariamente desarrollando los posibles, sino que su despliegue tiene lugar porque, libremente, en determinado momento se desdobra, desencadenando con él un despliegue que tiene lugar a través de una especie de teogonía.

La principal motivación que lleva a Schelling a trabajar una filosofía negativa en sus últimos años es precisamente el intento de mostrar desde dentro de la propia filosofía negativa o “puramente racional” que los meros contenidos o determinaciones son insuficientes porque sólo pueden existir si hay algo, individual y actual, que les da existencia.

Schelling encuentra en Aristóteles los argumentos para este punto de vista y muestra su profundo desacuerdo con las interpretaciones de Aristóteles que ignoran el énfasis en lo individual y real, de las que parece culpar a la influencia de Hegel:

Si algo todavía pudiera sorprendernos en estos tiempos, sería escuchar a Platón e incluso a Aristóteles nombrados del lado de aquellos que anteponen el pensamiento al ser. [...] Aristóteles, a quien el mundo debe la intuición de que sólo existe lo individual, que lo universal [...] es sólo atributo (*katêgorêma monon*), no algo que es para sí mismo [...]. Aristóteles, cuya única expresión: *hou hê ousia energeia* debe despejar todas las dudas, ya que *ousia* ocupa aquí el lugar que normalmente Aristóteles da al *ti estin*, la esencia, el qué, y el sentido es que en Dios no hay un qué precedente, no hay esencia, ese *actus* toma el lugar de la esencia, que la actualidad [*Wirklichkeit*] precede al concepto, precede al pensamiento.³³

Dios es Acto puro, como desde otras coordenadas también hubiesen afirmado Aristóteles y Tomás de Aquino. Más exactamente, lo puramente existente, lo necesariamente existente es Dios.³⁴ Pese

a ello, la visión de Schelling de la Escolástica es de una época esencialista, acorde con la interpretación histórica que denuncia Gilson.³⁵

Para Schelling la demostración de la existencia de Dios, al modo de Canterbury, es imposible. Pues Dios no es simplemente un concepto que pueda ser demostrado a partir de premisas lógicas, sino la totalidad del “hay-algo” (lo existente), que es evidente por sí mismo y no requiere demostración externa.³⁶

Schelling plantea que no se trata de probar la existencia de Dios en los términos tradicionales, sino de reconocer que lo existente en su totalidad es Dios. Esta aproximación no busca demostrar la existencia de Dios desde fuera del “hay-algo”, sino nombrar la totalidad absoluta de lo que existe como Dios. En este sentido, la existencia de Dios no es algo que se demuestre, sino que se nombra o se reconoce como la realidad absoluta y necesaria que es evidente por sí misma. La noción de Dios, según Schelling, es una “nominación” que se hace a la totalidad absoluta de lo existente, al Existente-necesario, al puro y simple existente, al *Prius* que llamamos Dios.³⁷ De esta forma, y en línea con lo que piensan muchos cristianos, la creación divina no es un acto que proviene de una serie de posibilidades lógicas, sino un acto verdaderamente libre, un acontecimiento, acto irredimible, novedad absoluta.

En todo caso, el Dios de Schelling no va a ser un fundamento estable del ser, sino aquello que no se va a poder desplegar sin un fondo oscuro.

4. Schelling como precursor de las filosofías de la diferencia

Pese a poder considerar, con Gilson, que en la escolástica hay un apunte hacia la prioridad de la existencia, es innegable que tal época juega sobre seguro al sentir toda realidad efectiva garantizada por un Dios omnipotente, omnisciente y dueño de los universales.

