

¿CONTINGENCIA O NECESIDAD? SCHELLING Y HEGEL ACERCA DEL ESTATUS MODAL DEL ESPACIO LÓGICO*

*Contingency or Necessity? Schelling and Hegel
on the Modal Status of Logical Space*

MARKUS GABRIEL**

Universidad de Bonn - Alemania

RESUMEN

Palabras pronunciadas por Markus Gabriel en el marco del encuentro internacional “Presente del idealismo alemán” organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Conferencia que tuvo lugar el 9 de octubre de 2009.

Palabras clave: Markus Gabriel, Hegel, Schelling.

ABSTRACT

Speech given by Markus Gabriel within the international meeting “Presente del idealismo alemán” organized by the Philosophy Department of the Universidad Nacional de Colombia. This conference was held on October 9, 2009.

Key words: Markus Gabriel, Hegel, Schelling.

El credo del fisicalismo reza: *the world is a big physical object*. El mundo es, según este credo, como una nevera americana o un rascacielos, algo emparentado lingüísticamente a la *Big Apple* o a la *Big Mac*, sólo que considerablemente más grande que esas cosas grandes: justamente a *big physical object*.

Así se expresa, en todo caso, David Lewis, en la primera página de su libro sobre la pluralidad de los mundos. Cuando su libro trata de la pluralidad de los mundos, no se trata para él del mundo de los felices, de los aborígenes, del hinduismo, de los aztecas, del mundo cinematográfico, sino de una colección numerable de *big physical objects*, en plural, a los cuales él llama “mundos posibles”. De inmediato, Lewis quiere proteger su suposición de los mundos de cualquier forma

* Se traduce con autorización expresa del autor. Traducción de Miguel Gualdrón (Universidad Nacional de Colombia) y Carlos Ramírez (Universidad Pontificia Javeriana de Cali).

** gabrielm@uni-bonn.de

superior de espiritualidad, en cuanto contrapone su visión del mundo como *big physical object* a la suposición de “entelechies or spirits or auras or deities or other things unknown to physics”.

Lewis quiere dar a entender cómo ve el mundo: el mundo es, con toda evidencia, la totalidad de lo extenso espacio-temporal. Ciertamente hay, según Lewis, una cantidad innumerable de otros mundos, en los cuales es el caso todo lo posible en un sentido igualmente evidente. Sin embargo, vale para estos mundos, tal como él lo anuncia con plena convicción, lo siguiente: “the worlds are not of our own making”.

En Lewis entran en acción algunas suposiciones metafísicas de trasfondo. En particular, que el mundo es un objeto físico, que el mundo no es hecho por nosotros y, no por último, la suposición de que hay innumerables mundos de este tipo que se encuentran completamente aislados unos de los otros en términos espacio-temporales y causales. Esos supuestos metafísicos de trasfondo son ciertamente, y por no decir más, sospechosos. El fisicalismo y la apoteosis de la exitosa cuantificación de todo asociada a él ocultan sus propias decisiones teórico-constitutivas. Y justamente en el caso de Lewis podrá decirse: sus mundos son, por cierto, *of his making*.

A la lógica modal contemporánea, que opera con la semántica de los mundos posibles, le es propia una confianza chocante en una *mathesis universalis* por completo transparente. En ella son usados sin reservas conceptos como “mundo” y “espacio lógico”, sin que haya ningún esfuerzo por reflexionar acerca de la semántica de esos conceptos, constitutiva para la teoría. La intención auténtica de las teorías contemporáneas de las modalidades se articula como una pretensión de cuantificación: *modality turns into quantification*. Si funciona la elaboración de una semántica formal de las modalidades –realidad, posibilidad, necesidad, etc.–, sobre la base de definiciones estándar cuantificables, al parecer, se da por sentado que están justificadas sus suposiciones metafísicas, aunque estas no sean investigadas expresamente.

En lo que sigue quiero hacer inoperante la suposición de la metafísica analítica actual, por lo general adoptada de manera acrítica, acerca de un espacio lógico ya establecido desde siempre, y la suposición, ligada a esta, de que el mundo es un gran objeto físico. Para eso estableceré una alianza con dos pensadores, a los cuales por lo general los fisicalistas y todos los “terrestres”, como Platón solía decir, no les rinden ningún tributo: Schelling y Hegel. Según mi tesis, ellos desarrollaron una teoría de la presuposición o anteposición¹ que permite hacer transparente toda

1 El término alemán es *Voraussetzung*. La traducción habitual es presuposición y, en ese sentido, remite en el texto a los supuestos de toda *operación* cognitiva. No obstante,

necesidad como necesidad ulterior². La “dureza del *tener-que* lógico”, así como la introducción de principios que determinan el acontecer del mundo, son investigados tanto por Schelling como por Hegel en consideración de su “estar-puesto” (*Gesetzsein*). Yo bosquejaré esta lógica de la reflexión en la primera parte de mi contribución.

En la segunda parte diferenciaré los caminos de Schelling y Hegel, pues, a diferencia de Schelling, Hegel supone que puede esclarecer por completo, y con sus propios medios, los presupuestos o anteposiciones de su lógica de la reflexión. Esta completa transparencia es tratada por él en su lógica del concepto, la cual, como allí dice, tematiza “una diferencia completamente traslúcida”. Frente a eso, Schelling objeta que teorías con una pretensión de universalidad, las cuales yo llamo teorías del mundo como mundo, generan una estructura de anteposiciones opaca para ellas mismas, y aplica esa visión a su propia teoría universal. Schelling hace un uso de la lógica de la reflexión, desarrollada paradigmáticamente por Hegel, que marca un derrotero: la reflexión sobre la necesidad ulterior genera un ámbito (*Spielraum*) de contingencia, que Schelling no pretende suprimir. Según él, el espacio lógico es como tal contingente, mientras que Hegel eleva su existencia al rango de “necesidad absoluta”.

1. Necesidad ulterior

Cuando nosotros cuantificamos un determinado ámbito de objetos y queremos constatar lo que existe en ese ámbito, suponemos necesariamente que en él tiene lugar un algo que se diferencia de otro. El cuantificador existencial escoge algo que está determinado en su diferencia con respecto a otro. Si en un ámbito de objetos sólo hubiera un algo, que ni siquiera se diferencia de su ámbito de objetos, en donde este último tampoco se diferencia de otros ámbitos, no habría, en realidad, nada en él. No hay un algo que no esté determinado en su diferencia con respecto a otro –lo que ya había sido señalado por Platón en el *Parménides*–.

