

Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica de la historia.

Schelling: philosophy of revelation as dialectic of history

FÉLIX DUQUE

Universidad Autónoma de Madrid (España)

Recibido: 24-02-2013 Aprobado definitivamente: 18-03-2013

RESUMEN

La filosofía del último Schelling debiera entenderse más bien como una *hermenéutica de la libertad*, cuyos soportes metódicos serían la *dialéctica* y la *narración*. La primera, al contrario de la hegeliana, se escindiría en un desequilibrio que pasa a tensión por contraposición de los extremos y que es al fin superada por un tercer término que se yergue libremente sobre los dos pasos anteriores: una dialéctica, pues, discontinua por *superación*, no por *asunción*. A su vez, y en una recuperación *suo modo* de la filosofía kantiana de la historia, la *narración* corresponde a una dinámica de la *historia*, igualmente discontinua (sin posibilidad de ser predeterminada en su curso) y escandida por *eventos*, en un proceso de *retroducción del sentido* y de *producción de narratividad*: ya no «ciencia» (en el alto sentido del hegelianismo) sino un trabajoso quehacer libre de los hombres libres. Si se quiere: la búsqueda de una todavía impensable compenetración de filosofía y religión.

PALABRAS CLAVES

CRISTIANISMO EXOTÉRICO Y ESOTÉRICO, RELIGIÓN FILOSÓFICA, REVELACIÓN (*OFFENBARUNG*: ACCIÓN DE DEJAR EN FRANQUÍA LO IMPREPENSABLE), HERMENÉUTICA DE LA LIBERTAD, DIALÉCTICA DE LA HISTORIA, ÉXTASIS DE LA RAZÓN, QUERER (*WOLLEN*)

Suplemento 19 (2014)

© Contrastes. Revista internacional de filosofía, pp. 27-59. ISSN: 1136-9922
Departamento de filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga
Campus de Teatinos, E-29071 Málaga (España)

ABSTRACT

The later philosophy of Schelling should be rather understood as a hermeneutics of freedom, with dialectics and narration as its methodological basis. Unlike Hegelian, Schellingian dialectics splits into an imbalance, that leads to a tension in which the extremes are opposed. This tension is ultimately overcome by a third term, that raises in its freedom over the other two: a case of discontinuous dialectics, in the sense of overcoming, not of sublating. On the other hand, in a recovery /suo modo/ of Kantian philosophy of history, narration would be a dynamics of history, also discontinuous (non-predeterminable in its course) internally scanned by events, in a process of retroduction of meaning and of production of normativity: not a «science» (in the high Hegelian sense) anymore, but a laborious free task performed by free men. In other words: a search of a still unthinkable compenetration of philosophy and religion.

KEYWORDS

EXOTERIC CHRISTIANITY AND ESOTERIC, PHILOSOPHICAL RELIGION, REVELATION (*OFFENBARUNG*), FREEDOM HERMENEUTICS, DIALECTICS OF HISTORY, ECSTASY OF REASON, WANT (*WOLLEN*)

«Il misurarsi della filosofia con il Cristianesimo non ha nulla di comune con l'abbandono della razionalità, anche di quella «negativa» del razionalismo.»

Francesco Moiso

I. SCHELLING EN BERLÍN: RAZONES DE UN FRACASO

PARA UN FILÓSOFO QUE, al igual que Aristóteles, gozó primero del privilegio de ser educador y maestro de un Rey (y, más que el Estagirita, consejero y amigo personal de Maximiliano II de Baviera), y tuvo luego la satisfacción de ocupar, tras la muerte de Gans, la cátedra de Berlín detentada durante doce años por el archienemigo, Hegel, para luchar desde ella contra la «semilla del dragón» de los *Hegelingen* (de derechas, porque los de izquierdas no ocupaban desde luego cátedras por entonces), para una personalidad así, digo, debió de resultar altamente desagradable el ver cómo, tras el fulgurante éxito inicial, no sólo decrecía el número de asistentes, sino también -y sobre todo- cómo crecían las defecciones y las críticas. Aunque las razones de tan acerba desilusión son múltiples, podemos decir, desde un punto de vista filosófico, que oscilan entre la crítica engelsiana al *matattore* (*Matador*) de Hegel, por negar contra éste «el derecho de la razón a entrar en la existencia» (*die Berechtigung der Vernunft, in die Existenz zu treten*),³⁴ de un lado, y la radicalmente opuesta objeción de Kierke-

34 Friedrich E., (Oswald), *Telegraph für Deutschland*, Nr. 207/8., diciembre 1841, cit. en: F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42. Anhang III*, hg. von M. Frank. Frankfurt/M. 1977, 537.

gaard por otro, a saber: que Schelling, en lugar de dar un «salto» de la filosofía a la realidad, se pierde en vagas ideas sobre la *Potenzlehre*, la cual «deja ver» más bien «la suprema impotencia»³⁵ del filósofo: según Kierkegaard, demasiado viejo para impartir lecciones, al igual que él mismo sería ya demasiado viejo para oír las. Parece al respecto que nos hallásemos ante un abierto y antitético cruce de malentendidos respecto a la última filosofía de Schelling. En efecto, un Engels todavía fuertemente «hegelianizado», defensor en 1841 de que: «en todo caso, la existencia se da en el pensamiento, [y de que] el ser es inmanente al espíritu»,³⁶ acusa a Schelling de pretender que la existencia es trascendente a la razón (de modo que -para Engels- una doctrina defensora de tal cosa habría de ser necesariamente irracional), mientras que Kierkegaard, el «caballero de la fe», lo acusa de pretender reducir la realidad a ideas, mediante una extravagante aplicación de la *Potenzlehre*. En ambos casos cunde la sospecha de que las críticas sean falsas (como ocurría con las antinomias matemáticas de Kant): el territorio filosófico ocupado por Schelling escapa a toda fácil disyuntiva entre «racionalismo» y «existencialismo» (por nombrarlo con un término actual). Esto, por lo que hace a la firme decisión de Schelling de estar haciendo *filosofía y nada más* (no política ni religión, pues).

Ahora bien, esta filosofía –al parecer de tan difícil comprensión³⁷ tiene además por objeto la «revelación». Y aquí, de nuevo, las opiniones resultan de tal modo antitéticas que hacen pensar que el último Schelling resultaba aún más intempestivo en la Alemania de la década de 1840 que Nietzsche veinte años después. En efecto, por un lado leemos: «Por lo demás, su modo de exponer (*Vortrag*) es pura filosofía; ni parte de revelación alguna, ni tiene lo cristiano por presupuesto.»³⁸ Por otro, nada menos que un Jacob Burckhardt acusa a Schelling de «gnóstico en el sentido propio del término, tan gnóstico como Basílides», de dedicarse a contar historias sobre los «destinos del Mesías... sin pies ni cabeza (*ohne alle Gestaltung*)», y de haber interesado al «gran mundo de aquí [Berlín]... a base de sostener un punto de vista ortodoxo-pietista-aristocrát[ico]». ³⁹ Parece

35 *Tagebuch* 22. November 1841, respect. *Brief an Peter Christian Kierkegaard* (27.2.1842), cit. en: *op.cit.*, 530 y 534.

36 Engels, *ibid.*

37 Cfr. el testimonio de un estudiante, sólo dos meses después de que Schelling comenzara sus clases en Berlín: «Von Schelling bin ich leider abgekommen; er scheint mir noch unklarer als die *schlechten* Hegelisten.» (Adolf Hingelfeld *an seinen Vater*, 29.1.1842); *op.cit.*, 527.

38 Claro que el testimonio procede del mismo Hingelfeld (*Brief an seinen Vater*, 14.12.1841; *ibid.*) que un mes después abandonaría las clases de Schelling por encontrarlas incomprensibles (ver la cita anterior).

39 An Gottfried Kinkel (14.-19.6.1842; *Briefe zur Erkenntnis seiner geistigen Gestalt*. Leipzig 1935, 58); *op. cit.*, 528. Cf. la *Broschüre* anónima (posiblemente de Bakunin): *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuches gegen die freie Philosophie* (1842), según recuerda Michael Dragomanov en su *Einleitung zu Michail*

como si el «Proteo de la filosofía» (según el famoso *dictum* de Goethe) fuera capaz, como un espectro, de presentar facetas contrapuestas, abiertas a toda acusación y a toda alabanza, según los gustos. De manera que, según los testimonios recogidos, nuestra perplejidad sobre el sentido de esas lecciones no puede sino crecer.

Añádase además a todo esto que: 1) durante los catorce años de enseñanza muniquesa, Schelling había dictado lecciones de Filosofía de la Revelación sólo en cuatro ocasiones,⁴⁰ sin que su influjo se hiciera notar desde luego fuera del ámbito restringido de las aulas, dado que el filósofo fue posponiendo continuamente la publicación de sus lecciones; 2) que en el muy agitado *Vormärz* sólo se disponía de la llamada *Paulus Nachschrift*, un texto que recogía las lecciones berlinesas de 1841/42; a la vista de esa publicación (y contando por lo demás con su previsible manipulación en partes esenciales), cabe colegir que el *Vortrag* de Schelling debió resultar absolutamente ininteligible tanto para las banderías «doctas» de la época (en lucha encarnizada entre el *Rationalismus* y el *Supernaturalismus* en el campo teológico) como para los sufridos estudiantes; 3) que una edición relativamente fiable de la *Filosofía de la revelación* no apareció hasta 1858, cuatro años después de la muerte de Schelling y en pleno *revival* de Schopenhauer, mucho más ameno y ligero; y en fin 4) que sólo desde 1992 contamos con un texto que, según todos los indicios, recoge como *Abschrift* las *ipsa verba* del filósofo: la llamada *Urfassung*, descubierta y editada por Walter Ehrhardt.⁴¹

Por todo ello, y salvando la muy interesante recepción del último Schelling en teología por parte de Paul Tillich y en filosofía por Luigi Pareyson,⁴² no es extraño que la filosofía de la revelación constituya un continente que apenas en estos últimos años está comenzando a ser explorado. De modo que la gran cuestión a la que hemos de enfrentarnos es la de si no será ya demasiado tarde para que los últimos esfuerzos del filósofo fecunden las posiciones del pensamiento actual, si no habrán de ser considerados más bien como venerables reliquias cuyo lugar propio estaría, a lo sumo, en los manuales de Historia de la Filosofía.

Bakunins sozial-politischer Briefwechsel mit Alexander Iw. Herzen und Ogarjow (Stuttgart 1895; XXIII/IV; *op.cit.*, 542). Más brutal y llamativa aún es la afirmación de Marx, el cual lanza curiosamente la misma objeción contra el «Philosoph in Christo» (Engels *dixit*) que la que se hará pocos años después a Hegel: «Schellings Philosophie ist die preussische Politik *sub specie philosophiae*». (An L. Feuerbach, 3.10.1843; MEW 27, 420).

40 En WS 1831/32, SS 1832, WS 1834/35 y WS 1838/39.

41 En F. Meiner. Hamburg.

42 Dejo a un lado, por desconocida para mí, la al parecer importante *Wirkungsgeschichte* de Schelling en el pensamiento ruso, con figuras como Solov'ev y Florenskij. Para esto, y para muchas otras cosas relevantes, véase el denso y excelente estudio de Francesco Tomatis: *Kenosis del logos*. Roma 1994, 29-31.

II. PENSAR EL CRISTIANISMO

¿A qué se deben tanta resistencia y tantos malentendidos? Digamos para empezar que no es lo mismo –todavía hoy– establecer audaces y aun extravagantes teorías sobre el desarrollo y sentido de los grandes relatos mitológicos –propios de un pasado ancestral, y siempre interesantes y útiles para evadirse de las obligaciones del presente–, o incluso proponer abstrusas y densas teorías sobre una nueva «lógica-metafísica» para desbancar a la de Hegel (como ocurre con la llamada *Darstellung der reinrationalen Philosophie*), que intentar en serio *pensar el cristianismo*. Nadie cree en los mitos, pero son divertidos, y hasta –para algunas personas– aleccionadores; y cualquiera puede empeñarse en descifrar lógica o incluso matemáticamente la *Potenzenlehre*: algo supuestamente «neutral» y que, como «método», quizá pueda ser empleado aún con provecho en distintos campos.⁴³ De manera que la filosofía de la mitología y la filosofía racional o –según la llama Schelling– «negativa» bien pueden seguir siendo cultivadas en este universo académico «tolerante» que, en su afán de dedicarse a «registro y archivo», admite y alienta la investigación en los más disparatados campos del saber, y hasta con apoyo institucional. Pues a nadie se le ocurrirá preguntarle al estudioso si él cree en aquello que está investigando, o si piensa que en esas teorías está la verdad e, incluso, si sería capaz de luchar por ellas.