En Schelling, en cambio, se abre una grieta que afectará a su propia concepción divina. Pues para Schelling, lo que hay, lo existente es una manifestación divina. Pero si Dios es lo que hay eso no quiere decir que no haya algo que siempre queda atrás, que no puede ser también sino Dios, otra parte de sí, de la cual se aleja, dejándola en parte como inconsciente, o dando lugar a otro modelo de divinidad. Schelling lo llama también “puro *quod*” (*reines Daß*) sin un “*quid*” (*Was*), así como *Prius*, y por definición es impensable, más exactamente, im-pre-pensable.³⁸ No puede pensarse porque en el caso de hacerlo el *Prius* ya no sería tal y dejaría lugar a otra cosa. Mas tampoco es el Ser como tal, pues este ya implica una determinación, que el *Prius* no puede tener. Ahora bien, entonces si el *Prius* no puede ser pensado, solamente puede ser captado mediante la revelación o algún tipo de intuición, a partir de la manifestación o desocultamiento de lo que hay. Y esto no puede ser demostrado, solamente intuido de manera directa, inmediata y radical.³⁹

³⁰ Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 85.

³¹ Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 172-174; asimismo, *Filosofia della rivelazione* 1841/42, 883-892.

³² Cf. Francesco Tomatis, *L'argomento ontologico: l'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling* (Roma: Città nuova, 1997), 119; asimismo, Óscar del Barco, *Exceso y donación. La búsqueda del dios sin dios* (Buenos Aires: Letra viva / Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2003), 196.

³³ Schelling, *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, XI, 588; cit. en García, “*Energeia vs. Entelecheia: Schelling vs. Hegel on Metaphysics Lambda*”, 117.

³⁴ Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 176-177; asimismo, *Filosofia della rivelazione* 1841/42, 921-930; cf., al respecto, también, del Barco, *Exceso y donación*, 197.

³⁵ Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 88-90.

³⁶ Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 142, 169.

³⁷ del Barco, *Exceso y donación*, 247.

³⁸ Schelling, “Otra deducción de los principios de filosofía positiva”, 189 y ss.

³⁹ Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 142.

Tenemos entonces que el hecho de intuir la unidad nos permite acceder a lo incondicionado, al Absoluto, de una manera no conceptual, al margen de la conciencia. Pero esto captado no es transparente ni una totalidad igual a sí misma, donde todo es quietud. Schelling, por el contrario, verá en lo Incondicionado un fondo oscuro, lleno de hendiduras, donde incluso el mal puede tener cabida.⁴⁰ En todo caso, el caos, el desorden, aquello al otro lado de la regla y del concepto es lo que asoma en el origen que se está intentando pensar:

Lo carente de regla subyace siempre en el fundamento como si pudiese volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario [...]. He ahí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello qué ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento.⁴¹

En este punto consideramos que el fondo oscuro que va a ser tematizado por Schelling como dislocado y desajustado confiere la posibilidad de verlo como antecedente de las filosofías de la diferencia, en las que ella, la diferencia, resiste todo intento de apropiación conceptual y de desarrollo lógico-metafísico desde una posición identitaria. En todo caso, Schelling comienza evitando distinguir esencia y existencia para hacerlo entre *existencia y fundamento*.

Si entendemos la posibilidad como la potencia que queda detrás del acto que llega a la realidad efectiva el fundamento es aquello a partir del cual surge la posibilidad de lo real y que siempre se retira en el paso a la efectividad, en una dimensión que no llega a la presencia y que siempre queda escondida, un fundamento que no llega a la presencia pero que de algún modo asedia desde su posición no-fija de fundamento desfondado o infundamentado.⁴²

Dice Schelling: "la filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo estableció por vez primera en la ciencia la distinción entre el ser en tanto que existe y el ser en tanto mero fundamento de la existencia".⁴³

⁴⁰ Esta es la tesis de Ana Carrasco Conde, cuya inspiración seguimos aquí. Cf., "Aberratio a centro. El mal en F. W. J. Schelling (1809-1810)" (Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2009); *La limpidez del mal* (Madrid: Plaza y Valdés, 2013). Cf. Pérez Borbujo, *Schelling, el sistema de la libertad*, 43-46.

⁴¹ Schelling, *Investigaciones acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 168-69.