Los ámbitos de objetos son conjuntos de elementos. La formación de conjuntos define reglas que fijan lo que cada uno de ellos incluye.

para conservar de un modo más claro la idea de un “poner” (*Setzen*) previo en *Voraussetzen*, donde “poner” tiene una raíz evidentemente fichteana y, así mismo, para poder reproducir los juegos de palabras en torno a *Voraus-setzen* y *Voraus-setzen*, el término *anteposición* es mucho más útil. En la traducción se usarán las dos, según lo más indicado en el contexto, para traducir el mismo término original. (Nota del traductor).

- 2 El término original es *nachträglich*. Puede traducirse perfectamente por *a posteriori*, y de hecho en algunos pasajes se usará esa expresión latina, pero para traducirlo al español, y de ese modo conservar la omisión de la expresión latina en el texto en alemán, se usará *ulterior*. (Nota del traductor).

Los discursos científicos, y los discursos en general, generan ámbitos de objetos. Aquellos investigan sus regularidades metódicamente para constatar lo que *puede* ocurrir en cada uno de ellos, con el fin de que pueda ser investigado lo que *realmente* ocurre en cada uno de ellos.

Si nosotros afirmamos ahora que hay un ámbito determinado de objetos, por ejemplo, la flora y fauna del Amazonas, o los números naturales, o la pintura del Renacimiento; esto es, cuando nosotros cuantificamos ámbitos de objetos, generamos *ex hypothesi* un ámbito de objetos de nivel superior, en el cual los ámbitos de objetos se diferencian unos de otros. Generamos por tanto una perspectiva de comparación sobre los distintos ámbitos de objetos, cada uno de los cuales está determinado frente a los demás. Entre estos se encuentra el ámbito de objetos del que nosotros habíamos partido. Dicho brevemente: los elementos del ámbito de objetos del nivel superior son de nuevo ámbitos de objetos.

Si esta reflexión es correcta, resulta admisible la pregunta acerca de qué sucede con el ámbito de objetos en el cual son diferenciados los ámbitos de objetos, esto es, qué sucede con el ámbito de todos los ámbitos. A este ámbito de objetos último, al que Heidegger y Wolfram Högbe han bautizado respectivamente como “claro” (*Lichtung*) y “dimensión de distinción”, yo lo llamo espacio lógico. El espacio lógico abarca entre otras cosas todo lo que es posible, porque todos los campos de objetos sólo pueden ser diferenciados en general en un espacio lógico en el que ellos son referidos unos a otros.

Los ámbitos de objetos son formaciones inteligibles. Ellos sólo existen sobre la base de operaciones que forman conjuntos. Si “existir” supone aparecer como elemento en un ámbito de objetos, entonces el espacio lógico mismo no existe, pues en últimas él mismo no tiene lugar una vez más como elemento en un ámbito de objetos. De lo contrario, tendría que haber un ámbito de objetos de nivel superior en el cual el espacio lógico tendría su lugar entre otros. Por eso el espacio lógico es justamente sólo un hueco ontológico, el vacío por antonomasia, pues se distingue de los otros ámbitos de objetos en cuanto él no es uno de ellos. Se puede presumir que Heidegger apunta a esto cuando explica que nuestro hacer referencia a objetos representa un “mantenerse adentrado en la nada”. Pero en cuanto nosotros hablamos sobre un ámbito de objetos, tenemos que hacer *como si* el espacio lógico fuera un ámbito de objetos, y ciertamente uno de nivel superior. Finalmente, él es el lugar sin lugar en el cual transcurre todo, por lo que se puede formular, con el escritor ruso Víctor Pelevin, la paradoja de que “todo tiene lugar en ningún lugar”.

Sin embargo, el espacio lógico es algo que debemos anteponer necesariamente para que el cuantificador existencial surta efecto. Lo

existente sólo se da en un ámbito de objetos, y sólo de tal modo que se diferencie de otro existente o, como mínimo, de un ámbito de objetos en el cual tiene lugar. Esto no vale para el espacio lógico mismo, el cual se diferencia ciertamente de todos los demás ámbitos de objetos, pero sin que esta diferencia nos permita formar un ámbito de objetos de nivel superior, es decir, uno en el que el espacio lógico coexista con la fauna del Amazonas o la teoría de conjuntos. De esta forma no tendríamos en la mira al espacio lógico mismo, ya que este sería más bien el ámbito de objetos en el cual aparece su supuesto doble junto a otros ámbitos de objetos.

Como es conocido, Wittgenstein establece la diferencia entre el espacio lógico y el mundo. Según esto, el mundo es la totalidad de lo real, mientras que el espacio lógico es la totalidad de lo posible. A diferencia de Wittgenstein, no se debe entender ni el concepto de mundo ni el concepto de espacio lógico como conceptos de totalidad, pues el mundo, en singular, es tan poco un objeto de posible referencia como lo es el espacio lógico. Sin embargo, el mundo sólo puede estar determinado si nosotros escogemos un sistema conceptual de referencia, un ámbito de objetos. Todo lo que es el caso no es ciertamente un conjunto consistente, pues es tanto el caso que en una determinada posición vibra un enjambre de partículas extenso y espacio-temporal, como que Markus Gabriel dicta una conferencia. En el conjunto de todo aquello que es el caso, lo mismo sería simultáneamente algo distinto.