Pero la religión es otra cosa: el cristianismo, en sus diversas confesiones, sigue siendo la fuerza simbólica aglutinante de la mayor parte de la humanidad (si dejamos a un lado al Islam y la India). Y por ello, se entiende muy bien que los escritos teóricos sobre la religión cristiana sean –«maquillados» con más o menos destreza– o bien apologeticos o bien demoledores, en pro o en contra. En ambos casos, en efecto, se supone que existe un juez imparcial: la razón humana, libre y pública, como pedía Kant, capaz de someter a su dictamen la «santidad» (*Heiligkeit*) de la religión y el «carácter mayestático» (*Majestät*) de la política.⁴⁴ dos temas por demás mucho más estrechamente unidos hace ciento cincuenta años que ahora. Lo esencial aquí no es la aceptación o el rechazo, sino la firme creencia (tanto, que no necesita ser puesta a prueba) de que el pensamiento humano, la razón universal, tiene todo el derecho a juzgar sobre instituciones o creencias establecidas históricamente y, por ende, empíricamente; en suma, de un modo contingente. Son así, pero podrían ser de otra manera. Que en cambio *deban* ser así o, al contrario, *deban* ser modificadas es algo que no depende de ellas mismas, sino de la razón, en secreta connivencia con la «esencia» de la cosa debatida, y no con su apariencia efímera. Naturalmente, frente a ese «racionalismo» (que, al menos superficialmente, parece haber sido aceptado glo-

43 Hasta puede servir para probar *avant la lettre* la bondad de la filosofía materialista de Gustavo Bueno, como intenta hacer Manuel F. Lorenzo, en su: *La última orilla. Introducción a la Spätphilosophie de Schelling*. Oviedo 1989.

44 *Kritik der reinen Vernunft*. A XI, *Anm.*

balmente en la sociedad actual) se levantaba en la época una suerte de «empirismo superior» o, visto desde el otro extremo, de «teísmo especulativo» (como en I.H. Fichte o Christian Weisse⁴⁵): un movimiento semejante en algunos puntos a la filosofía schellingiana (p.e. en su lucha contra el formalismo hegeliano y en pro de Jacob Böhme), pero opuesto a ésta en dos puntos capitales: a) el conocimiento empírico y progresivo del mundo y sus razones lleva al conocimiento del *Urgrund*, siendo ese sano recurso a la experiencia justo lo que le faltaría a Hegel, o sea: «la empiría que manifiesta a Dios (*gottoffenbarende*) y que suplementa al concepto ontológico formal», como dirá el hijo de Fichte en su presentación del *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*;⁴⁶ b) que esta *Offenbarungsphilosophie*⁴⁷ está enderezada a justificar teóricamente la ortodoxia, sea protestante o católica (como en el caso de Anton Günther), por más que los teólogos «de oficio» no vean con buenos ojos esa «invasión» de su territorio.

Pues bien, lo primero que, al leer las lecciones schellingianas, llama inmediatamente la atención es que, con todas las discrepancias que pueda haber entre los antiguos amigos: Hegel y Schelling, este último sigue siendo fiel a la prohibición tajante de la *Phänomenologie des Geistes*, a saber: «la filosofía ha de guardarse de querer ser edificante.»⁴⁸ Conociendo por lo demás el estilo schellingiano, esto no quiere decir desde luego que falten en los textos que han llegado a nosotros expresiones patéticas, llenas de emotividad o angustia. Es más: Schelling, el cual se presenta al público berlinés como el «maestro de la época» (*Lehrer der Zeit*)⁴⁹ afirma rotundamente: «Ninguna filosofía, a poco que se precie, admitirá que desemboque en irreligión (*in Irreligion*).» (Paulus, 93). Y en la Lección 2ª de la *Filosofía de la revelación*, según la edición Cotta, se dará un paso más: «la verdadera metafísica no solamente es religión, sino también veneración (*Ehrfurcht*) a la ley y amor a la patria.» (S.W. 2/3, 27). Sin embargo, debiera ser claro que la «religión» no puede confundirse sin más con lo establecido por un estamento eclesiástico dominante, la ley con el *Diktat* de un sátrapa, ni la patria con lo que de ella opine el soberano de turno. Con respecto a lo primero, y en clarísima alusión polémica a los teístas especulativos, afirma Schelling que: «para ella [o sea, para la filosofía] la revelación no es ni fuente ni

45 Contemporáneamente a la edición Cotta de K.F.A. Schelling (ver nota 14), Weisse publicará su *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums* (1855-1862), en tres vols.

46 1837, Bd. I, p. 20s.

47 Cfr. la lec. 9ª de la *Filosofía de la revelación* (= *Filosofía de la revelación*), en la edición del hijo: K.F.A. Schelling, *Sämtliche Werke* (= *S.W.*). Cotta. Augsburg 1856-1861; S.W. 2/3, 139.

48 Düsseldorf 1980, G.W. 9: 14.

49 *Philosophie der Offenbarung 1841/42* ed.cit., 90. Desde ahora, citada en el texto como «Paulus».

punto de partida, como lo es en la llamada filosofía cristiana, de la cual es la filosofía [de Schelling], en este respecto, *toto coelo* distinta... la revelación no ejercerá sobre ella ninguna otra autoridad distinta a la que en todo caso ejerce cualquier otro objeto sobre la Ciencia [se entiende: la filosofía], cuando ésta tiene que vérselas con él.» (S.W. 2/3, 133). La revelación es el objeto de la filosofía, no su fuente de inspiración ni el principio rector de sus tesis. Es la filosofía la que libremente ofrece el concepto y el contenido verdadero de la religión. Por ende, no presupone a ésta, sino al revés. De modo que malamente podría hablarse aquí de filosofía «católica», «protestante», «pagana», o lo que se quiera. Pues quien quiere o puede creer no precisa de filosofía alguna. Y quien filosofía lo hace porque, al contrario, no le basta con la fe. La filosofía es una ciencia libre para hombres libres. Por igual razón, tampoco tendría sentido proponer una *Staatsphilosophie* (S.W. 2/3, 140), o sea: una disciplina protegida y favorecida por el Estado y dirigida según los «principios de la administración estatal, según el momento». Es la filosofía la que debe decirle a las instituciones temporales –que son las que guardan, difunden y protegen los símbolos de la vida comunitaria– hasta qué punto se adecuan ellas a su propio concepto, en lugar de ser la filosofía un «precipitado» o «destilado» ideológico de esas instituciones.

III. DIALÉCTICA RACIONAL DE LA HISTORIA

Todo esto suena muy bien, pero, ¿desde dónde establecerá la filosofía su criterio y vara de medida, si a la vista de lo anterior parecen haber quedado descalificadas tanto la razón, en cuanto potencia fija y enjuiciadora, como la empiria, ya sea sensible o sobrenatural? La respuesta de Schelling es precisa: tal criterio es avistado desde una *dialéctica racional de la historia* (cf. S.W. 2/1, 9), fórmula en la que el término «dialéctica» tiene el peso decisivo, ya que es ella la que modifica el significado rígido y vulgar de «razón» y de «historia», al ponerlos en acción recíproca. Sin la dialéctica, la razón puede ser vista (según lo ha sido efectivamente en la Edad Moderna) como razón *natural*; y nunca mejor dicho porque, al igual que en el proceso natural, la razón se ve sometida en ese caso a una supuesta «necesidad del pensar», procedente de la rigidificación irreflexiva e ideológicamente interesada de formas científicas coyunturalmente aparecidas en la historia (*historisch*), con lo que se constriñe a la razón a ocuparse de las propiedades generales de las cosas y obligada a regirse por algo abstracto, muerto. Un proceder éste que, por una suerte de *metábasis eis allò génos*, habría llegado a extenderse por todas las regiones de la realidad, secando y agostando la vitalidad del mundo. Al respecto, Schelling se explica con toda la claridad que cabría desear: «En la religión mitológica, la razón estuvo sometida a una ley ajena, al igual que lo está en el caso de la fe en la revelación, entendida ésta como mera autoridad externa, una fe que ha supuesto en definitiva la innegable degeneración de la Reforma. Pero no menos falta de libertad queda la razón

cuando sigue a un conocimiento natural no elevado a concepto, de modo que ya es un progreso necesario el que ella, frente a tal conocimiento, se libere también.» (S.W. 2/1, 266). ¡La razón ha de empezar por liberarse de su propia imagen espectral, rígida y atemporal, obtenida por abstracción del formalismo propio de la ciencia natural! Y ello es tanto más necesario cuanto que, si en el ámbito de la naturaleza y en el de la mitología el proceso de desarrollo de ambas está regido por la necesidad (es en tal proceso donde sale a la luz la coerción a que están sometidas tanto las fuerzas naturales como las representaciones de la conciencia), en cambio en la política y en la religión, es decir en los dos polos en torno a los cuales se mueve la vida humana (S.W. 2/3, 179), es absolutamente preciso que brille la libertad, para lo cual es *conditio sine qua non* que la ciencia misma que las expone (la «filosofía positiva», como la llama Schelling) sea también libre, y en grado sumo, como exigía ya Aristóteles. Pues más alta que el pensar y que el ser se yergue siempre en Schelling la sublime libertad, la cual rige y gobierna la entera «filosofía de la revelación», dado que en ella vienen a coincidir objeto (el libre desarrollo de la historia divina) y sujeto (el hombre, liberado así del peso de una historia a él externa, mundana). Dejo ahora también apuntado un punto que me parece clave: lejos de servir la filosofía de Schelling de justificación de la confesión dominante (en Berlín, el protestantismo), acabamos de oír hablar al filósofo de la degeneración de la Reforma, por apoyarse ésta en una fe entendida como mera autoridad externa; es decir la Reforma no representa ya a los ojos y en el tiempo de Schelling la religión genuina y verdadera, sino que es a lo sumo una forma de *transición*: «sólo mediación, en vista de algo más alto (*in Bezug auf ein Höheres*)» (Paulus 321). ¡Extraña *ancilla* es esta filosofía que más bien dictamina, inexorable, el carácter caduco del cristianismo protestante! No obstante, preciso es señalar que, en Schelling, tanto la religión original como la del futuro (la religión que *cerrará* los tiempos) sigue siendo *cristianismo*. Sólo que el filósofo distingue entre un cristianismo *exotérico* (por entonces, de unos mil ochocientos años de antigüedad) y otro *esotérico*, que constituiría -nada menos- el basamento del mundo y, por ende, habría de ser tan antiquísimo como éste (*uralt*, diríamos en alemán). Ciertamente, sin el cristianismo «aparente» (*erscheinend*) -y aun sin las religiones mitológicas precristianas- nunca habríamos llegado a conocer el cristianismo «verdadero», «esencial», junto con todas sus verdades; a lo sumo, habríamos conocido algunas de ellas, de manera confusa. ¡Y es precisamente esa *revelación*, latente tras el velo de imágenes y parábolas bíblicas, la que impulsa y eleva a nuestra razón, en lugar de quitarle fuerza! Así que, remedando a San Agustín, bien cabría decir que también en Schelling: *gratia rationem non tollit, sed perficit*.

Ahora bien, si la razón no puede estar configurada objetivamente como una inmóvil región de verdades eternas, ni subjetivamente como una facultad que desde fuera y sin participación alguna pretendiera establecer la verdad sobre los objetos que le sean dados (con lo cual se haría de antemano imposible todo jui-

cio, todo dictamen de verdad), menos puede ser considerada la historia, por su parte, como un conjunto de hechos singulares y azarosos, en los que parece regir en todo caso la crueldad y la violencia: «este mundo de la *historia* (*Welt*⁵⁰ der *Geschichte*) ofrece un espectáculo tan poco consolador que yo más bien desespero completamente de hallar en ella una finalidad, y por ende una razón verdadera de la existencia del mundo (*wahren Grunde der Welt*).» (S.W. 2/3, 6f.).

IV. HERMENÉUTICA DE LA LIBERTAD

Pero entonces, ¿en qué sentido habrán de tomarse tanto la razón como la historia? ¿Bastará con acuñar al respecto un término intermedio, como: «razón histórica»?⁵¹ Es obvio que mejor será atender al proceder mismo de Schelling, aunque podemos ya adelantar, de manera lematizada, lo siguiente: la exposición schellingiana debe entenderse regida por una *hermenéutica de la libertad*. Y ello quiere decir que en esa exposición son inseparables «sentido» (lado racional) y «narración» (lado histórico). Ya el mero hecho de utilizar esos términos muestra el trabajo de cada extremo (la razón, la historia) en el interior del otro. «Sentido» no mienta sin más significado, concepto o idea, sino «flecha» o progresión derivada de la lucha dialéctica entre dos conceptos complementarios, los cuales primero se muestran en: a) un *desequilibrio*, según el cual uno *domina* (en cuanto forma) al otro (en cuanto *materia*); luego, b) en una *tensión por contraposición* (en virtud de la cual cada uno integra el significado del otro mediante a una doble negación): esta contraposición, empero, no desemboca en una autoafirmación sintética, como en la dialéctica hegeliana, sino que conduce por último, c) a una *resolución*, por la cual un tercer término lleva a quietud la tensión anterior y se yergue libremente sobre ella como sobre su ser: un ser que ese Tercero ha conquistado, al superar esa tensión y ponerla a disposición suya. Por tanto, la dialéctica schellingiana debe verse regida no por la «asunción» o *Aufhebung*, como en Hegel, sino por la «superación» (*Ueberwindung*). Es evidente que la razón ha sido sometida aquí internamente a una «historia» del cambio de significado de unos términos iniciales; una historia que, aun no determinada directamente por lo empírico, sí responde a un largo proceso de tradición, de «formación» del pensamiento a través de usos y costumbres.

