

## Ser sí mismo y ser otro

### Schelling sobre la segunda persona y el amor (1802-1810)

Being oneself and being other

Schelling on the Second Person and Love (1802-1810)

JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ\*

**Resumen:** En este artículo presentamos la concepción del amor de Schelling, tal como esta se desarrolla en los años 1809 y 1810, como el comienzo de una tradición menor en las teorías del reconocimiento (1). Nuestro objetivo es mostrar cómo Schelling articula una visión del sí mismo y de la segunda persona en tanto elementos independientes uno del otro, pero que pueden entrar en relación por medio de una decisión libre, esto es, no condicionada por un todo que los sobre y predetermina. Para lograr este objetivo expondremos en primer lugar los presupuestos metafísicos de la individualidad en el contexto de la metafísica intermedia de Schelling entre 1804-1820 (2). En segundo lugar, introducimos la vinculación entre ser sí mismo, ser otro y el problema del mal surgido por el advenimiento de lo real, es decir, de la escisión entre la primera y la segunda persona (3, 4). Finalmente, pondremos en evidencia el lazo que une indisolublemente a lo real, esto es, al sí mismo y al ser otro, en términos de la unidad de elementos diversos que Schelling denomina “amor” (5).

**Palabras clave:** Schelling, reconocimiento, amor, sí mismo, otro

**Abstract:** In this article we present Schelling’s conception of love, as it develops in the years 1809 and 1810, as the beginning of a minor tradition in theories of recognition (1). Our aim is to show how Schelling articulates a view of the self and the second person as independent elements from one another, but which can be brought into a relationship through a free decision, *i.e.*, not conditioned by a whole that overrides and predetermines them. To achieve this goal, we will first present the metaphysical presuppositions of individuality in the context of Schelling’s middle metaphysics between 1804-1820 (2). Secondly, we will show how the link between being oneself, being other, and the problem of evil arises from the advent of the real, that is, the split between the first and the second person (3, 4). Finally, we will highlight the bond that indissolubly unites the real, the self, and the being-other, in terms of the unity of diverse elements that we call “love” (5).

**Keywords:** Schelling, recognition, love, self, other

---

Recibido: 14/11/2022. Aceptado: 07/12/2022.

\* Investigador binacional Praga-Wuppertal. E-mail: [juanjo\\_r\\_012@hotmail.com](mailto:juanjo_r_012@hotmail.com). Líneas de investigación: la línea principal del autor versa sobre el concepto de libertad en sentido metafísico, ético y antropológico en la filosofía clásica alemana, especialmente en Kant y en Schelling del período intermedio (1804-1815). Asociada a esta línea principal el autor trabaja actualmente la relación problemática entre libertad humana y sistema racional en Schelling y Hegel entre 1804 y 1815 y la proyección de esta discusión en la fenomenología alemana y francesa contemporánea. Una línea secundaria versa sobre la relación entre imaginación y libertad en sentido estético en la filosofía del arte de Kant y de Schelling. Los artículos más recientes publicados son: “Kants Systems- und Freiheitsbegriffe als Ursprung Schellings mittlerer Metaphysik der Freiheit”, *Con-Textos kantianos* 16, 2022; “A Dark Nature. Schelling on the world and freedom in the years 1806-1810”, *Idealistic Studies* 52,2, 2022. Libros: *L’abîme de l’imagination*, Traugott Verlag, Neuhausen, 2022; *El vórtice de lo real*, Teseo Press, Buenos Aires, 2022.

El presente artículo cuenta con financiamiento de la universidad Karlova de Praga, República Checa, y de la *Friedrich Naumann Stiftung für die Freiheit* con sede en Potsdam, Alemania.

La mismidad activada es indispensable para el vigor de la vida; sin ella sería muerte completa, un aletargamiento del bien, pues donde no hay lucha no hay vida. (SW VII, 400).<sup>2</sup>

## 1. El camino hacia una teoría del individuo

El objetivo de este artículo es desarrollar una serie de temas relacionados con la forma de unidad que, según Schelling, puede alcanzarse en lo real, esto es, la unión de elementos diversos que nuestro autor denomina amor (*Liebe*).

El tema del amor ha ocupado un lugar metafísicamente secundario tanto en la historia de la filosofía como en el trabajo de los especialistas. En la antigüedad encontramos la obra de Empédocles y, paradigmáticamente, el *Banquete* de Platón entre sus momentos destacados. Aristóteles prioriza en su ética mucho más el análisis de la amistad (*Philia*). En la Edad Media y Moderna hay un gran resurgir del tema del amor como amor romántico, tanto en la picaresca española como en las chansons francesas y a través de la filosofía de las pasiones hace su ingreso en la filosofía práctica moderna hasta alcanzar su punto más alto en el romanticismo alemán. Sin embargo, el concepto de amor nunca revistió una importancia metafísica tan fundamental como en la filosofía intermedia de Schelling entre los años 1804-1815.

Se pueden muy bien añadir a la lista de quienes han tratado sobre el tema del amor a Arcipreste de Hita con su *Libro del buen amor*, así como a Shakespeare en *Romeo y Julieta*, o en la literatura contemporánea a Eric From con *El arte de amar*. Sin embargo, la gran innovación de Schelling, cuyo único antecedente pareciera ser Platón, es que él concibe el tema metafísico de la unión de elementos diversos en términos de amor *romántico*, y, a la inversa, al amor romántico como un ejemplo o arquetipo de la unidad relativa. A diferencia de Platón, quien concebía el amor romántico, como luego también Aristóteles y Plutarco, en tanto forma de unión entre dos varones, pues sólo se podía amar a los semejantes y de igual rango —la mujer era por ende considerada como inferior y apta sólo para la reproducción, no para el amor— en Schelling encontramos además una revalorización de tipo moderno de la polaridad existente entre lo masculino y lo femenino, que él identifica en sus *Lecciones privadas de Stuttgart* (cf. SW VII, pp. 453-454; Snow 1996, p. 117) con la luz y la tierra, o con el animal y la planta, respectivamente.

---

<sup>2</sup> Todas las traducciones son nuestras siguiendo el original alemán de la *Schellings Sämtliche Werke* citada al final en las referencias bibliográficas.