Por eso, Alain Badiou y Quentin Meillassoux (aunque a partir de otros motivos) han llamado la atención sobre el hecho de que el antiguo concepto europeo de una totalidad infinita debería ser reemplazado por el concepto de un transfinito no totalizable. La reflexión tras esto se deja resumir brevemente en lo siguiente: Cantor ha mostrado que los elementos de cualquier conjunto pueden ser ordenados de tal forma que el número de los subconjuntos, constituidos de esta manera, supera el número de los elementos del conjunto. Se toma un conjunto A que se compone de tres elementos, x_1 , x_2 y x_3 ; x_1 , x_2 y x_3 se dejan ordenar de distinta forma. Así, podemos formar el conjunto $[(x_1) (x_2 x_3)]$ o el conjunto $[(x_1 x_2) (x_3)]$. El número de los conjuntos del *conjunto potencial* es, por lo tanto, más grande que el número del conjunto originario (x_1, x_2, x_3) . Esto significa que el conjunto potencial $p(A)$, es decir, el conjunto de los subconjuntos de A , necesariamente es más grande que A . En cuanto esto vale para todos los conjuntos, no puede haber ningún conjunto *omniabarcante*, ningún todo de lo ente o algo parecido. El todo supuesto es más bien la dimensión transfinita de la proliferación infinita, lo que Badiou, apuntando a esto, ha resumido así: lo ente como tal es una multiplicidad inconsistente que ni siquiera

es una multiplicidad que conste de unidades determinadas, esto es, de protoelementos dados.

Habitualmente, el mundo sólo se deja encorsetar por nosotros en modelos cosmológicos. Los modelos cosmológicos son esferas de inteligibilidad que nosotros buscamos hacer coincidir con el mundo mismo. Para tal efecto no disponemos, sin embargo, de un criterio independiente mediante el cual podamos afirmar que un modelo cosmológico, *cualquiera* que sea, describe el mundo tal como es en sí mismo. Por eso el mundo es un concepto límite, mas no una entidad determinada. El mundo es, en este sentido, todo lo que es el caso, en cuanto admite todos los ámbitos de objetos que hay. El mundo admite descripciones de sí mismo en plural. Pero eso no significa que el mundo sea un objeto completamente determinado, en el sentido en que lo puede ser un objeto de una teoría de primer orden destinada a cuantificar un ámbito de objetos.

El mundo se diferencia del espacio lógico porque es el compendio de lo existente, esto es, el conjunto no totalizable y transfinito de todos los ámbitos de objetos diferenciables y de todo aquello que ocurre en ellos. Por el contrario, el espacio lógico es una condición evanescente del mundo, que no se deja tematizar adecuadamente de ningún modo. Nosotros tenemos que tematizar el espacio lógico en el modo de la potencia, es decir, a partir de la posibilidad de que hay mucho que puede ser el caso –incluso aquello que nunca será el caso–.

¿Qué ocurre con el discurso lógico al cual yo me he adherido hasta ahora? ¿No cuantifica él incesantemente el espacio lógico, que fue introducido como *singulare tantum*? ¿No termina el espacio lógico, lo absoluto, convertido involuntariamente en un objeto (fregeano), al cual le atribuimos predicados, así sea el de la provisional falta de predicados? Es preciso evitar esto, pues el espacio lógico es, en palabras de T. S. Elliot, como el comerciante tuerto: “and this card, / Which is blank, is something he carries on his back, / Which I am forbidden to see” (52-54).

Tan pronto como existe algo constatable, tan pronto se halla establecida una esfera de inteligibilidad, aparece el espacio lógico en el trasfondo. Él sólo se puede mostrar en su sustracción, es decir, sólo cuando determinamos algo. Esto tampoco puede afirmarse de manera irrestricta, sin que terminemos colocando de nuevo el espacio lógico, en cuanto trasfondo de un primer plano, *ipso facto*, bajo condiciones inadmisibles. Por lo tanto, nosotros no nos aproximamos llanamente al espacio lógico como tal, y esto debido a que él no se encuentra en ningún modo bajo condiciones apofánticas, es decir, bajo condiciones de “algo como algo”. El Schelling tardío expresa esto así:

En la eternidad no hay ningún ‘en cuanto’; en cuanto algo, por ejemplo en cuanto A no puede ser puesto sin exclusión de un no-A. Pero aquí el sujeto es todavía ser puro, es decir, irreflexivo, continuo, no el ser puesto como tal. Pues cada ser-puesto-en-cuanto presupone una reflexión –un ser reflexionado– por tanto un contrario. (SW XIV 106)

El pensamiento decisivo que Schelling y Hegel formulan en este punto viene a ser, entonces, que el conjunto de las consideraciones esbozadas acerca de la diferencia –que se supone necesariamente– entre los ámbitos de objetos que existen realmente, o sea, el mundo, y el espacio lógico como el ámbito de objetos de todos los ámbitos de objetos, tiene lugar en el medio de la reflexión. La *ante*-posición del espacio lógico se debe a una *ante-posición* de la reflexión, lo que Hegel designa como “anteponer inmanente”. Cuando Hegel supone que la reflexión supera su anteposición, esto significa simplemente que tal reflexión se refiere a su anteposición o presuposición como a su posición, y de ese modo la incorpora en la esfera de la inteligibilidad. “La reflexión es el superar de lo negativo de sí mismo, es el ir conjuntamente consigo mismo. Ella suprime por tanto su poner, y en cuanto ella es el superar el poner en su poner, ella es anteponer” (TWA 6 436). En otras palabras: las anteposiciones operan bien en cuanto ellas son posicionamientos que se suspenden a sí mismos. Ellos, los posicionamientos, tienden al opacamiento de la reflexión en favor de una anteposición frente a la cual se determina la reflexión. Pero, a través de esta operación, la reflexión no logra trascenderse a sí misma, pues:

La inmediatez emerge por cierto sólo como retorno, y es aquello negativo que tiene la apariencia del comienzo, el cual es negado a través del retorno. El retorno de la esencia es por tanto su apartarse de sí misma. O la reflexión-en-sí es esencialmente el anteponer de aquello de lo que la reflexión es el retorno. (SW XIV 106)

Volviendo al comienzo de mis reflexiones, se puede sostener con Hegel que no hay comienzos absolutos determinados que condicionen la reflexión como tal. No se puede partir por cierto de que haya un mundo, el cual es un gran todo físico compuesto de pequeños objetos físicos cuyo ordenamiento espacio-temporal obedece a leyes físicas. Tampoco se puede partir de que el mundo es el mundo de la vida. El mundo no es exclusivamente el mundo de la ciencia, ni el mundo de la vida. Junto a estos mundos hay, desde siempre, innumerables mundos que se pueden llamar, con Goodman, “versiones de mundo”. Por ejemplo, hay el mundo de una novela, el mundo de los aborígenes, el mundo de los americanos, de los habitantes del Maxvorstadt, en München, el mundo de los felices, de los tristes, etc. Todos los comienzos supuestamente determinados son reflexiones de una versión del

mundo, sobre el mundo en el cual ellos tienen lugar; son por lo tanto intentos de poner una determinada unidad al comienzo del mundo para escapar a la contingencia de la respectiva versión del mundo preferida. O, dicho de otra manera, todos los comienzos determinados de la reflexión son mitos fundacionales inventados por el habitante de un mundo.

