

Crescenciano GRAVE, *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*. México, UNAM, FFL / Ediciones Sin Nombre, 2008. 308 pp.

Vínculo permanente entre el género humano y la naturaleza; brote del suelo terrestre de hombres armados, a partir de la recomendación que hiciera la propia Atenea a Cadmo de sembrar los dientes del dragón que este último venía de matar; contradicción originaria y desatada por un don, la libertad, cuyo efecto es hacer del hombre un *ser* de conflicto. Esta serie de imágenes representan el impulso de la filosofía de Schelling para intentar retornar a la unidad intuita entre la necesidad y la libertad.

Como todo regreso al origen —tierra fértil para hombres cadmeos—, el proceso de esa búsqueda implica la evolución de un tejido argumentativo que recoge las huellas hace ya tiempo dejadas a nuestro paso cuando, sin elección, emprendimos el camino de la contradicción libertad-necesidad. Así, el análisis de la dirección tomada por Schelling, que parte de su filosofía de la naturaleza para continuar por el idealismo trascendental hasta llegar a la filosofía de la identidad, es el desafío que Crescenciano Grave acepta para abrir el debate sobre una de las teorías más creativas y arriesgadas dentro del idealismo alemán. *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling* hace honor a la filosofía del discípulo de Fichte con el intento, por lo demás logrado, de hacernos ver allí un pensamiento por completo consistente y un encabalgamiento gongorino de cada uno de las etapas surgidas del trabajo intelectual, siempre con vista hacia la síntesis originaria entre acción y pensamiento.

Separación y desgarre, tan originarios como la unidad primera, constituyen dos rasgos fundamentales de la problemática vista por una filosofía caracterizada por algunos como “nostálgica” y, por otros, como “memoriosa”. Si bien es cierto que ninguno de esos dos calificativos le son en absoluto extraños, sí, al menos, es deseable conocer el respectivo sentido que Schelling le otorgó. A este respecto, el trabajo de Crescenciano Grave resulta, en primera instancia, una reconstrucción minuciosa del “levantamiento de un sistema filosófico que en la autoconciencia encuentra la clave, no sólo de la razón, sino de la propia naturaleza” (p. 40). Para tal propósito, la división en dos grandes partes, “De la *Physis* al arte”, como primera, y “Del ser a la tragedia”, como segunda, traza el proceso que comienza por la conciencia de un *Yo* libre, pero escindido, y termina con

la llegada al límite, donde la filosofía y el arte en conjunto ayudarían al sujeto a ver en su plenitud, sólo que simbólica, la identidad de lo subjetivo con lo objetivo.

Para la primera parte, y dentro del capítulo “Filosofía: escisión y memoria”, el autor argumenta los alcances intelectuales del ser consciente a partir de dos de sus características más particulares: la libertad y la memoria: “La libertad conlleva la escisión del hombre de la naturaleza y la memoria puede mantener el recuerdo del proceso que ha posibilitado la construcción de la conciencia permitiéndole aspirar a reconstruir la unidad de la totalidad” (p. 18).

Si la filosofía comienza por preguntarse sobre la posibilidad experimental de la realidad de las cosas externas, es porque intuye, gracias al don de pensar, una experiencia estética inauguralmente desgarrada. Su trabajo, por tanto, será restituir la unidad, en cuyo caso efectivo el advenimiento de la desaparición de esta disciplina será un hecho. Con apego a las primeras aportaciones filosóficas de Schelling, aquéllas sobre la filosofía de la naturaleza, se nos dibuja, con toda su contundencia, lo trágico de la conciencia filosófica moderna: saber que “el ser de lo que es para ella no lo ha puesto ella misma” (p. 47). Por lo demás, es precisamente en este punto donde Crescenciano Grave resalta el avance exponencial del que Schelling es capaz al momento de presentar al público su *Sistema del idealismo trascendental* (1800) y de colocarlo en consonancia con su filosofía de la naturaleza.

De esta forma, la naturaleza, en tanto productora, crea otro producto para que la piense a ella misma. En otras palabras, el ser de la naturaleza “no puede penetrarse conscientemente a sí mismo como tal sino sólo mediante un producto suyo que retenga y potencie su propia actividad productiva” (p. 48). La relación de interdependencia es clara y, por eso mismo, leemos más adelante: “en el *logos* [...] hay huellas de la *physis* porque aquél es ésta misma manifestada diferentemente” (p. 115). Una muestra, pues, de la seducción que ejerce la filosofía panteísta de Spinoza en la generación del *Sturm und Drang*.

Ahora bien, aunque Schelling mantenga una primacía de la naturaleza sobre el espíritu, o de lo real sobre lo ideal, termina reconociendo como acción exclusiva del espíritu el pensar la unidad. Por ello, en el apartado “La oculta oposición originaria” el autor señala la situación paradójica proveniente de la diferencia entre contrarios, a la vez que la razón por la que quedaría la naturaleza en un lugar supremo: “se puede pensar la autonomía de la naturaleza y su primacía [...], identificándose con lo otro de sí mismo [...], el espíritu encuentra las raíces de su propia libertad y subjetividad en la *subjetividad* recóndita de la naturaleza” (p. 55).