⁴² Artículos que profundizan en este punto, confrontando y acercando a Schelling con Deleuze, son Kyla Bruff, "Friedrich Wilhelm Joseph Schelling," en *Deleuze's philosophical lineage*, ed. Graham Jones y Jon Roffe (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 29-49; Gonzalo Santaya, "La potencia como medio de diferenciación en la inmanencia. Deleuze, lector de Schelling, lectores de Spinoza," *Areté* XXXIII núm. 1 (2021): 119-146; Amanda Núñez García, "La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze," *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 45 (2012): 145-161; y Christopher Groves, "Ecstasy of Reason, Crisis of Reason: Schelling and Absolute Difference," *Pli* 8 (1999): 25-45. Por su parte, centrado en el fundamento infundamentado, relacionándolo con Heidegger, además del ya citado Pérez-Borbujo, Zavallo Puig y Girón Lozano, *Schelling-Heidegger. Inicio, abismo y libertad*, cf. Emilio Carlo Corriero, *The Absolute and the Event. Schelling after Heidegger* (London: Bloomsbury, 2020).

⁴³ Schelling, *Investigaciones acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 161-163.

No obstante, también puede defenderse que el "ser como fundamento de la existencia" y el "ser en tanto que existe" no tienen uno respecto al otro ninguna prioridad: pues el Fondo para ser tal tiene que serlo de algo, ese algo viene del Fondo. De ese modo ambos términos se presuponen recíprocamente. Pueden distinguirse pero no pueden ser independientes. En otras palabras, Dios lleva en sí el fundamento de su existencia, pero, al mismo tiempo es el *Prius* del fundamento.⁴⁴

Afirma Schelling:

Reconocemos [...] que el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas. Pero éstas no pueden devenir en Dios considerado de modo absoluto, puesto que son distintas de Él *toto genere* o, para decirlo más correctamente, son distintas de Él infinitamente. Para estar escindidas de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es Él mismo, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios.⁴⁵

La existencia para Schelling es lo divino, pero Dios es asimismo un devenir que busca ser consciente de sí mismo, intentando dejar atrás "el fundamento de su existencia", algo que no consigue al mantenerse siempre unido a él como su fondo. Este fondo oscuro, si bien no es propiamente Dios, sí es aquello a partir de lo cual comienza a ser. Para explicar esta relación, Schelling utiliza una analogía con la gravedad y con la luz. La fuerza gravitatoria plantea siempre una contracción en la que lo existente se retrae. La luz, en cambio, se expande. Con todo, una no es sin la otra.⁴⁶ El fundamento es lo que, en su contracción, permite que se manifieste lo existente, es su fondo, aquello de lo que la existencia quiere salir, el inconsciente que busca dejar atrás. En otro lugar, Schelling dirá que es el querer, una voluntad, el comienzo de todo, por ello no puede ser sino un acto libre.⁴⁷ Esa voluntad se desdobra en un movimiento de expansión hacia afuera y otro hacia dentro, de contracción. Esta oscilación viva, como de sístole y diástole, impide que se construya un sistema racional, del que la razón pueda dar cuenta en un desarrollo lógico. Pues siempre hay un fondo que se escapa, inagotable, inasimilable pero que al mismo tiempo es lo que permite que haya un proceso de despliegue que nunca termina, porque no puede ser cerrado en un sistema conceptual de referencia. Ese fondo es precisamente lo carente de regla,⁴⁸ aquello sin medida, imposible de categorizar. Schelling también lo

⁴⁴ Carrasco Conde, "Aberratio a centro. El mal en F. W. J. Schelling (1809-1810)", 50.

⁴⁵ Schelling, *Investigaciones acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 165-167.

⁴⁶ Schelling, *Investigaciones acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 163. Cf. Ana Carrasco Conde, "Schelling, Zizek, Baudrillard: la lógica del fantasma," *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 30, núm. 2 (2013): 517-519.

⁴⁷ Schelling, *Investigaciones acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 167.