El espacio lógico, lo incondicionado, lo uno, el ser, lo absoluto o como queramos llamarlo, no es un comienzo absoluto *determinado*. Sin embargo, la mayoría de los teóricos no se encuentran satisfechos con esto, puesto que quieren destacar, más bien, una unidad determinada “de la que penden el cielo y la naturaleza” (Met. 1072b 13-14), como lo expresó Aristóteles. Para los fisicalistas, esto constituye la apoteosis de la cuantificación. En el horizonte de la modernidad se encuentra, por lo general en el primer lugar de la lista para suceder a Dios, esto es, a una unidad teológicamente determinada, la ciencia, paradigmáticamente, la física. No obstante esta ofrece sólo un modelo cosmológico entre otros, y en muy diferentes variantes. No puede ni siquiera asegurar con sus propios recursos, en un fingido “ideal limit of inquiry”, que su modelo cosmológico sea congruente con el mundo. Se mantiene así, de hecho, la idea de que se encuentran en juego presuposiciones que, en la teoría establecida, no pueden ser tematizadas sin ser ya por ello deformadas o sin generar de nuevo presuposiciones propias. Las presuposiciones de la formación teórica no pueden ser formadas completamente *en* teoría alguna, puesto que todas las teorías presentan la forma de la reflexión que Schelling y Hegel han investigado: generan anteposiciones de sí mismas, sin poder garantizar de ninguna manera, en un acto que se trascienda, que estas anteposiciones no son posiciones. Sobre ello dice de nuevo Hegel, en un fulminante gesto de desencantamiento:

La reflexión *encuentra* entonces un inmediato sobre el cual pasa y desde el cual es el regreso. Pero este regreso es apenas el anteponer de lo encontrado. Esto con lo que se encuentra *llega a ser* sólo en cuanto es *abandonado*; su inmediatez es la inmediatez superada. (TWA 6 27)

A más tardar en este punto surgirá la sospecha de que mi reflexión se ha movido dentro de un callejón constructivista o idealista. Tal vez alguien quisiera objetar, con Brandom, que “el pensamiento de que ese mundo está de todas formas siempre allí, independientemente de las actividades, si es que existen, de sujetos pensantes y actuantes, se ha postulado siempre como la objeción más fundamental a toda forma de idealismo” (208).³ En efecto, uno presta atención en este punto

3 Brandom, R. B. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, Ma/ London: 2002. 208: “the thought that that world

a la delicada formulación de Brandom: “el pensamiento de que ese mundo (*the thought that that world*)”, etc. También aquí el mundo sigue siendo una necesaria *anteposición* de la construcción teórica, lo que no excluye, sino que directa y necesariamente incluye que el mundo sea una posición o, dicho con Habermas: sólo ocurre como “subordinación formal del mundo”.⁴ El mundo sólo es necesario de modo ulterior, esto es, sólo cuando atendemos reflexivamente a que los distintos sistemas de referencia en los cuales el mundo aparece se deben referir al fin y al cabo a algo, sea lo que sea este algo, para lo cual Kant introdujo la sencilla expresión “el algo desconocido” (KrV B 312). Las distintas formas de ordenamiento de los elementos presuponen, al fin y al cabo, que los elementos ordenados ya existan. No obstante, esto no puede ser afirmado sin reservas, pues la cuestión de los elementos presupone ya un sistema de referencia, a saber, un sistema de referencia que cuantifique los sistemas de referencia. Este sistema de referencia de nivel superior está sujeto a condiciones de su posibilidad, de igual manera que los sistemas de referencia sobre los que cuantifica. Por ello, la cuestión de los elementos dados (sean estos *eidê* platónico-aristotélicas, datos de los sentidos russellianos, objetos wittgensteinianos, partículas físicas u ondas) es todo menos carente de anteposiciones. Lo contrario es lo verdadero.⁵

Lo absoluto de una teoría determinada es necesariamente un absoluto determinado, y con ello, precisamente, no es lo absoluto sin más que precede a todas las teorías, esto es, el espacio lógico. Este se sustrae continuamente, de tal manera que nuestras teorías van siempre apenas cojeando detrás de su objeto último. En otras palabras, hay distintos candidatos para lo absoluto, desde el modelo fiscalista clásico del mundo como totalidad de lo extenso espacio-temporal, hasta otros

is always already there anyway, regardless of the activities, if any, of knowing and acting subjects, has always stood as the most fundamental objection to any sort of idealism.”

- 4 Cf. (Habermas *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze 3): “Ein gemeinsamer Blick auf die Wirklichkeit als ein zwischen den ‘Weltansichten’ verschiedener Sprachen ‘in der Mitte liegendes Gebiet’ ist eine notwendige Voraussetzung für sinnvolle Gespräche überhaupt. Für Gesprächspartner verbindet sich der Begriff der Wirklichkeit mit der regulativen Idee einer ‘Summe alles Erkennbaren’”. Trad: [“Una mirada común sobre la realidad como un ‘ámbito que se halla entre’ las ‘miradas del mundo’ de diversas lenguas constituye un presupuesto necesario para una conversación con sentido en general. Para los interlocutores el concepto de realidad se conecta con la idea regulativa de una ‘suma de todo lo cognoscible’”]. También cf. Habermas *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze 24, 37, 46s.
- 5 Cf. el convincente rechazo por parte de Anton Friedrichs Koch de la posibilidad de un estado de cosas originario, en: Koch, A. F. *Versuch über Wahrheit und Zeit*. Paderborn: 2006. §13.