El tratamiento del amor se vincula, por un lado con las nociones de unidad y dualidad, puesto que el amor es para Schelling una forma de unidad relativa, es decir, que no cancela la dualidad ni la independencia de sus partes integrantes. Por el otro, el amor se instituye, como veremos, en una alternativa a la metafísica totalizante de la reflexión, en la medida en que sus elementos o partes integrantes no son subsumidos en un todo que los sobre o predetermina.<sup>3</sup> Por este motivo, el amor constituye la cumbre de la metafísica de Schelling y el punto de partida de una tradición de pensamiento que reconoce en la persona humana su piedra de toque y que hace de su independencia y autonomía su característica principal. (Cf. Jussaume 2018; McGrath 2010, pp. 81-83; McLachlan 2018)<sup>4</sup>

Con su teoría sobre el amor —que en rigor constituye un breve acápite en su metafísica intermedia (1804-1820) (cf. *SW VII*, pp. 174, 408)— Schelling inaugura asimismo una tradición menor en las teorías del reconocimiento de la segunda persona, que, al decir de un estudio reciente sobre el tema, influye en Kierkegaard y C. Jung hasta llegar a Heidegger y Levinas. (McGrath 2021, pp. viii-ix, 95-101).<sup>5</sup> Decimos que se trata de una tradición menor porque se opone abiertamente a aquella teoría sobre el reconocimiento iniciada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* y que, en aras a la brevedad, podemos caracterizar como un modelo de mutua dependencia ontológica de los individuos que buscan llegar a ser si mismos gracias a su inserción en un todo que los sobre y predetermina. (*TWA 3*, pp. 145-155). Esta tradición abierta por Hegel —sino por Fichte en su *Fundamentación del derecho natural* (*GA I/3*, § 8, pp. 340-348)— tiene como continuadores más destacados en el siglo XX por un lado a M. Buber (2009), y, por el otro, al fundador de la fenomenología, E. Husserl, quien en su quinta meditación cartesiana pusiera de manifiesto la importancia capital de la intersubjetividad para la constitución del sí mismo. (*Hua. I*, § 49-53, pp. 137-147). Todos estos modelos se caracterizan por una primacía de una concepción relacional del yo respecto del tú, y, consecuentemente, por la imposibilidad estricta de ser un individuo independiente y plenamente constituido antes de tomar contacto con los otros, en especial con el otro que llamamos «la segunda persona».

---

<sup>3</sup> Utilizamos estos términos en un sentido complementario, entendiendo que para la metafísica que se sirve del concepto de totalidad, el todo o conjunto tiene prioridad ontológica por sobre sus elementos o “momentos” de manera que estos son “sobre determinados”, es decir, superados por el todo, y predeterminados por él, en la medida en que no pueden ser sin su inscripción en un conjunto tal.

<sup>4</sup> Un intento similar de rehabilitación del concepto de personalidad y de persona humana que va más allá del concepto de subjetividad o de yo ha sido realizado por Frank (1995). Si bien este autor no hace muchas referencias a Schelling en la mentada obra, la influencia del de Leonberg en su pensamiento está más allá de toda duda.

<sup>5</sup> En la tradición angloamericana cabe mencionada la influencia del planteo schellinguiano de la segunda persona sobre el concepto de “secondness” de C. S. Pierce. Cf. Pierce (1960), vol.1, p. 324.

Algo similar podemos afirmar del estatuto fundante de la reflexión en Hegel —y en Fichte— que se opone, como veremos, a la teoría schellinguiana, con antecedentes en Hölderlin y secuelas en Heidegger, sobre el carácter “transreflexivo” del ser. (Frank 1992, p. 25; Bowie 1993, p. 84). Si bien ambos temas parecen relativamente alejados, debemos dar un rodeo amplio para llegar a demostrar al lector, en las líneas que siguen, en qué medida el planteo moral y antropológico sobre el amor en Schelling depende de una serie de consideraciones metafísicas sobre la unidad, la dualidad, el principio de la filosofía y el bien y el mal.

Nuestro análisis del amor depende, pues, en gran medida del desarrollo de una concepción metafísica muy sofisticada sobre el surgimiento de la segunda persona, y, en consecuencia, sobre la posibilidad del mal. El estudio subsiguiente sobre el amor debe considerarse entonces como un acápite muy interesante al interior del asunto más amplio referido a la segunda persona en la metafísica intermedia de Schelling entre los años 1806-1811.

En este contexto, y antes de abordar nuestro tema, comencemos por introducir algunos conceptos preliminares de la metafísica intermedia de Schelling.<sup>6</sup>

## **2. Presupuestos metafísicos de la individualidad entre 1802-1810**

Es menester señalar, en primer lugar, que el planteo moral de Schelling tiene como objetivo abrir al hombre un espacio de movilidad para efectuar tanto el bien como el mal. Sólo de esta manera existe verdadera libertad (*cf.* Gaudio 2008, p. 233; Heidegger 1988, pp. 167-8), y la imputación de nuestras acciones puede recaer sobre la disposición metafísica y moral del hombre, esto es, sobre el elemento práctico de su carácter. Schelling formulará aquí la relación esencial entre la realidad del mal y la formación de un efectivo sistema de la libertad.<sup>7</sup> La libertad se encuentra, por su parte, en una tensión constitutiva con la noción de sistema racional

---

<sup>6</sup> Este artículo se inscribe en el marco de una línea metafísico-especulativa dentro de la corriente que podemos denominar, actualmente con mayor sutileza, filosofía clásica alemana —otrora denominada “idealismo alemán” — y que no hace justicia, precisamente, al pensamiento eminentemente realista de Schelling. En el mismo revisamos aspectos que, en relación con el pensamiento de Schelling, atañen a la historia de la filosofía moderna. Si bien muchos de los términos empleados por Schelling pueden parecer algo abstrusos para un público más general, hemos hecho el mayor esfuerzo por explicar estos términos para que salga a la luz su rico contenido inmanente, que muchas veces resulta oscurecido y puede prevenir al lector por motivos de vocabulario. Con este trabajo pensamos continuar un sendero abierto por Pierce, Coleridge, Copleston y, más recientemente, por Michelle Kosch y Sean McGrath, de acercamiento de la filosofía de Schelling a la tradición de pensamiento angloamericana.