Particular mención merece el capítulo “La libertad y la historia”, en el cual observamos la significación que para Schelling tiene la historia como “segunda naturaleza” (p. 136) y como componente metafísico y trágico del sujeto existencial. De inicio, existe un *Yo* que pierde su pureza al involucrarse en el tiempo y que, además, la limitación proveniente de la realidad lo constriñe a transformar el mundo. Enseguida, el ideal, efecto de tal limitación y mundo del *deber ser*, aparece, pero siempre en el futuro y nunca condicionado por la acción de un solo individuo, sino por “la especie humana en su conjunto” (p. 151).

Con un lenguaje claro y preciso, Crescenciano Grave termina *recreando* en esta primera parte un *Yo* principio activo de la naturaleza, cuya recorrido del *saber* en dirección al *ser* es identificado como un acto de libertad. El punto de llegada es el mundo estético, sin dominación exclusiva de lo práctico o de lo teórico. No es el mundo real. Es el escenario del arte que reúne e identifica lo consciente con lo inconsciente, la libertad con la necesidad. Allí, la actividad infinita del *Yo* encuentra el límite que, sin embargo, permitirá la resolución del conflicto.

Así, en el capítulo “La intuición artística”, álgido, por lo demás, se evoca a la filosofía del arte como elemento de la filosofía trascendental —idea todavía presente en el *Sistema* de Schelling—, pero también del papel que juegan filosofía y arte por separado con relación a la *poiesis* originaria (naturaleza). La primera tendrá un acceso meramente artificial a la *poiesis* originaria; el segundo será, ni más ni menos, “la objetivación de esa *poiesis* hecha obra” (p. 175).

En la segunda sección del libro, en cambio, la problemática por resolver es la del “retorno reflexivo de la filosofía a la poesía y su mediación por la mitología” (p. 189), expresión artística salvaguardia de la manifestación de la verdad. Si “De la *physis* al arte” es la conducción de la conciencia del yo escindido hasta su representación en el arte, “Del ser a la tragedia” es, entonces, el lugar de análisis del intento del arte por absorber lo absoluto.

La entrada en la exégesis de la *Filosofía del arte* de Schelling, obra póstuma conformada a partir de una serie de conferencias en la Universidad de Jena entre 1802 y 1803, está presidida por la definición de la filosofía como metafísica en tanto ésta piensa el ser mismo o, lo que es igual, lo absoluto. En consecuencia, “Metafísica y filosofía del arte”, primer capítulo de “Del ser a la tragedia”, delineará una filosofía que, para estar lo más cerca posible de la unidad perdida, necesita abocarse al arte, única actividad capaz de expresar la esencia infinita bajo formas de la realidad finita. Sin el arte sería imposible que la filosofía llevara las ideas a la existencia. La filosofía del arte es, en realidad, filosofía de la identidad. Descartando por completo igualar la identidad a la ausencia de diferencias, Crescenciano Grave propone entenderla como “una mismidad que se altera a sí misma en las potencias” (p. 201). Dichas potencias son: naturaleza, historia y arte, a las cuales todo filósofo deberá examinar profundamente para descubrir la unidad oculta en ellas.

En el siguiente capítulo, “Las formas del arte”, la especulación filosófica *sistemática* —recordemos que es esta característica la que lleva a Schelling a rebasar el conocimiento científico de la naturaleza kantiana y la oscuridad de lo ético en la teoría de Fichte<sup>1</sup>— continúa su trayecto a través de los pormenores involucrados en la creación de una obra de arte. Las ideas, que para Schelling son “las cosas particulares tal y como son en el absoluto” (p. 231), encuentran en los dioses su realidad viviente. Ellos, figuras artísticas, limitan lo absoluto para permitir su exhibición en lo sensible.

<sup>1</sup> Véase al respecto Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, III. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1957, p. 344.

La mitología (griega) reproduce la naturaleza imponiendo un ordenamiento sobre el caos originario.

A ello va agregado la comparación entre el arte antiguo, el del cristianismo y el moderno a partir del modo en que se instalan las ideas en las obras. Así, por ejemplo, en el arte antiguo el predominio es de la naturaleza y la necesidad, completamente opuesto al arte moderno, donde la historia y la libertad capitanean la representación. En el cristianismo, por su parte, el hombre expulsa a la naturaleza de su propio ser, a la vez que subordina lo finito a un infinito situado en la posición consoladora de imagen de un mundo ideal.

Muy al contrario de lo que pueda pensarse, la filosofía no tiene todo ganado en su aproximación al arte. Las esferas de lo bello y lo sublime le harán recordar que “el entendimiento no puede agotar lo que está contenido” en la obra de arte (p. 240). De una verdadera obra de arte, por más esfuerzos que se hagan por constreñir lo absoluto a lo armónico, siempre se escapará un halo de seducción admirado por el hombre de piel sensible ante un espectáculo de imponente tempestad.<sup>2</sup> Para la certeza de esta función, la poesía, compañera persistente del arte, estará para evitar el olvido de lo caótico que la forma intenta esconder. En lo sublime se refugia, por tanto, lo incondicionado por la medida humana.