como la *Lebenswelt*, la *différance*, la voluntad de poder, etc. En última instancia, todas las teorías generan un absoluto, en cuanto se valen de una diferencia entre forma y contenido con la intención de representar el contenido sin ninguna alteración. *Ningún elemento del conjunto de todos los absolutos determinados es, sin embargo, el absoluto en el sentido del margen de contingencia al que he buscado referirme incesantemente, y que llevó a autores como Heidegger o Lacan a introducir grafemas propios como el ser tachado.*

En todo esto debemos tener en mente, sin embargo, que nuestras declaraciones limitativas, gestos balbuceantes o, de nuevo con Wittgenstein, nuestro “sonido inarticulado” (IF §261) no significan que hayamos penetrado *ad maiorem Dei gloriam* en lo absoluto. Experimentamos únicamente una sustracción, de la que no se sigue que haya algo de alguna clase que se nos sustraiga. Se trata de una experiencia de la contingencia que sugiere adoptar un límite, lo que no implica que estemos más allá de él. Si la contingencia tiene la última palabra, no podríamos siquiera afirmar su necesidad, esto es, no podríamos asegurar por medio de alguna operación teórica que al menos la contingencia sea necesaria, pues todas las afirmaciones, incluso esta, se realizan en el margen de la contingencia.

Si por *necesidad* “entendemos una relación de elementos que no podría ser de otra manera”, entonces toda necesidad es relativa a un sistema de referencia. Puesto que los sistemas de referencia sólo podrían entonces ser registrados como elementos si se establecen sistemas de referencia de nivel superior, llegamos rápidamente al punto en el que vemos que, en últimas, la creación de sistemas de referencia sólo puede ser aceptada de manera posterior a condiciones teóricas determinadas. Esto significa que *toda necesidad es necesidad ulterior*. La presunta “dureza del *tener-que* lógico” se debe a un oscurecimiento esclerótico: las condiciones teóricas originarias y siempre frágiles deben ser aseguradas prácticamente y, con ello, puestas bajo condiciones de poder que garanticen que se hagan circular no como puestas [*gesetzte*], sino como *leyes* [*Gesetze*].

2. Con Schelling contra Hegel

Una lectura corriente y difundida de Hegel asume que este habría querido eliminar en su totalidad la contingencia para fundamentar un cierto monismo espiritual que pensaría la sustancia de Spinoza como sujeto, esto es, como espíritu que se desarrolla teleológicamente; y en ese proceso eliminaría toda contingencia en beneficio de una supuesta teleología histórica sin sentido. En este contexto, Hegel trata las modalidades de tal manera que puede presentar la necesidad de la contingencia, con lo cual puede ser fácilmente defendido del reproche

de una supresión total de esta. Contra la tesis de una necesidad de la contingencia, Schelling objeta que también esta necesidad es *ulterior*. Dado que toda necesidad es en últimas contingencia suprimida, se puede distinguir con Schelling un punto ciego en la tesis hegeliana de la *necesidad de la contingencia*. Ocurre más bien lo contrario: toda necesidad es contingente, pues sólo puede ser establecida *a posteriori*. El ordenamiento necesario de los elementos, ya establecido en la óptica de la formación teórica, es contingente en un nivel superior, precisamente porque la formación teórica se alimenta de energías creativas que aún no están sometidas a las reglas de la teoría.

El punto decisivo, en el que los caminos de Schelling y Hegel se separan, a pesar de la reflexión lógica común a ambos, es la teoría del estado inicial del espacio lógico. Hegel parte de que la existencia de la esbozada estructura de la reflexión puede ser descrita con el nombre “Ser”. Así, “Ser” no es para Hegel algo distinto de la existencia de la estructura de la reflexión o el nombre para la inmanencia pura. Todo lo que en el ser, es decir de manera inmanente, se distingue del ser, siendo algo cognoscible y no simplemente el indeterminado espacio lógico mismo, es, visto desde el ser, contingente, en cuanto en el ser no hay ningún recurso conceptual disponible con cuya ayuda pudiera ser anticipado esto o aquello.

Pues el ser es impuesto como absolutamente necesario, como la mediación consigo que es la absoluta negación de la mediación a través de otro, o como ser, que sólo es idéntico al ser; un *otro*, que tiene realidad en el *ser*, es por ello definido como sin más *sólo posible*, ser-impuesto vacío. (TWA 6 216)

La tesis de Hegel se puede traducir en el sentido de que el límite de la formación teórica se puede describir con el lenguaje de la teoría. Si fuera posible desarrollar sobre esta base una teoría general de la teoría, se arribaría a la tesis de la totalidad de Hegel, que dice que “la relación de la inmanencia no se puede sobrepasar, porque todo trazado de fronteras es interno”. Hegel denomina sin vacilar este pensamiento como “absoluta necesidad” (TWA 6 213-217). La absoluta necesidad es, siguiendo a Hegel, “el ser que en su negación, en esencia, se refiere a sí mismo y es ser” (TWA 6 215). En mi traducción esto significa que todas las teorías del mundo pertenecen al mundo mismo, y que precisamente en ello radica la estabilidad del espacio lógico. Este deviene necesariamente reflexivo, pues de lo contrario no podría existir. Si se denomina al espacio lógico “lo absoluto”, en el lenguaje de Hegel aparece que: “la necesidad absoluta es así la *reflexión o la forma de lo absoluto*; unidad de ser y esencia, inmediatez simple que es absoluta negatividad” (TWA 6 215). El espacio lógico no precede, por tanto, a nuestra formación

teórica, sino que es generado en esta, primeramente, como paradójico punto de partida, lo cual constituye la tesis central de lo que ha sido llamado con razón “el idealismo absoluto” de Hegel. El espacio lógico es, siguiendo a Hegel, la conexión de inmanencia, el aspecto o momento de la reflexión absoluta, que no ha de ser trascendida.