50 Repárese en que, al contrario de las lenguas romances -en las que el término «mundo» remite más bien al orden y armonía del universo «físico»-, *Welt* (o *world*, en inglés) apunta más bien al universo histórico: etimológicamente significa «edad del varón», o sea: «tiempo del hombre». De ahí que la expresión «mundo de la historia» suene más extraña en una lengua romance que en el original alemán.

51 Un buen trabajo sobre este punto, aunque quizá demasiado unilateral, es el de Hutter, A., *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt/M. 1996.

Por el otro lado, es obvio que «narración» no denota un mero conjunto de hechos históricos singulares y, por ende, sin relación alguna entre sí, sino al contrario: una *ordenación* interna de la historia a partir de eventos significativos que, literalmente, «hacen historia» (*epochemachend*) y que, por consiguiente, hienden el tiempo, disponiéndolo en un antes (los antecedentes) y un después (los consecuentes). Ahora bien, esos *eventos* no son en modo alguno *autorreferenciales* ni tienen sentido por sí mismos. Para mostrar palmariamente el absurdo de ubicar a un evento en una historia que sólo aquél, al ocurrir, ha hecho posible *a posteriori*, Ortega y Gasset gustaba de contar al respecto la divertida anécdota imposible del caballero que decía a su mujer al despedirse: «¡Adiós, querida! ¡Me voy a la Guerra de los Treinta Años!». Y es que un suceso sólo adquiere sentido de evento cuando, al ser insertado *ulteriormente* en el interior de una narración (por caso: el sacrificio de Cristo se da en el interior de la *Philosophie der Offenbarung*), sirve entonces -y sólo entonces- de hipótesis retroductiva, apropiada para explicar sucesos, hechos espigados empíricamente y que exigen -en su extrañeza y desarreglo- una explicación. Por ejemplo: el *Apocalipsis* fue escrito para consolar al pueblo judeocristiano y dar algún sentido tanto a los fracasos continuos en su lucha por independizarse de Roma (sobre todo tras Massada y la destrucción del Templo) como a las persecuciones de Nerón. Por su parte, Schelling escribe su obra -o imparte esas lecciones- con un afán, diríamos, terapéutico, ya que su intención explícita estribaba en ofrecer una: «cura de las tensiones desgarradoras (*Zerrissenheit*) de nuestro tiempo» (S.W. S.W. 2/3, 11), esto es un intento de superación de una doble crisis: la religiosa y la política, en un mundo amenazado por la violencia y la anarquía. Y sobre todo: Schelling ve con razón despedazarse en Berlín a la filosofía misma, tras la chata caída en el positivismo científico o en la beatería integrista (forjada en torno al mismo *Kronprinz* que, de Rey, le mandó llamar), tras la paulatina degeneración de los ideales de la Escuela Hegeliana. Por todo ello, Schelling se propone patéticamente a sí mismo, y ante sus entusiasmados oyentes berlineses en la lección inaugural, como auténtico *salvador de la patria*: «Por ser un alemán, por llevar y sentir en mi corazón tanto las penas y sufrimientos como la dicha y el bienestar de Alemania, por eso estoy aquí: pues la salvación (*Heil*) de los alemanes está en la ciencia.» (Paulus, 96).

Es decir: lo que Schelling está proponiendo es, por un lado, una «narración» (tentados estaríamos de decir: un *metarécit*) en cuanto construcción racional de la historia, pero de una historia *interna y más alta*: la que da cuenta de los acontecimientos a partir de eventos que cortan y ordenan los tiempos. Es más: bien puede decirse que las lecciones sobre *Filosofía de la revelación* se proponen dar *cuenta* (lado histórico) y *razón* (lado racional) de un único y «extraordinario evento (*Ereigniss*)» (S.W. 2/4, 10): el de la Caída, el llamado *peccatum originale*, como eje vertebrador de la entera narración. Pero por otro lado, en el pasaje recién mencionado exige igualmente el filósofo que se dé aquí un «pensamien-

to» adecuado a tal evento, y ello reconociendo sin embargo que, por lo que hace a la efectividad de la Caída: «ninguna razón podría haberla previsto, es más, ni siquiera podría haberla tenido por posible».

V. STUPOR RATIONIS

¿Qué extraña exigencia es ésta de un pensamiento, de un *Gedanke* que parece estar más allá de la razón, si por «razón» entendemos el poder conocer lo posible en cuanto tal, con independencia de que alguna vez haya existido o vaya a hacerlo? Rozando los límites de lo incomprensible, ese «pensamiento» exigido por Schelling no puede hallarse *a priori* en la razón (esto es: no trata de nada «posible» y, por ende, formalmente inteligible), sino que más bien ha de «sobrecoger» a la razón: ha de ser algo tan *sui generis*, tan sorprendente y tan inaudito como el evento al que corresponde. Ahora bien, dado que no podemos ya echar mano ni a los dogmas tradicionales, -ahora- envejecidos, ni a un supuesto «aparato trascendental» que estuviera listo y preparado para acuñar sentido en lo dado (como si fuera una red de significatividad para aplicar a los fenómenos), la única solución -precaria y tortuosa- que parece quedar es la de entender ese «pensamiento» como una especie de *work in progress*, de *fundamentum concussum* que se va trabajosamente consolidando mediante la -difícil- compenetración y corrección recíproca de *constructos* (Schelling habla de *Erfindungen*) y sensaciones (*Empfindungen*), o sea: de razones filosóficas y de experiencias religiosas (*sensu lato*: englobando pues lo ético y lo político), en el seno de una evolución no susceptible de determinación previa -y que sabe desde luego de involuciones.- Se trataría pues de algo así como un proceso hermenéutico de *retroducción del sentido* y de *producción de narratividad* (¡tal es justamente el proceder del filósofo historiador!).

Pero, ¿cómo se inicia dicho proceso? Es decir, una vez más: ¿en qué consiste ese extraño *Gedanke* que no es propiedad de la razón (aunque la mueve y activa) ni la abstracción de un hecho histórico (aunque sólo por él se abre la historia)? Ese pensamiento a duras penas pensable, en donde la existencia del pensamiento y el pensamiento de la existencia se entrecruzan, acaece con ocasión del famoso «estupor» de la razón. En primer lugar, y sobre todo, de la razón moderna, es decir de aquella potencia infinita de conocer que ha ido cristalizándose primero en las ciencias formales de las matemáticas y del lenguaje (propias del «poder ser» o *Können*), luego en las ciencias naturales (escalonadas jerárquicamente en física, biología e historia natural: el reino de la necesidad, del *Müssen*), y por fin en la historia, en la que la esencia (*Wesen*: tentados estaríamos de decir, con mayor exactitud: el Ser de la esencia) que, en cuanto «causa eficiente», ha ido atravesando todos los reinos del devenir, sale ahora a la luz y se hace objeto de sí en cuanto aquello que «debe ser» (*Sein-Soll*). Ese reconocerse a sí mismo el Ser esencial en el devenir como lo otro de sí, esa acción de «ser en lo

otro» y de «saberse en lo otro» es el *hombre*. ¿Hemos alcanzado, pues, la reconciliación del hombre en cuanto último *vástago de la naturaleza* y a la vez *ser libre*, en cuanto ejecutor de su propio destino? En absoluto: pues es precisamente en la historia donde parece disolverse, como azúcar en el agua, toda esa marcha triunfal de la razón.

V.I. UN PASO ATRÁS: LA DESESPERACIÓN ANTE LA FALTA DE FUNDAMENTO

Por eso, el pensamiento mismo del «estupor» y del *éxtasis* de la razón surge genéticamente de una pregunta *fundamental*; literalmente, de la pregunta por el *fundamento*: una cuestión que literalmente *implica* al hombre en el todo de lo ente y lo hace desesperar de su puesto en la naturaleza. El hombre, en efecto, es aquel ser que, en cuanto *noumenon*, debiera ser fin y fundamento de toda la naturaleza -de acuerdo al *dictum* de Kant,⁵² mientras que, al contrario, está escindido, separado de ella, viéndose a sí mismo como algo extraño a la naturaleza, la cual, a su vez, se presenta en su hondón como algo impenetrable para el hombre; y ello, justamente allí donde la naturaleza habría de plegarse al pensar y al hacer humanos: en la historia, el lugar móvil en el que el hombre debiera reconocerse a sí mismo. Además, y al contrario de lo que cabría *razonablemente* esperar, es sobre todo en la historia donde los individuos se ven arrastrados por un poder tan inescrutable como, por lo común, aparentemente insensato. Toda la desazón romántica, todo el escándalo del supuesto progreso ilustrado se acumula en las amargas reflexiones de Schelling: «Bien lejos pues de que el hombre y su quehacer hayan hecho comprensible al mundo, el hombre mismo es el más incomprensible de todos los seres (*das Unbegreiflichste*), él quien me empuja inevitablemente a abrigar la opinión de que todo ser está profanado (*zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns*)... Es él precisamente, el hombre, quien me empuja a la pregunta última, llena de desesperación: ¿Por qué hay en general algo? ¿Por qué no hay nada? (*warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?*)» (S.W. 2/3, 7).

Es curioso que esta pregunta haya sumido en la desesperación a Schelling, mientras que quien hiciera famosa su primera formulación, Leibniz⁵³, no parece haber estado en absoluto atormentado por ella. Es más: ni siquiera le da respuesta, dado que ésta se desprende inmediatamente como corolario del *principium grande* expuesto inmediatamente antes. Solamente añade, de forma más bien

52 *Kritik der Urtheilskraft*. § 84; Ak. V, 435: «Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen am welchen wir doch ein übersinnliches Vermögen (die *Freiheit*) und sogar das Gesetz der Causalität sammt dem Objecte derselben, welches sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.»

53 Cfr., *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*. § 7. (En: *Kleine Schriften zur Metaphysik / Opuscules métaphysiques*. Hg. von H. H. Holz. Frankfurt/M. 1965, 427).

enigmática, las dos siguientes precisiones: «Pues la nada es más simple y más fácil que algo. En el supuesto de que las cosas hayan de existir, será necesario entonces poder aducir además el fundamento [la razón] de *por qué han de existir de tal manera* y no de otra.»⁵⁴

Con respecto al texto leibniziano, nos preguntamos, desde Schelling: 1) qué es eso de que la nada sea más simple y fácil que algo; y 2) por qué hay que dar por supuesto que las cosas tengan que existir. Con respecto a su nueva ubicación en Schelling, nos preguntamos en cambio: 3) por qué ha desplazado la cuestión de Dios (el garante del principio de razón suficiente) al hombre, y 4) por qué precisamente no le resulta «suficiente» esa razón que Leibniz hace descansar en Dios.

Para empezar, obsérvese que «nada» está puesta aquí en relación con «algo». Por ende, se trata de una nada «relativa», de un *mé ón*. Adviértase además que los atributos (¡aparentemente positivos!) están en forma *comparativa*, y recuérdese que antes hablamos de la dialéctica schellingiana como comenzando mediante un *desequilibrio*. Ahora bien, «ser» –dice Schelling con admirable precisión en la llamada *Urfassung de la Filosofía de la revelación* (el curso muniqués de 1831/32)- es «autoafirmación» (*Selbstbehauptung*) y, por ende, exclusión de algo otro. Ser es siempre «ser más que otra cosa» (por eso hemos tildado el proceder dialéctico schellingiano de «superación», contra la «asunción» hegeliana). Por consiguiente: «Allí donde no nos encontramos con ninguna resistencia, decimos que no hay nada; pues resistencia y objeto son [términos] enteramente sinónimos, esto es, lo que hay de real en nuestro conocimiento. Algo es algo que ha de prestar resistencia; pero la resistencia reside en el querer (*im Wollen*).» (*Urf.* I/25). Ahora podemos interpretar las palabras de Leibniz a la luz de las de Schelling: la nada es más «simple» que el algo porque éste, para «ser», para ser en *acto* (o lo que es lo mismo: para «querer»), o sea para ser superior, ha de superarse a sí mismo (superar su propia nada), poniéndose enfrente, en contra de algo; o bien, ha de «poder» ser al menos, esto es, estar en potencia, en cuanto «voluntad todavía en reposo» (*Urf.* I/24). En una palabra, «ser» implica –muy en el espíritu de Fichte, no según la letra del período de Jena- *ser más*: algo previo y más alto. Implica poder y querer ser, implica un acto de voluntad. Por el contrario, la «nada» es, comparativamente hablando, la falta de voluntad, el no salir nunca de sí, el no esforzarse ni plantearse dificultades. De nuevo, como se aprecia, la filosofía de Schelling tiene su resorte impulsor o *Triebfeder* en el concepto de «superación»: «La filosofía pretende llegar a lo que está detrás del ser; su objeto no es pues el ser mismo, sino aquello que está antes del ser, para comprender justamente al ser.» (*Urf.* I/25).

