

U A K A L . H I P E C U Y

Arturo Leyte

*Las épocas de  
Schelling*

C

H

A

A

Y

L

L

U



Director de la colección: Félix Duque  
Diseño de la cubierta: Sergio Ramírez

**La fotocopia mata  
al libro . . .  
Pero el libro caro  
y costoso mata al  
bolsillo honesto y  
trabajador ;)**

© Ediciones Akal, S. A., 1998  
Sector Foresta, 1  
28760 Tres Cantos (Madrid)  
Madrid - España  
Telfs.: 91/806 18 71  
Fax: 91/803 42 02  
ISBN: 84-460-0628  
Depósito legal: M. 9105-1998  
Impreso en Grefol, S. A.  
Móstoles (Madrid)

Arturo Leyte

*Las épocas  
de Schelling*

- 36 -

A K A L • H I P E C U

H I S T O R I A D E L  
P E N S A M I E N T O  
Y L A C U L T U R A





*Retrato de Schelling, por J. K. Stieler.  
(Nene Pinakothek, Munich.)*

# I

## ¿Qué Schelling?

### *El idealismo de Schelling en la historia de la filosofía*

Si la historia de la filosofía puede ser considerada bajo cierta interpretación como una suerte de odisea o viaje de retorno, Schelling puede ser el nombre de la última figura de aquella odisea. Es cierto que dicho papel pudiera ser representado igualmente por Hegel o Nietzsche, incluso por Heidegger, pero si consideramos el retorno hasta el momento previo al desembarco y el encuentro con el hogar, Schelling sería, después de Hegel, el filósofo que define la última estación más allá de toda certidumbre y, antes de Nietzsche

y Heidegger, el filósofo que ha preparado el desembarco presintiendo que ya no queda hogar ni por lo tanto descanso. Esa misma posición hace de su filosofía un último despliegue, que ya no puede ser simplemente lógico ni armónico, sino más bien exasperado, del conjunto de temas que el pensamiento se propuso como tarea a lo largo de la historia de la filosofía. En efecto, el nombre «Schelling» aparece a los ojos del lector actual como un desarrollo enumerado de «temas» y «etapas» que no vendrían sino a recoger los sucesivos replanteamientos del conjunto de la tradición, constituyendo una última exposición, de la realidad filosófica, antes de que estalle en unos fragmentos cuya unidad ya no será posible recomponer: bajo diversas formas de presentación, la tradición aparecerá resumida en la obra de Schelling como «filosofía del yo», «filosofía de la naturaleza», «filosofía de la identidad», «filosofía del arte», «filosofía de la libertad», «filosofía de la historia», «filosofía de la mitología», «filosofía de la revelación»... Pero de este modo, esta sucesión de etapas, que guarda una correspondencia cronológica con la biografía filosófica de Schelling, a su vez vendría también a constituir una suerte de odisea personal inscrita como final en el gran viaje de la historia de la filosofía; eso sí, una parva odisea sin llegada que va a

evidenciar en las postrimerías la imposibilidad de la filosofía por aparecer bajo una forma definitiva.

Si el intérprete se ha fijado sobre todo en la configuración exterior de la obra de Schelling para concluir su incapacidad de cara a formular un sistema, lo cierto es que la misma fragmentación exterior puede caracterizar una filosofía como la de Hegel, de la que igualmente forman parte una «lógica», una «filosofía de la naturaleza», una «filosofía del espíritu», una «estética», una «filosofía de la historia», una «filosofía de la religión» y una «historia de la filosofía». Es evidente que el elemento mismo que marca lo que puede ser llamado «sistema» en la obra de Hegel, y por lo que veremos en la de Schelling, no tiene nada que ver con la sistematización, y ni siquiera con la unidad que podría evocar una «enciclopedia de las ciencias filosóficas». Ahora bien, si el elemento «sistema» no es más que otro término para designar la unidad, tanto Schelling como Hegel representan en su grado más decantado el intento por expresar y presentar el pensamiento filosófico de la unidad, uno tal que al final de la odisea de la historia de la filosofía tiene que aparecer como «sistema de la filosofía», con independencia de la forma bajo la que aparecen los escritos filosóficos. Pero en este sentido Schelling y el idealismo vienen a cerrar la comprensión de la unidad que Aristóteles buscó bajo la fórmula de la ontología como algo distinto del sistema, integrando la división que a raíz de Aristóteles abrió definitivamente el camino para hablar distinguidamente de la lógica, la física o la ética. Si esta distinción que se sigue de la obra escrita de Aristóteles opera decisivamente como historia de la filosofía, lo hace definiendo la necesidad de un ineludible regreso que concluirá en el idealismo de Hegel y Schelling, o lo que es lo mismo, en la disolución de aquella distinción por medio de su repetición como «identidad» o «lógica», «filosofía de la naturaleza» y «filosofía del espíritu». El nombre conjunto para esa disolución que necesita repetir por última vez los temas de la filosofía es «lo absoluto», pero también puede ser «sistema», o incluso «dialéctica». Nombrar y realizar esa disolución es la tarea inicial del idealismo de Hegel y Schelling. Se entiende por qué la filosofía acaba impidiendo el desembarco en una tierra firme, siquiera fuera la de una isla, si su tarea viene a consistir en la liquidación de una tradición que había fijado firmemente tres territorios: «Dios», como nombre del *lógos*, «mundo» y «alma» (convertidos en la modernidad en tres sustancias: «sustancia divina», «sustancia extensa» y «sustancia pensante»), que venían a reproducir la herencia en la estela de Aristóteles. Si de los escritos de Aristóteles, origen de esa división tripartita, quedó fuera la llamada «filosofía primera», posteriormente reconocida como «meta-física», porque su definición no correspondía a territorio alguno, ni lógico, ni físico, ni ético, el idealismo también conecta con ese pensamiento sin tierra —que no necesita tema para ejercerse, o mejor, que se ejerce porque su tema es imposible—, para resolver en unidad la historia de una articulada diferencia. El idealismo conecta de este modo no sólo con Aristóteles sino con el núcleo de la filosofía platónica, pero todo viaje entraña un cambio y tras la historia de la filosofía, con la unidad buscada impracticablemente por Platón y la imposible ciencia «buscada» por Aristóteles, ya no tiene nada que ver la unidad formulada desde el idealismo, a saber, formulada como «absoluto».

Si las líneas precedentes describen la posición del idealismo en la historia de la filosofía, se hace preciso concretar esa culminación que refleja tan problemáticamente Schelling. Venimos refiriéndonos a propósito a la sucesión Hegel-Schelling, reclamando implícitamente un reconocimiento olvidado por la historia de la filosofía

normalizada, que reproduciría escolarmente la historia del Idealismo absoluto bajo la sucesión Fichte-Schelling-Hegel. Es necesario aquí apuntar relevantes aspectos filológicos desapercibidos para tradiciones anteriores: si la obra publicada por Hegel se reduce a cuatro escritos que llevan de 1801 a 1821, y la de Schelling, esencialmente, de 1794 a 1809, lo cierto es que éste sobrevive más de cuarenta años a su última publicación, desarrollando entre tanto una inmensa obra que hoy nos comienza a entregar depuradamente la filología. Si Hegel culmina simultáneamente vida y obra, no es éste el caso de Schelling, quien no sólo sucede cronológicamente a Hegel, sino también para nosotros, lectores e intérpretes actuales, históricamente: Schelling escribe el volumen mayor de su obra después de la muerte de Hegel, aunque no la publica. En realidad, Schelling escribe esta parte de su obra sobreviviendo a su parte publicada y en cierto modo como superviviente de su propia época histórica, de la que es testigo privilegiado pero también temeroso: el mundo que se había anunciado tempranamente por medio de su filosofía ha desembarcado en una tierra a la que ya no puede llamar hogar, mientras que el filósofo todavía piensa que la llegada a casa es posible, aunque él no publique, es decir, no se atreva a poner el suelo que pueda ser pisado.

La diferencia entre la obra publicada y la obra inédita del filósofo —sólo conocida oralmente por medio de sus lecciones universitarias y conferencias— abre la posibilidad sin ir más lejos de comprender esa posición de un Schelling encajado por la historia de la filosofía entre Fichte y Hegel: a lo sumo, sólo el Schelling publicado resultaría fundamental para explicar el desarrollo desde el idealismo subjetivo al idealismo objetivo y el asomarse de Hegel al llamado «Idealismo absoluto». Esta posición subsidiaria abre también la posibilidad de comprender su figura filosófica como la figura del *fracaso*: de los dos grandes paradigmas teóricos abiertos en la modernidad, la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la historia, quedan para la historia ilustrada como representantes oficiales Newton en el campo de la naturaleza y Hegel en el de la historia. En el primero de ellos, Schelling aparecería como un dilettante cuando no como un poseído más próximo a la mística y la teosofía que a la ciencia natural; en el segundo, como aquel que esbozó bellas ideas acerca del espíritu y la historia sin decir nada cierto, es decir, sin presentar conceptualmente sus resultados. La invocación al irracionalismo de Schelling está presentida cuando el modelo racional del conocimiento viene definido por Newton y Hegel, sin que Schelling pueda ofrecer una obra cerrada, conceptual y sistemáticamente. En el mundo posterior a Kant, Fichte y Hegel son los continuadores de una razón ilustrada cuyo heredero natural será, a pesar de todo, Marx. El conservadurismo político de Schelling, que le hace renegar de la revolución en 1848 y combatir la idea moderna del Estado, defendiendo en su lugar la monarquía como régimen político más adecuado y acorde con la individualidad humana, margina definitivamente a Schelling de un papel relevante en la formación de la conciencia europea del siglo XIX. En realidad, en esas décadas de mitad de siglo Schelling habita una preocupación muy alejada del terreno histórico concreto que pisa como ciudadano de Berlín en torno a 1848, una preocupación que tiene que ver exclusivamente con ese papel filosófico que le vincula a Aristóteles, a Platón, a Kant, y que si le hace adversario de la época en la segunda mitad de su vida, no le aparta de dar razón del problema de esa época, de lo que esa época histórica se está turbulentamente jugando, que no es otra cosa que el destino de una razón que definitivamente ha liquidado toda sustancialidad y orientación, para ir a parar a un escenario de fuerzas cuyo centro desde luego no puede ser reconocido como el de la Ilustración. Pero que esa

irrupción de la razón en tal juego real de la existencia histórica que abandona la ilustración, o al menos la deja de lado, fuera resultado de la misma «historia de la razón», eso hay que sumarlo a beneficio de inventario de Schelling: a la postre, quizá Schelling viera su época mejor y la expresara, si no en conceptos, sí en el horizonte del desconcierto y la imposibilidad cuya primera señal de «armonía», a la que sucederían ineluctablemente otras todavía más determinantes, se dibujó en Europa entre 1914 y 1918. Porque en definitiva esas señales lo son de una historia de la barbarie que debemos comenzar a entender no en las antípodas sino en el corazón mismo de la historia de la razón. La simple insinuación de que son *la misma* historia es por otra parte la peor manera de comprender a un Schelling que por lo mismo que no identificó lo racional con lo real, tampoco igualó lo irracional con lo racional, sino que simplemente apuntó una proximidad cuya manifestación transparenta el peligro que subyace al mismo despliegue de la razón, es decir, a la misma historia del hombre. En este contexto puede entenderse que la profunda crítica de Schelling al Estado moderno, del que el comunismo revolucionario sería para el filósofo su expresión más racionalmente desarrollada, tiene que interpretarse menos a la luz de la posición política conservadora del ciudadano Schelling y más a la luz de su crítica al modelo científico de una naturaleza comprendida como puro mecanismo: en efecto, la crítica al Estado es solidaria y deudora, paradójicamente, de una filosofía de la naturaleza que intentó entrar en el misterio de la naturaleza antes que reducirla a técnica conceptual, que percibió la naturaleza como máxima revelación no escrita, vinculándola así a una historia cuyo camino es el mismo de la revelación, pero en todo caso el camino de la libertad. Para Schelling, el Estado moderno y la revolución sólo serían piezas equivalentes dentro del mecanismo conceptual de la razón y no supondrían transformación verdadera alguna de la realidad histórica humana. Al contrario, supondrían también la destrucción de la naturaleza, reducida a objeto incondicionado de consumo.

¿Schelling superviviente impropio de su tiempo y contemporáneo nuestro? Tendríamos en primer lugar que llegar a un acuerdo sobre quiénes somos y qué tiempo es el nuestro, cuestión que siempre se dilucida después, cuando ya no estamos y la hermenéutica hace su trabajo, comprendiendo mejor a los autores y sus interpretaciones de lo que éstos lo hicieron. En todo caso, la filosofía de Schelling ayuda a la interpretación de una actualidad cuyos exponentes cruciales, y no por ello coincidentes entre sí, miran hacia Schelling: Kierkegaard, el mismo Nietzsche, Freud y Heidegger. No es una cuestión de citas ni de reconocimientos ni influencias, sólo del asunto de la filosofía y del motivo más original que apartó a Schelling, según la historia de la interpretación, de ocupar un lugar en la cátedra de la razón. Ante las figuras citadas puede surgir de nuevo la sospecha de haber trazado una historia de la irracionalidad europea al modo de Lukács, cuando en realidad se citan figuras filosóficas que descubren más hondamente el corazón de lo que la modernidad reconoció y llamó, tal vez precipitadamente, sujeto. Filosofías que con la de Schelling entendieron que «sujeto» es una figura que cabe quizá ganar, pero de la que no se puede partir acrítica y convencidamente como si se tratase de un principio. Como Kierkegaard, Nietzsche, Freud o incluso Heidegger, Schelling no representa ninguna antifilosofía, sino decididamente a la filosofía que debe reconocer permanentemente sus límites e imposibilidades, porque sólo así puede seguir hablando del principio, de la *arché*, aunque sólo sea para concluir que ese principio es irrebাসable y no puede ser utilizado como fundamento científico de nada.



## ¿Cómo aparece Schelling?

¿Quién es Schelling a la luz de lo que venimos diciendo? Tampoco ganaríamos decididamente algo si en lugar de encontrarlo entre Fichte y Hegel lo buscáramos entre Hegel y Freud o Hegel y Heidegger. El asunto, más bien, reside en comprender a través de él cómo surgió lo que se

llamó «Idealismo absoluto» y cómo, precisamente a través de eso absoluto ganado a la vez que perdido, se puede reconocer un tránsito que quizá nos plante no ya sólo ante la mencionada tradición de Kierkegaard, Nietzsche y Freud, sino ante nuestra propia actualidad, que puede reconocer una expresión en su filosofía, aunque vuelva a ser de nuevo la de la interrogación acerca de la naturaleza y la historia, y la incertidumbre tras tanta y tan mala ilustración. Pero se hace preciso preguntar, también a la luz de lo dicho, qué filosofía de Schelling, toda vez que de pasada hemos dejado caer que podemos distinguir claramente, por una parte, siguiendo el criterio de la publicación, dos obras y, por otra, que su pensamiento aparece a ojos de la crítica y la investigación hermenéutica, como una sucesión de etapas. La pregunta no es superflua desde el momento en que pocas veces aparece «Schelling», sino siempre «una» de sus versiones de filosofía, «una» de sus etapas. El Schelling rescatado como filósofo de la naturaleza, de la libertad, de la mitología o de la revelación, parecen reforzar esa imagen del filósofo genial, rico y diverso, pero incapaz de articular unitariamente su pensamiento. Esta imagen no quedaría resuelta, sino más bien reforzada, si alcanzáramos a presentar el conjunto de todas las etapas de su pensamiento, pues en ese caso nos encontraríamos con un Schelling ganado a base de sumas. Si el joven Hegel llega a autojustificar expresamente su paso a la madurez en una simple carta de reconocimiento: «Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema» (carta a Schelling, Frankfurt, 2-11-1800; en Hegel, trad. 1978, 433); en el caso de Schelling no tenemos esa carta, que además tendrían que ser varias para justificar tanta sucesión y tránsito. ¿Pero de verdad es necesario? Pues quizá haya mayor comunidad entre el Schelling joven y el Schelling maduro que en el caso de Hegel, pero en todo caso tampoco es ése el asunto, sino este otro, formulado más precisamente: ¿se puede hablar de unidad en Schelling cuando el mismo filósofo reconoce que en su filosofía hay dos filosofías y hace de ello motivo filosófico fundamental? En realidad, ¿por qué es fundamental dicho motivo?