El pensamiento hegeliano de la inmanencia, que él caracteriza como necesidad absoluta, se puede hacer plausible también de la siguiente manera. “Mundo” es el nombre de una unidad explícitamente abarcante. No existe en efecto nada que no pertenezca al mundo. Esto implica por cierto también que las teorías del mundo deben pertenecer igualmente a él. El mundo no puede ser meramente un ámbito de objetos en el sentido de un determinado ámbito de objetos de una determinada teoría de primer nivel, pues, después de todo, los mismos ámbitos de objetos existen, de tal manera que las teorías, además de los gatos, nuestros estados mentales y París, pertenecen al mundo. Por lo demás, el mundo mismo es inteligible en el sentido de que lo podemos descubrir como tal solamente en la cima de la reflexión, esto es, como unidad abarcante, y aún entonces no somos capaces de conocerlo precisamente como objeto entre otros objetos. En su cualidad de espacio lógico desplegado, el mundo lleva en sí su sustracción conceptual constitutiva. No obstante, conocemos el mundo constantemente, ciertamente no como tal, sino siempre sólo bajo una descripción determinada. Todo esto significa que ninguna teoría sobre el mundo puede ir más allá de él. Todas las teorías pertenecen al mundo. Ya que, por consiguiente, no podemos escapar al mundo teóricamente, este es la absoluta necesidad. Hasta aquí Hegel.

No obstante, se puede constatar con Schelling, precisamente en este punto, un sospechoso vacío. En efecto, se plantea inmediatamente la pregunta de en cuál lenguaje teórico ha sido tematizado el mundo como mundo. ¿Es, por su parte, la cuestión del mundo y de la relación de la inmanencia en general algo más que otra oscuridad esclerótica más? Si toda necesidad es ulterior, lo que Hegel concede claramente en su lógica de la reflexión, entonces la necesidad absoluta, así como su lenguaje teórico completo en la *Ciencia de la Lógica*, no es ni siquiera parcialmente “*la exposición de Dios [...], como él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*” (TWA 5 44), cosa que Hegel anuncia provocadoramente. Aún mas sospechosamente promete Hegel el descubrimiento de un “reino del pensamiento puro”: “*Este reino es la verdad, tal como está en sí y por sí, sin envoltura*” (TWA 5 44). En un gesto típicamente moderno de “levantar la mano contra Dios”⁶, Hegel se pone aquí en el lugar de Jesucristo. Su *Ciencia*

6 Como sabemos, así se manifiesta Heidegger en torno al ateísmo fundamental de la filosofía como tal, en el Informe Natorp. Cf. Heidegger, M. “Anzeige der herme-

de la *Lógica* se vuelve por ello “camino, verdad y vida”, porque Hegel está convencido de que la lógica de la reflexión se realiza sobre un suelo seguro. Ella misma se eleva sobre la finitud, observada por ella misma, de todas las operaciones teóricas, y transforma su necesidad *ulterior* en una necesidad absoluta, de ninguna manera sólo *a posteriori*.

Schelling, por el contrario, cuenta constantemente con el hecho de que su lenguaje teórico debe permanecer deficiente, porque “la verdad, tal y como es en y para sí, sin envoltura”, no se puede exponer. Toda exposición de la verdad, esto es, todo juicio asertórico, ilumina el mundo bajo una descripción determinada. Esto vale directamente también para el juicio sobre los juicios, que indica que todos los juicios son deficientes. Con otras palabras, no tenemos medio alguno para sostener la “referencia” [*Bedeutung*] fregeana libre del “sentido” [*Sinn*] fregeano: nuestra alusión a objetos los incluye siempre en un contexto sin el cual el episodio individual por ser descrito resultaría un fragmento inconexo, lo que John McDowell describió como “having the world in view”, en su ensayo del mismo nombre⁷.

Aunque tan sólo podamos referirnos al mundo por medio de descripciones contingentes y mediadas, estamos seguros de que existe algo que buscamos llevar al lenguaje, algo que de todas formas, cuidadosamente observado, no puede ser descrito siquiera como “algo”, pues todo lo que es algo está sujeto a condiciones apofánticas. Schelling describe el paradójico estado de cosas originario que hala hacia la exposición y que, a pesar de ello, no puede ser expuesto, vale decir, lo que constitutivamente no se puede exponer, como ser-impensable-de-antemano [*unvordenkliches Seyn*]. Pero, ¿qué es este ominoso ser-impensable-de-antemano? Para recibir información sobre esta pregunta es aconsejable volver al poco conocido texto *Otra deducción de los principios de la filosofía positiva* [*Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*].

Aquí nos enteramos de que el ser-impensable-de-antemano sería el punto de partida que “precede a todo pensamiento” (SW XVI 337). El ser-impensable-de-antemano es, por consiguiente, impensable-de-antemano [*unvordenklich*], en el sentido literal de aquello que no podemos no pensar, a lo que por lo tanto no somos capaces de anteponer pensamiento alguno para fundamentarlo:

neutischen Situation” [1922]. *M. Heidegger Gesamtausgabe*. Bd. 62: Hg. v. Günther Neumann. Frankfurt am Main: 2005. 363, Anm. 54g.

7 Cf. McDowell, J, 435: “the intentionality, the objective purport, of perceptual experience in general –whether potentially knowledge yielding or not– depends [...] on having the world in view, in a sense that goes beyond glimpses of the here and now. It would not be intelligible that the relevant episodes present themselves as glimpses of the here and now apart from their being related to a wider world view”.

Todo lo que aparece en el *mundo*, lo que se realiza para y en este, requiere de una presuposición, un comienzo, que no es lo verdadero, lo que debería realmente ser. Pero eso no es conocido inmediatamente. *Para* arraigar fijamente este comienzo debe considerarse como siendo en aras de sí mismo. Requiere así de una potencia superior para liberar de nuevo al desarrollo de su presuposición. (SW XIV 315)

Cuando determinamos un x como F, anteponeamos x como sujeto del juicio en el sentido de un *hypokeimenon*. En cada juicio anteponeamos un sujeto determinado del que queremos “librarnos” “para alcanzar” “la idea”, esto es, alcanzar determinaciones (sw XIV 337), como se expresa Schelling. Para poder relacionarnos con un objeto, debemos ponerlo en un campo de sentido [*Sinnfeld*], esto es, determinarlo como algo. Antes de haber pronunciado el juicio sobre el objeto tenemos que ver apenas con un x que nos ha sido dado y que nos encomienda determinarlo como F o G o H, etc. Schelling expresa esto, escolásticamente, como que esta x sería un *actus* o real mientras que llama a F, G, H, etc., determinaciones posibles de x y, con ello, *potencia* (sw XIV 337s.):

Así, aquel *qué* (*Was*) no conocido, aquel x del ser impensable-de-antemano es de hecho anterior o *a priori* sólo lo *ente* [*Seyende*]. Pero nada impide que incluso esto que es *a priori* lo ente [*Seyende*], en segunda instancia, *post actum* (como ha de decirse aquí correctamente), sea lo capaz-de-ser [*Seynkönnende*]. (sw XIV 338)

Sin F, G, etc., x no sería siquiera el sujeto de un juicio, esto es, ni siquiera un objeto en el sentido de Frege. Los objetos, pues, apenas son accesibles como tales cuando se establece una atmósfera predicativa en la que pueden ser distinguidos objetos y conceptos. Por ello nuestra alusión a objetos es constitutivamente falible, porque objeto y concepto deben estar enlazados sin que este enlace posea necesariamente un soporte en las cosas mismas.