<sup>7</sup> La expresión «sistema de la libertad» proviene de Kant, y Schelling la hace suya a lo largo de toda su trayectoria. El tema de la posibilidad misma de un sistema tal es el objeto de nuestra investigación doctoral titulada *Endlichkeit, Böse und menschliche Freiheit als Grundproblematik eines Systems der Freiheit bei Schelling* (“Finitud, mal y libertad humana como núcleo problemático de un sistema de la libertad en Schelling”). *Cf.* Kant, *KrVB* 843 (2009, p. 830); *SW I*, p. 159; *X*, p. 36.

entendido como desarrollo metafísico de las categorías de identidad y unidad. (Cf. Brata Das 2016, pp. 161-62; Oser 1997, pp. 80-82, 150-151).<sup>8</sup>

Schelling asume en el *Freiheitsschrift* el punto de vista, propio de su metafísica intermedia (1804-1820), según el cual la realidad es sólo posible gracias a un equilibrio relativo entre las fuerzas de contracción y expansión. (Cf. *SW VII*, pp. 428-431; McGrath 2010). Su formulación de la base que sostiene la realidad en términos de un resto que nunca desaparece, ni logra resolverse en entendimiento nos conduce a pensar que, para el de Leonberg, lo real y existente se apoya en una diferencia inerradicable entre fundamento —el principio contractivo— y revelación —el principio expansivo. El fundamento nunca será completamente explicado, en tanto que la revelación jamás podrá consumarse plenamente. Esta diferencia entre ambos principios explica el hecho de que la realidad no es un ser estático y por completo determinado sino una entidad capaz de devenir y transformarse. (Cf. *SW VII*, pp. 359-360; *VII*, p. 54; Brata Das 2016, pp. 92-93; Friedrich 2009, pp. 28-29; Jussaume 2018, p. 212).

Debido a que el principio de todo cuanto existe posee prioridad lógico-ontológica frente a la dualidad de fundamento y existencia, es también anterior a esta dualidad como una esencia (*Wesen*) encerrada sobre sí misma, constituyendo el polo de unidad de la realidad. Para caracterizar el momento de unidad de su sistema Schelling introduce la conjunción negada “ni-ni” (*Weder-noch*). La misma da cuenta de la estructura del absoluto, siguiendo su formulación, en el *Bruno*, de la no separabilidad de unidad y oposición. (Cf. *SW IV*, p. 235-236).

¿Cómo surge entonces la dualidad? Debido a que el ser primigenio no puede negarse como tal sin tornarse, al mismo tiempo, objeto de su propio deseo. En consecuencia, la primera forma de distinción tiene lugar entre el sí mismo que se niega para llegar a ser, así, el “ser-otro” de sí. (Cf. *SW VII*, pp. 54-58, 360-361; *VIII*, pp. 223-224; *X*, p. 101).

Pese a que el pensamiento de Schelling parte de la dualidad como característica inherente a todo ámbito que se encuentra más allá del absoluto, esto no significa que descuide el tratamiento de la unidad, ni precipite a su sistema a un dualismo insuperable.

En este trabajo veremos cómo nuestro autor concibe la relación entre lo Uno (*das Eine*) y la dualidad (*Dualität*) y entre dualidad y unidad (*Einheit*) en términos de una unión de elementos diversos, según el modelo del amor (*Liebe*). Toda vez que la dualidad no puede sostenerse sin un momento de unidad, el de Leonberg continúa en la senda de la metafísica

---

<sup>8</sup> En esta línea doctrinal, nosotros defenderemos una tesis de incompatibilidad fuerte entre libertad y sistema, tal como fuera propugnada por Carrasco Conde (2013), Heidegger (1988), Kosch (2006), Laughland (2007), Lauer (2010) y Snow (1996), contra las tesis más moderadas de una incompatibilidad relativa en Borbujo (2004), López-Domínguez (1999), Underwood Vaught (2011), White (1983) y Žizek (1996).

antigua y moderna según la cual *tó òn = hen* (lo que es, es uno). (Deely 2001; Schürmann 2003; Žizek 2011, p. 58).

### 3. Ser sí mismo y ser otro

Schelling se pregunta, al final del *Freiheitsschrift*, por el destino o propósito final del mundo, entendido como proceso de autorrevelación del principio de todas las cosas que él denomina, siguiendo a Spinoza, “Dios”. (Cf. Spinoza 1677, *Ethica* I, def. 6; *SW VII*, p. 423). El propósito consiste en la incorporación del bien real, efectuado por la voluntad particular del hombre, a la idealidad originaria del principio o Dios.

La creación —siguiendo en este punto a la metafísica neoplatónica y del cristianismo temprano— sólo es posible para Schelling a partir de un “llegar a ser relativo” desde el principio, seguido de un “regreso” al principio. En este proceso juega un rol central el principio que Schelling llama fundamento o “principio oscuro”. El fundamento es una dimensión o aspecto del principio mismo que reside en su interior pero no se encuentra en una relación de identidad con Él, sino que se manifiesta como un elemento relativamente heterónomo suyo. (Cf. *SW VII*, pp. 357-358, 405; *WA I*, pp. 43-46; Carrasco Conde 2013, pp. 245-246).<sup>9</sup>

Hacia el final de su obra de 1809, Schelling retoma la problemática del sistema con la que abrió el tratado. (Cf. *SW VII*, pp. 336-349, 352). El principio, como vimos, tiene un elemento heterónomo que se denomina fundamento, y en su seno radica la posibilidad de la libertad humana y del mal, así como de toda independencia de la naturaleza. Con la expansión del fundamento se enriquece en determinaciones el principio inicial, que era meramente ideal o idéntico a sí mismo. (Cf. McLachlan 2008, p. 85). Esta “incalculabilidad” de la realidad respecto del principio del sistema es recogida por Schelling en su famoso *dictum*, según el cual (*SW VII*, p. 399) «[e]n el entendimiento divino existe un sistema, pero Dios mismo no es sistema, sino una vida (*ein Leben*) [...]». (Cf. *SW VII*, p. 421; Carrasco Conde 2013, pp. 95-96, nota 1; McGrath 2021, p. 39).<sup>10</sup>

Toda vida y toda existencia tienen como condición de posibilidad el mal y, en términos generales, la finitud. Esto es así porque la existencia requiere siempre una condición para devenir real, es decir, personal.