54 *Op.cit.*, 426: «Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, *pourquoy elles doivent exister ainsi*, et non autrement.»

Y con ello nos encaminamos a la respuesta de la segunda cuestión: ¿cómo es que Leibniz concede tan fácilmente el supuesto de que las cosas son, para luego centrarse en su «ser-tal» (*Sosein*)? Desde Heidegger, la contestación se ha hecho tan habitual que amenaza con hacerse aún más «simple» y «fácil» que la nada misma: Leibniz sigue preso de una tradición —o más bien, de toda la tradición occidental, centrada en la metafísica— que, *en el fondo (im Grunde)*, equipara el fundamento lógico (la *Begründung*) y la causa (*Gründung*), para basar luego a ambos en un *ens summum*, entendido a la vez como *ens perfectissimum* (lado lógico) y *necessarium* (lado real), de modo que él, *hó theós*, permita en cuanto mediador la *dicción del ente*: la ontología. En una palabra, el *principium grande* y su corolario (la *Grundfrage der Metaphysik*) son prueba *in actu exercito* de la *ontoteología*. Por el contrario, habría que haber pasado del *Grund* de lo ente al Ser de lo ente, y del Ser a la Nada, para arribar en fin de la Nada al Ser *qua tale*, sin respecto alguno para con lo ente. Hasta aquí, Heidegger.

Ahora bien, por lo que al propio Schelling respecta, éste no cae desde luego en la trampa ontoteológica (pocos mejor que él han estudiado al *princeps* de los ontoteólogos: Spinoza). Pero tampoco puede ser considerado como un precursor de (al menos la versión vulgar de) Heidegger. Schelling es demasiado «fichteano» como para engolfarse en una «mística del ser». Desde luego, sostiene, la razón ha sido considerada como capaz de abrirse a la existencia, al menos desde la *vexata quaestio* de la supuesta identificación en Aristóteles de la *epistème tou óntos* y de la *epistème theologiké*. Ya vimos al principio cómo Engels, defendiendo a Hegel contra Schelling, admitía todavía la inmanencia del ser al pensamiento. *A sensu contrario*, habría que decir que en Schelling —como en Aristóteles— el pensar le viene *de fuera* al ser, y por eso se abre a él a la vez que lo abre (Aristóteles habla de un «entrar por la puerta» *thýrathen*). Y en cierto modo es así. En cierto modo, porque —y así volvemos al «pensamiento» del estupor de la razón— habría que hablar aquí más de *rotura* y de *estupefacción* que de «apertura». En efecto, la forma misma de nuestro conocimiento —el alma, como decía Aristóteles, es *quodammodo omnia*— implica una potencia *infinita* de conocer (*mutatis mutandis*, así es también la conciencia trascendental kantiana). Y por ello, en lugar de extrapolar indebida e irreflexivamente las perfecciones o *realitates* del objeto de conocimiento (*das Seyende*) en un *ens summum*, deberá reconocer más bien que, a la base o como *contenido material* de todo conocimiento, hay una «mera potencia del ser» (*blosse Potenz des Seyns*) igualmente infinita, la cual, por ende, no excluye ningún tipo posible de ente. Potencia sin más que es así de algún modo equivalente a la nada (S.W. 2/3, 75). Como diría Leibniz: esa potencia es en efecto más simple y fácil que cualquier cosa, dado que a nada hace resistencia. Ella es «lo abierto frente a todo, lo igual a todo (*omnibus aequa*), lo que nada excluye».

No hace falta mucha reflexión para darse cuenta de que nos hallamos aquí ante la «traducción» moderna de la *hyle* aristotélica: no tanto el ser cuanto el

subjectum, el sustrato último: aquello de lo cual puede ser predicado el ser. Es, por consiguiente, a la vez «lo que puede ser» (*das Seinkönnende*) y «lo ente» (*das Seyende*): tanto el sustrato, la *Voraussetzung* de todo, como *das Vermittelte und Gesetzte* (lo puesto, al pensar la presuposición). He aquí un ejemplo – seguramente el primero- de dialéctica schellingiana: el concepto de «potencia de ser» –tan simple, en comparación con «algo», que parece «nada»- alberga en su interior dos conceptos opuestos (lo que puede ser, y lo ente), que, de acuerdo al ritmo triádico ya apuntado, inmediatamente conocen un desequilibrio (la posición por parte de la razón de cualquier ente «empuja hacia atrás», desplaza a la *potentia* como *subjectum*), una contraposición (la conocida de «sujeto» y «objeto») y en fin una resolución. ¿Cuál es ésta? Para entender que «lo mismo» es «lo que puede ser» y «lo que es» es necesario un Tercero en que ambos se identifiquen (aquello que Schelling llamaba, en la *Identitätslehre*, el *Indifferenzpunkt*). Tal es la primera formulación de las tres potencias: -A, +A, +/-A. O en términos tradicionales: Sujeto, Objeto y Sujeto-Objeto. A la base, esa «mera potencia de ser, sin más», denominada por Schelling: A°.

¿Queda con esto satisfecha la filosofía racional, esto es, la filosofía *crítica*, que pretende proceder exclusivamente *a priori*, sin recurso a la experiencia? En absoluto. Una cosa es que algo sea (*dass, quod*), y otra qué (*was, quid*) sea ese algo. Lo primero no implica pregunta, sino pura apertura, admisión de la existencia de algo (a eso es a lo que llamamos «experiencia»). En cambio, preguntarse por lo segundo (*tí esti;*) es lo propio de la filosofía. El que yo conozca un ente implica la comprensión de su *esencia*, del concepto de la cosa o de aquello que la cosa es en su concepto: «Lo que (*was*) yo conozco en el conocimiento como existente es justamente el qué (*das Was, das quid*), es decir, el concepto de la cosa.» (S.W. 2/3, 38). Yo puedo tener un concepto sin conocimiento efectivo de algo, pero no al revés: es imposible conocer algo a lo que no le corresponda un concepto (evidentemente, «conocer» significa -en español corriente- «tener idea» o «hacerse una idea» de algo, o sea, justamente: hacer que un concepto -por confuso e indeterminado que sea- corresponda a lo conocido). Y sin embargo, el deseo de llegar a acceder a una *experiencia total* en el que la cosa quedase *omnimode determinata*, ha llevado a la filosofía a confundir esa experiencia con un *concepto* omnicomprehenso, haciendo falazmente equivalentes la *determinación omnimoda* de algo (existente) y la *indeterminidad plena* de un concepto (pensado). Se suponía en efecto que la progresiva y exhaustiva depuración de todo lo negativo incluido en el concepto de «Existente», sin más, todo lo que en potencia se halla en el concepto universal e indeterminado del ente, podría llevarnos a lo necesariamente existente, a «lo ente que no es no ente» (*nicht nicht Seyende*), es decir, a aquello que no puede no ser. Tal fue la tarea de Kant con su *prototypon transcendentale* y –según Schelling- de Hegel con la entera *Wissenschaft der Logik*. Sólo que mientras el primero aceptó ese concepto supremo como algo meramente supuesto, Hegel pretendería haber llegado a la

personificación de la Idea, en una clara *metábasis eis allò génos*: lo más cognoscible y no determinable ulteriormente (la Idea absoluta) habría sido considerado como «un [ser] trascendente (*transscendentes*)» (S.W. 2/3, 73).

V.2. LA QUIEBRA DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO:
EL SER QUE ES IMPENSABLE DE ANTEMANO

Dejando aparte el que esta crítica a Hegel se correcta, toda la filosofía schellingiana se decide ahora en un punto que, ciertamente, la coloca fuera de la concepción tradicional de la filosofía, secretamente basada en la fuerza del argumento ontológico para probar la existencia de Dios (no es una casualidad, pues, que Heidegger tomara el nombre de «ontoteología», de la supuesta ciencia racional basada –según Kant- en dicho argumento). ¿Por qué? Como es conocido, el argumento pretende pasar del concepto de Dios –como lo máximamente conocido- al ser *indubitabile existens*. Y su conclusión sería: «Dios existe». Ahora Schelling –apoyado en un Kant que se asombraría de ser utilizado de ese modo- arguye: para que haya tal concepto ha de darse ya de antemano «el Existente», *das Existierende*. Éste, en efecto, constituía la base sobre la que se podía proceder a la depuración de toda contingencia. Por lo tanto, el argumento implica en verdad su inversión: «El existente es Dios». Ahora bien, en esta conclusión tiene el primer término el valor *quod* (*Dass*: el hecho de ser), mientras que el segundo («Dios») tiene el valor *quid* (*Was*: la esencia o concepto de Dios, como *ens necessarie necessarium*). Ahora bien: eso, el que el Existente sea el Ente necesario, es aquello que Dios *puede ser*: el *Prius* de su Divinidad, el «ser» sobre el que él se basa y al que domina (o dominará), ¡pero no su Existencia! No hemos salido pues de la posibilidad. Seguimos en el interior de la razón. Pero estamos ya al borde de ella. Ahora bien, en cuanto *Prius*, el existente necesario se da –contra lo presupuesto anteriormente- antes de todo concepto. Como es lógico: no tiene potencia precedente y, por ende, existe infinitamente.

¿No es ésta una mera inversión del argumento ontológico? ¿Acaso se limita Schelling a pasar del ser al pensar? La falacia de ese paso (si tal se diere en Schelling) se advierte al punto, en cuanto recordemos la incomunicabilidad de los atributos de la sustancia en Spinoza: del pensar sólo se pasa a otro pensar, de lo real o a otra cosa real. ¡Pero Schelling establece ahora un audaz cortocircuito! La existencia desnuda no entra dentro de la órbita del pensar, sino que lo «pone en marcha». Ella era la oculta condición de posibilidad del *a priori* racional, a su vez condición de posibilidad de la experiencia. Así, el cortocircuito se revela en verdad como un circuito: lo ente puede ser conocido en su esencia por la razón porque a la base de ésta, y como su condición, se da la existencia: *autò tò ón*. Como señala una famosa nota, de sabor «materialista», en la decisiva Lección 8ª de *Filosofía de la revelación*: «no hay un ser porque haya un pensar, sino que hay un pensar porque hay un ser.» (S.W. 2/3, 161, A.). Y sigue diciendo: «Ante

lo solamente existente resulta derrotado todo cuanto proceda del pensar; ante él, el pensar enmudece; ante él, la razón misma se doblega (*sich beugt*).» Habría que tomar estas últimas palabras en sentido literal, según creo: la razón «reflexiona» (*zurück-beugt*) sobre su propio *subjectum*, y sobre el sujeto o sustrato absoluto, o sea: sobre el Ser, *sin más determinación*; pues la estrategia schellingiana es obvia: está poniendo al inicio de la filosofía positiva justo aquello con que empezaba la *Ciencia de la lógica* hegeliana. Pero la *Grundoperation* es absolutamente diversa: Hegel pretendía extraer del ser –entendido como pura abstracción– todas las determinaciones del pensar implícitas en él. Antes, inmemorialmente antes de todo ser (determinado), se hallaba ya el pensar (indeterminado) identificado con el ser (sin más). Por el contrario, allí donde el pensar se agota a base de determinaciones, saliendo de sí a fuerza de no dar ya más de sí –*éxtasis* de la razón–, se revela por debajo de la razón –y sosteniéndola, sin estar ni ir más allá de ella– «lo meramente existente» (*das bloss Existierende*), que aún no es concepto alguno: la *vera aeternitas*. Al contrario del *ens necessarium*, el existente no es en absoluto *Prius*, ni con él se puede empezar nada. Es absolutamente incomprensible *a priori*. Es un ser (es *el* ser) anterior a todo pensamiento: literalmente *imprensable* (*das unvordenkliche Seyn*).