Gracias al hecho de que el tránsito desde el ser impensable-de-antemano, desde el objeto, hasta la idea, hasta el concepto, no puede ser en sí mismo reconstruido predicativamente, “se establece precisamente en este existir impensable-de-antemano una casualidad que no puede ser excluida” (sw XIV 338). El fundamento de esto es, de nuevo, fácilmente comprensible: *la estructura de la anteposición de toda referencia a objetos no es en sí misma algo a lo que uno pudiera remitirse como a un objeto que se distingue de otros objetos*. Por ello, todo acto de determinación produce un espacio de latencia, el cual es el espacio lógico mismo, en cuanto en él nada determinado como F, G, H ha sido marcado aún. Este espacio de latencia también es descrito por Schelling, sin vacilar, como lo “no igual a sí mismo” (sw X 101; 309; sw XIII 230).

El establecimiento de una atmósfera predicativa no puede ser excluido de x , puesto que no mantiene en lo absoluto relación con otro ser. Es lo que es “sin elección” (sw XIV 338), esto es, no puede decidirse a favor o en contra de su acontecer en predicaciones, que Schelling describe como “potencialidad” (sw XIII 265, 267, 279). El *factum brutum* de una dimensión de distinción no mantiene como tal relación alguna con una diferenciación en juicios, y es por ello una anteposición necesaria que, sin embargo, sólo casualmente es una anteposición necesaria. Es, pues, una anteposición necesaria apenas sólo “*post actum*” (sw XIV 338) o “*a posteriori*” (*Ibid.*), como dice Schelling, esto es, apenas cuando puede ser una anteposición. Sin embargo, posición, esto es, determinación, se da sólo en una atmósfera predicativa. Por ello, la necesidad de la anteposición está determinada sólo por oposición a la casualidad de su posición, y, con esto, es dependiente de la casualidad. O, dicho de otra manera: la necesidad es *a posteriori* y, por esta razón, casual; hubiera podido no tener lugar, pues en la anteposición como tal no descansa fundamento alguno para que se convierta en fundamento de una consecuencia. Esto se comprueba sólo *a posteriori*, esto es, “cuando he decidido entre +a y -a [...]; mi ser +a no es ciego, con lo que sería pensado siempre y necesariamente un ser casual; no es casual, porque es deseado” (sw XIV 338).

Nuestro ser-en-el-mundo predicativo es la potencialización de su presuposición, dicho de otro modo o acentuando algo distinto: *determinación es represión*. Esta estructura lógica-ontológica de la represión es también tratada por el Schelling tardío, todavía sobre el telón de fondo de su revolucionaria tesis de que el “ser originario” sería “querer” (sw XI 388). El tránsito de x a $\mathbb{F}(x)$ establece ante todo determinación, y no puede, por consiguiente, valerse de esta. Por esta razón, el tránsito debe ser *querido*, un acto de la decisión que lleva a la idea de una diferenciación⁸. En cuanto lo ente es determinación, todo lo determinado y todo lo ente debe ser querido, ya que, de lo contrario, no se llegaría siquiera al establecimiento de una dimensión de sentido. Esta se puede constatar *a posteriori*, pero no anticipar conceptualmente. Con ello, nuestro pensamiento no llega de antemano al ser impensable-de-antemano; este depende a la vez de ser puesto como tal para ser sólo x en cuanto sujeto posible de un juicio. Aquel x desconocido es, por lo tanto, apenas un x ulterior –una variable objetiva que puede ser determinada en juicios posibles–.⁹

8 Con Carl Schmitt, se puede constatar de ahí: “todo ordenamiento se basa en una decisión” (C. Schmitt 16).

9 El concepto schellinguiano del ser impensable-de-antemano hereda manifiestamente el concepto kantiano de objeto trascendental. Cf. KrV A 250s.: “De hecho, nuestro entendimiento refiere todas las representaciones a algún objeto, y, como los fenóme-

Las reflexiones de Schelling en torno a una teoría de la predicación muestran, con otras palabras, que todo juicio remite a una estructura de presuposición que por principio no podemos controlar de manera predicativa. Las preferencias conceptuales, las predilecciones expositivas, están inscritas en la reflexión, y no se dejan eliminar, en lo absoluto, racionalmente. La reflexión se mantiene por ello constantemente detrás de su punto de partida, al que busca incesantemente exponer. Esta estructura impregnada de romanticismo de la perpetua búsqueda de la flor azul, del *x* desconocido como anteposición del juicio, se puede hacer valer, en este contexto, en contra de Hegel y en el sentido de una metafísica deflacionaria¹⁰. El *x* desconocido no es, pues, ni Dios ni lo absoluto, en un sentido de altos quilates, sino la denominación para una sustracción constitutiva sin la cual no podríamos juzgar en manera alguna. Aquello que juzgamos precede al juicio; el ser determina la conciencia o, de nuevo con Frege, la referencia se nos indica sólo en el medio del sentido, del que no podemos abstraernos, lo que no implica que los enunciados con pleno sentido no signifiquen nada. Nos relacionamos constantemente con algo que no se deja exponer nunca por completo y que, por lo tanto, dicho con Schelling, permanece siendo el “resto que nunca emerge”, “aquello que no se puede disolver en el entendimiento ni con el más grande esfuerzo” (sw VII 360). La dimensión de la presuposición tematizada por Schelling no permanece, de ninguna manera, desconocida para Hegel, y, aún así, este aspira programáticamente a su superación en el concepto, sin darse cuenta de que su propia teoría del lenguaje tampoco es independiente de la exposición. También la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, sin discusión la más grande obra maestra de la dialéctica, es apenas un campo de sentido entre otros.