---

<sup>9</sup> Más sobre el concepto de fundamento en Schelling puede verse en *SW IV*, pp. 146-147, 162-164, 200-201, así como en Vetö (2002), pp. 118-173.

<sup>10</sup> Según Heidegger, es el ser en cuanto existe (*Existenz*), o el entendimiento a él asociado (*Verstand*) lo que constituye el sistema, de modo que, muchos elementos como las nociones de fundamento, vida, libertad, mal y hombre, quedan excluidas de su seno. Es la vida la que posibilita el sistema y no a la inversa. Cf. Heidegger (1988), pp. 278-279. El sistema es pues un sistema de la re-presentación, y no un sistema del mundo como el que Schelling busca en *SW VII*, pp. 421-423, IX, pp. 207-211

El principio mismo debe aceptar una condición, a saber un fundamento relativamente independiente de Él y que abre la posibilidad del mal, si quiere llegar a ser personal. Sin embargo, como Dios es el principio, Él debe tener su fundamento dentro de sí y no en un ser otro, lo que implica que Dios no puede llegar nunca a ser realmente sí mismo. Es, por así decir, una primera persona incomunicada, que por ende no llega a constituirse propiamente como tal. Es, en definitiva, lo pre-simbólico y pre-predicativo. (Cf. *SW VII*, p. 407; Gabriel 2011, pp. 60-101, 119-136; Högrefe 1989, pp. 40-78). Solamente lo finito, que se encuentra en una relación de relativa independencia respecto del principio, puede llegar a ser realmente, aunque no pueda escapar de la dualidad ni de la unidad relativa, es decir, aquella en que sus elementos subsisten en su individualidad. (Cf. *SW VII*, p. 399; Bracken 1972, p. 62; Buchheim 1999, pp. 183-192; *idem.* 2000, pp. 47-61; Underwood Vaught 2011, pp. 198, 205, 274, 276).

El principio de todas las cosas puede dominar la dualidad porque, antes que nada, es unidad y personalidad absolutas, y contiene a la oscuridad en su interior, aunque meramente en potencia. El hombre, que conoce el bien y el mal en su realidad, esto es, en la separación de principios en la naturaleza y en la historia, no consigue dominar la oscuridad que recibe del fundamento, ni, en consecuencia, tampoco llegar a personalidad y mismidad perfectas. Esta imposibilidad de tornarse una personalidad y mismidad perfectas es la causa, según Schelling, de “la tristeza inherente a toda vida finita”, así como de la existencia de un velo de melancolía que se proyecta sobre la naturaleza y sobre toda vida. (Cf. *SW VII*, p. 399; Brata Das 2016, pp. 199-202; Heidegger 1988, pp. 277-278).

#### **4. Ser sí mismo y mal**

El mal debe ser analizado, según Schelling, como una entidad espiritual y no meramente natural. En este sentido es que el mal se encuentra en una relación de interdependencia con el bien. Esto quiere decir, en primer lugar, que el principio que es necesario para que exista el bien es también el responsable de la posibilidad del mal. Pero este principio no es, sin embargo, el mal mismo. Por eso decimos, en segundo lugar, que el principio de fundamento sólo quiere, en lo inmediato, el surgimiento de la vida y de lo real, mas no el mal en sí. Sólo la posibilidad del mal es la condición inerradicable de toda vida. (Cf. *SW VII*, pp. 399-400; Carrasco Conde 2013, pp. 234-237).

La mismidad y particularidad constituyen elementos ineludibles para la actualización de un bien sustantivo y eficaz. Esta es la razón que lleva a Schelling a afirmar que (*SW VII*, p. 400) «[...] quien no tiene en sí materia ni fuerza para el mal, tampoco es capaz para el bien». (Cf. Snow 1996, p. 173).

Este último punto nos permite alcanzar un problema de suma importancia respecto de la relación entre el principio de todas las cosas, la existencia de lo real y el mal. Nos referimos a la pregunta de por qué el principio se reveló o se exteriorizó en la naturaleza y la historia, esto es, en la realidad, si previó que como consecuencia indirecta de ello se seguiría la existencia del mal.

Por un lado, el autor del *Freiheitsschrift* es categórico al respecto cuando afirma que el verdadero mal no consiste en su permisión para que el bien pudiera también llegar a ser. El mal no es tanto la expansión sino la retracción del principio que, buscando de este modo evitar el mal, se previene, asimismo, de alcanzar el bien. Cuando rechazamos el amor —esto es el principio de unión— para que nada se le oponga, destruimos al amor y al bien mismos, y en ello consiste el verdadero mal. (Cf. *SW VII*, p. 402; Jussaume 2018, pp. 212-213, 219, 225; Snow 1996, pp. 177-178).

Mediante esta doctrina Schelling consigue explicar la absoluta necesidad moral que posee la existencia y la realidad, respecto de lo meramente ideal y apriorístico – es decir, respecto de la unidad que se cierra sobre sí. En efecto, la autorrevelación de Dios, esto es, el hecho de que un mundo de hecho existe, es un acontecimiento moralmente necesario (*sittlichnothwendige*), por medio del cual el amor y el bien superan la absoluta interioridad. (Cf. *SW VII*, p. 402; Carrasco Conde 2013, pp. 258-261).

En este sentido, vemos que el propósito de la creación se presenta para Schelling como algo muy simple. Este consiste en que llegue a ser para sí aquello que no podía ser tal, inicialmente, en la interioridad e idealidad del principio de todas las cosas. (Cf. *SW VII*, pp. 483-484). El de Leonberg caracteriza al llegar a ser para sí de la realidad extra divina, fuera y más allá de su inmediata interioridad, en términos de un pasaje a la existencia desde un fundamento, como sabemos, independiente de Dios (*von Gott unabhängigen Grunde*). (Cf. *SW VII*, p. 404; Carrasco Conde 2013, pp. 245, 274; Underwood Vaught 2011, pp. 205-206).