⁴⁸ Idem.

llama resto irreducible que no “se deja disolver por el entendimiento”.⁴⁹ Este resto, diferencia inasimilable, no es el desecho de un sistema conceptual sino algo que impide que este exista, una relación indisoluble entre la Existencia y el Fundamento. Ahora bien, como el fondo nunca llega a la superficie, verdaderamente no es. Por ello Schelling, en *Las Edades del Mundo*, lo llamará lo “no-ente”.⁵⁰

En este punto, y posiblemente ante el riesgo de ser acusado de defender un sistema dualista, Schelling asegura que “tiene que haber un ser anterior a todo fundamento y a todo existente, esto es, anterior absolutamente a toda dualidad. ¿Cómo podremos llamarlo sino fundamento originario (*Urgrund*), o mejor aún, *in-fundamento* (*Ungrund*)?”⁵¹

En todo aparecer hay algo que queda atrás gracias al cual lo que es puede surgir. Y si el fundamento y la existencia dependen uno del otro, entonces ambos pueden funcionar a partir de una oscuridad de la que no se puede dar razón (*Grund*). Y por lo tanto es más bien un fundamento irracional o inconsciente (*Un-Grund*), y a su vez el fondo primigenio (*Ur-Grund*), el origen no tematizable que siempre queda más allá,

absoluta *indiferencia* de ambos principios, [...] separado de toda oposición, contra lo que se quiebran todos los opuestos, un ser que no es más que el no-ser de estos, y que por lo tanto tampoco tiene otro predicado más que precisamente el de la ausencia de predicados, aunque sin ser por ello una nada o un absurdo.⁵²

Schelling, como vemos, emplea ambos términos como sinónimos, indicando que lo impensable, el desfondamiento inconcebible (*Ungrund*) es asimismo el fundamento originario que todo contiene (*Urgrund*). En todo caso, algo que no puede pensarse, de lo que nada se puede decir.

Hay por tanto algo que siempre permanece oculto, desde el mismo principio, en el fondo, configurando él mismo el fondo, invisible e impresentable, en todo caso latiendo como (im)posibilidad que asedia toda presencia y realidad efectiva. Un más-allá-del-mundo que puede ser tanto supra-mundo como infra-mundo.

5. Schelling y Derrida, lo imposible y el acontecimiento

Manteníamos anteriormente, con Schelling, que lo actual es aquello cuya posibilidad sólo se revela por su actualidad, pues no era posible antes de ser actual. Se puede decir, entonces, que lo actual es lo no-possible, lo im-possible.

Para las filosofías de la esencia lo fundamental es cierta disposición de un “yo puedo”, un sujeto que se desarrolla a lo largo de un programa lógico en el que va dando sentido a lo que hay, que no es sino un despliegue de la propia subjetividad.

⁴⁹ Schelling, *Investigaciones acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 169.

⁵⁰ Cf. por ejemplo, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Las edades del mundo* (Madrid: Akal, 2002), 182-183.

⁵¹ Schelling, *Investigaciones acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 279.

⁵² Schelling, *Investigaciones acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, 281.

Para la filosofía positiva de Schelling, en cambio, puede defenderse que antes que desarrollo lógico de un sujeto, hay una disposición previa, un “sí” a lo que hay, que puede ser entendido como manifestación de lo otro. Esta visión es compartida por, al menos, algunas de las llamadas filosofías de la diferencia. Pues, según lo dicho, es lo otro lo que tiene la palabra con respecto a nuestra propia constitución. Ese otro puede tomar la figura de fondo o fundamento irracional o inconsciente, resto irreducible o, directamente, diferencia. En este posicionamiento se desarrolla, entre otros, el pensamiento de Jacques Derrida.

Desde la perspectiva del argelino, lo que nos interpela es siempre “lo otro”, marcando así nuestra apertura hacia lo que está por venir, que se diferencia con mucha precisión de lo que llamamos simplemente futuro. El futuro, en la concepción clásica, se basa en la noción del ser como presencia y no es más que el despliegue de un programa preestablecido, un cálculo. En contraposición, lo porvenir representa un “futuro que no está predeterminado ni previsto de modo constativo; se anuncia, promete y convoca de manera performativa”.⁵³

Lo porvenir, a diferencia del futuro, no mantiene lazos de continuidad con el presente, sino que emerge desde otra concepción espacio-temporal y desestabiliza la categoría del presente. Derrida sostiene que lo porvenir, al ser lo desconocido, inevitablemente sorprende, distanciándose de cualquier concepción utópica basada en un horizonte de espera.