Schelling, definiendo esa última estación de la historia de la filosofía, recoge en todas sus dimensiones y estratos los restos del viaje comprendiendo que la llegada depende de la liquidación de lo anterior, que en el caso de la filosofía pasa por la expresión definitiva, depurada y también exasperada de una herencia. La génesis de la noción de absoluto se encuentra ligada a ese proceso, pues surge de la nueva comprensión de esos restos, o más específicamente, de la forma misma bajo la que han aparecido siempre esos restos. Esa forma es la «dualidad», y en última instancia, la doble filosofía de Schelling, titulada por él mismo como «filosofía negativa» y «filosofía positiva», no viene a ser más que la presentación histórica definitiva, consciente y enciclopédica, de esa dualidad a la que Schelling se había enfrentado juvenilmente de forma culminante con el ánimo, precisamente, de anularla. Esa tarea sitúa a Schelling frente a toda la historia de la filosofía, pero en el momento culminante definido por la herencia kantiana: el Idealismo absoluto es la respuesta a la

ineludible fórmula «después de Kant» y Schelling, incluso más allá de Fichte, es el primer representante de dicha «posteridad», que a su vez abre el camino para lo que Heidegger ha llamado «el final de la metafísica», un final que no puede consistir más que en la solución de sus temas. En el Idealismo absoluto, y ahí reside su verdadera radicalidad, esa solución se intentará inicialmente como «disolución», por más que este significado sea nombrado por medio de otros términos, como por ejemplo «reconciliación» o «unidad». En este sentido, resultará claro por qué la unidad idealista distará mucho de aquel sentido griego de «unidad a diferencia de todo», para entenderse simplemente como «unidad que coincide con todo».

Comprender el origen de Schelling pasa por vincular cuestiones aparentemente tan dispares como las nombradas: a) disolución de los temas de la metafísica; b) formulación expresa de la dualidad como figura que resume el tema mismo de la filosofía; c) surgimiento y presentación de la noción de absoluto. A la vista de esto se entenderá que «absoluto» no significa un tema más de la filosofía, común a una tradición de la historia de la filosofía en la que habría definido el polo y la instancia de la verdad, cuanto un acontecimiento histórico que viene a definir el nuevo horizonte para la verdad, justamente aquel que para la misma ya no guarda polo ni territorio determinado alguno. Por eso mismo, el expediente que consiente disolver los temas mismos de la filosofía.

En la inmediata estela de la filosofía kantiana, que para los idealistas constituye la referencia y el resumen de todo el sentido de la tradición, tres son los temas que definen los dominios de ejercicio de la filosofía, presentados por Kant en la Dialéctica trascendental de la primera crítica como ideas de la razón pura (mundo, alma y Dios), y que constituyen la última presentación temática de esa compleja triplicidad que recorre toda la filosofía. Pero esa triplicidad de la Dialéctica en realidad ya ha aparecido previamente en la primera crítica kantiana de un modo no temático, enunciando la génesis del problema: *una* razón que aparece desdoblada en *dos* como razón teórica y razón práctica. (A su vez, *una* razón teórica que es *doble* en su misma constitución de sensibilidad y entendimiento.) El problema filosófico fundamental se plantea no ya tanto en el desarrollo de cada uno de esos lados cuanto en la investigación por el propio origen de la dualidad, o lo que es lo mismo, por el propio origen de la razón cuya raíz, según Kant, resulta desconocida para nosotros (Kant, *Crp.* A 15/B 29; trad. 1978, 60-61). La dualidad aparece formulada en la filosofía kantiana dependiendo de un origen desconocido: si podemos tematizar los lados de la razón y desarrollar así una investigación acerca de la razón teórica y la razón práctica, de la misma manera que acerca de la sensibilidad y el entendimiento en el caso concreto de la primera, no podemos hacerlo con el origen mismo, esto es, con «la razón», cuyo ser queda fuera de nuestro alcance. Sólo en la Dialéctica trascendental se alcanzan a formular como Ideas los temas que la razón no puede conocer pero sí pensar. En realidad, las tres Ideas representan *todos* los dominios del ser, las formas bajo las cuales podemos pensar lo que hay como unidad. De hecho, más que de tres dominios cabría hablar de uno solo, el del ser, comprendido culminantemente desde esas tres perspectivas unitarias, desde esos tres nombres para lo mismo que sin embargo la razón diferencia. ¿Cómo refleja la división dialéctica el problema de la dualidad originaria de la razón?, ¿qué idea corresponde al origen o la raíz? Si al mundo o la naturaleza corresponde la razón teórica, a cuyo conocimiento se dedica, ¿con qué se corresponde la razón práctica, con el alma o con Dios? A esta pregunta subyace toda una tradición que al llegar al final de la filosofía moderna ya no puede elegir a Dios como vínculo, al *lógos* originario que unía *phúsis* y *éthos*, sino que tiene

que decidirse por el alma como elemento dinámico que pone en relación lo que de necesario y natural se enfrenta a nosotros, el mundo o la naturaleza, con lo divino y libre que somos, que ya no reside sustantivamente fuera de nosotros. Y esa unión sólo podría llevarla a cabo el alma, que recupera así aquel sentido platónico que la hacía consistir en saber dirigir la mirada, bien a las cosas, bien a las ideas, y en nada más. Que la idea dialéctica de alma pueda representar este papel no significa sólo que estemos en los tiempos del sujeto, porque más bien lo que entraña es que dicho sujeto habrá de ser entendido de otro modo, y para empezar no tanto como una posición o sustancia sino más bien como elemento que puede vincular dos lados opuestos: lo sensible o el mundo y lo suprasensible o Dios, necesidad y libertad, y que puede hacerlo porque no es algo, un lado más, una sustancia más, sino «espiritu» o movimiento que de alguna manera puede pasar de uno a otro lado en la medida precisamente en que no es un lado de la dualidad. Pero de este modo, el idealismo modifica esencialmente a Kant vinculando esa razón original, no tematizable —la raíz común—, con un tema de la razón, la idea de alma, según una suerte de confusión que identifica el «principio» con el «punto de partida». Lo que en Kant era diferencia, con el idealismo se vuelve identidad (coincidencia), a partir de una lectura decisiva de la *Crítica de la razón pura* que da la vuelta no sólo a Kant sino al mismo Aristóteles, y con él a la filosofía griega. De la filosofía, los idealistas, y originalmente Schelling, esperan todo, y la limitada certeza del conocimiento ha de ser ampliada por la verdad de lo real mismo.<sup>f</sup>

Este libre recuerdo de la filosofía kantiana trata de reencontrar el horizonte de partida de Schelling y la explicación de por qué una filosofía que se define inicialmente como filosofía de lo absoluto se tuvo que proponer como tarea filosófica la tematización misma no ya de los dos lados de la dualidad, sino de la *figura* misma de la dualidad: la filosofía de Schelling tendrá que resolver qué entiende por absoluto y sólo podrá hacerlo teniendo presente el porqué de la dualidad, lo que equivale a decir, el *origen* de la dualidad.

Las etapas de la filosofía de Schelling no tienen que despistar de este motivo principal si las comprendemos como las sucesivas presentaciones del mismo problema, a saber, la forma misma de la dualidad que domina todo saber acerca del ser y que esencialmente rige por eso el acceso a lo real. Es en el marco de este problema en el que se dirime la cuestión de lo absoluto y se revela la necesidad histórico-filosófica de su aparición y entrada en escena. Así comprendido, «filosofía de la naturaleza» no es algo distinto que «filosofía de la libertad» o «filosofía de la mitología» o «filosofía del arte», pues en todos esos títulos subyace la cuestión de plantear la dualidad y la relación que rige ambos polos de la misma, pues sólo desentrañando a su vez esa relación se resolverá si en realidad hay o no dualidad, es decir, se resolverá si cabe unidad. Es cierto que la cuestión no se formula con la misma claridad en todas las así llamadas «etapas de Schelling», pero también es cierto que exponer cronológicamente esas etapas no conduce obligatoriamente al éxito de presentar la «filosofía de Schelling». En este ensayo se busca esa presentación de cara también a comprender la actualidad de Schelling, que pasa en todo caso por comprender la cuestión de su filosofía tal como aquí la estamos anunciando. Precisamente en busca de esa actualidad, no resulta legítimo el aprovechamiento parcial del contenido de alguna etapa o de ciertas tesis con la excusa de entender mejor «cuestiones que nos afectan», (léanse las supuestas ventajas de una filosofía de la naturaleza para el pensamiento ecológico o de una filosofía de la mitología para el pensamiento político actual.) En qué medida comprender nuestra actualidad pasa por Schelling es asunto

bien distinto de aprovechar a Schelling para una imagen ya formada de lo que es nuestra actualidad, por así decirlo, para corroborarla encontrando señales en aquel pensamiento del siglo XIX. En todo caso, lo importante para nuestra actualidad pasa porque para nosotros todavía tenga sentido comprender la cuestión del surgimiento de lo absoluto, el destino a que nos aboca esa tarea de disolución de los temas clásicos de la filosofía o la comprensión de un sentido no trivial de verdad que el idealismo anunció y que proyectó abriendo el horizonte que Nietzsche décadas después inauguraría como nihilismo. Es en todo caso en dicho horizonte del nihilismo sobre el que tiene sentido volver a leer la filosofía de la naturaleza de Schelling, o su filosofía de la mitología y la revelación, pero en todo caso conjuntamente y no como fragmentos desvinculados; en primer lugar porque nos planta ante una preocupación que puede seguir resultándonos la más propia: ¿podemos seguir preguntándonos por la naturaleza o ya hemos dado todo por perdido al abandonar nuestra pregunta y su sentido en manos del conocimiento de una ciencia que nos ha sustituido?, ¿podemos seguir preguntándonos por la historia —y esto esencialmente significa, por el sentido de la transformación del tiempo en historia, por el sentido del pasado y su relación y proyección sobre el futuro—, antes de relegar esa pregunta y su sentido al marco de un proceso necesario del que parece que estamos excluidos? La actualidad de Schelling se mide sobre este horizonte, y de nosotros depende reconocerlo como nuestra propia actualidad o por el contrario como algo ajeno.

## De etapas y épocas

Si bien hemos descartado metodológicamente una determinada comprensión de las «etapas», habrá que aclarar qué sentido guarda la propia división entre «filosofía negativa» y «filosofía positiva» elaborada por Schelling sobre el corpus de su obra. Y se hace necesario afrontar

inicialmente ese aspecto, antes de comenzar una exposición sobre Schelling, no fuera a ser que se siguiera entendiendo por «etapa de un desarrollo» lo que sí es intrínsecamente un desarrollo, pero no de etapas, sino de *épocas*. Entramos con esta distinción en la clave de este ensayo que busca justificar la coherencia de un pensamiento en lo que éste tiene de más elemental y propio. Arriesgamos también una exposición de Schelling que pasa por encima de los tópicos de un Proteo siempre iniciando su obra y su sistema, para concluir que si hay «sistema», éste consiste en ese «desarrollo de épocas» que, por otra parte, en las sucesivas etapas del pensamiento del filósofo siempre aparece cada vez de una u otra manera, con unos u otros nombres. Resumiendo este aspecto metodológico: la noción de etapa habría de cumplir un mero papel expositivo; la noción de época es elemental a la misma filosofía de Schelling que pretendemos comprender. La siguiente cuestión viene ya obligada a esta formulación: ¿qué significa «época»? ¿Por qué no rescatar aquel sentido de *epoché* con el que la filosofía griega significó no tanto el tiempo como la detención en el tiempo, la suspensión o poner entre paréntesis con el que, por otra parte, en la tradición de la Fenomenología de Husserl se señaló la distancia frente a la actitud natural? La *epoché* no deja de ser el momento de la *theoría* frente a la *dóxa* que desde Grecia recorre el sentido mismo de lo que llamamos filosofía frente a otro tipo de saberes, es decir, de lo que llamamos saber frente a saber acerca de cosas. Pero ganando ese sentido, no perder de vista que «época» guarda una relación

significativa fuerte con la realidad del tiempo en la medida en que una época lo es siempre del tiempo. Con ello también damos por sentado que época no significa «lugar», sino precisamente tiempo. Pues bien, podemos hablar, como reza el título de este ensayo, de «las épocas de Schelling» porque ellas y su relación expresan los mismos relatos de la dualidad y la unidad inherente, que constituyen la última formulación, más decantada y rigurosa, de esa dualidad-triplicidad que recorre toda la historia de la filosofía bajo diferentes nombres y posiciones. Así entendido, en la filosofía de Schelling se trata de *dos* épocas y de su posible *unidad*.

Si el término «época» ya puede recoger estos matices desde la tradición, el significado de «época» consiente, por otra parte, captar la ambigüedad fundamental, pero también necesaria, de una filosofía que teniendo su punto de partida y al mismo tiempo su meta en lo absoluto, sin embargo potencia el sentido mismo de la dualidad recogiendo las multiplicadas formas tradicionales bajo las que esa dualidad aparece. En efecto, cosa-idea; materia-forma; mundo-dios; real-ideal; en fin, la suprema oposición bajo la que la modernidad comprende esa dualidad, objeto-sujeto, nombran dualmente la oposición que aparece expresada y recogida recursivamente en la filosofía de Schelling como «naturaleza-espíritu», «fundamento-existencia», «mitología-revelación»; en fin, como «lógica e historia» bajo un título abarcante que consiente comprender con mayor claridad la oposición entre la «filosofía negativa» o la lógica y la «filosofía positiva» o la historia. Porque «época» expresa a un tiempo la fijación inherente a cada uno de los lados de la oposición dual —esa fijación bajo la que el pensamiento llamado filosofía elevó por separado a unidad la pluralidad relativa de todas las cosas y procesos naturales y todas las cosas y procesos ideales— cuando se trata de comprender el sentido para la tradición pasada y el movimiento inherente también a cada polo de la relación cuando es entendido no ya como posición y sustancia, sino como *dúnamis* que habrá de encontrar su verdad en el tránsito a lo que no es ella, a lo otro. Pero ese tránsito es posible porque lo otro no es a su vez sustancia, sino época. Con esto estamos interpretando solidariamente las épocas como potencias. Pero ¿potencias de qué, épocas de qué?