El devenir del bien, según hemos descripto, constituye el motivo del “flirteo” de Schelling con el dualismo en su análisis del mal y, en general, de toda finitud. Decimos que, en la dinámica que se establece entre las categorías de unidad y de dualidad, el bien al que aspira el hombre y, con él, el mundo, sólo puede llegar a ser como resultado de un proceso real que involucra el desarrollo de la acción libre del individuo. Al final de este proceso, es posible —aunque no necesario— alcanzar una unidad relativa y temporal. (Cf. *SW VII*, p. 404; McLachlan 2008, p. 91).

Podemos decir que existe, pues, una aporía referida a la articulación entre unidad y dualidad. Si partimos de la unidad-identidad pura, no podemos dar cuenta cabal de los

elementos que la componen. La dualidad, por el contrario, resulta inestable y, en última instancia imposible, ya que en la medida en que consideramos dos cosas, debemos admitir que ambas son una en cuanto son. Esta concepción relacional de la unidad lleva a Schelling a sostener que no puede existir, metafísicamente hablando, una unidad pura, ni una dualidad absoluta. (Cf. Vater 1984, pp. 34-36).

Las determinaciones de unidad y dualidad se interconectan, y ninguna de ellas puede ser fijada unilateralmente. Dos cosas son una en cuanto que son; por lo tanto, la dualidad presupone un ser. Pero la unidad, para ser tal, debe ser una unidad de elementos diversos, y, en consecuencia, presuponer, recíprocamente, la dualidad. (Cf. Bowie 1993, p. 99; Heidegger 1988, pp. 197-198, 245-250; Vater 1984, pp. 38-39).

Esta aporía da cuenta, en buena medida, de la dificultad detectada por Bernard Irlenborn (2000) entre la concepción del mal como entidad positiva, esencial real y principio independiente de Dios, en la dualidad, y su estatus al final del proceso de revelación como mero no-ser e irrealdad total, esto es, devenido en privación y latencia, cuando se alcanza la unidad relativa de elementos diversos. (Cf. *SW VII*, pp. 482-483). El propio Irlenborn resuelve la contradicción por él planteada cuando afirma que el final del escrito de 1809 asume la perspectiva del *terminus ad quem* del devenir teo-cosmológico, y, en consecuencia, de la unidad. (Cf. *SW VII*, pp. 406-409; *IV*, pp. 254-260).

Encontramos en estos pasajes una cierta teleología histórica novedosa respecto del desarrollo previo del tratado y que parece contradecir nuestra sugerencia inicial de que Schelling sostiene la idea de un equilibrio o balance relativo entre el bien y el mal, así como entre los principios de expansión y contracción. Por este motivo, dedicaremos las siguientes reflexiones a elucidar su sentido, el cual pensamos, se mantiene en la senda de nuestro planteo sobre la realidad como tensión inherente entre principios.

## **5. El amor como forma de unidad relativa**

El mal permanece como base de la realidad, tesis que es concordante con las anteriores alusiones de Schelling a la “base inasible” y el “resto que nunca se desvanece”, siendo probable la desaparición completa del mal moral, y no de la finitud (*SW VII*, 359-360). Nos referimos a la maldad (*Übel*) y no al mal (*Böse*).

Podemos pensar que el mal nunca alcanza a constituirse como una esencia como el bien, sino que tiene un estatuto meramente formal que se nutre parasíticamente del bien. Sólo resulta necesario, pensamos, con Irlenborn, en el marco del proceso de despliegue y devenir de la realidad (*Werdensprozess*), durante su desarrollo desde lo ideal (*terminus a quo*) hacia lo real

superior, identificado con el bien concreto y particular (*terminus ad quem*). En tal sentido, el mal, al igual que el fundamento —aunque sin ser equivalente al mismo—, no “es” el principio supremo, pero “es en” el principio, y, por ello, puede ser eficaz. (Cf. Irlenborn 2000, pp. 172-173).

El retorno del espíritu del mal a su estado de simple potencialidad constituye, según Schelling, el triunfo del amor, es decir, de la unidad, ya que (SW VII, p. 408):

[...] el amor no está en la indiferencia (*Indifferenz*) ni allí donde se unen opuestos que para ser necesitan unirse, sino que (expresando frase ya repetida) es el secreto (*Geheimniß*) del amor, que une a aquéllos, cada uno de los cuales podría ser para sí y, sin embargo, no es y no puede ser sin el otro.<sup>11</sup>

Para nuestro autor, no debemos concebir una unidad que preexista a los elementos que la conforman, sino más bien al contrario, la unión de entidades que ya son para sí y que no necesitan unirse para llegar a ser. Hablamos de un tipo de unión entre elementos que desean o quieren unirse, no siendo ello metafísicamente necesario. Schelling tiene en mente, por lo tanto, cuando habla del amor, una unión por libre voluntad, o, lo que es lo mismo, despertada por una “superior vocación moral” (SW VII, pp. 174, 408): «*Si cada uno de ellos no fuera un conjunto (ein Ganzes), sino una parte del conjunto no sería amor [énfasis añadido]: Mas es amor precisamente porque cada uno [ya] es un conjunto tal y, sin embargo, no es ni puede ser sin el otro.*» (Cf. Jussaume 2018, p. 223). Con este importante pasaje Schelling quiere señalar, nuevamente, la relación de oposición que existe entre el amor entendido como la unidad de elementos diversos, cada uno de los cuales es ya un conjunto completo para sí, y la visión totalizante del reconocimiento y de la reflexión según la cual los elementos no son para sí antes o fuera de un conjunto que los sobre y predetermina. El amor es precisamente la unión de entidades que ya son para sí un todo acabado, pero que no son ni *quieren* estar alejados del otro.