El pensador argelino trabaja a partir del motivo de la *différence*,⁵⁴ clave en su obra, que va a permitir que se libere el espacio para que llegue el acontecimiento, que en Derrida es pensado desde fuera de la presencia, como una apertura continua para la llegada de lo im-possible, figura que caracteriza el acontecimiento. Así, la deconstrucción siempre ha considerado que la lógica tradicional y la razón clásica habían realizado el desarrollo de un programa, previsto de antemano, y que había dado lugar al desarrollo de la metafísica, basándose en la concepción de ser como presencia y la *possibilitas*, es decir, el desarrollo de la posibilidad a partir del axioma de la presencia y el presente.

La *différence* derridiana no se deja apresar por esta concepción y da lugar a una dislocación que impide cualquier reconstrucción pura al igual que impide un horizonte de espera fijo en el que se desarrollará tarde o temprano lo que ya ha sido previsto. Tanto el tiempo como el espacio, como las antinomias, como la misma posibilidad se han visto ya puestas en el umbral inestable de la *différence*. Por tanto, no va a suceder nada que parte del desarrollo del germen de la posibilidad. La *diffé- rance*, en cambio, es espaciamiento y temporización,⁵⁵ algo muy dinámico e inestable, a partir de la cual se disloca la presencia y, con ello, cualquier horizonte preconcebido. Enfatiza Derrida que “no hay *différence* sin

⁵³ Jacques Derrida, *Espectros de Marx* (Madrid: Trotta, 1995), 119.

⁵⁴ Jacques Derrida, “La *différence*”, en *Márgenes de la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1994), 37-62.

⁵⁵ Cf. Jacques Derrida, *De la Grammatologie* (París: Minuit, 1967), 95.

alteridad, no hay alteridad sin singularidad, no hay singularidad sin aquí-ahora".⁵⁶

El por-venir, entonces, no se reduce a la situación presente ni a una presencia plena, sino que constituye un intervalo desajustado entre la llegada y nuestra capacidad física y corporal de comprender o asimilar, siempre de manera parcial e inadecuada. Derrida describe esto como lo que solo puede surgir en un diastema (hiato, fracaso, inadecuación, disyunción, desajuste, estar *out of joint*), destacando así la singularidad y la inanticipabilidad del por-venir y del acontecimiento.⁵⁷

Para Derrida, el por-venir se vincula intrínsecamente con el acontecimiento como aquello inanticipable y no predecible, algo ante lo cual solo podemos adoptar una actitud de sobrecogimiento. El acontecimiento irrumpre, dislocando tiempo y espacio, y desafiando cualquier horizonte de inscripción. Se trata de la alteridad absoluta, lo radicalmente otro, que posee una dignidad incalculable, más allá de cualquier cálculo económico o ámbito del sentido.

Esto se asemeja parcialmente a la visión de Schelling, quien considera lo existente como una irrupción de lo nuevo que rompe con la continuidad temporal, destacando así la imprevisibilidad y la novedad absoluta que no se origina desde la estructura del presente existente. Schelling, en su filosofía positiva, argumenta que la realidad y la historia deben entenderse desde la libertad y la acción, más que desde un desarrollo lineal y predecible.

En este contexto, el acontecimiento, según Derrida, "consiste en hacer lo imposible", aludiendo a la capacidad de lo por-venir para sorprender y transformar nuestra realidad.⁵⁸ Este enfoque resuena con la visión de Schelling, para quien el acontecimiento no solo desafía las expectativas y la continuidad temporal sino que también inaugura nuevas posibilidades de ser y comprender el mundo.

Asimismo, para Derrida la oposición posible-imposible sólo se capta en la constancia de que es esto imposible lo que constituye la posibilidad. Es decir, en una concepción en la que la apertura a lo otro es lo que nos caracteriza, el in- de im-possible va a ser un prefijo de introducción, en un planteamiento donde las fronteras son porosas y discontinuas.