El poder histórico de un pensamiento filosófico encuentra su resistencia, pero también su carta de legitimación, en la relación que guarda con su tradición, haciendo de verdad que esa tradición se constituya en un camino irrebasable o que sólo se puede rebasar pensando desde la misma. Esta es siempre un origen y los desarrollos más poderosos de la filosofía sobrevienen como consecuencia de este respeto al origen. Schelling es ejemplo extremado de esta actitud, como en general todo el Idealismo alemán; de ahí que su filosofía resulte incomprensible sin sus antecedentes, a los que convoca para conducirlos si acaso más allá de ellos mismos. Por ello, nada más falso que eludir, por ejemplo, la dualidad objeto-sujeto cuando lo que se pretende es superarla, pues éste es el expediente más fácil para instalarse en dicha dualidad y operar según ella sin saberlo. La tarea filosófica, cuando la aspiración es lo absoluto, o la unificación de los opuestos, pasa por convocar radicalmente a esos opuestos bajo todas sus formas, no fuera a ser que, si no, se deslizara el polo determinado de una oposición a ocupar el lugar de lo absoluto. Así se puede comprender esa repetida comparecencia en la obra de Schelling de todos los nombres de la tradición, y por ello mismo de toda la historia de la filosofía e incluso de la mitología y de la religión, donde ya se encuentran en germen los poderes de las determinaciones duales, el poder de la unidad unificando una multiplicidad de manifestaciones. ¿Por qué al comienzo de la historia de la filosofía esas determinaciones se anclan bajo la figura de *lógos*, *phúsis* y *éthos*? ¿por qué la aparición de esas determinaciones

constituye un olvido o separación de una supuesta unidad?, ¿por qué al final de la historia de la filosofía, bajo el idealismo, de lo que se trata es de recomponer esa unidad?, ¿qué unifican esas determinaciones para que tal recomposición sea posible? La comprensión de las determinaciones como épocas y de la unidad como aquello que no puede dejar de tener presente dichas épocas, ilustra también un idealismo como el de Schelling que parte de la dualidad kantiana de la razón para concluir en pleno siglo XIX y en medio de la revuelta política, no en la tan ansiada unidad, sino en una fragmentada racionalidad cuyos pedazos van componiendo desordenadamente un mosaico al que difícilmente le cabe ser comprendido según el concepto. Pero en esto también Schelling va más allá de Hegel al aceptar con la división de la filosofía en negativa y positiva que la naturaleza de la dualidad de las determinaciones o épocas es la de una lucha que no se dirimirá con teoría filosófica alguna sino en el curso de la historia. Pero ¿qué historia?

## *De la filosofía y la teología*

Las señales que venimos apuntando para entrar en Schelling sugieren unas dificultades metodológicas previas, como si antes de hablar de Schelling se hiciera preciso aclarar cómo y desde dónde hablamos, como si la exposición de Schelling tuviera que superar la dificultad primera de la organización de su obra y no pudiera excluir como contenido la cuestión formal de su división. La desventaja de este procedimiento se puede ver compensada con la ganancia obtenida de no dar nada por sentado y reconocer unos límites que nos pueden enseñar más que el propio desarrollo del contenido. Porque el contenido en cuanto tal es el desarrollo problemático de las épocas, que tiene que recoger sumariamente cuál es el asunto de la filosofía de Schelling, su problema. Pero aún eligiendo este proceder de comprensión al hilo de la noción de «época», que aceptamos como noción de sentido hermenéutico, no queda tampoco marginado aquel proceder según etapas mediante el cual se presenta tan habitualmente a Schelling. Porque, en realidad, si la comprensión de las etapas —que nos llevan de una filosofía del yo y de la naturaleza, pasando por una filosofía del arte, de la identidad y de la libertad, hasta la filosofía de la mitología y de la revelación— tiene el peligro de transmitir un Schelling fragmentario, generando la ficción de que hay tratamiento de la naturaleza sólo en una etapa, o mitología sólo en el último período del filósofo, por citar solamente dos ejemplos, también puede obviar ese peligro suponiendo que a lo largo de las sucesivas etapas se habla permanentemente del mismo asunto, a saber, de «teología». Literalmente entendido, eso significa que la filosofía de la naturaleza no es menos teología que la filosofía de la revelación y que lo es tanto como la filosofía de la identidad o de la libertad. Según esta comprensión, un escrito como el de la libertad de 1809 puede ser entendido cabalmente si se piensa detrás toda la comprensión de la filosofía de la naturaleza, fuera de la cual pierde su horizonte.

Este nuevo apunte acerca de la teología no debe malentenderse como comodín para encajar una diversidad, sino más profundamente como lo que apunta a la corriente que hace fluir todo el pensamiento de Schelling desde 1792, cuando escribe *Sobre mitos y filosofemas de la Antigüedad*, hasta 1854, cuando trabaja sobre la *Introducción a la filosofía de la mitología*. Evidentemente lo que signifique esta «teología» caracterizada aquí como corriente subterránea que genera tantas facetas que

cristalizan en diversas etapas no puede responder al mero concepto de escuela, sino más bien a esa figura bajo la cual después de Kant aparece convocada toda filosofía: el sistema. Pero no se trata sólo de que la filosofía, contra Kant, se convierta en teología rompiendo todos los límites entre la razón teórica y la razón práctica, la sensibilidad y el entendimiento, para alcanzar el sistema, que no puede ser más que sistema (o sea, unidad) del todo, y dar así en el panteísmo. La lógica de Hegel es también esta teología panteísta que presupone la eliminación de la filosofía toda vez que ha llegado a su fin, es decir, al saber o a Dios, a la forma pura del concepto en el que todo se ha generado y ganado. El idealismo así entendido es la realización de las Ideas de la Dialéctica trascendental de Kant, erigidas en principio y final de la definición del ser o de la razón, y especialmente de la de Dios, que es la que ilustra ese cumplimiento del Ideal de la razón que envuelve al proceder kantiano.

Pero en el caso de Schelling esa teología tiene un sentido más complejo y abierto que a su vez consiente ser puente y tránsito para el largo postidealismo, que de este modo quizá ya no pueda ser entendido como anti-idealismo. La teología de Schelling no trata de Dios, sino de la «historia de Dios». Si entendemos bajo este título lo que venimos diciendo, panteísmo también gana otro significado, pero sobre todo gana nuevo sentido y horizonte el tema que la filosofía se planteó como tarea en la modernidad, la propia razón. Porque desde el primer momento Schelling alcanza a pensar «lo más profundo de la razón» —aquella raíz calificada como desconocida por Kant en la Introducción a la primera crítica— como «historia de la razón», llegando a una conclusión que por encima de muchas vueltas le vincula a Nietzsche, pero sobre todo rompe una figura muy grave de la filosofía moderna, la de un sujeto entendido como sustancia permanente y extraño a la historia. La disolución de esta figura del sujeto como sustancia y su alternativa aparición como historia, que condiciona toda una transformación de la razón moderna después de Kant, expresa lo mismo que la comprensión teológica apuntada como teología de la historia de Dios o de la historia de la razón: la génesis y el desarrollo de lo absoluto.]

Ahora podemos volver los ojos fácilmente a nuestras «épocas»: se trata de las épocas de Dios, o de las épocas de la razón; en suma, de las épocas de lo absoluto. Y se podrá entender por qué no sólo no es inconveniente pensar lo absoluto por medio de este sentido de «época», sino en mayor medida el único camino posible, toda vez que el único modo que impide pensar lo absoluto es la sustancia. También se podrá entender por qué «sujeto» constituyó una determinación precipitada para un ser que antes del Idealismo alemán no dejó nunca de ser comprendido como sustancia, lo mismo que «objeto», otra determinación que impedía alcanzar el ser mismo de la naturaleza. ¿Y si sujeto y objeto fueran «épocas», a saber, épocas de lo absoluto? En ese caso, falta por desarrollar cómo lo absoluto es tal, es decir, vive desligado de todo si por otra parte se encuentra relacionado con las épocas, aunque sea «sus» épocas. La filosofía de Schelling tiene que exponer el desarrollo de lo absoluto, a saber, como desarrollo de las épocas, aunque con ello también se exponga al peligro de reconocerse incapaz de conocerlo y presentarlo. Pero esa misma incapacidad es solidaria de una formulación positiva, si se quiere, de una «teología positiva» que a la postre venga a reconocer cómo aquel elemento más profundo, la historia, es también el más dominante, ante el que siempre y de todos los modos se estrella la fuerza de un concepto que por otra parte sólo puede encontrar su origen en él.]

Podemos reconocer en consecuencia el gran desarrollo de la filosofía de Schelling concibiendo las dos grandes partes de su filosofía, «filosofía negativa» y «filosofía positiva», como expresión escrita de su reconocimiento filosófico de lo

absoluto según épocas. Como veremos a lo largo de nuestra exposición, las épocas recibirán diferentes nombres, pero como títulos más intensos y a la vez generales que escogemos para comprender aquella división entre filosofía negativa y filosofía positiva convienen, según vimos, estos dos: **lógica e historia**. Así, podemos comprender igualmente el paso de una teología negativa o lógica a una teología positiva o historia, pero sobre todo porque de lo que se trata es del pasaje de la **razón natural** a la **razón histórica**. Pero si es un pasaje, lo es de lo absoluto, lo que significa que la época de la lógica no desaparece porque entremos en la época de la historia, y no tiene por qué hacerlo si la lógica reconoce esencialmente su profundidad como época, es decir, como historia fijada, que puede entrar en la época histórica si además ésta a la postre se acaba revelando no tanto sólo como «época histórica» sino como el tiempo que coincide con la historia. De alguna manera, esta concepción anticipa dos sentidos de «historia». Según el primero, «historia» constituiría sólo un lado de la dualidad, del que el otro sería la naturaleza, y la lógica. Según el segundo, «historia» dibujaría, al contrario, el horizonte sobre el que podría resolverse la dualidad, la oposición, pero no como resultado de una teoría conceptual sino como posibilidad que le cabe, y por eso mismo no le cabe, a la historia que se ha reconocido como absoluto, como el tiempo libre y desligado en el que todo puede suceder. Y en esa situación ya no cabría hablar de épocas, sino simplemente de una (no)-época, el tiempo.]

«De la razón natural a la razón histórica» podría ser en consecuencia un título sinónimo del nuestro —«Las épocas de Schelling»—, pero en todo caso el tránsito implícito en el sentido de esta versión del título es una posibilidad que se inscribe en el horizonte de la metafísica abierto por la filosofía de Kant: la diferencia entre lo trascendental y lo empírico redefine metafísicamente la posición de los principios, de lo «a priori». Pero en Kant, por vez primera dentro de la filosofía moderna, de lo «a priori» forma parte elemental y necesaria el tiempo. Ciertamente es que un tiempo cuya constitución en la subjetividad es formal, pero tiempo a la postre. Pero en la comprensión kantiana del conocimiento eso significa que el tiempo se encuentra indisolublemente ligado a las categorías; incluso que «la posibilidad, es más, la necesidad de tales categorías, se basa en la relación que sostiene la sensibilidad» —la forma pura del tiempo— «con la apercepción originaria» (Kant, *Crp.* A 111; trad. 1978, 139). En suma, no hay conocimiento, o sea, no hay razón teórica, ni por consiguiente razón, si no se considera al tiempo como principio. Este forma parte de la misma estructura de la subjetividad, definiendo precisamente la multiplicidad pura. Pero lo que resulta más radical de esta lectura kantiana de la filosofía es que propiamente fuera de la razón no hay nada y que a partir de ella y de sus principios se define todo. Que Kant pueda decir que reconoce dos cosas, el cielo estrellado, es decir, la naturaleza, y la ley moral, es decir, la posibilidad de la libertad, no sólo reproduce bajo esta formulación la aludida división del ser, sino que rearticula todo desde el yo o alma humana, nuevo vínculo entre el mundo de la necesidad y el mundo de la libertad. Pero esta alma no es más que el nombre para una razón cuyo origen es desconocido y cuya facultad más originaria, la imaginación, es una «función anímica ciega» (Kant, *Crp.* A 78/B 103; trad. 1978, 112). Los principios de la razón dependen de un origen ciego que se encuentra impedido para presentarse como unidad que unifique todo. En realidad, la razón humana es capaz de organizar dialécticamente ese todo, y lo hace reconociendo esas tres ideas que definen menos tres territorios distintos que tres perspectivas de unidad bajo las que la razón comprende la realidad empírica que hay. Encontrar el vínculo de las ideas sería tanto como encontrar la unidad de



la razón, una unidad que por fin fuera conocida. Sería encontrar el sistema. ¿Pero por qué buscar la unidad o el principio chocando irremediabilmente contra algo ciego cuya naturaleza se nos escapa continuamente en cuanto pretendemos fijarlo como tema?, ¿qué valor tienen por otra parte unos principios, la sensibilidad y el entendimiento (el tiempo y las categorías) cuya constitución es vacía?, ¿por qué no buscar en aquello que sí tenemos, en aquellas ideas de la razón que tienen rango de principio trascendental aunque sean resultado de un uso dialéctico y no cognoscitivo, aunque tengan un valor regulativo y no objetivo? En ese caso, lo verdaderamente principal se resume en el hecho mismo de que la razón **piensa** las ideas de mundo, alma y Dios a partir de sí misma; pero eso también significa que la razón piensa **todo**, porque las tres ideas definen el conjunto del ser en su totalidad: nada queda fuera de la razón porque la razón define a partir de sí misma todo el ser que hay. De este modo, la totalidad guarda un vínculo necesario con la razón que la piensa, una compleja relación desde el momento en que la razón es finita y condicionada y la totalidad (mundo, alma y Dios) representa lo incondicionado mismo. Las ideas de la razón ciertamente no son objetos, ni podrían serlo si de verdad representan lo incondicionado, pero dependen absolutamente de la subjetividad que las piensa, del mismo modo que ésta depende de sus resultados incondicionales. La relación que estamos nombrando es la que hay entre el pensar o la razón y el ser. También se está apuntando que la buscada unidad puede consistir en esta misma relación, que quedaría así elevada a principio. Pero entonces éste sería un principio dinámico porque se mueve de la razón al ser y del ser a la razón por un camino sintético: la razón ya no es una sustancia intraspasable opuesta a otra que se encontrara fuera de ella, porque todo ocurre en el juego de esa relación, o lo que es lo mismo, todo ocurre vinculadamente en el sistema. No hay nada más que el sistema, y la filosofía tiene que reconocerlo, explicarlo y sobre todo fundamentarlo. Ésa será la tarea idealista, que también puede enunciarse a partir de lo dicho como fundamentación de lo absoluto. Porque lo absoluto es ese sistema, único principio que no es «principio de...», sino que por ser único es principio que coincide con lo que hay y que por eso puede configurarlo y producirlo si no lo hay. Este sistema o absoluto, desligado de cualquier referencia, coincide ingenuamente con aquel mundo empírico y temporal, resto único de la reflexión trascendental acerca del conocimiento. El tiempo que no se movía, principio de la sensibilidad trascendental, aparece ahora igualmente como principio real pero igualmente como final real del sistema, lo que significa que aparece como verdadero tiempo. ¿Como historia?

Pensar la naturaleza como objeto desde unos principios rígidos es pensarla desde un «sistema de la razón» y vale como definición de lo que llamamos «razón naturalizada», que piensa desde la lógica —que ha hecho del tiempo vacío, del tiempo sin tiempo una noción conceptual, por más que ese concepto se llame «sensibilidad»—. Pensar la naturaleza desde lo absoluto significa hacer de ella un principio porque significa pensarla desde el «sistema real», desde la relación y el movimiento entre la razón y el ser, un movimiento que no es sino el tiempo, un tiempo que ya no es sólo tiempo de la naturaleza o el ser, sino tiempo de la historia. Esto vale como definición de lo que llamamos «razón histórica» y del sentido mismo de lo absoluto: la historia no es la dimensión empírica, contingente, independiente y ajena al curso de la razón, sino el camino mismo a la razón y desde la razón, un camino cuyo trazado es el único que hay y que por eso mismo es el de lo absoluto. Sólo así hablar de historia tendrá el sentido fuerte que gana en la filosofía idealista, que a la postre en lugar de oponer los principios a la historia hicieron una historia de los principios, una

«historia de la razón», que fue precisamente lo que entendieron por razón. Sólo la lectura de los textos del idealismo temprano, en el que es obligatorio agrupar no sólo a Schelling, sino a Hegel y a ese peculiar y decisivo compañero de camino que fue Hölderlin, puede traducir la pasión del que está poseído por la convicción de que una nueva era es posible, un reino de Dios en el único territorio que hay, el de la tierra. Así, ese «reino de Dios» se atisba como reino histórico gobernado por la libertad, por una libertad que no sólo tiene que ser ganada por el hombre, sino por la naturaleza y también por Dios, reducido a objeto necesario por una filosofía lógica y negativa. ¿Cómo no entender así el poder de una conciencia filosófica juvenil como la de los idealistas que en su persecución de lo absoluto, en su voluntad de sistema, en el fondo lo que perseguían fundamentalmente era construir el futuro? (Heidegger, 1988, 73).