Schelling se expresará en similar sentido sobre la unión del principio de todas las cosas con la naturaleza en sus *Lecciones privadas de Stuttgart* de 1810. Allí considera a la naturaleza como un principio derivado pero independiente y libre respecto del principio ideal de todas las cosas. Ambos son elementos independientes, y, sin embargo, son uno vinculados por el amor. La relación del principio con la naturaleza y el hombre no es de dominación y señorío (*Beherrschung*), sino de amor y deseo de ser con ellos por libre decisión y conservando su

---

<sup>11</sup> Esta vinculación entre la reducción del mal al no-ser y el triunfo de la unidad del amor es detectada por Irlenborn. Cf. Irlenborn (2000), p. 172. Hacia el final del tratado, el de Leonberg presenta la vinculación dialéctica entre reflexión e idea, escisión y unidad, en suma, entendimiento y razón, en estos términos cercanos al amor. Cf. SW VII, pp. 414-415.

independencia mutua. (Cf. *SW VII*, pp. 453, 458; VI, p. 39; VII, pp. 59-60; Brata Das 2016, pp. 199-200, 202).<sup>12</sup>

Quisiéramos llamar la atención del lector sobre el hecho de que estos pasajes sobre el amor contienen la crítica en ciernes de la filosofía media y tardía de Schelling a la noción hegeliana de la superación de la oposición antitética. Esta es concebida como aquella unión cuyos elementos son conducidos a su superación a partir de una insuficiencia ontológica interna, y, en consecuencia, no son elementos verdaderamente independientes, sino “momentos” de un todo que los sobre y predetermina. (Cf. Bowie 1993, pp. 107-108; Brata Das 2016, pp. 5-10, 23-24, 31-33, 175-177, 180-181; Tritten 2012, p. 341; Vater 2017, pp. 396-397).

En opinión de nuestro autor, este modelo no permite una auténtica superación de los opuestos. En efecto, al volver a predicarlos *de* la identidad concebida como coincidencia de los opuestos —según sostiene el idealismo hegeliano basado en el sistema de la identidad— relanza el dualismo a un nivel más alto pero de manera inconsecuente. Por otra parte, Schelling piensa que es imposible “disolver” lo real superando de manera definitiva sus elementos constitutivos, tal y como se sigue de la posición monista-inmanente spinoziana o más tarde la lógica hegeliana. (Cf. *SW VII*, p. 406).

Este es el motivo por el cual Schelling rechaza la posibilidad de alcanzar una forma de unidad sólida y definitiva a partir del concepto de superación de las oposiciones. La realidad sólo se sostiene sobre la base de una contradicción irresuelta, una tensión liminal, entre los principios de contracción y expansión. La unidad es posible y existe, pero no realmente, sino en la mera idealidad e identidad divina inicial. (Cf. *SW VII*, pp. 406-407). Inversamente, lo real implica la pérdida irremediable de la unidad e identidad previas al despliegue de lo real y de sus diversos elementos.

Es momento de concentrarnos en el análisis del movimiento especulativo que Schelling traza desde lo Uno hacia la dualidad, y luego hacia una forma de unidad enriquecida. Para este fin, es menester que volvamos nuestros pasos sobre el momento monista, esto es, sobre la disyunción negada ni-ni (*weder-noch*), o ausencia de predicados, como estructura de la indiferencia (*Indifferenz*) o identidad absoluta. Con ello resultará evidente la insuficiencia intrínseca de todo sistema de la identidad y, por ende, la necesidad de su articulación con la

---

<sup>12</sup> Esta línea de pensamiento proviene del *Timeo* platónico 29e: “El que formó el universo era bueno, y de la bondad no puede surgir nunca la envidia; estando libre de envidia deseó que todas las cosas se parecieran a él en la medida de lo posible”.

dualidad para dar cuenta de la realidad o, lo que es lo mismo, de lo finito. (Cf. *SW IV*, pp. 235-236; Scheerlinck 2017, p. 114; Vater 1984, pp. 34-35).<sup>13</sup>

La indiferencia no es, para el de Leonberg, el resultado de las oposiciones sino una esencia propia que cancela todos los contrastes; es el no-ser de estos, la mera y simple carencia de predicados. (Cf. *SW VII*, p. 406; Jaspers 1955, pp. 302-303).

Con la introducción de la indiferencia, podremos analizar, por un lado, la crítica de la noción de oposición como instancia originaria, así como su diferencia con el dualismo de Schelling, por el otro. (Cf. *SW VII*, p. 407).<sup>14</sup> Como señalamos, la identidad absoluta originaria, o indiferencia, nunca se alcanza mediante el método dialéctico de la superación de las oposiciones. La razón por la cual el modelo de la superación de las oposiciones (*Aufhebung der Gegensätze*) es insuficiente para alcanzar la unidad reside en que esta permanece en la esfera de lo relativo. Sus elementos hacen resurgir la dualidad en un nivel superior, y este proceso se repite *ad infinitum* haciendo de la unidad un momento inalcanzable. La unidad absoluta debe ser puesta, más bien, al comienzo mismo de la indagación, y, con ella, cesan totalmente las oposiciones. (Cf. *SW VII*, p. 406).

Esta argumentación puede ser vista como la objeción esencial a todo sistema de la identidad o de la razón. En la medida en que se postula una identidad absoluta, toda distinción o categorización que se presente en su seno tiene que resultar injustificable desde el punto de vista supremo del sistema, único admisible. Este camino nos conduce nuevamente al rechazo del monismo absoluto y a la necesidad de pensar una forma de dualidad metafísica. (Cf. *SW VII*, pp. 406-407).

Con posterioridad, Schelling transita la dirección contraria, de la dualidad a la unidad relativa, cuando constata, como hemos visto hasta aquí, que el amor es unidad libre, igual frente a todo pero que influye a través de todo. Esta unidad, que según Schelling es “todo en todo”, se ubica por encima del espíritu, es decir, de la dualidad entre voluntad de fundamento y voluntad de amor, identificándose con el infundamento (*Ungrund*) que no es indiferencia, uniformidad (*Gleichgültigkeit*), ni tampoco identidad, esto es, reducción de uno de los elementos al otro, del

---

<sup>13</sup> Según Bowie, el de Leonberg no admite un dualismo fuerte en la medida en que afirma que toda contraposición presupone un Ser (*Seyn, Wesen*). En consecuencia, nuestro autor se encuentra, más bien, en un dilema referido a la transición de la unidad a la dualidad: en la dualidad, necesitamos suponer la unidad como su fundamento lógico-ontológico. Pero, a su vez, una vez en la unidad no hallamos camino que conduzca “fuera” de ella. Veremos que la solución de Schelling consistirá en asumir la dualidad propia de lo real y finito, poniendo, al mismo tiempo, a la unidad como presupuesto del cual tomamos conciencia de manera retroactiva o postfáctica. Cf. Bowie (1993), pp. 97, 109-111; Frank (1992), pp. 235-240; Frank (2014), p. 124.