En el caso de Schelling, desde la potencialidad uno no puede hacerse cargo de la actualidad imprevista, que siempre es irreducible al concepto y a aquello esperado o prefigurado por cualquier concepción esencialista.

Al abrirnos a lo por-venir y al acontecimiento, según Derrida, adoptamos una postura de acogida, una (in)condición de hospitalidad hacia lo que llega sin identificación previa ni captura bajo ninguna lógica de presencia. Esta apertura se relaciona con la idea del espectro, que señala lo otro, lo inesperado, que no se deja categorizar ni conceptualizar, un saber vivir con los restos, un vérnoslas a cada paso con el asedio de los espectros.

⁵⁶ Derrida, *Espectros de Marx*, 45.

⁵⁷ Derrida, *Espectros de Marx*, 79.

⁵⁸ Jacques Derrida, "Une certaine possibilité impossible de dire l'événement," en *Dire l'événement est-ce que possible?*, ed. Gad Soussana, Alexis Nouss y Jacques Derrida (París: L'Harmattan, 2001), 94.

Por ello en Derrida el acontecimiento sólo es posible si procede de lo imposible, de lo que escapa del programa, de lo que llega desde la apertura.⁵⁹ Pues el acontecimiento siempre infinge una herida al tiempo corriente de la historia. Cuando lo imposible se hace posible, el acontecimiento tiene lugar (posibilidad de lo imposible). Ésta es precisamente la forma paradójica del acontecimiento.⁶⁰ Lo imposible es la única oportunidad para alguna novedad.

Así, lo por-venir se une al acontecimiento en una afirmación de lo otro, manteniendo una relación sustentada en una respuesta, en un sí rotundo. Esta afirmación será la que abra el espacio y el tiempo, la que permita la llegada de lo por-venir. Y el propio acontecimiento será una modalidad de este sí.

De esta manera, lo porvenir llegado con el acontecimiento será disyunto, desajustado, dislocado y desproporcionado, como el espacio y el tiempo que con él lleguen. Como todo lo que surge de pensar diferencialmente la diferencia, como resulta de todo lo que se efectúa desde la *différance*.

Para Schelling, lo carente de regla, la disyunción absoluta e imposible es lo que impulsa todo lo que hay, que no se reduce en ningún caso a las posibilidades previas en las que se podría enmarcar. Al contrario, el sí que da Schelling es a lo que hay, a lo existente, al reconocer en él de una manera no conceptual a lo divino. Es un sí rotundo a lo que existe, en cuanto es aquello que trae consigo sus propias condiciones de inteligibilidad. Del mismo modo, Derrida insiste en que es preferible que cualquier cosa acontezca, por ello insiste en la apertura a un sí que acoje todo lo que llega. Si en Derrida el motor detrás de toda aproximación conceptual es la *différance*, que excede y disloca toda configuración previa, en Schelling es la insistencia de un fondo oscuro que escapa a la racionalidad lo que se convierte en aquello que permite que las cosas acontezcan.

Al considerar la postura de Derrida en el marco del pensamiento de Schelling, podemos apreciar cómo ambos filósofos subrayan la importancia de la apertura a lo radicalmente nuevo, lo imprevisto y lo inanticipable del acontecimiento, situándolo en el corazón de nuestra relación con el tiempo, el espacio, y la alteridad.

Se asume por tanto que la realidad desborda toda teoría, y que, por tanto, dicho en lenguaje schellingiano, el *Daß* es prioritario.

La posición de Schelling muestra cómo el ser se presenta como un exceso irreparable en relación con el pensamiento, que siempre va detrás: "no por el hecho de darse un pensamiento se da un ser, sino que porque hay un ser, se da un pensamiento".⁶¹

Del mismo modo, el hecho de que las cosas existan y actúen no es resultado de ninguna característica esencial suya sino de entender lo que sucede de otro modo. Tal vez las cosas que existen no son sino acontecimientos, en el sentido de que todo ocurre una sola vez y en un solo lugar, en una heterogeneidad que da lugar a una existencia siempre contingente y provisional, pero, al mismo tiempo, única. Todo es singular, novedad absoluta cada vez, irrepetible.