## II

### *El horizonte del origen*

#### *Una correspondencia filosófica*

Los orígenes de Schelling son los orígenes del Idealismo absoluto. Pero su figura filosófica sólo resulta comprensible vinculada a Hegel y Hölderlin, a la sazón compañeros de estudios en el seminario de Tubinga: es del diálogo y la controversia entre los tres amigos de donde surge una primera formulación del problema de la filosofía entendido como tarea por presentar lo absoluto. A su vez, nada sería

comprensible sin tener presente el horizonte en el que se inscribe el estudio y el diálogo de los compañeros de filosofía, un horizonte que puede ser interpretado como una constelación por la compleja y articulada controversia planteada a partir de la lectura de Kant (Henrich, 1991). A esta constelación pertenecen vivos y muertos, y así no resultan menos contemporáneos Platón, Spinoza y Leibniz, por citar sólo tres ejemplos, que Kant, Fichte y Jacobi. No es nuestra intención aquí esbozar siquiera las orientaciones generales de esa constelación, sino acercarnos al núcleo del origen de Schelling, que queda documentado de una manera transparente a la vista de una correspondencia de los tres amigos que tiene lugar entre la noche de Reyes de 1795 y el 4 de febrero del mismo año, es decir, en el plazo de apenas un mes. Hay más cartas y de gran importancia, documentos todos ellos inexcusables para estimar el alcance del proyecto idealista, pero las tres elegidas presentan muy específicamente el punto de partida de Schelling. En la primera, dirigida por Schelling a Hegel, se formula en realidad el juicio del grupo de amigos sobre la filosofía kantiana: «La filosofía no se halla aún terminada. Kant ha dado los resultados, las premisas siguen faltando. ¿Y quién puede comprender resultados sin premisas?... ¡Tenemos que ir más lejos con la filosofía!» (Hegel, trad. 1978, 53). Este «ir más lejos» en realidad quiere decir: es preciso formular los principios, es preciso presentar la unidad que Kant deja presupuesta pero oculta. En efecto, al final de la Introducción de la primera crítica, señalaba Kant: «...existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales

proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*.» (Kant, *Crp.* A 15/B 29; trad. 1978, 60-61). En realidad, según vimos, esta raíz común desconocida es la razón, la misma que conocemos en sus resultados como razón teórica y razón práctica. Si Kant presupone una razón que se desdobra como dos lados de lo mismo, entre otras cosas en su afán por evidenciar la irreductibilidad de la decisión a conocimiento, el idealismo de Schelling exige conocer lo desconocido, presentar ese principio común. En este sentido, líneas más abajo en la misma carta, se convoca a Spinoza: «Actualmente trabajo en una *Ética* a lo Spinoza. Sentaré los primeros principios de toda filosofía, en los cuales se unen la razón teórica y práctica.» El programa filosófico está formulado y su camino ilustrará esa génesis de la noción de absoluto que viene a quebrar una antigua concepción de la filosofía según la cual la verdad constituye siempre y sólo una aproximación al saber, pero nunca el saber mismo; un ponerse en marcha hacia el conocimiento de los principios, pero nunca la posesión de los principios. Ahora se exige un principio absoluto, lo que viene a significar: un principio que no se distinga como forma respecto a todo contenido y que por consiguiente no se reconozca por relación a nada que no sea él mismo. Pero esto sólo significa que el principio sea la totalidad: que lo uno sea todo. Para el idealismo temprano, la fórmula *Hên kai pan* se convierte en lema programático. En su afán por leer a Grecia, el idealismo no sabe qué lejos se encuentra de aquella diferencia entre uno y todo formulada en la filosofía de Heráclito y Parménides, pero más que un error de lectura, la interpretación del lema es sólo resultado de la larga historia del *lógos*, cuyo despliegue culmina trascendental y absolutamente reduciendo todo al uno de la razón. Si la diferencia kantiana entre lo trascendental y lo empírico marca por última vez en la historia de la filosofía una diferencia irrebasable entre los principios o la unidad, que se puede suponer pero cuya validez no es demostrable, y la experiencia en la que nos encontramos, en la que conocemos y decidimos, «ir más lejos con la filosofía» significa anular esa diferencia y construir lo absoluto: las condiciones de posibilidad de la experiencia no son ajenas a la experiencia. La referencia en este contexto a la *Ética* de Spinoza no sólo se refiere a su monismo, y por lo tanto a la indiferencia entre el orden natural de las cosas y el orden ideal del espíritu, cuya versión kantiana es la diferencia de razón teórica y razón práctica, sino a cómo esa reducción a unidad tiene que depender a su vez de una decisión. Tan señalado es que sea la *Ética* de Spinoza como la propia convocatoria del término «ética»: el principio absoluto no puede caer del lado teórico, pues éste de entrada viene regido por la necesidad del mundo que debe ser conocido, sino del lado práctico. El saludo a Fichte del final de la carta («Me bastará con la felicidad de ser uno de los primeros en saludar al nuevo héroe, Fichte, en la tierra de la verdad... ¡Él terminará la obra!») es la felicitación por el nuevo principio encontrado y formulado en 1794, en los *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia*, como yo absoluto o «Tathandlung»; en síntesis, el yo cuyo ser es la misma espontaneidad de la acción (yo práctico) y por eso mismo principio genético al que se reduce el conocimiento. Frente a la inerte sustancia de Spinoza, que resulta meramente puesta, este yo no es sustancia, sino unidad dinámica generadora de todo, y por eso mismo principio.

El entusiasmo incondicional que despierta este Fichte en Schelling para abanderar el paso por encima de Kant oculta aspectos decisivos para comprender el propio trayecto de Schelling y de Hegel, quienes en el fondo ya en sus comienzos se encuentran muy lejos de Fichte. Pero esta lejanía resulta descubierta magistralmente por Hölderlin, figura clave en el origen del idealismo y transmisor de una crítica a

Fichte que se encuentra formulada en la segunda carta de la correspondencia a la que nos referimos, de fecha 26 de enero de 1795, dirigida al amigo Hegel. Hölderlin procura allí el argumento para el Idealismo absoluto que paradójicamente van a iniciar Schelling y Hegel, pero no el propio Hölderlin, afín al espíritu de Kant, afín así a esa diferencia que no debe ser reducida a unidad. Su argumentación dice así: «Las hojas especulativas de Fichte —*Fundamentos de toda la Doctrina de la ciencia*— ... te interesarán mucho ... Su yo absoluto (= sustancia de Spinoza) contiene toda realidad: él es todo y fuera de él no hay nada; por lo tanto no hay ningún objeto para este yo absoluto, pues de lo contrario no encerraría toda realidad; pero una conciencia sin objeto no es pensable, y si resulta que soy yo mismo ese objeto, estoy como tal necesariamente limitado, aunque sólo sea en el tiempo; luego no soy absoluto; por lo tanto no es pensable ningún tipo de conciencia en el yo absoluto; como yo absoluto no tengo ninguna conciencia, y en la medida en que no tengo ninguna conciencia, no soy nada (para mí), y por lo tanto el yo absoluto no es nada (para sí)» (Hölderlin, trad. 1990, 232). El alcance del argumento de Hölderlin no afecta sólo a Fichte sino que en realidad llegará también a Schelling y a su comprensión del absoluto como identidad, pero en este momento el poder de la crítica se centra en la inconsecuencia de comprender lo absoluto como yo, o si se quiere, lo absoluto como conciencia sin incurrir en graves problemas. La fórmula que utiliza Fichte para expresar su principio es la proposición «yo soy yo», principio de autoconciencia que acompaña y presupone todo pensamiento: no puedo pensar sin que me acompañe el yo, nadie puede abstraerse de su autoconciencia. Pero según Hölderlin, la autoconciencia no puede representar lo absoluto, pues en ella reside una división y por lo tanto una relación, por más que lo que se relacione sea el yo consigo mismo. Donde hay relación no hay absoluto y en todo caso la autoconciencia representa un principio, el de la propia subjetividad que deja fuera lo que no es ella misma, el no-yo, de tal manera que como tal principio no puede contener toda la realidad.

Hölderlin acierta a reconocer una incompatibilidad entre la conciencia y lo absoluto que le aleja de Fichte y de la nueva época en la misma medida en que le aproxima a Kant, sin que por ello dicha incompatibilidad no sea inmediatamente reconocida y aprovechada para el idealismo por Schelling, quien días después, el 4 de febrero de 1795, en la tercera carta de la correspondencia a la que nos referimos, formula lo que quizá constituya la comprensión más transparente de su filosofía, una comprensión nunca abandonada: «La filosofía tiene que partir de lo *absoluto*. La pregunta es entonces en qué consiste ese absoluto, en el yo o en el no-yo... Para mí el supremo principio de toda filosofía es el yo puro, absoluto, es decir, el yo en cuanto mero yo, todavía sin condicionar por ningún objeto, sino puesto por la *Libertad*. El A y O de toda filosofía es Libertad» (Hegel, trad. 1978, 59). Schelling jamás abandonará del todo esta formulación, que de alguna manera se volverá una y otra vez programa y orientación. Con la primera frase salta por los aires la filosofía kantiana, pues decididamente se dice que principio y punto de partida tienen que coincidir si se aspira a alcanzar la verdad y no quedarse de un lado. Y proponer la conciencia como principio significa quedarse de un lado y por lo tanto no alcanzar el todo, es decir, el yo absoluto, que lejos de ser sólo yo es más bien Dios. En efecto, se lee en la misma carta, líneas más abajo: «*Dios* no es sino el yo absoluto, el yo en cuanto ha aniquilado todo lo teórico y, por tanto, es = 0 en la filosofía *teórica* ... La conciencia, a su vez, es imposible sin objeto. En cambio, para Dios, es decir, para el yo absoluto, *no hay objeto ninguno*, pues si no, dejaría de ser absoluto...»

En estas líneas se contiene en germen el elemento de la filosofía de Schelling y

la carta de presentación del Idealismo absoluto, más allá de Kant, pero también de Fichte. Ciertamente en una posición bien incómoda frente a Hölderlin, cuyo olvido será necesario para continuar la filosofía por ese camino, pero cuyo recuerdo constante a la vez irá sirviendo en innumerables ocasiones para reconocer una filosofía cuya preocupación consistirá en articular un sentido para la naturaleza, el arte, el mito y la historia; en suma, para articular un horizonte en el que se pueda seguir reconociendo la verdad en una dimensión más próxima al saber y menos condicionada por el conocimiento. Este saber en el que tiene que diluirse la filosofía acaba de pronunciarse, aunque sea muy indefinidamente, estableciendo una sinonimia entre elementos extraños para la tradición pasada: absoluto, yo, Dios y sobre todo libertad, definen el nuevo límite de la filosofía que da una vuelta de tuerca más en su historia moderna aniquilando la posición de una sustancia llamada yo, de una sustancia identificada con la conciencia y enfrentada a lo que no es conciencia, sea la extensión, el mundo, la naturaleza o la realidad. En el nuevo horizonte abierto, dichas oposiciones no caben, o si caben, es bajo el cobijo del yo absoluto, ser que define y alcanza a todo lo que hay porque fundamentalmente consiste en nada, en una nada a la que Schelling nombra como «libertad» y que tiene que dar la medida de lo que sean todas las cosas, sean estas cosas de la naturaleza o del espíritu, del mundo de la necesidad o del reino de la libertad humana. Libertad es la única caracterización inicial del punto de partida, de lo absoluto, si verdaderamente se quiere partir de un principio. Pero también significa que ese principio no es ni puede ser una sustancia, porque toda sustancia es por definición una limitación y ninguna limitación es absoluta. En todo caso, si toda determinación y versión es una limitación y entraña una negación, en la posición de una sustancia la meta sería que sólo hubiera una versión o, dicho de otra manera, que la verdad coincidiera con el universo, con una totalidad de la que nada, principalmente ni la naturaleza ni la historia, quedara fuera, por más que así emerja el peligro de que lo que realmente desaparezca sea la verdad, diluida entre tanto todo. En la filosofía de Schelling se consuma un paso más allá la aniquilación de la sustancia: el idealismo tiene esa responsabilidad y no habrá que esperar al pensamiento postmetafísico.

En esta correspondencia filosófica se recoge rapsódicamente una intención de filosofía, se escribe una carta de presentación pensada en realidad por tres interlocutores, aunque Schelling se constituya como portavoz más decidido y también más precipitado. La filosofía idealista abandona de entrada la conciencia para penetrar en el ser, o lo que es lo mismo, en Dios, transformando así de hecho lo que se pueda y quepa entender por conciencia o sujeto. La filosofía, siguiendo este camino, deja de ser el conjunto de los principios de la razón para convertirse en un sistema de los principios de lo real, del que la razón es elemental genéticamente. Pero ¿cómo se formula este sistema?

## *Un programa de sistema*

ro que no hay. Así quedó formulado en un documento imprescindible para conocer la propuesta del idealismo en el momento de su génesis, cuando Kant y Fichte son

Cuando se habla de sistema en los comienzos del idealismo se piensa en el futuro de una realidad histórica, es decir, política, artística, científica, moral y religiosa. En realidad, el sistema es lo que hay que construir, pero eso sólo significa que lo que debe ser construido es el futuro

las referencias que definen el punto de partida, a cuyo lado se encuentran igualmente Spinoza, Jacobi, Herder... Como si de un proyecto común del grupo de amigos se tratase, el documento que ocupa las dos carillas de una hoja, que además se encuentra incompleto, no lleva título ni firma. Su descubridor, Franz Rosenzweig, lo editó en 1917 bajo el título *El más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán* (aquí, *Programa de sistema*, citado por la edición española de Hegel, 1978, 219-220). Escrito por mano de Hegel, su autoría en lo relativo a la concepción y las ideas bien puede ser compartida. La filología, defendiendo la pertenencia a un solo autor, no puede olvidar la participación y el acuerdo bajo el que presumiblemente coincidieron tres pensadores. En cierto modo, tanto Hölderlin, como Hegel y Schelling se encuentran escondidos en el corazón de esas letras que dan una vuelta más a la filosofía interpretando en una dirección determinada los resultados de Kant y Fichte, interpretándolos un paso más allá, lo que significa, conduciendo la filosofía del conocimiento hasta el saber, o lo que es lo mismo, desde la dualidad y las oposiciones —y para empezar, la primera de ellas entre razón teórica y razón práctica— a la unidad y la reconciliación, pues tratándose de unidad lo que tiene que venir no es sólo la idea filosófica de unidad, sino la reconciliación histórica de los opuestos... «Puesto que, en el futuro, toda la metafísica caerá en la *moral* ... esta ética no será otra cosa que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos.» Un sistema que aspira a lo real tiene que partir de la posibilidad de su construcción: si hasta ese momento la metafísica definió un ámbito superior pero suprasensible y por lo tanto no sólo incognoscible, según Kant, sino inaccesible, se tratará de traducir lo suprasensible y, de ser lo que se encuentra por encima de lo físico, regulando el mundo natural y moral, convertirlo en lo que puede llegar a ser real. En verdad, no se trata tanto de alcanzar lo suprasensible cuanto de convertir lo sensible en suprasensible, o lo que es lo mismo, transformar todo. La moral ocupa el lugar de la metafísica como filosofía primera. Pero dos cuestiones surgen ante la tarea: quién transforma y qué significa todo. El *Programa de sistema* elabora una respuesta completa, por más que no desarrolle su contenido. Esto último será responsabilidad de la filosofía de Hegel y de Schelling.