<sup>14</sup> Copleston señala la influencia de la noción de infinito como *coincidentia oppositorum* de Giordano Bruno, así como de su antecedente en Nicolás de Cusa, sobre el concepto schellinguiano de absoluto como identidad pura. Cf. Copleston (1967), vol. 7, p. 143, nota 1.

otro al sí mismo, del tú al yo. La unidad de elementos diversos o amor es pues la relación libre, es decir, no necesaria, entre la primera y la segunda persona. (Cf. *SW VII*, p. 408; *VII*, p. 453).<sup>15</sup>

Por esta razón, a saber, porque recorre un camino desde y hacia la unidad, aunque no en igual sentido, es que podemos denominar panteísta al sistema de la libertad y, específicamente, panteísmo idealista por centrarse en los conceptos de voluntad (*Wille*), libertad (*Freiheit*) y espíritu (*Geist*). Sin embargo, vemos también por qué el panteísmo, pese a todo, no es su nota más esencial, a saber, por ser formal y general. El panteísmo de Schelling se limita a admitir que los seres naturales tienen su esencia en el fundamento, el cual constituye un principio todavía dissociado del entendimiento, el principio de luz. En este sentido los seres naturales son “entes periféricos” respecto del principio de todas las cosas (cf. *SW VII*, pp. 410-411; *VII*, p. 484), y el panteísmo naturalista de Schelling cede su lugar a un “teísmo especulativo”.<sup>16</sup>

\*\*\*

En este artículo hemos hablado de la forma de unidad que, según Schelling, puede alcanzarse en la realidad. Esta es la unión de elementos diversos bajo la figura del amor (*Liebe*).

En particular mostramos, siguiendo el razonamiento del de Leonberg, que tanto un monismo absoluto como el de los sistemas hegeliano y spinoziano como un dualismo constitutivo de dos principios no coordinados en unidad resultan metafísicamente insostenibles.

Con el objetivo de demostrar aquella tesis, nuestro autor desarrolla un argumento en tres pasos. Primeramente introduce la forma de *interner Dualismus* como solución metafísica a las aporías de la posición monista-inmanente spinozista referidas a la inexistencia de lo finito y a la negación del mal y de la libertad humana.

Este momento de dualidad se relaciona, en segundo lugar, con una forma de indistinción que hemos caracterizado como indiferencia, *Ungrund, prius*, identidad absoluta, ser o esencia primigenia. La misma no aparece en la dualidad de *Grund* y *Existenz* sino que, como mencionamos recientemente, la posibilita y corrobora a partir de la negación de sí misma. La dualidad o realidad es, por lo tanto, lo otro de sí de la identidad absoluta.

---

<sup>15</sup> Podemos apreciar la influencia del *hen kai pan* de Hölderlin en la concepción panteísta de Schelling en 1809. Sobre este punto, cf. Carrasco Conde (2013), p. 65; Underwood Vaught (2011), p. 283.

<sup>16</sup> A causa de su oscilación entre ambos polos monista y dualista, Copleston dudaba respecto de caracterizar el pensamiento de Schelling como panteísmo dinámico o teísmo especulativo. Cf. Copleston (1967), 7, p. 143. Convendría considerar, en consecuencia, que su filosofía se mueve, de modo problemático, entre ambos polos según se ocupe de la identidad-idealidad (monismo), o de la realidad (dualidad), respecto de la cual el principio metafísico inicial u original ocupa un rol trascendente. Sobre este punto véase asimismo Vater (2017), pp. 386-387.

Finalmente, encontramos en la figura del amor la forma de unidad o unión por la que Schelling aboga. El amor se constituye entonces en la unidad que requiere la existencia de dos elementos independientes —esto es, de la dualidad— cada uno de los cuales puede ser por sí, pero no quiere ser sin el otro, y esto por libre decisión y por una superior vocación moral.

Nuestro autor criticó veladamente a las doctrinas totalizantes que subordinan a los individuos y a lo finito a un todo que los sobre y predetermina cancelando su movilidad y libertad. El amor es precisamente la alternativa ontológica a la metafísica y la política totalizantes, ya que si cada uno de sus elementos no fuera algo completo y suficiente por sí, no existiría el amor, sino relaciones en las que priman la mera necesidad y coacción.

El panteísmo idealista de Schelling permanece aquí, tanto como el concepto de sistema, en un *locus* problemático. Si bien es cierto que ambos alcanzan cierta actualización en las figuras del bien y el amor, las mismas permanecen como formas de unidad relativa que no pueden agotar, sin cancelar la realidad, el contenido de la revelación del principio metafísico a partir del fundamento.

**Tabla 1: Tabla terminológica de la metafísica intermedia de Schelling**

METAFÍSICA <sup>17</sup>	
Indiferencia,	indistinción
inconceptualizable <i>Prius</i> , <i>Ungrund</i>	
Ideal en sentido amplio = identidad	
Ser	Ente (relativo no-ser)
Ser	Devenir
Infinito	Finito
Ideal	Real: en sentido amplio <sup>18</sup> = identidad y diferencia
Razón	Sentimiento
Contracción	Expansión
Necesidad	Libertad

<sup>17</sup> Cf. *SW* IV, pp. 225-260; VI, pp. 25-48, VII, pp. 42-69; VII, pp. 333-416; VII, pp. 421-461; VIII, pp. 215-216, IX, pp. 207-208; X, pp. 155-156.

<sup>18</sup> En sentido restringido, ideal = espíritu, voluntad, libertad. Subjetivo. Real = naturaleza, legalidad universal. Objetivo. En sentido amplio ambos son reales, pues se ubican fuera y más allá de la identidad original.