⁵⁹ Jacques Derrida, *Papel Máquina* (Madrid: Trotta, 2003), 251.

⁶⁰ Derrida, *Papel Máquina*, 270.

⁶¹ Schelling, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, 172.

6. Conclusiones

A lo largo de este artículo, hemos examinado la transformación en la ontología de Schelling desde la filosofía de la esencia hacia una filosofía de la existencia basada en el acontecimiento y la contingencia. A partir de la distinción fundamental entre el *Was* y el *Daß*, y su reformulación en el contexto de la esoterística, Schelling logra superar la lógica esencialista que dominó gran parte del pensamiento occidental. Este giro ontológico, lejos de ser un desarrollo lineal, implica una ruptura radical con la concepción tradicional de la existencia como mera actualización de una posibilidad previa.

En este sentido, hemos mostrado cómo la obra de Schelling pone de manifiesto la insuficiencia del pensamiento esencialista y su incapacidad para explicar la novedad radical. La existencia no es, para Schelling, la realización de un plan lógico o de una necesidad dialéctica, sino un acontecimiento irreductible que se resiste a cualquier determinación previa. Este reconocimiento de lo contingente anticipa y dialoga con el pensamiento contemporáneo de la diferencia y lo im-possible, tal como se observa en Derrida.

La conclusión principal que se desprende de este análisis es que Schelling no solo anticipa el concepto contemporáneo de acontecimiento, sino que también ofrece una alternativa robusta al paradigma de la razón sistemática y totalizadora que culmina en Hegel. En su lugar, Schelling inaugura un pensamiento abierto, en constante devenir, que se aleja de los sistemas cerrados para abrazar la contingencia y la libertad. Su noción de un “fondo oscuro” (*Ungrund*) y su rechazo a la lógica de la necesidad lo convierten en una figura clave para comprender no solo la filosofía contemporánea, sino también los desafíos teóricos actuales relacionados con la incertidumbre y lo inesperado.

Finalmente, la pertinencia de Schelling para el presente radica en su capacidad para pensar la realidad como proceso y acontecimiento, lo que permite abrir nuevas líneas de investigación en torno a la diferencia, la alteridad y lo inanticipable. Tal como lo hemos mostrado, Schelling no es solo un precursor histórico, sino una fuente viva de inspiración para las filosofías contemporáneas que se enfrentan al reto de pensar lo nuevo y lo im-possible.