La respuesta al quién, surge del primer párrafo: «La primera idea es naturalmente la representación de *mi mismo* como de un ser absolutamente libre.» La autoconciencia libre es el principio y el punto de partida de cara al todo. Con eso se dice que no es una parte del todo, sino quien puede traspasarlo, o mejor, construirlo. En realidad, dicha autoconciencia no tiene más definición que su libertad —como se evidenciaba en la correspondencia filosófica—, esto es, su capacidad para actuar y generar ese todo, que bien entendido no tiene por qué no ser el que la tradición definió articuladamente como el ámbito de la física, el ámbito de lo ético o humano y el ámbito de lo divino; en suma, mundo, alma y Dios, las tres ideas kantianas, pero recogidas originariamente allí de donde surgen y se hacen, de *mi mismo*. El sistema de la filosofía es una ética porque su principio es la libertad, una tal que no viene ligada sólo a un lado, al espíritu frente al mundo y a Dios, sino que es principio de todo: «Con el ser libre, autoconsciente, emerge simultáneamente, un *mundo* entero... Aquí descenderé a los campos de la física; la pregunta es ésta: ¿cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral?» Con seguridad, ninguna filosofía moderna ha planteado tan radicalmente una pregunta dirigida a la naturaleza, una pregunta que evidencia un talante revolucionario: atender a que no sólo la sociedad y lo específicamente humano es asunto de interrogación y proyecto, sino, mucho más allá, que lo así llamado humano quedará devaluado si no va acompañado por un replantea-

miento de la comprensión del mundo natural. Porque tal vez el idealismo ya ha vislumbrado que el mundo natural que sobrevenga siempre será resultado de una Física determinada, que el mundo natural equivaldrá a la ciencia natural correspondiente, y que una autoconciencia auténticamente libre no tiene que esclavizarse a una ciencia determinada que a la postre no sólo no podrá «satisfacer un espíritu creador, tal como es o debiera ser el nuestro», sino que acabará destruyendo la naturaleza. Pero más profundamente, la pregunta «¿cómo tiene que estar constituido un mundo para un ser moral?» esconde una transformación radical de la metafísica moderna que nos impide seguir pensando la realidad natural como sustancia. El idealismo temprano abandona cualquier concepción dada de la naturaleza: ni es una sustancia extensa, ni el atributo de una sustancia, ni siquiera «objeto de toda experiencia posible» (Kant). Porque si para estos planteamientos la pregunta decisiva se formuló bajo los términos: ¿cómo es el mundo?, ahora la pregunta reza: ¿cómo queremos que sea el mundo? Aquí ya no se presupone una sustancia rígida que nos haga frente y cuya única posibilidad consista en ser conocida, porque eso impediría su transformación. Pero en realidad lo que se exige no es tanto transformar el mundo físico —asunto que además puede llevar adelante mucho más y mejor la ciencia físico-natural establecida—, cuanto generar la posibilidad de que ese mundo físico sea considerado como naturaleza y no como objeto, como vida y no como cuerpo inerte. Ahí reside la verdadera transformación, porque, además, sólo de ese modo ganaremos realmente un sujeto. En efecto, para la ciencia natural, la vieja física, todos somos objetos, cuerpos y sustancias, por más que poseamos el privilegio de pensar, y estemos atados a la regularidad y necesidad físicas. De ahí a que esa regularidad y necesidad contamine lo más propiamente humano, la obra humana, sólo hay un pequeño paso que no resulta difícil de dar. En realidad, avanzar en la ilustración consistiría en seguir el programa del idealismo, esto es, asumir que podemos preguntarnos por la constitución del mundo porque nosotros somos sujetos, lo que equivale a decir que consistimos fundamentalmente en querer, en una voluntad de la que el conocimiento es subsidiario. Pero de alguna manera eso significa presuponer que frente al mundo, caracterizado exclusivamente como extensión, la naturaleza buscada también tiene que parecerse a esa voluntad, en definitiva a esa libertad. ¿Cómo alcanzar una armonía con lo real si no concebimos el mundo como naturaleza, si no concebimos la naturaleza como voluntad, si no aceptamos que la constitución de la voluntad es aquella libertad originaria? En esta transformación de lo sensible, que es lo que hay, en lo suprasensible, que es lo que tiene que haber, se cultiva el idealismo. Y en esa tarea, el *Programa de sistema* tiene que dar el siguiente paso, que consiste en transformar el ámbito propiamente ético: «De la naturaleza paso a la obra humana.» ¿Y qué resulta en este terreno ejemplo más principal que el Estado, auténtica obra histórica, no heredada?: «Con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del *Estado*, puesto que el Estado es algo *mecánico*, así como no existe tampoco una idea de una *máquina*. Sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*. ¡Por lo tanto tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo debe *dejar de existir*». En realidad, la visión del idealismo temprano apunta decisivamente a un defecto inicial de la modernidad, que mucho antes de Descartes ya ha vinculado la conciencia liberadora con la técnica artesanal e industrial, en última instancia guía para la propia ciencia de la naturaleza y articuladora de la vida social. Pero lo que subyace a la crítica al Estado corresponde a la crítica a la Física natural: el Estado ha sido concebido y tratado como cosa,



como sustancia, que en consecuencia al final ya no tiene por qué obedecer al diálogo y puede independizarse de él. La política puede convertirse en una técnica equivalente a la física y hacer de la *pólis* no el marco libre que pueda articular la vida individual, social y natural, sino la maquinaria que aplaste cualquier idea en pos de meros resultados de subsistencia de sí misma.

Si el *Programa de sistema* ha discurrido sobre los dos lados de la razón y la realidad, la física y la ética, redefiniendo las ideas kantianas de mundo, alma y Dios, y anticipando las claves de cómo debería ser uno y otro dominio, sólo se podrá hablar de sistema si en realidad no hay dos lados sino sólo uno; y eso significa, si efectivamente hay un vínculo que permita hablar no ya de una razón teórica y una razón práctica, no ya de sensibilidad o entendimiento, sino de razón a secas, de aquella unidad o raíz desconocida para Kant: «Finalmente, la idea que unifica a todas las otras, la idea de la *belleza* ... Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas, es un acto estético, y que la *verdad* y la *bondad* se ven hermanadas sólo en la *belleza*.» Si la verdad caracteriza esa aspiración del conocimiento y el bien la meta de toda conducta, ambas disposiciones se anulan si se conciben como objetivos, en definitiva como objetos, y no como originales de la razón, corrientes que surgen de una unidad que nunca puede aparecer ni de un lado ni de otro, sino «en el sentido platónico superior», que participa de ambos. Se propone un sentido superior de razón, propio del saber antes que del conocimiento y la moral, y en esa dirección una guía para comprender y articular bajo la misma unidad a la naturaleza y al hombre, pero también a la ciencia de la naturaleza y a la ciencia del hombre.

Schelling retomará esa tarea como el asunto de su filosofía, lo que vendrá a exigirle la elaboración de una «filosofía de la naturaleza» y una «filosofía de la historia» ya en el mismo año en el que presumiblemente se redactó este *Programa de sistema*. Fuera o no escrito por él, lo que en él se escribió constituyó guía y programa de trabajo filosófico sucesivo; de ahí que trajéramos a este ensayo sobre Schelling un documento tan decisivo. En cierto modo, esta carta programática contiene el desarrollo de Schelling: esa nueva física constituye la comprensión de la primera época; esa nueva política que reclama la abolición del Estado, la segunda, pero entendiendo época según lo explicado, como noción ontológica. En el contexto del *Programa de sistema*, la ontología de la naturaleza por tanto y la ontología de la historia son deudoras a su vez de aquella fuente de la que no cabe ontología alguna porque no se puede tematizar, la belleza o el uno. Pero es que propiamente el comienzo del idealismo va a suponer también una separación entre los autores del texto, fueran quienes fueran: mientras que Schelling, dando entrada filosófica al idealismo, se esforzará por tematizar, por más que infructuosamente en muchas ocasiones, esa belleza, ángulo y unidad del sistema, elaborando una «filosofía del arte» que allá hacia 1800 vendría a presentar un esquema culminado —y para muchos intérpretes, incluso culminante de su obra— del sistema de la filosofía que pese a la tematización reconocería a lo absoluto como incognoscible; Hölderlin reconocerá de entrada la imposibilidad de tematización alguna de ese elemento que puede ser llamado «belleza» o simplemente «uno» o también «naturaleza» o «ser», que en ningún caso puede ser confundido con algo, con uno de los lados, pues siempre y en todo caso es fuente y origen desconocido, como desconocida reconocía Kant a la raíz de sensibilidad y entendimiento, de conocimiento y decisión, es decir, como desconocida reconocía a la razón.

«Hablaré aquí primero de una idea que, en cuanto yo sé, no se le ocurrió aún a nadie: tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al

servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la *razón*.» Seguramente ésta se constituyó en la fórmula más conocida y en la sugerencia más pregnante del texto, como si por su solo poder expresivo pudiera convocar una suerte de salvación, cuando en realidad quizás arroje a la tradición por un camino desarrropado que pone la alfombra si no al nihilismo, a la construcción del nihilismo, a aquel que el poeta Hölderlin tan bien y anticipadamente evocó en versos finales de la elegía «Pan y vino»: «... Mientras tanto, muchas veces pienso que es / mejor dormir que vivir sin compañeros, / así aguardar y ¿qué hacer mientras tanto y qué decir? / No lo sé. ¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?...» (cit. por Frank, 1990, 282). Porque hacer y decir, si se quiere: qué historia y qué lógica —siempre que lógica siga significando «decir»— se precisan cuando se exige un discurso al servicio de la razón, no lo sabe el poeta que percibe un final, un final que todavía se ahondará más si definitivamente penetramos en lo impenetrable en lugar de, simplemente, reconocerlo como origen. Y si el poeta puede todavía suspenderse en esa suerte de pregunta («¿para qué poetas...?»), el filósofo convoca un acontecimiento que diga en qué consiste esa mitología de la razón, esa historia *dicha* de la razón que será responsable de una transformación de la razón en otro asunto. ¿En cuál? El *Programa de sistema* responde en su última línea: «Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad.» Pero esa religión en los tiempos de lo absoluto, cuando lo que se espera no puede caer fuera de la razón, por más que sea de esa razón mitologizada, quizás exija más que la esperanza en un mundo celestial, quizás exija la esperanza en el mundo terrenal, para los idealistas único que hay y a la vez único que todavía no existe.

Que Schelling culmine su filosofía con la elaboración de una «filosofía de la revelación», que no sólo implica una filosofía de la historia y de la religión, sino que mucho más decisivamente apunta al horizonte de una «historia superior» que más tiene que ver con la formulación de una «religión de la historia», ilustra acerca de una continuidad y una deuda con sus orígenes que todo su desarrollo nunca pudo romper. Por más que el sistema se convirtiera en un significado cada vez más comprometido, ese mismo dar vueltas en torno al sistema no deja de expresar también al mismo tiempo la imposibilidad de traspasar la transparencia de esta formulación, ligada a un tiempo juvenil y a las palabras de ese tiempo, pero también a una ingenuidad que a la postre continúe transmitiendo la verdad no sólo de aquel cambio de siglo, sino la verdad que nuestra actualidad podría reclamar caso de que se interesara por ella.

### III

## *Una teología del tiempo*

### *Epoché pasado y epoché futuro*

Un ensayo sobre Schelling está obligado a pasar por encima de las etapas de Schelling. Aquí se elude esa perspectiva para situarnos en un nivel de comprensión más complejo: aquel que no sólo ve en Schelling una «obra en devenir» (X. Tilliet, 1969), sino la obra cuyo tema

filosófico es el devenir. El cruce de ambas perspectivas sitúa al intérprete en una dificultad cuando además ese devenir se comprende filosóficamente como lo absoluto y como sistema; si se quiere, como sistema de lo absoluto en el que históricamente vienen a acabar cerrándose las formulaciones filosóficas de Platón, Aristóteles, Descartes y Kant.

Desde este doble punto de vista quizá convenga señalar que Schelling no elige el tema de la filosofía, de modo que la dedicación a lo absoluto no depende de una preferencia, sino —como señalamos suficientemente— de la herencia de una tradición. Que Schelling sea el primero que con todas las consecuencias asume y recoge la totalidad de aspectos involucrados en esa herencia, puede explicar que su propia exposición sea deudora de una dificultad inicial que, por ejemplo, no se encuentra en la de Fichte desde el momento en que para éste no «todo» se encuentra involucrado, o dicho de otra manera, desde el momento en que si habla de lo absoluto, no concibe que lo absoluto vaya más allá del sujeto.

Resultará así claro por qué el idealismo se enfrenta a una tarea nueva cuando presume desde el mismo comienzo que el devenir de la obra filosófica escrita se supedita a la exigencia de dar cuenta del «devenir». También cómo, desde esta perspectiva total, viene igualmente exigido dar razón del propio devenir de la historia de la filosofía, entendida ahora no como un movimiento externo al asunto de lo absoluto, sino como la génesis de ese mismo asunto. Para el idealismo —y eso explica el papel elemental y determinante que por vez primera le corresponde a la historia de la filosofía— es como decir que la historia de la filosofía representa la génesis misma de la filosofía.

Como final de esta pretensión absoluta, es decir, si no quiere ser otra posición filosófica más, la filosofía de Schelling está obligada a ser dos filosofías, que en el fondo venga a resumir y unificar (hasta dos) el conjunto de la diversidad filosófica. En efecto, «dos» no es sólo la forma culminante de agrupar tendencias; «dos» también refleja esa dualidad culminante del pensamiento que concibió separadamente la diversidad de fenómenos físicos y humanos: la dualidad es por consiguiente la esencia misma de la historia de la filosofía que tiene que entenderse como historia de la filosofía natural e historia de la filosofía moral. La máxima exigencia del idealismo, y también su máxima dificultad, consistirá en unir esas dos historias de la filosofía desentrañando su vínculo y haciendo así «una» historia de la filosofía que coincida con la filosofía misma. Pero el vínculo, dado que de lo que hablamos es de «historia de la filosofía» y no de una reacción química ni de un sistema atemporal, tendrá a su vez una doble cara: el vínculo entendido como el *origen* de la dualidad y el vínculo entendido como la *reunificación* bajo la unidad perdida, es decir, el vínculo en el comienzo y en el final, que por otra parte no podrán ser a su vez lo mismo si en el medio ha transcurrido una historia, precisamente la historia de la filosofía. Para el idealismo de Schelling no lo será, y si «todo filosofar consiste en un recuerdo del estado en el que éramos una misma cosa con la naturaleza» (SW IV, 77; trad. 1996, 247), también tiene que consistir en una anticipación de que seremos una misma cosa con ... Y nada seguro podemos preescribir como final, pues el final, como resultado de la libertad, está por hacer: provisionalmente podemos decir «una misma cosa con la historia», pero asumiendo que no sabemos todavía qué es la historia, porque de ella tenemos sólo una percepción empírica, más bien derivada de la sucesión natural y ligada por ello al mero sentido mecánico de la maduración y la evolución. La «historia» libre no es mecánica; de ahí que dicho «ser una misma cosa con» pueda acabar en lo más dispar y catastrófico e incluso pueda apropiarse libremente del mecanismo para consumir más decididamente la catástrofe y la barbarie. Por otra parte, esa «historia libre» que fuera una, es decir, que no dejara nada fuera, tendría que haberse ganado a la naturaleza, porque no podría tener ningún opuesto.