## COSMOLOGÍA

Tiempo	Eternidad		
Sistema	Libertad		
Elección	Decisión		
Inmanencia	Trascendencia		
Monismo		Dualidad	
	Pan-en-teísmo	Panteísmo dinámico	
	CORTE/ESCISIÓN/DUALIDAD MORAL		
	Unidad	Dualidad:	
REALIDAD		Existencia/Fundamento	
=	Dios	Hombre	
cancelación		NATURALEZA Y HOMBRE	
del		Luz	Oscuridad
monismo.		Entendimiento/Naturaleza	Fundamento/voluntad
		ANTROPOLOGÍA	
		Voluntad de amor	Voluntad de fundamento
		Voluntad universal	Voluntad particular (mismidad/ <i>Selbstheit</i> )
		Unión	Bien/mal

### Bibliografía

- Bowie, A. (1993). *Schelling and modern european philosophy. An introduction*. Routledge.
- Bracken, J. A. (1972). *Freiheit und Kausalität bei Schelling*. K. Alber.
- Brata Das, S. (2016). *The Political Theology of Schelling*. Edinburgh University Press.
- Buber, M. (2009). *Ich und Du*. Reclam.
- Buchheim, T. (1999). Metaphysische Notwendigkeit des Bösen. En Fehér, I. M. y Jacob, W. G. (Eds.), *Zeit und Freiheit. Schellings-Schopenhauer-Kierkegaard-Heidegger* (pp. 183-92). Éthos Könyvek.
- Buchheim, T. (2000). Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen. *Philosophisches Jahrbuch*, 107, 47-61.
- Carrasco Conde, A. (2013). *La limpidez del mal*. Plaza y Valdés.
- Copleston, F. (1963). *A history of modern philosophy*, vol. 7. Doubleday.

- Deely, J. N. (2001). *Four Ages of Understanding: the first postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the twenty-first Century*. Toronto University Press.
- Falgueras Salinas, I. (1993). Estudio introductorio. En Schelling, F. W. J. *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna* (19-100), trad. L. de S. Guervós. Edinford.
- Fichte, J. G. (1962-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Fuchs, E., Gliwitzky, H., Lauth, R. y Schneider, P. K. (Eds.). Frommann-Holzboog. (= GA).
- Frank, M. (1992). *Die unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Fink.
- Frank, M. (2014). 'Identity and non-identity': Schelling's path to the 'absolute system of identity'. En Ostaric L. (Ed.), *Interpreting Schelling* (pp. 120-144). Cambridge University Press.
- Frank, M. (1995). *La piedra de toque de la individualidad*, trad. C. Gancho. Herder
- Friedrich, H-J. (2009). *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Frommann Holzboog.
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology*. Continuum.
- Gaudio, M. (2008). Schelling. En el vientre de Dios. En von Bilderling, B. (Ed.), *Tras los pasos del mal. Una indagación en la filosofía moderna* (pp. 229-254). Eudeba.
- Hegel, G. F. W. (1971-1986). *Werke*, 20 vol. Moldenhauer, E. y Michel, K. M. (Eds.). Suhrkamp. (= TWA).
- Heidegger, M. (1988). *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. En Heidegger M. *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, vol. 42. Vittorio Klostermann.
- Hogrebe, W. (1989). *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings »Die Weltalter«*. Suhrkamp.
- Husserl, E. (1991). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. En *Husserliana*, vol. I. Martinus Nijhoff. (= Hua.).
- Irlenborn, B. (2000). 'Das Gute ist das Böse': Die Depotenzierung des Bösen in Schellings 'Freiheitsschrift' vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 42, 155-178.
- Jussaume, A. (2018). Schelling's Metaphysics of Love. *Idealistic Studies*, 48(3), 211-236.
- Jaspers, K. (1955). *Schelling. Grösse und Verhängnis*. Pieper.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi. Colihue.

- Kosch, M. (2006). *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*. Clarendon Press.
- Lauer, C. (2010). *The suspension of reason in Hegel and Schelling*. Continuum.
- Laughland, J. (2007). *Schelling versus Hegel. From German idealism to Christian metaphysics*. Ashgate Publishing.
- López-Domínguez, V. (1999). Estudio preliminar. En Schelling, F. W. J. *Filosofía del arte* (IX-XLIV), trad. V. López-Domínguez. Technos.
- McGrath, S. (2010). Schelling on the Unconscious. *Research in Phenomenology*, 40(1), pp. 72-91.
- McGrath, S. (2021). *The Philosophical Foundations of the Late Schelling. The Turn to the Positive*. Edinburgh University Press.
- McLachlan, J. (2008). “I’ve Loved You Since the Beginning of Time”: The Problem of the Person in Boehme, Schelling, Dostoevsky, Errol Flynn, and Jan Olof Bengtsson. *The Pluralist*, 3(2), pp. 81-99.
- Oser, T. (1997). *Sprünge über den Horizont des Denkens. Interpretationen zum mittleren Schelling 1806–1811*. Freie Universität Berlin.
- Pérez-Borbujo Álvarez, F. (2004). *Schelling. El sistema de la libertad*. Herder.
- Pierce, C. S. (1960). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Hartshorne, C. y Weiss P. (Eds.). Harvard University Press.
- Scheerlinck, R. (2017). »*Philosophie und Religion*« – *Schellings Politische Philosophie*. Karl Alber.
- Schelling, F. W. J. (1856-1861). *Schellings Sämtliche Werke*, XIV vol., Schelling, K. F. A. (Ed.). Cotta. (= SW).
- Schelling, F. W. J. (1993). *Die Weltalter. Fragmente. In dem Urfassungen von 1811 und 1813*. Schröder, M. (Ed.). Beck. (= WA).
- Schürmann, R. (2003). *Brocken Hegemonies*. Indiana University Press.
- Snow, D. (1996). *Schelling and the end of idealism*. SUNY.
- Tritten, T. (2012). *Beyond Presence. The Late F. W. J. Schelling’s Criticism of Metaphysics*. De Gruyter.
- Underwood Vaught, A. (2011). *The Specter of Spinoza in Schelling’s Freiheitsschrift*. Villanova University Press.
- Vater, M. (1984). Introduction. En Schelling, F. W. J., *Bruno, or on the Natural and Divine Principle of Things* (31-112), trad. M. Vater. SUNY.
- Vater, M. (2017). Ultimate Concern and Finitude: Schelling’s Philosophy of Religion and Paul Tillich’s Systematic Theology. *Philosophy and Theology*, 29,2, 384-395.

- Vetö, M. (1998/2000). *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, 2 vol. Jérôme Millon.
- Vetö, M. (2002). *Le fondement selon Schelling*. L'Harmattan.
- White, A. (1983). *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*. Yale University Press.
- Zizek, S. (2007). *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters*. Verso.
- Zizek, S. (2011). *Visión de paralaje*, trad. M. Mayer. F.C.E.