7. Referencias

- Aristóteles. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon, 1958
- Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos, 1995
- Augusto, Roberto. “La evolución intelectual del último Schelling: filosofía negativa y filosofía positiva.” *Anuario filosófico* XLII/3 (2009): 577-600. <https://doi.org/10.15581/009.42.29191>
- Beach, Edward Allen. *The potencies of God(s)*. New York: SUNY, 1994
- Bruff, Kyla. “Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.” En *Deleuze's philosophical lineage*, edited by Graham Jones y Jon Roffe, 29-49. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019
- Bubner, Rüdiger. “Aristotle and Schelling on the question of God.” En *The innovations of idealism*, 47-59. New York: Cambridge University Press, 2014
- Carlo Corriero, Emilio. *The Absolute and the Event. Schelling after Heidegger*. London: Bloomsbury, 2020
- Carrasco Conde, Ana. “*Aberratio a centro*. El mal en F. W. J. Schelling (1809-1810).” Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2009
- Carrasco Conde, Ana. *La limpidez del mal*. Madrid: Plaza y Valdés, 2013
- Carrasco Conde, Ana. “Schelling, Zizek, Baudrillard: la lógica del fantasma.” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 30, núm. 2 (2013): 505-525. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2013.v30.n2.44058
- de Aquino, Tomás. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 2001
- de Muralt, André. *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*. Barcelona: Marcial Pons, 2008
- del Barco, Óscar. *Exceso y donación. La búsqueda del dios sin dios*. Buenos Aires: Letra viva / Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2003
- Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. París: Minuit, 1967
- Derrida, Jacques. “La *différance*”. En *Márgenes de la filosofía*, 37-62. Madrid: Cátedra, 1994
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta, 1995
- Derrida, Jacques. “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement.” En *Dire l'événement est-ce que possible?*, editado por Gad Soussana, Alexis Nouss y Jacques Derrida, 79-112. París: L'Harmattan, 2001.
- Derrida, Jacques. *Papel Máquina*. Madrid: Trotta, 2003
- Duque, Félix. “Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica de la historia.” *Contrastes Suplemento* 19 (2014): 27-59. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v19i3.1097>
- Echauri, Raúl. “Esencia y existencia en Aristóteles.” *Anuario filosófico* 8, núm. 1 (1975): 119-129. <https://doi.org/10.15581/009.8.30436>
- Falgueras Salinas, Ignacio. “Estudio introductorio.” En Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, 19-100. Málaga: Edinfond, 1993.
- García, Marcela. “*Energeia* vs. *Entelecheia*: Schelling vs. Hegel on Metaphysics Lambda.” *Tópicos* 51 (2016): 113-137. <https://doi.org/10.21555/top.v0i0.763.g742>
- García, Marcela. “Schelling como antecedente de las filosofías del acontecimiento.” En *La larga sombra de lo religioso. Secularización y resignificaciones*, editado por Lourdes Flamarique y Claudia Carbonell, 103-118. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.
- García, Marcela. “How to Think Actuality? Schelling, Aristotle and the Problem of the Pure *Daß*.” *Kabiri* 1 (2018): 37-46.
- García Marqués, Alfonso. “Tò tí ên eînai, tò tí esti, tò ón: su sentido y traducción.” *Convivium* 29/30 (2016-2017): 49-77.
- Gilson, Étienne. *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Desclée De Brouwer, 1965
- Gourdain, Sylvaine. *Sortir du transcendental. Heidegger et sa lecture de Schelling*. Bruselas: Ousia, 2018
- Groves, Christopher. “Ecstasy of Reason, Crisis of Reason: Schelling and Absolute Difference.” *Pli* 8 (1999): 25-45.

- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México DF: FCE, 2014
- Heidegger, Martin. *La metafísica del idealismo alemán (Schelling)*. Barcelona: Herder, 2022
- Medri, Alessandro. "The role of Aristotle in Schelling's positive philosophy." *The review of Metaphysics* 67 (junio 2014): 791-810.
- O'Connor, Daniel John. "Avicenna." En *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, editado por Brian Carr, 801-818. London – New York: Routledge, 1997.
- Oñate, Teresa. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el s. XXI*. Madrid: Dykinson, 2001
- Núñez García, Amanda. "La grieta del sistema: Hölderlin entre Schelling y Deleuze." *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 45 (2012): 145-161. https://doi.org/10.5209/rev_asem.2012.v45.40410
- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando. *Schelling, el sistema de la libertad*. Barcelona: Herder, 2004
- Pérez-Borbujo, Fernando. "La herencia de Schelling en Heidegger." En *Schelling-Heidegger. Inicio, abismo y libertad*, editado por Fernando Pérez-Borbujo, Jacobo Zabalo Puig y Carlos Girón Lozano, 13-64. Barcelona: Herder, 2022.
- Santaya, Gonzalo. "La potencia como medio de diferenciación en la inmanencia. Deleuze, lector de Schelling, lectores de Spinoza." *Areté XXXIII* núm. 1 (2021): 119-146. <https://doi.org/10.18800/arete.202101.006>
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 1989
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Filosofía de la revelación. I. Introducción*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Las edades del mundo*. Madrid: Akal, 2002
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sui principi sommi / Filosofia della rivelazione 1841/42*. Milano: Bompiani, 2016
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. "Otra deducción de los principios de filosofía positiva." *Thémata* 58 (julio 2018): 189-204. <https://doi.org/10.12795/themata.2018.i58.10>
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. "Schelling's Late Political Philosophy: Lectures 22-24 of the *Presentation of the Purely Rational Philosophy*." *Kabiri* 2 (2020): 93-135.
- Tomatis, Francesco. *L'argomento ontologico: l'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*. Roma: Città nuova, 1997