Pero eso no significa, contra Jacobi y su vasta progenie, que la razón haya de rendirse y retirarse, dejando al sentimiento o a cualquier tipo de revelación interior (¿algo así como la propia intuición intelectual, antes defendida por Schelling?) la tarea de recibir al Ser. Muy al contrario: la tarea de la razón estriba a partir de ahora (y ese «ahora» es la filosofía positiva) en ir haciendo concebible *a posteriori*, o sea: históricamente, a ese Ser. O dicho de otro modo: en ir viendo cómo se va aproximando ese sujeto-sustrato absoluto a Dios, a través de la autorrevelación progresiva de éste «chocando» contra aquél y utilizando como medio, como campo de conexión, justamente a la razón. El camino va pues del Ser al Señor del Ser, a través del concepto de la Divinidad.

Y siguiendo ese camino podemos responder a la tercera pregunta: por qué lo que en Leibniz va referido a Dios como garante del *principium grande* constituye en Schelling la pregunta fundamental a la que se ve abocado el hombre, lleno de desesperación. La desesperación se debía a la constatación *nihilista* de la falta de fundamento por lo que hace al mismísimo *principio de razón* (*Satz vom Grund*). El principio que da razón a lo ente *no es autorreferencial*, y la razón parece pender de un abismo. Pero este abismo no ha ingresado desde fuera; por el contrario, ha sido el propio trabajo de la razón, excavando en sus propias entrañas, haciéndose ella misma –como en San Agustín– *terra difficultatis*, el que ha sacado a la luz esta *revelación de lo profundo*. Las palabras con las que Schelling explicita este estupor de la razón se han hecho justamente célebres: «Según su mera *naturaleza* –dice–, ella [la razón] pone solamente lo ente infinito (*das unendliche Seyende*)». Es la propia necesidad lógica la que obliga a la razón a dejar salir aquello que la funda, pero no la fundamenta (*Gründung ohne Be-*

gründung: única forma, por lo demás, de evitar el *regressus ad infinitum* ya señalado por Kant en su *Antinomia de la razón pura*). Lejos pues en apariencia de la autopoición (*Selbstsetzung*) fichteana, la razón pone lo absolutamente otro: eso que para ella era previamente impensable, *das unvordenkliche Seyn*. Pero, por ello mismo, pone aquello que da que pensar, lo que dará que pensar a lo largo de la historia. Pone pues el «medio» (*die Mitte*): no el inicio ni el final, sino la cortadura que separa y relaciona a la vez la filosofía negativa y la positiva (de la misma manera, y ello no es mera casualidad, que el evento pone sus consecuencias y a la vez presupone sus antecedentes).

V.3. LA RAZÓN, QUASI ATTONITA ANTE LO ABSOLUTAMENTE TRASCENDENTE...
Y SU REACCIÓN

Sólo que, al pronto, y literalmente, la razón no sabe qué pensar de eso que le ha salido de sus entrañas. Más aún: en ese momento, no sabe pensar en absoluto: «a la inversa, pues, se queda al poner al mismo [al existente, a lo ente infinito] como carente de toda excitación, como petrificada, *quasi attonita*, pero ella se petrifica en vista del ser que prevalece sobre todas las cosas, *a fin* de acceder mediante esta sujeción a su contenido [propio, de la razón] verdadero y eterno, un contenido que ella no puede hallar en el mundo sensible y que ahora, por tanto, poseerá también eternamente.» (S.W. 2/3, 165). He aquí, podríamos decir, la contestación *cristiana* a la pagana «astucia de la razón» de Hegel: quien pierda su alma, la ganará. La razón reconoce lo que ya era su contenido, lo que ya era ser (*tò tì en eînai*), aquello que secretamente la impulsaba al conocimiento y del que ahora toma posesión: ahí se encuentra, por fin desvelado, el sustrato suprasensible incansablemente buscado por Kant.⁵⁵ El sustrato es efectivamente la raíz común de sensibilidad (el lado de la razón volcado a la experiencia) y de entendimiento (el lado volcado al poder-ser), de necesidad y de libertad.

Adviértase, sin embargo, que ese sustrato, el *transcendens schlechthin*, es el punto de partida de la filosofía positiva, y no el punto de llegada. El *Prius* es lo *infinite existens*. El *Posteriorius* es en cambio el *Höchstes Wesen*, o sea: Dios. De nuevo: se trata de probar la proposición: «El existente es Dios». Pero eso lleva toda una vida. La vida del Universo, la vida de la Creación, la vida misma del *Deus-Trinitas*. Y con esto hemos respondido también, tácitamente, a nuestra cuarta pregunta: por qué Schelling no encontraba «suficiente» la «razón» ofrecida por Leibniz: porque no se trata de quedarse embobado ante la trascendencia del ser, la absoluta falta de concepto, lo místico, en fin (como por lo demás hizo el propio Leibniz, que confesó haber comenzado como filósofo y acabado como teólogo), sino de responder racional y humildemente al máximo desafío que la

⁵⁵ Al respecto, remito a mi ensayo: Duque, F., «Kant sul fondamento cercato dell'empirico e del soprasensibile», *Il pensiero* XXXIII (Roma 1993), 11-31.

razón se plantea a sí misma. El estupor, el *éxtasis* de la razón, hace que ésta vuelva en sí, que reconozca sus propios límites (como en Kant), y que labore incesantemente en la transformación de lo trascendente en immanente. La filosofía positiva es así una «vuelta a casa» (*Heimkehr*): regresa *suo modo* al punto de llegada de la filosofía negativa, pero viéndolo ahora como *das Seyende-seyn* (el Ser que Es), esto es: como el concepto-concepción de la Divinidad Eterna, y no como el inicial y negativo concepto del poder-ser infinito. Y a la inversa, el sujeto del Existente se revelará como *Unum*, lo Incognoscible: *singulare tantum*; mero nombre propio, y no un concepto (como cuadra al «anti-nombre» hebreo de Dios: YHWH). De modo que la conclusión de este gigantesco y laborioso «argumento ontológico» que progresa en la Historia, que hace y es Historia, sería al final: «El ser-esencia singular es la esencia de todas las cosas» (*Das Einzelwesen ist das Allwesen*): *hén kai pân*. O dicho en términos kantianos: lo Singular, que *in individuo* es ya lo Universal: el Ideal de la razón, por fin *revelado* (y desde luego no demostrado desde la razón). Y la tarea de la filosofía positiva consistirá en hacer comprensible este contenido absoluto, a partir de la forma absoluta, es decir: a partir del Existir, sin más.

Miremos el asunto más de cerca: 1) partiendo del carácter globalmente *intencional* del sentido, la razón deduce cómo *debieran* conducirse las cosas en su conjunto para que, al final, el Existente *simpliciter* (punto de partida de la «filosofía positiva») coincidiera con el Concepto del «Ente que no [puede] deja[r] de serlo» (*das nicht nicht Seyende*) o, en términos de la metafísica tradicional: del *ens necessarium* (que constituye el punto de llegada de la «filosofía negativa»). En este final, asintóticamente pensado hasta el *fondo* (y nunca mejor dicho eso de «fondo» o *Grund*), ya no pueden darse dos lados contrapuestos -y sin embargo complementarios- de la filosofía, sino sólo una única filosofía omnicomprehensiva que ya se ha retirado al interior de sí misma, retrayéndose de toda exterioridad (de todo lo ajeno a cuenta y razón), y que, así recogida en sí y aquietada toda tensión, se transforma ahora en *religión filosófica*, estableciéndose como la única religión (la única *religación*) verdadera del Dios libre y viviente para con los hombres libres: allí donde todo será en todo: *restituitur in unum, panta en pasin*. Naturalmente, Schelling presenta tan escatológica doctrina sólo como el horizonte último de comprensión y, a la vez, como un postulado: el del verdadero y perfecto Bien Supremo (más allá pues del postulado kantiano de la razón práctica), en el cual *deberían* tener lugar los misterios de la teandria eterna.

2) Pero precisamente por tratarse de un postulado, Schelling no olvida en ningún caso la constatación cotidiana -tan obstinada como difícilmente asimilable por la razón- de que ni las cosas ni desde luego los hombres se comportan como *deberían*. Es esta ominosa presencia del mal⁵⁶ lo que empuja a la razón a

⁵⁶ Sobre el tema del mal, véase la excelente contextualización realizada por Moiso, F., en el cap. 5º de su *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*. Mursia. Milán 1990.

reflexionar, o sea: literalmente a curvarse sobre sí, pero no para encerrarse -clausa y ensimismada- dentro de su supuesta redondez, sino para reconocer sus propias condiciones de posibilidad (condiciones que, en cuanto tales, ya no son a su vez posibles ni comprensibles, esto es: deducibles), proponiendo así como ocasión y causa de aquella desviación de la norma (de lo que *debe ser*) un evento (*Ereigniss*), un acto absolutamente libre.

3) Según la característica básica -ya señalada- del evento, éste reformula y reelabora hacia atrás y hacia delante todo el orden anterior. Y esa reformulación no es neutral: a pesar de los literalmente imprevisibles retrocesos (imprevisibles, por «imprepensables»), el proceso teándrico de la historia traza -si considerado en su conjunto- un movimiento *ascendente* en espiral: de la necesidad inicial, racionante (*rationellen*), pasando por la libre entrega a lo Otro de la razón (una alienación existencial con carácter de acaecimiento o *Zu-fälligkeit*, es decir: como aquello que hace al caso, que abre la contingencia de los sucesos históricos), para llegar al fin a la libertad consciente en cuanto dominio (*Herrschaft*) sobre el propio ser. Desde un punto de vista subjetivo, este desarrollo se manifiesta pues como una rítmica transformación (en la que cada nivel de peraltación hace emerger un *novum*) de posibilidades en potencias (*Potenzen*), de éstas en fuerzas en acción (*Mächten*), que a su vez dejan aparecer caracteres personales (*Persönlichkeiten*), los cuales, al fin, se transmutan en *Personas*, o sea en señores de su propio ser, del cual se han liberado y sobre el cual se elevan: único modo auténtico de re(in)gresar en el inicio (A°), ahora metamorfoseado y puesto a disposición de esas *Personas* que -apenas es necesario añadir- *deberían* (siempre, de nuevo, el postulado del *Sollen*) ser los hombres si pudieran alcanzar la perfecta tensión de las *Personas* del *Deus-Trinitas* (algo *a priori* tan imprepensable como el ser del inicio).

Así entrevistado en sus grandes rasgos, el ciclo de la entera historia (una historia literalmente *sagrada*) gira en torno a un solo evento, tornado al punto en un «hecho originario» (*Urthatsache*): la Caída del Primer Hombre, y la simultánea creación de este nuestro mundo. Como si de una soberbia Torre de Babel, erguida contra el cielo, se tratase, este evento -poderoso y fascinante, al revelar la perenne ansia de poder del hombre- pone en movimiento el entero proceso: *a parte ante natura sua* (en cambio para nosotros, los hombres «tardíos», *ex post festum*), esclarece la posibilidad ontológica de la revelación, a saber el proceso intratrinitario y la creación del «mundo primigenio» (*Urwelt*), la cual, por su parte, implica la generación del *Deus-Trinitas*; *a parte post*, sólo la posición previa del evento permite comprender como consecuencia suya el necesario proceso *teogónico* de la mitología y el asombroso hecho-acción (*Tat*) de la redención (¡no sólo de los hombres, sino incluso de las *Personas* divinas respecto de la «mera potencia de ser»!), en virtud del voluntario sacrificio de Cristo, en obediencia a la voluntad (*Wollen*) del Padre.

Como últimas fronteras de este agitado territorio de la historia podemos colocar, en cuanto punto de partida, la ya conocida *estupescencia de la razón* (*stupor rationis*): el salto (no la transición) de la filosofía negativa, puramente racional (es decir, en el fondo: de casi toda la filosofía anterior) a la filosofía positiva; o en términos más conocidos: el salto de la ontología (por sí sola, insuficiente para explicar la realidad) a la metafísica de la historia. Y en cuanto punto de llegada, cabe vislumbrar -no muy nítidamente, a la verdad- un cierre escatológico de la historia en el que acaecería un «verdadero panteísmo», establecido para siempre por la fundación de la «Iglesia del Espíritu», cuya doctrina -la *religión filosófica*- habrá de superar el hiato, hasta ahora casi insalvable, entre revelación y razón. Y como también cabe suponer, Schelling se presenta en las lecciones de *Filosofía de la revelación* como el San Juan Bautista de esa doctrina futura, de modo que -apenas sin ironía- esas lecciones bien podrían titularse aproximadamente como la conocida obra de Kant: *Prolegómenos a una metafísica futura que habrá de aparecer como la única Ciencia*.