Pero a propósito de eso, sería más adecuado decir que tan inseguros tenemos que estar de proponer un final que no conocemos como de proponer un comienzo que tampoco hemos conocido. En cierto sentido, el comienzo se acaba erigiendo en una resistencia insoslayable e inquietante, pues si en algún sentido el final se encuentra todavía en nuestras manos, de ellas sin embargo ha desaparecido completamente la posibilidad del comienzo. A no ser que, si no nuestras manos, es decir, nuestra decisión, si nuestra especulación pudiera, valga la paradoja, «hacer» algo: reconstruir especulativamente el origen para poder así liberarlo, porque «toda confusión, todo ese estado caótico, en el que se encuentra nuestra interioridad en cada comienzo de un nuevo proceso de formación, surge de un buscar y no poder encontrar el principio». En efecto, «un comienzo del tiempo es impensable si simultáneamente no se establece toda una masa como pasado y otra como futuro, pues sólo manteniendo esa polaridad surge a cada instante el tiempo» (W 75). La misma filosofía que tiene que construir el futuro tiene que reconstruir el pasado, aunque sea instituyendo racionalmente el comienzo del tiempo como lo «impensable» mismo. La filosofía se ve abocada a realizar el último esfuerzo de pensar hasta lo que no se puede pensar: de tal tarea de reconstrucción se va a encargar la «filosofía de la naturaleza», que de este modo, lejos de servirse sólo del entendimiento que sólo conoce lo que tiene delante, lo objetivo, para hacer ciencia, se adentra en el ámbito de la razón, de un saber que no es acerca de cosas, recuperando humildemente la

idea de que tal vez el principio de la razón, su *arché*, sea también el comienzo del tiempo y no algo opuesto o diferente de él. Pero en realidad, de tal reconstrucción también se va a encargar la «filosofía de la mitología», cuya tarea reside en ir a la búsqueda del pasado real que se encuentra más allá de la conciencia, justo históricamente antes de la conciencia.

Pero si el pasado sólo existe como polo del futuro, y éste como polo de aquél, la reconstrucción del comienzo es pareja de la construcción del final y así, a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía de la mitología corresponderán filosóficamente la «filosofía del espíritu» y la «filosofía de la revelación», porque el espíritu y la revelación se encuentran más allá del origen, del pasado, y hablan después, señalando el final, el futuro. En realidad, «entre» las diferentes filosofías lo que se busca articular es la unidad que se anticipó como «devenir», pero un devenir de cuya comprensión está excluido el entendimiento, que siempre considera relativamente la realidad, desde su perspectiva, por muy científica que sea. El saber del devenir, sea lo que sea, no puede admitir una visión unilateral, sino propiamente «una-visión» de la multiplicidad pura en que consiste el devenir. El problema sigue siendo el planteado por Kant, es decir, la síntesis de unidad pura y multiplicidad pura, pero no referido al conocimiento de un objeto, sino al saber del devenir en su conjunto. Y de entrada Schelling ha reducido ese inacabable devenir a dualidad desde el momento en que «devenir» presupone un «de dónde...» y un «a dónde...», una anterioridad que es la del pasado y una posterioridad que es la del futuro, de cuya oposición y lucha además surge lo que podemos reconocer presente. Resultará claro que tal saber no puede ser una filosofía de sustancia alguna, sino una «filosofía del tiempo», que por eso mismo puede reconocerse como una filosofía de lo absoluto y que por eso es «saber especulativo», pues paradójicamente nada es más lejano a nosotros que el tiempo, ese misterio cuya manifestación nos asegura a la vez que nos aterra y del que por otra parte sólo tenemos señales cuando existimos. Así pues, también una filosofía de la existencia, que viene a titular de otra manera a aquella del tiempo, y que propone lo mismo: ¿cómo pensar lo impensable, lo que es anterior a todo pensamiento, e incluso anterior a todo ser, cuando este ser se ha determinado como lo quieto e inerte que puede ser contemplado pero no vivido? La conciencia viene detrás y siempre se encuentra a la espera, tanto del futuro que la complete como del pasado que la proteja.

Ahora tenemos finalmente las épocas de Schelling llamadas con sus nombres propios: pasado y futuro, o futuro y pasado, pues desde la perspectiva de comenzar a pensar ningún polo es punto de partida privilegiado. ¿Y cuál es el vínculo de las épocas? Sólo puede serlo el tiempo, en el que de algún modo consiste lo absoluto. Si por un momento, y sin prevenirse filosóficamente, entendiéramos que lo absoluto coincide con lo eterno, podríamos decir con Schelling que «la esencia o la auténtica fuerza del tiempo reside en lo eterno» (W 75), pero entonces lo verdaderamente eterno no es el tiempo abstracto sino el vínculo de pasado y futuro, que es siempre permanente. En efecto, esta permanencia es el propio presente, que no es un tercer territorio temporal, sino el resultado de la lucha de dos *epochés*, que coinciden violentamente generando el propio acontecimiento temporal. El presente no es una masa de tiempo, sino esa «anterioridad» desde la que se generan pasado y futuro, futuro y pasado.

Desde la comprensión de las épocas corregimos a Schelling y su división de la filosofía en negativa (filosofía racional o lógica) y positiva (filosofía de la revelación o historia), pues la verdadera división debería consistir en la *epoché* «pasado» y en la *epoché* «futuro», o lo que es lo mismo, en una filosofía negativa cuyo tema fuera el

comienzo —que puede ser convocado tanto desde la naturaleza como desde la mitología, y cuya realidad es ese fondo insondable y oscuro que subyace a lo presente— y en una filosofía positiva cuyo tema fuera el futuro —que puede ser sentido desde el espíritu y la revelación—. Con ello, además, se ganaría una idea fundamental: ¿por qué oponer lógica a historia cuando la verdadera historia no puede dejar de lado a la lógica? Sólo la historia que todavía no es verdadera puede aparecer enfrentada a la racionalidad de la lógica, porque la «historia verdadera» tampoco será una época que habría dejado otras detrás, sino «la época» en la que todo es uno y coincide. Pero entonces en esa coincidencia el todo quedaría muy lejos de significar aquella totalidad lógica para significar simplemente el acontecimiento y el acontecer en general. Pero tal historia verdadera no existe, porque incluso para el Schelling que se esfuerza en su filosofía de la revelación continúa siendo un reto aquella obra más grande de la humanidad anunciada en el *Programa de sistema*, aquella religión que aquí hemos llamado «religión de la historia». Desde este último punto de vista, y continuando la corrección sobre Schelling, en realidad toda su obra cae del lado de la filosofía negativa, porque la filosofía de la revelación identificada con el cristianismo es para nosotros también pasado. El futuro siempre está por venir.

Pero esta corrección no pretende modificar a Schelling, sino entenderlo mejor yendo al corazón mismo de su propuesta, que queda muy lejos de claudicar ante el concepto para escaparse por la vía de la mística y la religión, cuando en realidad pretende fundamentalmente aproximarse a la razón y desde luego aproximar la razón a la historia real, es decir, a la historia futura. Su matizada opción por el cristianismo tiene que ser comprendida también en este marco, pues queda muy lejos de ser el mero abrazo a un credo.

La filosofía de Schelling como filosofía del tiempo y filosofía de la existencia reitera también aquella teología que anunciamos como «historia de Dios», porque presupone igualmente épocas en Dios. La teología de la historia de Dios rompe una imagen trivial de un Dios sin complejos, absolutamente uno y sin embargo inexplicablemente opuesto a todo, para referir una unidad divina cuya constitución es la divisibilidad. En realidad, por encima del horizonte terminológico, extraño a los hábitos de la lectura actual, sorprende la radical actualidad que expresa esta teología idealista sobre nuestra historia contemporánea que ha visto desplegada, quizá por vez primera, la cara oscura de Dios proyectándose como lado oscuro de una razón que siempre se había automarginado del desastre y del mal sin reconocer su protagonismo y autoría. En 1809, Schelling toca este fondo de nuestra actualidad cuando escribe su última obra publicada, las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (aquí: *Tratado sobre la libertad humana*, trad. 1989), que Heidegger recibe para el mundo contemporáneo de 1935 como el escrito más profundo de la filosofía moderna, que desarrolla al idealismo por vías que conducirán consecuentemente a su ampliación y disolución, al elevar a categoría ontológica no la negatividad pensada sólo lógicamente sino el mal, el mal real, como condición misma de la existencia y de la libertad. Como aproximación a Schelling esta obra presenta la resistencia de su expresión, cuya corrección se ganaría sólo después de una lectura completa de Schelling, pero al mismo tiempo presenta la gran ventaja de funcionar como «medio» de la obra del filósofo. Entiéndase bien esto: no sólo que se encuentre en el medio de su camino, sino que constituye el medio adecuado para entrar en una filosofía que mira desde 1809, bien hacia atrás hasta 1792, bien hacia delante hasta 1854. Pero la ventaja filosófica no responde sólo a la cuestión de la lectura sino a la indecisión que resulta de no encajar directamente en la división filosofía negativa/filosofía

positiva. Por una parte, el tratado tiene su origen discursivo en la filosofía de la identidad de 1801-1803 y muchos de sus contenidos están anticipados en el libro *Filosofía y religión* de 1804, que lanzará a Schelling por su futuro camino (y por el camino del futuro); por otra, puede ser entendido como base de la futura división «negativo/positivo». En su esencia filosófica no obstante el tratado no deja de plantear, aunque lo haga con una radicalidad seguramente no superada retóricamente, el tema de Schelling, la dualidad y su unidad, pero introduciendo un factor decisivo: lejos de discursar sobre los opuestos y su lograda unificación en una identidad entendida bajo diversas formas (yo absoluto, arte, =), se recrea la absoluta tensión permanente y dramática entre la unidad y la diferencia, y se hace nada menos que inscribiendo esa tensión en el ser mismo de Dios, a la vez que comprendiendo al hombre como órgano vinculante de ese drama, papel que lo eleva a su verdadera dimensión ontológica sobre cuyo horizonte ya no puede aparecer ni como objeto ni como simple sujeto. Pero al mismo tiempo, inscrito en la escritura misma de la tensión y el drama, se configura una imagen desgarrada del hombre muy lejana de aquella optimista, solidaria de la reconciliación política y no atribuible exclusivamente a la juventud del filósofo, sino a la juventud de una época que los jóvenes filósofos de Tubinga y el amigo poeta creían que nacía. Y que tal vez naciera, pero que sucumbía tempranamente al viejo orden que se reproducía en la vida social evidenciando que «Antiguo régimen» y «Nuevo reino» lejos de ser contenidos concretos constituyen figuras históricas que se reproducen y siempre se llenan: la evidencia de que siempre habrá esclavos y siervos tampoco podría ser superada por una dialéctica enunciada en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en 1807 por más que fuera traducida en la filosofía de Marx. Para el siglo XX quedará servida la dialéctica como la que se establece entre verdugo y víctima, y para ella seguramente no 1807 sino 1809 constituye un mejor expediente de comprensión: frente al sereno optimismo del sistema de la razón en su fenomenología de la conciencia, pese a «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (Hegel, trad. 1966, 16), contrasta la cruda exposición de una división irrebalsable cuya unidad será siempre provisional, hasta que llegue la religión futura. Para 1809 Schelling se ha metido por este camino y Hölderlin hace ya algún tiempo que ha decidido volverse loco, quizá por alcanzar a ver que esa religión y ese futuro no llegarían de la mano del hombre, y menos del hombre ilustrado que compró su ilustración vendiendo la naturaleza al desastre.

## La historia interna de Dios

de entrada razón, pensamiento y conocimiento, la oposición entre naturaleza y espíritu ha sido considerada, como es lógico, desde este punto de vista. La firme creencia en la existencia de una razón meramente humana, el convencimiento de la total subjetividad de todo pensamiento y conocimiento, y de la falta de razón y pensamiento de la naturaleza, junto al modo de representación mecánica que reina en todas partes... justifican sobradamente el camino de la presente consideración... Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de

En las «Palabras preliminares» del *Tratado sobre la libertad humana* Schelling presenta una visión retrospectiva del planteamiento filosófico que le ha conducido hasta 1809 así como la necesidad de una nueva formulación: «Puesto que al ser de naturaleza espiritual se le atribuye

necesidad y libertad, con la que llega por vez primera a consideración el punto central más íntimo de la filosofía» (SW VII, 333; trad. 1989, 103 y ss.). Quizás esa intimidad exprese una verdad que hasta el momento sólo fue considerada de modo exterior, como si las oposiciones bajo las que vivimos fuesen un mero producto de la reflexión y en el fondo algo que no va con nosotros, cuando lo cierto es que la oposición define todo, desde lo elemental hasta lo complejo, desde lo interno y personal a lo exterior y cósmico: es preciso abandonar el punto de vista según el cual la razón queda sólo del lado de la subjetividad, y la libertad se concibe sólo espiritualmente. Que la verdadera oposición sea la de necesidad y libertad expresa una dimensión nueva que reinterpreta en otros términos la oposición naturaleza-espíritu, pero también la forma de comprender la relación entre el objeto y el sujeto, lo real y lo ideal. En cierto modo, el nuevo mensaje es fatal, porque alude a la irresolución de la oposición y al estrato más íntimo del conflicto: la oposición es la lucha que se juega en el seno mismo de lo absoluto y que consecuentemente se proyecta por todos los ámbitos teniendo todo de escisión y ruptura. Lejos queda una visión armónica de la dualidad que habría de resolverse progresivamente mediante la acción humana en el horizonte de la razón ilustrada. Ésta se ha autoengañado desde el momento en que sólo hablaba de sí misma y tomaba la medida del mundo mirándose en el espejo. Necesidad y libertad son dos polos que definen el ser mismo de lo absoluto y... su identidad. Pero esto significa tanto como decir que el ser mismo de la identidad está teñido de división, tanto como decir que Dios mismo, como absoluto, es distinto de Dios. Ahora podemos recordar y entender aquella teología que trataba no tanto de Dios sino de la historia de Dios, porque esa historia es la que define su mismo ser, su misma identidad, que es el movimiento que va de la necesidad a la libertad, de la naturaleza en Dios a su existencia como espíritu. También podemos entender que pasado y futuro tienen que ser entendidos absolutamente, es decir, no sólo en su sentido diacrónico y temporal sino sincrónicamente, como si en realidad eternamente estuviera presente ese pasado y coexistiera, o pudiera coexistir, solidariamente con el futuro. De verdad, lo auténticamente presente no es ni el pasado ni el futuro, sino su coexistencia, pero ésta es la lucha permanente entre «el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia» (SW VII, 357; trad. 1989, 161 y ss.). En realidad, aquella diacronía exterior dependería de esta sincronía paradigmática y elemental que define una suerte de pasaje permanente y a un tiempo lucha en el mismo seno de Dios, como si el transcurso del tiempo tradujera el discurso interno de Dios. Y si este discurso es la traducción del antiguo *lógos*, éste no revela la identidad al margen de la diferencia y el conflicto, sino la identidad que se produce como conflicto constante y separación en el ser mismo, en Dios, de cuya «identidad» nada puede quedar fuera: «Puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia» (SW VII, 357; trad. 1989, 163), pero ese fundamento no es un concepto sino algo real y efectivo: «no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de él, pero sin embargo distinto de él» (SW VIII, 358; trad. 1989, 163). Schelling hablará más que de identidad, de «indiferencia» entre fundamento y existencia, pasado y futuro, para enfatizar la constitución inarmónica de la armonía, que no puede encontrar consuelo alguno en una especie de identidad vacía e inerte, como territorio superior, sino en el vértice mismo que genera la separación, único que a su vez podría generar la unión. ¿Qué es ese vértice que no puede ser identificado meramente ni con el fundamento ni con la existencia y que Schelling



se ve forzado a nombrar como «in-fundamento»? En esa historia interna de Dios, lo hemos reconocido como la misma tensión que genera la diferencia, como un presente siempre actual que es anterior a todo y del que no cabe concepto, porque precisamente de él surge también el concepto.