nos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo* como el objeto de la intuición sensible. Pero, en este sentido, ese algo es sólo el objeto trascendental. Este, a su vez, significa algo = *x* de lo que nada sabemos, ni podemos (dada la disposición de nuestro entendimiento) saber [...]. No se puede separar este objeto trascendental de los datos sensibles, ya que entonces no queda nada por medio de lo cual fuera pensado. Consiguientemente, no constituye en sí mismo un objeto de conocimiento, sino la simple representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, objeto que es determinable por medio de la diversidad de esos fenómenos” [Traducción de Pedro Ribas, con algunas modificaciones]. Schelling plantea en ello la pregunta de cómo la cosa en sí se vuelve fenómeno, esto es, cómo el ser impensable-de-antemano deviene la dimensión de sentido. Esta pregunta parte de la cosa en sí e intenta pensar su fenomenalización –una operación que, de hecho, no es admisible bajo las fuertes premisas kantianas–.

10 Cf. un concepto similar de Wolfram Hogrebes en “Metafísica Povera”.

3. Conclusión

La diferencia decisiva entre Schelling y Hegel radica en que el primero cuenta con que la reflexión es finita. La estructura de la necesidad ulterior también vale, por lo tanto, para la presunta absoluta necesidad de la reflexión. Que hay seres pensantes y con ellos procesos de formación teórica en los cuales el mundo se tematiza a sí mismo y es abierto un espacio lógico, es, según Schelling, algo contingente. Hegel, por el contrario, defiende un *fuerte principio antrópico* que tiene como consecuencia el hecho de que existe necesariamente algo y, con ello, un espacio lógico, en el que la reflexión tiene lugar. De acuerdo con Hegel, el ser humano, el lugar de la reflexión, no podría por ello no haberse dado. La necesidad de la reflexión se sigue en su visión de la estructura de la necesidad ulterior que descubre todo lo real como puesto. Contrariamente a eso, Schelling insiste en la intuición anti-idealista de que hay algo, el x desconocido, que la reflexión por principio no puede dominar. Esto es descrito también por él como “lo no igual a sí mismo”, un concepto que nos permite recordar sin ambages al “no-idéntico” de Adorno. Lo no igual a sí mismo no puede, ciertamente, ser comprendido en el marco de las relaciones predicativas ya establecidas, pues incluso el concepto de lo no igual a sí mismo adquiere su significado sólo en el contexto de un sistema de referencia determinado. Por ello todos los conceptos fracasan en la imposibilidad de exposición de aquello que Schelling describe como “ser impensable-de-antemano”. Y, no obstante, este pone a disposición los recursos inagotables de nuestra expresividad semántica. El diálogo infinito de la filosofía vive de aquello que necesariamente permanece de cierta manera no expresado, anteposiciones que con seguridad serán retomadas y controvertidas una y otra vez.

Bibliografía

- Badiou, Alain. *Das Sein und das Ereignis*. Übersetzt v. Gernot Kamecke. Berlin: 2005.
- Brandom, R. B. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, Ma. /London: 2002.
- Eliot, T. S. *The Waste Land*. North, M., (ed.). New York/London: 2001.
- Gabriel, M. “Die metaphysische Wahrheit des Skeptizismus bei Schelling und Hegel”, *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 5 (2007): 126-156.
- Gabriel, M. *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus*. Freiburg/München: 2008.

- Gabriel, M. "Kunst und Metaphysik bei Malewitsch – Das schwarze Quadrat als Kritik der platonischen Metaphysik der Kunst". *Kunst, Metaphysik und Mythologie*. Ders. and Halfwassen, J., (hgg.). Heidelberg: 2008. 257-277.
- Gabriel, M. "Nachträgliche Notwendigkeit. Gott, Mensch und Urteil beim späten Schelling", *Philosophisches Jahrbuch* 116/1 (2009): 21-41.
- Gabriel, M. "The Mythological Being of Reflection". *M. Gabriel/S. Žižek: Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*. New York/London: 2009. (i. Ersch.)
- Goodman, N. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: 1978.
- Habermas, J. *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main: 1999.
- Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie-Werk-Ausgabe, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt/Main: 1969ff. (Se cita como TWA, volumen y página).
- Heidegger, M. "Kant und das Problem der Metaphysik" (1929). *Heidegger, M., Gesamtausgabe*. Bd. 3: Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: 1991.
- Heidegger, M. "Anzeige der hermeneutischen Situation" (1922). *Heidegger, M., Gesamtausgabe*. Bd. 62: Hg. v. Günther Neumann. Frankfurt am Main: 2005.
- Hogrebe, W. "Metafisica Povera". *Zur Philosophie des Zeichens*. Borsche, T. and Stegmaier, W., (hgg.). Berlin/New York: 1992. 79-101.
- Hogrebe, W. *Echo des Nichtwissens*. Berlin: 2006.
- Jantzen, J. "Sucht und Verlangen. Über den Grund der Person.«Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde». *Schellings Philosophie der Personalität*". Buchheim, T. and Hermanni, F., (hgg). Berlin: 2004. 215-225.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften Bd. 4*, hg. Preussische Akademie der Wissenschaften, Nachdruck der Ausgabe 1903. Berlin: 1973. (Se cita como KrV en sus ediciones A y B).
- Koch, A. F. *Versuch über Wahrheit und Zeit*. Paderborn: 2006.
- Lewis, D. K. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: 1986.
- McDowell, J. "Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality", *The Journal of Philosophy* xcv/9 (1998): 431-491.
- Meillassoux, Q. *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*. Berlin: 2008.

Pelevin, V. *Buddha's Little Finger*. Tr. by Andrew Bromfield. New York: 2001.

Schelling, F. W. J.: *Sämmtliche Werke*. Hg. v. K.F.A. Schelling, Bde. I-XIV (urspr. in zwei Abteilungen erschienen: I. Abt., Bd. 1-10 und II. Abt., Bd. 1-4). Stuttgart: 1856-1861. (Se cita como sw, volumen y página).

Schmitt, C. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: 2004.