Por lo demás, una breve mirada hacia atrás permitirá establecer los siete niveles en que se articula la *Filosofía de la revelación*: 1) Estupor o éxtasis de la razón; 2) Proceso intradivino; 3) Creación del mundo originario y generación del *Deus-Trinitas*; 4) Evento central de todo el ciclo: Caída y, como consecuencia de ella, segunda creación -esta vez, humana- del mundo; 5) Mitología, o sea: Proceso teogónico; 6) Cristología, o Filosofía de la revelación *stricto sensu*; y 7) la historia y su imprevisible final, no sin perspectivas escatológicas abiertas hacia la era -para nosotros, meramente presentida- del futuro.

VI. DESCENDIENDO POR LA ESPIRAL

Como es obvio, no tendría mucho sentido la pretensión de exponer, siquiera fuere de manera abreviada, esos complicados caminos (a veces, vías sin salida) por los cuales parece en ocasiones perderse incluso el propio Schelling (por no decir nada del paciente lector). Aquí debemos contentarnos con la presentación de las líneas básicas del proceso, o sea: de ese movimiento en espiral. Para ello, descenderemos ahora por esa línea re-flexionante, para volver a pasar por los presupuestos que animan el pensar del Schelling maduro. Y lo haremos mediante dos preguntas: 1) ¿Qué puedo haberse propuesto Schelling con esa su filosofía a la vez histórica y sagrada? Y 2) ¿Qué ritmo articula esas lecciones?⁵⁷

57 Dicho sea de paso: entendemos bajo el rótulo general de *Filosofía positiva* una obra imposible que consta de los textos (la *Urfassung: Abschrift* de 1831/1832, y otras *Nachschriften*) que hoy tenemos a disposición, aparte de la edición del hijo, lamentando la pérdida definitiva -en el bombardeo de Múnich, en la Segunda Guerra Mundial- de las *ipsa verba*, de los manuscritos de Schelling.

*VI.1. SENTIDO DE LA FILOSOFÍA POSITIVA COMO
FILOSOFÍA HISTÓRICA (GESCHICHTSPHILOSOPHIE)*

Para acercarnos a la primera pregunta, parece conveniente anticipar primero lo que *no* se proponía Schelling con la filosofía positiva. Ésta no puede limitarse nunca a ser algo «racional» (o mejor: racionante, *rationell*), haciendo abstracción pues de su propia genealogía: de aquello de donde ella brota. Y menos puede limitarse a ordenar o «explicar» los sucesos históricos, éstos que se quieren «exteriores» a la razón. Tampoco constituye, como en Hegel, una *filosofía de la historia*, es decir: una disciplina que reconduce los hechos a su necesidad lógica: una *Philosophie der Geschichte*, pues. En cambio, la filosofía positiva pretende ser una *Geschichtsphilosophie*: una filosofía que *le* brota a la historia y que explica -despliega- a ésta a partir de sus presupuestos *liminares* (diríamos, a partir de una *proto-, pre- y post-historia*).

VI.1.1. LA POSITIVIDAD, EN HEGEL Y SCHELLING

En este punto parece desde luego conveniente valorar la cercanía y a la vez la extrema lejanía entre Hegel y Schelling. El primero sigue siendo fiel tanto a su rechazo juvenil de la *positividad* (aunque luego utilice otros términos) como al proyecto dialéctico de reconducir dicha positividad a su forma lógica interna, resolviéndola en ella. El segundo, en cambio, reivindicará obstinadamente el carácter irrebable, la *Unhintergebarkeit* de lo positivo, siendo éste el que exige atención y cuidados constantes por parte de la lógica y de la razón. Con todo, entre ambos existe una innegable cercanía: los dos están de acuerdo en rechazar -tras la implacable crítica kantiana de la ontoteología- toda teología «racional» o «natural». En el mejor de los casos, algunos restos de esas y otras disciplinas metafísicas podrían ser reutilizados -tras una cuidadosa «purificación»- para la construcción de una filosofía *formal de nueva planta* (la lógica en Hegel, la filosofía negativa o «puramente racional» en Schelling). Ambos defienden también, cada uno a su manera, la necesidad de reducir la teología revelada a filosofía (empleando ahora ambos términos en su sentido vulgar, no schellingiano: ya sabemos que él hablará más bien de *religión filosófica*), dado que ambos desconfían de que la tradición -o la enseñanza eclesiástica- constituya una garantía de racionalidad. Muy al contrario: la *dogmática eclesial* corre siempre el peligro (y cae en él frecuentemente) de *reificarse* como *ortodoxia* y de ponerse así al servicio del poder mundano. Claro está: las discrepancias comenzarán a aparecer en cuanto se intente determinar cómo deban ser discutidos, reformulados y reelaborados los textos y documentos procedentes de la tradición histórica y eclesiástica, en base a los cuales se levantaron los diversos y abigarrados edificios de la teología revelada. Como es sabido, Hegel repartirá esos testimonios en la filosofía de la historia, en cuanto ámbito final del espíritu objetivo, y en la filosofía de la religión, en cuanto término medio del espíritu absolu-

to. En cambio, y llevado de una marcada desconfianza hacia la política y su encarnación: el Estado (tal como se muestra en algunas líneas -cargadas de anarquismo filosófico- del llamado *Ältestes Systemprogramm*, sobre el Estado como mecanismo falto de alma), Schelling sostendrá que la única historia verdadera es la *religiosa*: una verdadera Historia Sagrada que engloba al «monoteísmo primitivo» (*Urmonotheismus*), al paganismo y al cristianismo. Más aún, Schelling tiene la firme convicción de que la razón ha de escuchar, atenta, eso que resuena en los eventos constitutivos de esta historia (de ahí su reivindicación del origen del término *Vernunft* en *Vernehmen*: «escuchar, percibir», como ya indicara Herder), en vez de esforzarse de manera insensata en reducir la fuente de donación de sentido de los sucesos a una abstracta fórmula lógica. En ello consiste precisamente la *positividad* de la filosofía; o bien, dicho con cierto *páthos*: en ello consiste el triunfo del ser sobre el pensar, y el de la libertad sobre el ser. Sólo que tal gradación -y superación por dominio y sujeción- ha de ser expuesta nítidamente mediante nociones y argumentaciones racionales, que han de ser empero establecidas *a posteriori* y atendiendo a la posibilidad de explicación *fáctica* y *existencial* de los hechos.

Escuchemos ahora, en cambio, una melodía completamente distinta, procedente de la filosofía hegeliana de la religión. En ésta sólo tendrán cabida: «formas verdaderas (*wahrhafte*) y lógicas, desarrolladas según necesidad». En consecuencia, el «enemigo» será precisamente lo *positivo*, con sus pretensiones de dominio sobre la razón para servirse de ella como una mera *ancilla* formal. Por fortuna -piensa Hegel-, no todo está perdido, dado que el desequilibrio existente entre el carácter absoluto del contenido (*Absolutheit des Gehalts*) de la religión y la forma -limitada y fallida- con que ésta aparece incita a la propia religión a buscar refugio, e incluso santuario, cerca de la filosofía: «Ahora, hasta la doctrina... y el contenido toman la forma de lo positivo; el contenido tiene validez, está firmemente establecido, es una entidad que está en vigor en la sociedad real. Todo lo racional, toda ley tiene esta forma. Pero esa forma lo es aquí sólo de lo positivo; el espíritu ha de ser el contenido. La Biblia es esa forma de lo positivo, aunque él mismo se deba a una de las sentencias de aquélla: «La letra mata, pero el espíritu vivifica» [2Cor 3,6]. Después es preciso averiguar a qué espíritu se alude, qué espíritu es el que vivifica lo positivo... El espíritu es un ser (*Wesen*) lógico, es actividad pensante. Y el espíritu ha de conocer esa su propia actividad.»⁵⁸ Lo positivo es pues, según Hegel, la «cáscara» histórica, contingente de lo divino, por lo cual es necesario disolver ese resecado barniz exterior con el ácido del concepto, si se quiere obtener una adecuación plena de la forma al contenido. Sólo de este modo llegará a ser el espíritu en y para sí, sabiéndose a sí mismo como idea *que es* (*seyende Idee*) y como pensar *autoactivo*.

58 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Vollendete Religion [1827])*. Hg. von W. Jaeschke. Meiner. Hamburg 1995; 3, 186ss.

Schelling, por su parte, está bien lejos de otorgar la primacía al pensar y de celebrar como triunfo de la identidad la reconciliación entre lo real y lo lógico. En la filosofía positiva, es el ser el que resulta privilegiado frente al pensar, para sujetar al cabo a ambos a un Señor común: Señor, por haberse decidido a *existir* fuera de su propio *ser* (o dicho de otro modo: a lanzarse al futuro, fuera de su pasado). De acuerdo con esta concepción -ciertamente insólita en la historia de la filosofía-, cabría incluso apuntar (oscilando entre la blasfemia y el temor sagrado) que, como ocurre en todos los seres finitos, ni siquiera el mismo Dios podrá llegar nunca a conocerse plenamente, sin resto: ni ahora, en la época enseñoreada por el Hijo, ni en el futuro del Espíritu perfecto, dado que el *ser* de Dios (el bajo continuo de toda realidad: A°) nunca llegará a identificación completa con la sublime libertad del Altísimo, en cuanto Persona. Las profundidades (*bathé*) del Padre son insondables e impensables: no sólo para el Hijo, sino también para el Espíritu... y para el propio Padre.

VI.1.2. ENTRE EL RATIONALISMUS Y EL SUPERNATURALISMUS

Quizá no sean estas elucubraciones tan extravagantes como pudiera parecer a primera vista. De hecho, esa prodigiosa tragicomedia divina comenzó con la huida de “aquel” que en el futuro debía ser Dios respecto de su propio ser: ciego, caótico, impensable de antemano; o en la terminología schellingiana: empezó con la ruptura de la inerte confusión e indiferente identidad de «lo que puede ser» (*des Seinkönnenden*) y del «puro ente» (*des reinen Seienden*): una identidad, evidentemente, que sólo cabe conjeturar: una suerte de pasado *absoluto* que nadie (ni siquiera Dios, aún no *existente*) ha podido contemplar, pero que Schelling se ve obligado a *postular*. En efecto, si en lugar de proyectarse como el Dios del Futuro, tal «ser» (*Wesen*, no *Sein*) hubiera estado por toda la eternidad satisfecho con su estado inicial, si hubiera estado *contento* y *conforme* con él (o sea: adecuado a él, tanto en contenido como en forma), ¿qué sentido habría tenido la creación, la generación del protohombre (*Urmenschen*), la caída de éste y el sacrificio del Hijo? Si la divinidad hubiera vivido de siempre felizmente cabe sí misma, en perfecto acabamiento y espléndido aislamiento, gozando sólo de sí misma (un goce tan infinito como su propio ser), ¿a cuento de qué habrían tenido lugar tan dramáticos acontecimientos? ¿Acaso se trataría de una mera fantasmagoría, de una ensoñación pergeñada por el propio Dios para su deleite, a fin de paliar su eterna inactividad, su eterno aburrimiento? Pues adviértase que, en ese estado inicial -inconcebible, y quizá no sólo para nosotros, hombres- Dios no habría podido siquiera divertirse para «pasar el tiempo», ya que en ese estado es imposible el tiempo. Sólo cuando ese «ser» (*Wesen*) se decidió -y el comienzo: todo comienzo, también el suyo, fue esa *decisión*- a romper el equilibrio entre su poder-ser (*Können*) y el hecho de «estar siendo» (*seyend*), sólo entonces empezó a tener tiempo para todo y a dejar que todo tuviera su tiempo.

Como vamos viendo, Schelling tenía sus buenas razones (refractarias sin embargo al sano sentido común) para rechazar las dos corrientes teológicas del Berlín de los años cuarenta del siglo XIX, a saber, el *racionalismo* y el *supernaturalismo*: peculiares productos de la disolución de la Escuela hegeliana por la banda de la derecha, de un lado, y del rápido auge de la reacción por otro, especialmente tras la entrada de Eichhorn como Ministro del Interior en el gobierno prusiano. Schelling advierte lúcidamente que el llamado *Rationalismus* no hace sino reproducir las cosas e historias bien conocidas por los relatos bíblicos, sólo que «traducidas» a un lenguaje supuestamente filosófico y en realidad *spectral* y *exangüe*, de modo que tal doctrina no podría ofrecer más que explicaciones del tipo *obscurum per obscurius*: una tediosa repetición abstracta de lo ya conocido en palabras e imágenes plásticas. El *Supernaturalismus*, por su parte, con su inamovible fe ciega en la revelación, se presentaría como una fuente específica y maravillosa de conocimientos que una divinidad benevolente habría otorgado jerárquicamente (de profetas a apóstoles, de éstos a las cabezas de la iglesia, y de allí paulatinamente al pueblo llano), dada la imposibilidad de la razón, no sólo de acceder sino incluso de entender esas verdades y extraer consecuencias de ellas: algo que supone no sólo la muerte de toda filosofía, sino la conversión de la libertad de cada hombre en una férrea cadena de transmisión y mando.