Quizás en este pasaje alcance también su culminación una teología que no sabía qué hacer con las cosas, por considerarlas extrañas a Dios, cuando en realidad proceden de su mayor intimidad, de su propio fundamento, del ansia que siente Dios de engendrarse a sí mismo sin conseguir reproducir su figura, su existencia, sino sólo su fundamento y su propia ansia. Pero la diferencia en Dios entre el fundamento oscuro y la existencia, ligada a la transparencia del entendimiento, permite interpretar el origen del mismo mal no como un defecto o desviación del bien, sino como una dimensión elemental al propio ser de Dios, una dimensión que además se revela insuperable, porque el mal se autoafirma con todo derecho como afirmación del fundamento y la oscuridad, como afirmación de la pura ansia: «Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo —tal y como lo vemos ahora— regla, orden y forma, pero, con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo... He aquí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento» (SW VII, 359-360; trad. 1989, 167-169). Pero lo más radical de esta teología que lleva al idealismo a su extremo filosófico no reside en la mera descripción estructural de una dualidad, tampoco en la mera posición conceptual de lo negativo como fundamento de la verdad, sino en la comprensión genética de una identidad, la identidad de Dios, que se define así como camino permanente e irreducible que va obligadamente de la oscuridad original a la luz, pues «de esta ausencia de entendimiento es de la que nació propiamente el entendimiento» (SW VII, 360; trad. 1989, 169). Pero esto significa hacer de lo insondable el fundamento del entendimiento y del desorden la base de toda existencia, lo que apunta a una amenaza que en primer lugar afecta a la misma noción de razón, pues ésta no queda sólo del lado del entendimiento ni en general de lado alguno, sino de lo absoluto o Dios, es decir, de la inquietante y a veces horrorosa identidad entre fundamento y existencia, entre naturaleza y entendimiento. Se despiden en esta teología el sueño de un entendimiento transparente que pudiera enfrentarse siempre con éxito a la realidad y a la tarea de transformar la oscuridad de la materia en la luminosidad de las ideas. El entendimiento sólo ocupa una posición de la razón, que además no es original. Pero es precisamente esta limitación del entendimiento la garantía que a su vez permite la liberación, pues «no sabríamos de nada que pudiera estimular más al hombre a aspirar con todas sus fuerzas a la luz, que la conciencia de la noche oscura de la que surgió elevándose desde allí a la existencia» (SW VII 360; trad. 1989, 169). Porque la razón es ese camino teológico, puede garantizar una libertad real que reconozca efectivamente que se libera y de qué se libera. También aquí gana su culminación aquella identificación formulada como *Deus sive natura*, porque efectivamente la naturaleza es divina en su ser más elemental, aunque sea «divina en grado inferior», aunque sea como «aquella oscura fuerza originaria que subyace a toda existencia» (SW VII, 441). Pero sobre todo gana su culminación y a la vez liquida el programa racionalista ilustrado porque ese *Deus sive natura* no es una sustancia presupuesta como identidad y orden absoluto, una sustancia puesta al servicio del conocimiento y como garantía de que nada pueda escapar a un entendimiento cuyo único esfuerzo tiene que consistir en desvelar la necesidad divina. No es esa

sustancia ni en general ninguna otra porque Dios es esa «historia interna» —ese tránsito que va permanentemente del ansia oscura al entendimiento ordenado, de la necesidad a la libertad—, que a su vez se despliega como «historia externa», un doble movimiento configurado propiamente por lo que la filosofía siempre llamó «ser», un ser escindido en voluntad y entendimiento, pero que originariamente sólo es voluntad y querer.

El idealismo del *Tratado sobre la libertad humana* alcanza un punto de no retorno que deja atrás a Spinoza y a Kant, seguramente también a Hegel, cuando afirma que en última instancia no hay otro ser que el querer: «Querer es el ser originario y sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación» (SW VII, 350; trad. 1989, 147), porque de golpe borra cualquier comprensión sustantiva de la realidad, una realidad cuyo orden y transparencia habrá de ganarse siguiendo otro proceder: no el de la sustancia, sino el de la historia y la libertad. La situación del mal en el seno mismo de Dios, en esa potencia de Dios que es su fundamento, genera al mismo tiempo la posibilidad de una libertad real y efectiva, que verdaderamente consiste en «la capacidad para el bien o para el mal»: detenerse en el fundamento dando realidad a la mera potencia u optar por la existencia, ésa es la decisión viva en la que siempre se encuentra el hombre y ésa es la posibilidad misma de la «historia externa», fruto y resultado de aquella tensión o «historia interna» cuya presencia nunca podrá ser anulada aunque sí tal vez modificada, toda vez que esa libertad humana también puede transformar al propio ser de Dios. Porque en efecto, que no haya sustancia también significa que no hay necesidad y que en el fondo esa voluntad originaria, esa ansia oscura, también es libre, aunque sólo sea como naturaleza. Y la historia no sólo se tiene que definir como tránsito al entendimiento, sino mucho más allá, a su vez como transformación del propio entendimiento en voluntad, una voluntad libre que no reconozca necesidad alguna ante sí, que por lo tanto tampoco reconozca una naturaleza que la obligue a determinada forma de conocer y actuar.

La Ilustración se quiebra en este reconocimiento del ser de Dios según épocas: fundamento y existencia, naturaleza y entendimiento, definen la coexistencia de pasado y futuro, como ya dijimos, pero definen igualmente la posibilidad de pensar y reconocer permanentemente el pasado como realidad viva y necesaria para el presente. También como el peso y la resistencia que señalan un límite permanente para la conciencia, que antes de ser sí misma y, por así decirlo, desarrollarse en la plenitud «consciente» del conocimiento y la acción, tiene que comenzar a reconocer su principio, que reside en la ausencia de conciencia, en lo «inconsciente». En esta comprensión de la conciencia se esconde una de las claves de un Schelling idealista que no sólo desustancializa el yo elaborando una «historia del yo», sino que define dicha historia como la que va de lo inconsciente a lo consciente. Pero es que tampoco podemos suponer un absoluto que no se encuentre afectado por esta división interna, porque a Dios mismo le ocurre lo que al hombre: «Dos principios se encuentran en nosotros, uno inconsciente y oscuro y el otro consciente ... Dios tiene en sí los dos mismos principios que nosotros ... El comienzo de la conciencia en él reside en que se separa de sí mismo, en que se contrapone a sí mismo» (SW VII, 433). La autoexigencia del idealismo al formular un yo absoluto como principio en Fichte encuentra uno de sus resultados en esta «historia del yo». La elevación del elemento histórico a principio no resulta así una decisión arbitraria o estética de filosofía alguna, sino que surge de la exigencia de ahondar en el mismo yo a la hora de proponerlo como principio que no deja nada fuera, porque se encuentra desligado de todo: ni la naturaleza

ni Dios son extraños a una conciencia así comprendida, según estratos y épocas de su unidad. Pero podría pensarse en una claudicación de la razón soberana erigida en sujeto en la medida en que se presiente una disolución del yo en lo inconsciente, cuando en realidad ocurre justamente lo inverso: la posibilidad misma de la libertad dejaría de tener sentido sin aquella necesidad que hay que sobrepasar. En el fondo, lejos de apuntar a su disolución, la estructura histórica de la conciencia es la condición misma de su propia constitución, porque una conciencia eterna o no se dejaría pensar o sería inconsciente. La posición de un sujeto de conocimiento válido en sí mismo sin consideración al mundo que conoce ni a su propia constitución deviene así además de una ficción, propiamente un objeto, algo producido y puesto ahí por... el verdadero sujeto, que no es otro que su propio «devenir conciencia». La conciencia siempre es resultado de su constitución absoluta, es decir, de su constitución según épocas, en suma, de su devenir. Y reconocer su verdad fuera de este proceso significa eludir su verdadero ser, aquel que puede comparecer en cualquier momento, sin que sea llamado y sin avisar. Ahí reside también su verdadera amenaza.

El sujeto evidencia su verdad, que es sujeto porque no ocupa una posición estable y determinada, en suma, porque no es predicado sino auténtico «subyacer», *hupokeimenon*, insondable y anterior a cualquier determinación. En realidad, el idealismo de Schelling penetra de alguna forma en esa dimensión cuando reconoce que en esa anterioridad de la necesidad frente a la libertad, del todo frente a la unidad y de la naturaleza frente al espíritu, reconoce precisamente ese orden y no otro, un orden que se encuentra fuera del tiempo y es por eso mismo origen del propio tiempo, de la historia externa: podemos hablar de un pasado y una actualidad porque se presupone una diferencia de inconsciente y consciente en la conciencia; más allá todavía, porque «no es posible llegar a ser consciente (y precisamente por eso tampoco es posible ninguna conciencia) sin establecer un pasado... Por eso toda conciencia tiene como fundamento lo carente de conciencia y es precisamente en el propio llegar a ser consciente cuando es dispuesto como pasado por aquello que se torna consciente» (SW VIII, 262). Que la conciencia sea auténtico sujeto significa que reconozca su estructura potencial, que reconozca el origen del que procede, la naturaleza o materia que subyace a todo y su dimensión inconsciente. Que conocer sea recordar adquiere así un sentido más completo: significa encontrar las determinaciones y los predicados que corresponden a aquel subyacente que por otra parte siempre se nos escapará; significa igualmente oponer una libertad consciente y decidida a aquella libertad inconsciente y ciega que llamamos necesidad, significa en suma reconocer que el ser del sujeto se encuentra en ese equilibrio y a la postre también armonía entre lo que subyace y lo que se presenta, entre sujeto y predicado, en ese equilibrio que desde antiguo se denominó en la historia de la filosofía con el nombre de ser. El ser es ese vínculo y tensión permanente, esa historia que nunca deja de ser historia, porque el sujeto nunca deja de «llegar a ser sujeto»: no hay meramente un tránsito del comienzo al final, del pasado al presente, sino un constante devenir de la conciencia de lo uno a lo otro, una constante escisión que también guarda la posibilidad de la libertad.

Quizás el idealismo de Schelling no haga más que conducir un paso más allá una indecisión kantiana, al mismo tiempo que restablece un significado genuino para el sujeto: cuando Kant se refiere al esquematismo del entendimiento como «un arte oculto en lo profundo del alma humana», cuyo funcionamiento «difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto» (Kant,

*Crp.* B 181; trad. 1978, 185), está presuponiendo un grado más originario para el alma que para el sujeto, pero también un grado más originario para la imaginación que para el entendimiento (y la sensibilidad) y para la razón que para la razón teórica. Kant reconoce ese origen como tal, es decir, como lo atemático mismo, y consecuentemente no entra en ese origen, al que reconoce «desconocido». Schelling llama sujeto a la unidad de la razón, por lo tanto a la unidad de sensibilidad y entendimiento, e interpreta esa imaginación, función original del alma humana, como aquel tránsito que va de la sensibilidad al entendimiento, en suma, del tiempo a los conceptos puros, de la voluntad al entendimiento, pero no cifra como desconocido a la razón, sino que le atribuye ese significado de tránsito que va de lo desconocido a lo conocido, de lo inconsciente a lo consciente y del pasado al presente. A ese tránsito lo llama historia y ésta es la unidad que a su vez consiente referirse a un futuro, a un futuro que no se construya en el aire como resultado de la consciente obra humana, sino que sea resultado de todo ese movimiento complejo del alma humana, que «tan profundo *lógos* tiene» (Heráclito, B 45). Pero esa profundidad del alma no es de carácter cuantitativo, sino cualitativo: alma es la identidad «viva» de ambos principios. En efecto, lo peculiar no es sólo que en el alma coexistan voluntad y entendimiento, naturaleza y existencia, sino que esa coexistencia es la misma vida del alma. Dios no vive, pues es la misma vida, pero el hombre sólo vive; en el hombre aquellos principios distintos pero inseparables que definen la vida de Dios, están separados, y ésa es la posibilidad del bien y del mal (SW VII, 364; trad. 1989, 179). La finitud humana muestra todo su desgarramiento frente a la infinita vida de Dios: frente a la identidad de los principios en Dios, el hombre está separado porque es «él mismo», y esa mismidad, esa referencia a sí mismo, haciéndose un centro, es la personalidad. En esta dimensión se hace posible la inversión, se hace posible el mal, que no sólo consiste en afirmar el fundamento frente al espíritu, la potencia frente a la existencia y la voluntad vuelta hacia sí misma sobre el entendimiento, sino en mayor medida afirmarse como centro invirtiendo la relación: no se trata, en suma, de elegir el desorden y la oscuridad frente a la luz, sino en utilizar el entendimiento y al propio espíritu como instrumento de esta inversión y potenciar así los efectos del mal. Que el mal pueda adquirir la figura de gran obra humana, bien como proyecto y realidad política, social, artística e incluso religiosa, es el resultado de un ser cuya constitución responde a la escisión, a la división y separabilidad de lo mismo en dos épocas, el pasado y el futuro, que dramáticamente coexisten siempre, como tiempo que son.

Pero quizá lo más decisivo del discurso sobre la libertad reside en la contralectura del platonismo según el cual el Bien aparece como meta suprema, condición y origen presupuestos de la dialéctica del conocimiento y la virtud. En su lugar, la filosofía ha de descubrir ese «más allá del ser» en una naturaleza original que siempre se escapa y resulta inaccesible a no ser por su manifestación como mal. No el Bien, sino el Mal supremo se esconde en el propio origen y la propia naturaleza de Dios, por más que Dios mismo nunca aparezca como malo porque su unidad no permite la separación entre su fundamento y su existencia. ¿Pero verdaderamente es Dios esa unidad indisoluble ajena al devenir y al diferenciarse, ajena a la historia? Si aquí aparecen las épocas de Dios como constitutivas de una «historia interna» que ilustra un silencioso devenir en Dios «del» fundamento «a» la existencia, ¿no son en el fondo esas épocas, más que elementos constitutivos, elementos reales y vivos llenos de ruido? ¿Cabe hablar de una diferencia entre «historia interna» e «historia externa»? ¿cabe hablar de una diferencia entre Dios y el hombre que caiga fuera de lo absolu-

to o al contrario lo absoluto revela supremamente que la historia de la naturaleza, la historia del hombre y la historia de Dios son la misma?