“La poesía y la idea del hombre”, último capítulo de este trabajo ensayístico, es el llamado al conflicto entre libertad y necesidad en distintos escenarios o géneros artísticos. Dentro de ellos, la tragedia patentiza “en su máxima potencia” (p. 277) esa lucha inaugural entre los contrarios. Allí, la fatalidad deviene destino pues, “culpable sin verdadera culpa” (p. 285), el sufrimiento y padecer del héroe facilita la intuición de lo soberbio de la naturaleza infinita. En tal cuadro, sólo la resistencia enaltece la confrontación del héroe frente a su destino, frente a la naturaleza que lo derrota en lo físico, no en lo ético. En el arte el hombre afirma y despliega su libertad como única opción ante lo intempestivo y doloroso de su, en palabras de Lope de Vega, *castigo sin venganza*.

Después de un análisis del lugar paradigmático de Eurípides, por ser éste un adelanto en el drama moderno, pues busca en lo transitorio la fuente de la belleza eterna, el turno es para el poeta florentino del siglo XIII, Dante Alighieri. El autor, tal y como Schelling lo hizo en sus trabajos, lo visualiza como el creador del arte moderno que eleva los acontecimientos de su época a la identificación artística, donde está la significación universal y el esfuerzo por localizar “lo fugaz en lo permanente” (p. 295). La genialidad de Cervantes, identificada por Schelling con el concepto de mitología parcial, también merece varias líneas que subrayan la capacidad de la libertad y azar para hacer del carácter destino. Por otro lado, de los dramas de Shakespeare se sabrá que lo externo puede llevar al sujeto al mal, un sujeto al que, sin embargo, se le obliga resistir a sabiendas del indefectible fracaso, por más que su libertad reaccione ante su carácter. Aquí, lo trágico está en que sólo respondemos a partir de nuestro único carácter

<sup>2</sup> Cf. Eugenio Triás, *Lo bello y lo siniestro*. Ed. actualizada y pról. de Vicente Verdú. Barcelona, DeBolsillo, 2006, pp. 36-38.

a las invitaciones del mal y, por tanto, “la culpa proviene del carácter y el castigo surge de la venganza” (p. 298). Por último, el drama del Fausto de Goethe enseñará lo vano de la empresa de la libertad en su reconciliación con la necesidad. Dicho de otra manera, el sujeto está enfrascado en lo finito queriendo disfrutar como tal de lo infinito.

Semejante a una banda de Moebius, la argumentación hace su recorrido sin trastocar, en modo alguno, la continuidad de una teoría claramente de andanza circular. Así, “La precariedad de la razón”, último apartado del ensayo, es el momento efervescente de regreso al punto de partida sin rasgos que así lo pronuncien. En efecto, se llega a un sitio sin anotaciones que lo identifiquen como inicio o final, como anverso o reverso. Tal estado impele a continuar en marcha. La filosofía pervive a causa de la “errancia del pensamiento” (p. 302), mientras tanto, el filósofo debe mostrarse infatigable en la búsqueda del absoluto sin otra opción que la de abocarse al ideal construido libremente, aunque esto sea un simple atisbo de la *physis* misma.

En conclusión, Crescenciano Grave, fiel únicamente a la advertencia de la historia a cerca de “la imposibilidad de colmar el anhelo de síntesis definitiva” (p. 308), evita fijar, en definitiva, perspectivas cuya esencia es múltiple y variable. Es así que, en mi opinión, a un *logos* en busca de resarcir el conflicto inaugural y primitivo vivido por el sujeto inmerso en la historia no podría haberle sido más propicia la astuta inestabilidad del *Yo* ensayístico presente en este libro.

Carlos F. LÓPEZ OCAMPO

Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE, *El modo de vida idóneo en la República de Platón*. México, UNAM, IIF, 2008.

El libro que hoy comentamos, *El modo de vida idóneo en la República de Platón*, de Víctor Hugo Méndez Aguirre, llegó a su primera reimpresión en el pasado 2008, y ha sido un acierto por parte del Instituto de Investigaciones Filosóficas esta nueva edición porque los lectores interesados en los problemas filosóficos de la antigüedad clásica y los problemas en general de la filosofía tenemos la oportunidad de leer un estudio sobre Platón a través del análisis puntual, detallado y además lleno de sugerencias por parte del autor de este estudio.

Víctor Hugo Méndez ha dedicado gran parte de su vida como investigador y académico ha dilucidar la obra de Platón, por lo que su estudio tiene la garantía de alguien que conoce y ha realizado una profunda reflexión sobre este filósofo clásico. Ello se deja observar desde el principio de su texto, en donde plantea el objetivo de su estudio y señala que “*el propósito de este trabajo es reconstruir el proyecto platónico de fundamentar una ética restrictiva o cooperativa que reconoce a la justicia como virtud cardinal*”.<sup>1</sup> Por lo anterior puede observarse la importancia del tema que se desarrollará

<sup>1</sup> Víctor Hugo Méndez Aguirre, *El modo de vida idóneo en la República de Platón*. México, UNAM, IIF, 2008, p. 7.