Aquí conviene hilar fino, para no confundir la posición *supranaturalista* con la de Schelling: que nosotros sólo podamos tener noticia *a posteriori* de las verdades que forman la Historia Sagrada (y la Prehistoria, dado que la mitología se nutre igualmente de los documentos y relatos conservados) no significa en absoluto que el evento revelado no sea luego susceptible de explicación racional y capaz de ser integrado en una nueva narración coherente, filosófica. La filosofía positiva es una ciencia libre, que, precisamente por ello, sólo puede comenzar desde ella misma, desde su propia presuposición. Ahora bien, esa presuposición -aceptada, como toda presuposición, sólo *a tergo*- es, como sabemos, el *estupor o éxtasis de la razón*: ese sentimiento trepidante en el que la razón se reconoce a sí misma justo en el instante en que reconoce también su impotencia para pensar *das Existierende*: el existente, sin más. Sabe de sí cuando y porque no da ya más *de sí*. Ello, por lo que respecta a la *forma* de la filosofía positiva (pues también en el alba de la mitología se produce un *cortocircuito* de la conciencia). Por lo que respecta a su *contenido*, Schelling insistirá en que éste no viene dado por un *credo*, es decir por una doctrina dogmática impartida y custodiada por una determinada confesión religiosa. Pues el contenido de la revelación, incluso en el caso de la mitología (en donde las *figurae* son premoniciones -o recuerdos borrosos- del cristianismo: al cabo, Dionisos es un Cristo *velado*), es la propia Persona-Cristo, sus hechos y su sacrificio. Y la teoría, es decir la filosofía tiene como función entresacar de ese rico, pero mezclado y confuso contenido (en alemán: *Inhalt*) su sentido oculto, o sea: su tenor de verdad (*Gehalt*).

VI.1.3. CURVATURA DE LA RAZÓN, HASTA LA RAÍZ DE LA EXISTENCIA

No es extraño pues que las últimas lecciones de Schelling chocaran con la ortodoxia. Ya en 1839/40 había tenido el filósofo problemas con el gobierno de Baviera por su pretensión de impartir lecciones de «teología» dentro de la filosofía. Y posiblemente esta renovación del kantiano *conflicto de las Facultades* fuera una de las razones por las que aceptó la «llamada» de Berlín, en 1841, esperando quizá encontrar allí -en un clima protestante e ilustrado- un clima más liberal y tolerante que en la católica Munich. Según Schelling, la razón no viene dificultada en su tarea ni desactivada en sus fuerzas por la revelación; al contrario, gracias a ésta amplía la razón sus facultades hasta el extremo de poder curvarse sobre sí, de poder reflexionar y, en esa referencia *negativa* a sí, descubrir su propia condición de posibilidad: la razón es así -por decirlo con el poeta- *la voz a ti debida*. De nuevo es instructivo señalar aquí el paralelismo con el proceder hegeliano. También en la *Ciencia de la lógica* se da esta curvatura, esta referencia negativa de la esencia a sí misma (como viene expuesto, justamente, en la *Reflexionslogik*); sólo que, lejos de exponerse entonces *extáticamente* el pensar al mero existente (recuérdese que «ser», en Hegel, es ya un pensamiento, aunque vacío e indeterminado), lo único con que se topa la esencia en su movimiento aniquilador es con su propia *nada*, con su propia vacuidad negativamente idéntica.

Por el contrario, en Schelling, sólo sobre el suelo firme ganado por la razón a fuerza de renunciar a sus pretensiones de explicación y dominio omnímodos le es lícito a aquélla proseguir su andadura, a fin de esclarecer tanto su propia presuposición (una presuposición que ella misma se ha pro-puesto como lo refractario a razón) como su propio sentido y estatuto. De esta forma se deja entrever una relación de recíproca alteridad entre la Divinidad donante, el don obsequiado (el contenido de la revelación), y aquel para quien es el don (el hombre y, a su través, el mismísimo Dios existente, en cuanto diverso, divergente de la Divinidad fontanal). Tenemos aquí, por lo demás, un estado de cosas que nos remite a la ya citada producción dialéctica de sentido. En efecto, encontramos primero la desigualdad inicial entre el poder-ser y la mera potencia de ser o de no-ser (pues aquel que pretende revelar algo ha de ser incondicionalmente libre para hacerlo... y para hacerse, si la revelación resulta al cabo una *autorrevelación*). Luego, se invierte ese desequilibrio, dado que precisamente en la donación de sentido se retrae *ipso facto* el donante, en cuanto sujeto (*subjectum* o sustrato) de la donación, haciéndose de este modo diferente a ella (piénsese p.e. en el caso de la creación: al hacer Dios al mundo, se retira de éste, quedando como sustrato o fondo del mundo, y convirtiéndose en consecuencia en *lo otro* del mundo). Tal es el momento de la escisión, de la tensión. En tercer lugar, esa tensión se resuelve por la decisión del receptor, el cual, al aceptar libremente lo a él revelado, resulta íntimamente transformado (y con él, también se modifica el contenido de

la revelación). Sólo así, piensa Schelling, cabe entrelazar, y más: compenetrar de tan indisoluble modo forma y contenido (filosofía y religión) que se haga posible, en el momento último y absolutamente decisivo de la historia, el retorno libre y consciente a la Potencia primigenia (A°), consiguiendo la Humanidad unificada así aquello en que fracasara la conciencia del *Urmensch* (de resultas de ese fracaso, mitológica), a saber, la cumplimentación de la sentencia pauliana: que todo sea en todo, y que todo revierta en lo Uno.

Podemos ilustrar tan oscuras concepciones con una donosa anécdota. Se dice que Gertrude Stein se llenó de indignación cuando vio el «retrato» que le había hecho Picasso, aduciendo que el cuadro no se parecía en nada al original (o sea, a ella misma). A lo que Picasso habría replicado algo así como: «Paciencia, querida; con el tiempo acabarás pareciéndote a tu retrato.» En mi interpretación, el cuadro representa la eternamente premeditada, pero por ello mismo jamás exacta previsión sin restos de la entera cosmogonía y teogonía por parte de Aquel que alguna vez llegará a ser Dios. Y la historia sería la perenne, pero discontinua aproximación de lo «retratado» al retrato. La Stein sería el mundo. Y Picasso, la insaciable voluntad de existir por parte del (futuro) Dios. Sólo que, como es *natural*, para ser Dios tiene que pintar el retrato, es decir: tiene que liberarse de su propio ser, ha de desembarazarse de su pasado y salir fuera de sí para llegar a ser «otro de sí», a saber: el «Picasso» del cuadro. Sólo por esta voluntaria y violenta enajenación pudo elevarse a Señor de la pintura (y por ende, de sus *propias* pinturas, resolviendo así el manido dilema entre el experto en la técnica de construcción artística o el genio arrebatado, inspirado por las musas).

VI.2. LA FILOSOFÍA COMO NARRACIÓN, A LA VEZ RAZONABLE Y SAGRADA

Algo análogo podría decirse también del ritmo interno, o sea de la exposición *narrativa* de la frecuencia y escansión de los eventos de este drama teogónico que evoluciona en un movimiento espiral. Como ya sabemos, lo decisivo es aquí que el acontecimiento venga colocado en cada caso -es decir, en cada «revolución» por él abierta, y que genera una rama de la espiral- exactamente en el medio (según los distintos niveles: recuérdese que el centro de todos los centros corresponde al evento de la Caída). Una posición, dicho sea de paso, que vuelve a acercar las concepciones de Hegel y Schelling, sólo que en el último no se trata en absoluto de una *contradicción* (a ser resuelta en una síntesis) sino de una *tensión por contraposición* (a ser resuelta por el predominio de uno de los extremos -ahora, mutado como *forma-* sobre el otro -ahora, puesto como *subjectum* o sustrato material, fuente de alimentación). Ahora bien, la violenta potencia de la irrupción súbita del evento es «gastada» por éste (como su energía *cinética*) para retornar a su propia posibilidad (sólo ahora conocida como tal), reforzada ahora -como acabamos de señalar- como *subjectum* o sustrato (el «pasado»

del evento). Sobre esta base o *fondo* se proyecta entonces el evento como su propio «proyecto yecto» (*geworfener Entwurf*, por decirlo con Heidegger), como un futuro siempre todavía imperfecto y no enteramente determinado (ni tampoco, por ende, *decidido*), de manera que las consecuencias de un acto libre, al ser convertidas así en algo *contingente*, puedan ser modificadas o incluso canceladas por otro acto o por las consecuencias de éste. Tal es la razón de la *positividad* del mal y, a la vez (en el *fondo*, es lo mismo), de la radical *indeterminabilidad de la historia*.

En punto a consecuencias, justamente la posición del evento en el centro o *Mitte* de la narración sagrada resulta altamente productiva en Schelling, ya que sirve de este modo para acercarse a la explicación de dos fenómenos capitales de la vida humana... y divina: 1) la relación entre locura y razón; y 2) la referencia de la eternidad al tiempo. Dos problemas derivados justamente del evento de la creación.

VI.2.1. LA RAZÓN DE LA LOCURA, LA RAZÓN EN LA LOCURA

La creación verdadera, es decir: la primera, divina, ha sido cumplida de hecho por el entendimiento divino. Al respecto, Schelling critica la doctrina racionalista clásica de las ideas innatas; según ésta, en efecto, no parecería sino que el entendimiento se limitara a ser un *recipiente* o la *région* en donde están esas ideas. Muy al contrario: al inicio, el entendimiento era una potencia ciega en sí: la fuerza que inmora en todo ente; pero el entendimiento se *expresa*, esto es: exterioriza esa potencia en cada caso, según la ocasión brindada por la experiencia, y se construye un concepto para sí, el cual explica la experiencia al mismo tiempo que la rebasa constantemente. De este manera es como la experiencia «evita» -por decirlo así- que el entendimiento se enrosque encapsulado en sí mismo; al contrario, ella lo traspone en un estado de fuerte excitación que lo obliga a salir de su obtusa cerrazón, en la medida en que se reconoce a sí sólo al superar y dominar lo externo, aquello que le prestaba resistencia.

Pues bien, lo que ocurre en cada acto de conocer ha sucedido ya de siempre en el acto imprevisible de la creación. Dios crea, Dios se crea a sí mismo en lo otro de sí para escapar de sí mismo, para huir de su fondo como «ser de antemano impensable» (*unvordenkliches Seyn*). Y por ello pone a su propia existencia como Potencia efectiva («actuosa», diríamos con los ingleses y con Hegel) que desplaza a ese Ser original para poner en su lugar (*actu*, no *natura sua*, pues no tiene naturaleza alguna) «lo puramente ente» (*das rein Seyende*): pero puesto como algo que está literalmente fuera de sí, es decir: de manera completamente indeterminada, como un caos, que progresivamente será dominado (articulado, escandido) por la propia Potencia divina, la cual vuelve así en sí, pero ahora como Señor del Ser, como dominador de esa fuerza ciega, libidinosa, si queremos decirlo con el término psicoanalítico. Así pues, ser de verdad, ser fuerte,

significa controlar violentamente la fuerza interna: la materia de toda creación. Esa materia es de suyo, pues, insensata (sin sentido: *ohne Sinn*, o lo que etimológicamente es lo mismo, entregada a la locura: *Wahnsinn*). Así pues, la locura proviene de aquella fuerza impelente que, en vez de ser vencida y controlada por el entendimiento (con lo que éste se torna en espíritu, en «lo que debe ser»: *das Seynsollende*), irrumpe como primera Potencia en el entendimiento, haciéndose valer como aquello que tiene poder para ser, desbaratando e invirtiendo así la relación de dominio: de ahí que el loco sea perfectamente capaz de razonar, a partir del caos de su alma.

¡No hay pues ideas innatas, sino materia innata: la *ursprüngliches Stoff*, la «dote» o *Mitgift* de la naturaleza: la *chôra*, esa «Nodrizza del Ser» a la que sólo por un razonamiento bastardo podía llegar Platón! Existir significa, pues, liberarse del propio ser y proyectarse en el ser ajeno: ser libre es ser cabe sí solamente en lo otro de sí. O dicho en términos más dramáticos: dominio de la propia y buscada enajenación (ser de propio, partiendo de la «propia» impropiedad: *Eigensein aus der Uneigentlichkeit*). También aquí parece Schelling haber sobrepasado *avant la lettre* al Heidegger de *Sein und Zeit* y su teoría de las «tonalidades básicas» (*Grundstimmungen*).⁵⁹ Claro que sin la fenomenología «afectiva» de Heidegger, tampoco habríamos seguramente descubierto ese oculto sentido en Schelling. También aquí la razón histórica se resuelve a reflexionar sobre sí, a presu-poner sus propios antecedentes.

VI.2.2. EL TIEMPO DEL REVÉS

Y es la utilización controlada de esa energía salvaje, del ser inmemorial como fuerza desordenada, lo que explicita igualmente uno de los grandes hallazgos de Schelling, ya presente desde luego en las distintas versiones de las *Weltalter*, y al que aquí podemos sólo aludir de pasada. Me refiero al problema del tiempo⁶⁰ que, naturalmente, Schelling liga al tema de la Creación, al hilo de una crítica al emanatismo en general, y a Hegel en particular, con su «libre expedirse (*freies Entlassen*)» de la idea en y como la naturaleza. ¿Se vacía en efecto la potencialidad divina en el mundo, para recuperarse después a través del trabajo del hombre, como parece pretender Hegel? Para Schelling, esa exacerbación de la *kénosis* no tendría sentido, a menos que se tratase de un mero juego del amor de Dios consigo mismo. Pues si se vacía de veras Dios (o mejor: el Concepto de Dios) en el Mundo, si la Idea se torna en mero «desecho» o *Abfall*, ¿con qué fuerzas podrá recuperarse luego? Si el propio Hegel reconoce que la Naturaleza es la locura, un perenne «estar fuera de sí», ¿de dónde podrá proceder el Espíritu

59 Remito al respecto a la primera parte de Duque, F., *En torno al humanismo. Heidegger Gadamer Sloterdijk*. Tecnos, Madrid, 2002.

60 Sobre el problema del tiempo, véase el importante ensayo de Moiso, F., : «Temporalità e filosofia positiva in Schelling», *Anuario Filosófico* 6 (1990) 273-342.

que la controle? ¿Basta con recordar para regresar al Inicio, transformado? La respuesta de Schelling es sibilina, y recuerda al *atopon metaxy* del *Parménides* platónico. Es necesario, dice, reconocer la existencia de un *interstitium* entre la Eternidad y la Creación, que sirva tanto para separarlas como para mediar entre ellas. Ese intervalo es la posibilidad (por el momento, sólo eso) del tiempo. ¿Cómo se pone el tiempo en relación con el mundo? ¿Diremos que el mundo está en el tiempo –como en la Primera Antinomia kantiana–, o bien diremos que ambos son coetáneos, que uno se da con el otro –como en la Cuarta Antinomia–? Ambas respuestas serían para Schelling fallidas, unilaterales. Pues la primera convierte al tiempo en la eternidad, y la segunda implica ya un modo del tiempo: la simultaneidad.

La aproximación a la respuesta más plausible viene de la mano de la vieja definición de Aristóteles: el tiempo es el número del movimiento según un antes y un después. Ahora, Schelling defiende: no es que haya primero un antes y luego un después (para medir lo cual debiéramos estar fuera del tiempo), sino que la posición del «después» pone *por vez primera* el «antes». Y no viceversa (de ahí el desequilibrio al que aludimos en la dialéctica del sentido). «Antes» se revela en cada caso sólo después de haber puesto lo que lo sigue (éste, a su vez, *presupone* entonces al primero, a su propio ser «de antes»). Genealógica y trinitariamente hablando, es el Hijo el que pone al Padre, al apuntar hacia él. Es el mundo (B) el que pone como pasado primordial suyo al ser imprevisible (A). Sólo porque el existente sin más está por encima de su poder ser o no ser pone su propio sujeto como «lo que puede ser» (*das Seynkönnende*). Siempre es demasiado tarde para acceder al origen, porque éste viene presupuesto sólo como *potencia*, como *subjectum* del ser-devenido (lo más inmediato, para nosotros).

De ahí que toda la filosofía del último Schelling esté transida de ansia de futuro, de realización del Futuro del Señor. Toda ella va volando hacia el Espíritu, sólo en el cual se dará la verdad del Hijo (que, en efecto, en el Evangelio de Juan insiste en la conveniencia de su desaparición para que advenga el Paráclito), de la misma manera que sólo el Hijo es *mártir*, testimonio del Padre: pues sólo quien ve al Hijo ve al Padre. No porque sea difícil verlo, sino porque Él es mera fuerza: Divinidad invisible e inefable... para ella misma. El Padre es el Pozo del Espíritu. Y el Hijo sus aguas. De este modo, como cabe apreciar, rompe también Schelling *avant la lettre* la metafísica del presente y de la presencia. Pues el presente es una «forma de transición» (*Durchgangsform*): todo él está volcado hacia el futuro; todo él, impulsado por el viento del pasado. El presente, este mundo presente, es B, el *aión* paulino, el lugar del desplazamiento y el enmascaramiento: el reino de la verdad velada, sin el cual, sin embargo, no avizoraríamos siquiera la posibilidad de la verdad por venir.

VI.2.3. DER WILLE Y DAS WOLLEN

Sólo que no podríamos apreciar tales deformaciones y desviaciones sin la Eternidad esencial, que opera a través de los tiempos: promesa de la reconciliación final, del paso completo del *hen kai pân* a *panta en pasin*: el *Unum* de la articulación plena, el *verdadero panteísmo*, como ya señalamos antes. Y de ahí también una pregnante distinción en Schelling: la voluntad (*Wille*) es siempre inmutable. Dios, en su voluntad, ya se ha decidido de siempre por el mundo, o lo que es lo mismo: por llegar a ser conocido desde y en lo otro de sí, en cuanto Señor del Ser que a él regresa (de B, reconducido a A). En cambio, el querer (*Wollen*, en cuanto infinitivo sustantivado) es literalmente la *fuerza* de aquella voluntad: la pro-posición (*Vor-Satz*) de toda proposición (*Grund-Satz*) y, por ende, la fuerza generadora de la tensión y la contraposición de las potencias. Por eso no hay grados en el querer. El querer *quiere* todo; de esta manera, querer el inicio implica ya querer el fin, y tenerlo en vista. El querer es pues el límite móvil, el trasvase de la eternidad en tiempo. Por eso está a la base tanto de la acción divina de la creación como de la acción humana de la *de-creatio*, de la inversión o *katá-strophé* que es este nuestro mundo. Y ello, tanto al inicio del proceso intradivino (la dislocación del «puro ente» en «lo que puede ser») como al final del acto redentor (la sumisión libre de la voluntad del Hijo a la del Padre). *Wollen* es, pues, *Urseyn*. Algo que ya sabíamos desde 1809 (1/7, 351), pero que ahora adquiere toda su poderosa capacidad de explicación. ¿Qué puede hacer el mero pensar frente a este ardiente *Wollen*, frente a esta fuerza que puede tanto engendrar al Dios como insuflar una realidad prestada, vampírica, a Satanás?

VII. EL HOMBRE, «FELICÍSSIMA CULPA»

Sólo una palabra, para concluir: en este drama supratemporal que engendra el tiempo y la historia, en estas vicisitudes sobrenaturales que se yerguen sobre la naturaleza y el mundo, ¿qué función tiene el hombre? La respuesta ha de ser necesariamente ambigua, como ambigua es la *natura anceps* del hombre. «Sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al mundo», se nos decía ya en el *Freiheitsschrift* de 1809 (1/7, 363). Sólo por mor de la conciencia ha creado Dios el mundo: para verse él reflejado en ella. Todo lo demás da igual, dice Schelling, repitiendo así implícitamente el famoso *dictum* agustiniano: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*. Es más, el hombre, o mejor: el alma primigenia humana, el *Urmensch*, el *archánthropos* de la tradición gnóstica, no solamente es un dios devenido, el lugar en el que las potencias demiúrgicas vienen a confluir y a tornarse personalidades, sino que también su libertad absoluta, tanto frente al mundo como frente a B, frente al principio creador, le permite, aunque con resultados catastróficos, jugar al «aprendiz de brujo», pretender deshacer la Creación para ser como Dios. Y es esa liberación de B, de la fuerza

incontrolada, ciega, convertida ahora en Principio Real, representación en la conciencia de la devoración de todo el existente: el Protodios bárbaro de la mitología, es esa liberación, digo, la que pone además al Hijo como fuera del Padre, *extra Deum*, otorgando a aquél un ser «extradivino» (*äussergöttlich*) que, como coronación del proceso teogónico, le abrirá la posibilidad de erguirse, si así lo quiere, en Príncipe de este mundo, en Señor de los eones. Una posibilidad que él, como sabemos por los Evangelios, rechazará, regresando así a la Voluntad del Padre en lugar de someterse a la Voluntad de la Potencia personificada, o sea: del Demonio. Y sólo por la Caída del Hombre podrán pues retornar —o mejor, engendrar finalmente a Dios— las Personalidades del *Deus Trinitas* como verdaderas Personas, esto es: independientes, libres y en posesión de su ser y de su no ser.⁶¹ ¡Tanto ha podido, pues, el Hombre! Seguramente ninguna filosofía ha exaltado de tal manera al Hombre como la de Schelling.

Y sin embargo, se tiene igualmente la impresión de que ese Hombre ha sido simplemente el instrumento de los planes del sustrato primigenio (A^o), para llegar a ser Dios, como si dijéramos «de mayor». La *felix culpa* agustiniana se torna en Schelling en una *felicissima culpa*, como en una armonía preestablecida, hasta el extremo de que uno acaba por preferir este nuestro mundo, lleno de maldad y mezquindades, pero vivo y libre, al exangüe mundo primordial, el chato y plano universo en el que Dios se mira a sí mismo en su contrahechura, en su *Gegenbild*. Y es que la perfección resulta siempre estéril, sobre todo para un tardorromántico como Schelling. Claro que ese plan donde todo estaba ya previsto, y donde el mismísimo Demonio es necesario para llevar a decisión lo indeciso, y para que todo lo posible llegue a ser: todo, incluso y sobre todo lo que *no debe ser*, ese plan, digo, nos lleva a pensar si, a la postre, la exaltación schellingiana de la libertad no se torna al punto en una férrea necesidad. Ni siquiera el hombre, con todo su poder, puede desde luego desbaratar los planes de la Divinidad. Y sin embargo, no podemos olvidar —con lo que igualmente nosotros dejaremos indeciso nuestro ensayo— que ni siquiera la Divinidad, el *Deus-Trinitas* en cuanto tal, sabe tampoco cuáles sean exactamente esos planes, aunque tenga la vaga garantía de llegar a ser al final Todo en Uno. El hombre puede, eso sí, suspender indefinidamente el final de la Historia, introduciendo en ella catástrofes impensadas. Sabemos que alguna vez (impensable, por ahora) habrá un final. Pero, ¿quién puede decir hasta dónde llegan las posibilidades a realizar, tanto las que deben ser como las malignas, si éstas escapan a toda lógica, a todo *pensar previo*? Eso, ni siquiera Dios lo sabe. Cuando lo sepa, será demasiado tarde y ya todo dará igual, puesto que Él, y todos nosotros con Él, estaremos restituidos *in Unum, pros hén*. Pero, ¿cómo es posible que algo sea

61 Sobre este tema en el *Freiheitsschrift*, ver: Moiso, F., *Gott als Person*, en: Höffe-Pieper (eds.), *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie, Berlin, 1995, 189-220.

necesario, producto de una decisión libre *in aeternum*, y encima incognoscible? ¿Cómo puede ser Algo todo eso a la vez? Sólo que también es verdad que ese Algo es o más bien será Todo: el Absoluto.

Conciliación de todas las oposiciones, caos por exceso de cosmos: punto de fuga de todos los deseos, terrores y fascinantes esperanzas del pensar occidental. Ahora, a la postre, ¿no será la suprema Ironía de Dios la de quedarse estupefacto ante el escatológico espectáculo de sí mismo: *erstarrt, quasi attonito*? El Dios del futuro perfecto schellingiano, ¿será pues Medusa que se mira a sí misma, quedándose de piedra para siempre como los leones rugientes de la *via sacra* de Delos? ¿O será en cambio eterno y furioso Proteo, vuelta incesante a una Naturaleza frenética y desvariada? Eso, ni Dios lo sabe, musita Schelling. Gracias a Dios, añadido yo, aliviado.

FÉLIX DUQUE es catedrático (hasta septiembre de 2014) de Filosofía (Historia de la Filosofía Moderna) en la Universidad Autónoma Madrid. Quizá devenga luego profesor emérito.

Líneas de investigación:

Su investigación se mueve entre el idealismo alemán y la hermenéutica (*more academico*) y la teoría de la cultura, el arte y la geopolítica (*more mundano*, por usar la clásica distinción kantiana).

Algunas publicaciones recientes:

Edición del vol. I de la *Ciencia de la lógica*, de Hegel (Madrid, 2011).

Il mondo, dall'interno (Milán 2012).

Edición (con L. Cadahia) de: *Indignación y rebeldía. Crítica de un tiempo crítico*. Madrid 2013).

Dirección electrónica: felix.duque@uam.es