Toda la filosofía de Schelling se puede comprender y también reconstruir desde esta pregunta, porque toda ella consiste en el esfuerzo por reconocer que en una misma historia coinciden la naturaleza y el hombre —y que esa coincidencia es precisamente Dios—, lo que ocurre es que dicha historia puede ser contada desde dos puntos de vista diferentes, a saber, desde la naturaleza o desde el hombre. Ciertamente lo que se narra es la misma historia, de tal modo que la exposición de la primera no excluye el tema de la segunda, sólo que lo cuenta desde su perspectiva. Viceversa, la exposición de la segunda no abandona el tema de la primera, pero lo cuenta desde la suya. Dicho con otras palabras: si se cuenta la historia según la naturaleza lo que se hace es una suerte de «historia de la naturaleza» que no es otra cosa que lo que Schelling llama una «filosofía de la naturaleza», y desde esta perspectiva el hombre se reconoce como espíritu, pero un espíritu que no pasa de su determinación y denominación como «autoconciencia». Si por el contrario se cuenta la historia según el hombre, lo que se hace es claramente una «historia de la humanidad», que apunta a lo que Schelling quisiera articular como «filosofía de la historia» (que tiene que anunciarse como «filosofía de la mitología y de la revelación»), y desde esta perspectiva la naturaleza se reconoce como la aparición humana de esa naturaleza en la conciencia, o lo que es lo mismo, como mito. Pero en ambos casos estamos hablando de historia y reduciendo la fórmula «filosofía de...» (a saber, de la naturaleza y del hombre) a la más genuina de «historia de...» (a saber, de la naturaleza y del hombre). Este proceder viene justificado por la comprensión que rige nuestro ensayo y su organización, que abandona una exposición cronológica según etapas de la obra de Schelling en favor de un intento por centrar el devenir de una obra filosófica en torno al mismo significado de devenir, cuyo sentido más original reside para nosotros en la idea de Dios tal como quedó formulada en 1809. De esta comprensión de Dios partimos para determinar la filosofía de Schelling en su conjunto como historia, de tal manera que la propia «historia interna» de Dios (camino que va *de* la naturaleza en Dios *a* su existencia), constituye el expediente para reconocer un pasado (la naturaleza o el origen) y un futuro (la existencia o el final) en Dios. Pero procediendo así reconocemos que en la diferenciación según épocas, pasado y futuro adquieren una gravedad frente a las determinaciones de lógica e historia, en el fondo títulos más aparentes, y adecuados en todo caso a la división de Schelling entre filosofía negativa (lógica) y filosofía positiva (historia), pero no a la esencia de su interpretación de lo absoluto como «curso»: transcurso genuino de la naturaleza, del tiempo y de la existencia, que puede ser recogido en un discurso sobre la naturaleza, que será la lógica y sobre el tiempo, que será la historia. No hay ni que decir que el discurso es la filosofía, deudora e intérprete hasta en su manifestación teórica más aparentemente independiente —la lógica—, de lo absoluto o de Dios, es decir, de la historia de Dios o de la esencia misma del tiempo.

El discurso filosófico de Schelling es así una «teología del tiempo» que tiene que tematizar las dos épocas verdaderas, el pasado y el futuro, por encima de su representación como naturaleza y espíritu, e incluso por encima de su representación como lógica e historia, con el fin de interpretar que por encima y más allá de esa representación, lo que significan ambos opuestos, aquello que constituye su inescrutible punto de intersección es el tiempo, un tiempo que la filosofía tendrá que convertir en historia. Pero esta historia ya no podrá funcionar más como opuesto, léase a la naturaleza o a la lógica, sino que será una «historia superior» de la que en

cierto modo podemos decir «que vendrá» y que no será simplemente una época que vendrá «después», pues su superioridad residirá en la posibilidad de interpretar a su luz las épocas, tanto a la naturaleza como al espíritu, ambos atrapados en una razón que se tomó a sí misma por principio por encima del propio principio, tal vez aquel que Heráclito llamó *lógos* e identificó con el *kósmos*, pero también con un niño, con el tiempo (*Aión*), «que mueve sus peones» (Heráclito, B 52).

La compleja filosofía de Schelling persigue con pasos de imposibilidad una intuición en la que todo se encuentra involucrado y confundido. Así, se persigue siempre esa «historia superior», pero siempre la propia obra filosófica se autorreconoce atrapada, incluso cuando se encuentra formulando la «filosofía positiva», supuestamente dedicada al futuro pero permanentemente anclada a la actualidad desde la que se formula. Así, si «filosofía negativa» se reconoce sólo como filosofía acerca de sombras, la «filosofía positiva» tampoco vale como filosofía definitiva, sino como imposible ejercicio expreso de un anuncio, de una filosofía que sólo se puede anunciar y que encuentra la primera verbalización de ese anuncio en declarar «filosofía negativa» al discurso sobre el pasado, un discurso cuyo tema es la «filosofía de la naturaleza» que, entendida según hemos hecho aquí como «historia de la naturaleza», también alcanza y se ocupa de su opuesto, el espíritu, en cuya historia queda involucrado. De ella se ocupará el apartado IV de nuestro ensayo, con el título «El pasado: historia de la autoconciencia», que desde el punto de vista del contenido tratará el núcleo de la filosofía de Schelling anterior al *Escrito sobre la libertad* de 1809. Del Schelling posterior a esta fecha que a nosotros nos ha servido de inicio se ocupará el apartado V, con el título «El futuro: historia del hombre». La justificación de esta división y de esta oposición entre la autoconciencia y el hombre se encuentra ya sugerida, pero en todo caso responde a una interpretación más adecuada de la diferencia entre «negativo» y «positivo» en la medida en que cada uno de los opuestos recoge a su vez la necesaria dualidad: según dijimos, si en relación con el pasado, la dualidad se escribe como oposición entre naturaleza y espíritu, en relación con el futuro se escribe entre mitología y revelación. Bien entendido que el futuro todavía no existe y que tanto espíritu como revelación recogen el perfil del futuro por cada uno de los lados, por el lado de la lógica y por el lado de la historia, pero que son perfiles que llamamos provisionalmente «futuro» mirando en una dirección que no conocemos y que la filosofía prepara, pero que prepara sólo desde el presente.

## IV

# *El pasado: historia de la autoconciencia*

## *La búsqueda del sujeto*

La «nueva mitología» formulada en el *Programa de sistema* era el anuncio de un nuevo tiempo en el que por fin la mitología fuera tal, es decir, mito-logía, unidad de «mito» y «lógos», también, unidad de sensibilidad y entendimiento; en definitiva, unidad de la razón. ¿Acaso ambos no

se distinguen sobre todo por la forma de comprender y abarcar lo que hay? Si el «lógos» lo hace bajo la forma de la unidad, pero autoformula esa unidad inteligible y espiritualmente, el «mito» unifica bajo la forma de la multiplicidad, que aparece así sensiblemente. Fuera de esa forma de presentación que ha conducido a la disparidad entre el espíritu y la naturaleza, dando lugar a la diferencia entre lo ideal y lo real, la filosofía que quiera aparecer como «nueva mitología» tendrá que evidenciar el sentido mismo de la unidad, un sentido que no se puede conformar con adscribirse a dos formas de unidad, porque esto es incompatible con lo absoluto. En realidad, la filosofía de Schelling constituye el desarrollo de esta nueva mitología, de ahí que sea teología desde el principio hasta el final, aunque, como vimos, su tema no sea tanto «Dios» —que meramente representaría la forma de la unidad por el lado infinito— cuanto la «historia de Dios», una historia que tiene que recoger todo en su interior, desde las formas epocales bajo las que Dios aparece hasta la historia del hombre. Pero es que en realidad tampoco cabe hablar de dos historias paralelas, sino de la misma historia, bajo la que aparecen vinculados Dios y el hombre, la infinitud y la finitud. La historia es así la historia de lo absoluto o la historia de la relación, que es a un tiempo vinculación y separación, de lo infinito y lo finito, que a su vez no es otra que la historia de la escisión de lo absoluto mismo, que ya no puede definirse como lo infinito frente a lo finito (o a la inversa), porque si no sería un mal

absoluto. Y lo absoluto no es la última estación de un camino bienaventurado ni la meta piadosa de un conjunto de fieles que aspiran llegar al lugar donde todavía no se encuentran, ni siquiera una supuesta verdad accesible sólo a los filósofos; al contrario, es el camino entero que la propia conciencia ha de recorrer para reconocer su propia personalidad y finitud. Pero ese reconocimiento de la finitud sólo puede darse en la presencia de lo absoluto, única referencia para reconocerse finito, una presencia que por otra parte aparece también en la conciencia, de modo que reconocimiento de la finitud y presencia de lo absoluto coinciden sobre el mismo horizonte de sentido. Es este horizonte el que debe ser descubierto, porque sólo este descubrimiento nos llevará más allá de la rígida posición según la cual por un lado hay sujeto y por otro lado objeto. ¿Por qué esta escisión? Esta pregunta se la plantea Schelling en 1795 bajo esta curiosa forma: «¿Cómo salgo de lo absoluto y entro en una *contra*posición?» (SW I, 294), en la obra a la que tituló *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, en la que llega a una primera culminación de su temprana y rápida filosofía.

Dogmatismo y criticismo suponen las dos posiciones extremas del problema filosófico, la formulación de una incompleta unidad, bien postulando un objeto absoluto en cuyo seno se diluye el sujeto (Spinoza), bien afirmando un sujeto que o bien se propone él mismo como absoluto (Fichte) o bajo las condiciones de posibilidad de un absoluto desconocido (Kant), impidiendo de este modo el verdadero ser del sujeto. En ambas posiciones se trata de lo absoluto —según la versión de Schelling, pues es completamente cuestionable que Kant vinculase su filosofía al problema de lo absoluto—, pero se acaba afirmando la dualidad al optar por uno de sus lados frente al cual el otro se pierde (el sujeto en el caso de Spinoza) o se obvia (el objeto en el caso de Fichte). Así pues, el problema que lee Schelling es el de la filosofía moderna, que no deja de ser en cualquier caso (Descartes, Spinoza o Fichte) el problema del sujeto. Filosóficamente, lo más relevante será descubrir si «sujeto» mienta meramente un lado de lo absoluto o más bien es el nombre que conviene a lo absoluto, en cuyo caso habrá que comprenderlo de nuevo, en la dirección apuntada en la «nueva mitología». Así, la pregunta sobre la salida de lo absoluto y la entrada en los opuestos ya apunta ciertas señales en su propia formulación; por ejemplo, que cuando hay salida y entrada se trata de un camino en el que precisamente puede reconocerse lo absoluto gracias a que emerge la dualidad de los opuestos. En consecuencia, la salida de lo absoluto habrá de ser celebrada de alguna manera: la salida es la posibilidad no ya de los opuestos sino del propio absoluto. ¿Pero de verdad hay tal diferencia? La diferencia existe desde el momento en que por sujeto hemos entendido meramente la conciencia y la conciencia entraña el peligro, según advirtió tempranamente Hölderlin, de perder de vista lo absoluto toda vez que una conciencia presupone la referencia a un objeto. El mismo Schelling, que nombra lo absoluto como «yo», refiriéndose tempranamente a la cuestión afirma que «la autoconciencia presupone el peligro de perder el yo» (SW I, 180), pero no sólo porque sancione la escisión sino porque ella misma, y consecuentemente su opuesto el objeto, se sustancializa y se hace rígida en una posición olvidando su origen, un origen que Schelling formuló a principio de 1795 como libertad. ¿Pero puede haber en realidad salida y entrada, movimiento, si no se da libertad? Además, ¿lo que llega es diferente de lo que sale o, a la inversa, puede llegar en la medida precisamente en que es el mismo viajero? ¿Quién es ese viajero? Schelling lo ha formulado ya: la libertad misma o el yo. Hay que fijarse en que no se dice el «yo libre», yo que en ese caso podría ser otras cosas, por ejemplo, «yo inteligente», «yo corporal», dejando de ser en ese caso propiamente



te «yo», es decir, «uno». («El yo está determinado sólo por medio de su libertad y por tanto también todo lo que podamos decir del puro yo, tiene que estar determinado por su libertad» [SW I, 182].) La filosofía moderna ha propuesto el yo como principio, como sujeto, pero con gran inconsecuencia al atribuirle caracteres por separado. Así, el yo resulta más bien resultado de una suma, que principio, y como principio no puede ser objetivo ni subjetivo, es decir, no puede ocupar el lugar de uno de los polos. El yo tiene que presentarse en el medio, en el vínculo de lo uno y lo otro, en la inter-cisión misma que no deja de reflejar un cierto abismo porque propiamente no hay nada a que agarrarse. O dicho de otra manera, eso significaría agarrarse a una sustancia y caer del lado del objeto (dogmatismo) o del sujeto (criticismo), aunque ese caer no se sintiera y nos acomodara en una posición incuestionable. Tampoco la inter-cisión implica un permanecer en una suerte de equilibrio en el que no se es ni blanco ni negro, porque entonces ese «permanecer» no dejaría de poder ser entendido a su vez como una tercera sustancia, y así, en lugar de anular la dualidad, habríamos generado una triplicidad. Queda relegada aquí, si no olvidada, la tesis de un yo que pudiera ser principio «más allá de los opuestos» —como unidad «de» los opuestos pero por encima de ellos—, comprensión a la que está tentada la formulación *Del yo como principio de la filosofía*, obra con la que Schelling salta a principios de 1795 como figura filosófica relevante en la estela de Fichte. Las *Cartas filosóficas* van más lejos y por eso es una obra más «idealista», porque asume el riesgo que supone lanzarse al vacío, fuera de la dualidad de un conocimiento seguro de sí mismo porque se dirige a un objeto siempre firme y de una moral que no deja de entender la cuestión de la libertad en el limitado plano de las costumbres humanas, como ejercicio asegurado de antemano. Interpretar la libertad en el sentido kantiano significa dar un contenido a esa inter-cisión entre lo subjetivo y lo objetivo entendiendo que el sujeto es lo más lejano a ambos polos porque no es nada, sino esa misma *actividad libre* que revela el ser más íntimo de lo uno y lo otro. El sujeto así entendido no es meramente el yo absoluto —ni por supuesto el no-yo— sino simplemente lo absoluto mismo que se presenta como actividad. Pero en ese caso, tanto la inteligencia del yo como la ausencia de inteligencia del no-yo obedecen al mismo principio de la actividad. O dicho en términos más fuertes: también el no-yo es libre. Así se interpreta la libertad práctica kantiana como actividad que afecta al no-yo, es decir, a la naturaleza.

Aquí, en esta obra, se encuentra la primera señal de una filosofía de la naturaleza que no tiene que venir simplemente a «completar» a una filosofía del yo para así llegar al «idealismo objetivo», fundamentalmente porque la «filosofía de la naturaleza» resulta de la exigencia interna de un idealismo que antes de ser objetivo tiene que entrar decididamente en la constitución del sujeto y rescatarlo de versiones no absolutas. Lo que define al Idealismo absoluto no es que sea objetivo sino que sea absoluto, y resulta que «absoluto» viene a interpretar en su sentido definitivo aquel sujeto que la tradición filosófica nombró *hupokeímenon* antes de lanzarse precipitadamente a llenarlo de inteligencia humana o divina. ¿Y si antes de nada fuera lo que es, es decir, «sub-yacente»; y esto subyacente fuera la naturaleza? Para Schelling va a ser así en 1796-1797, sin que esto signifique que «naturaleza» sea el único nombre y la única comprensión de lo subyacente —pues ya hemos visto como en 1809 se llama «fundamento»—, pues muy bien podría llamarse «mito» o «pasado». Así entendido, la filosofía de la naturaleza no será meramente un vuelco hacia lo real, sino un vuelco hacia el idealismo, hacia una filosofía cuya tarea consiste en liquidar toda diferencia entre uno y todo, para lo cual se sitúa en el medio, en el vínculo,

interpretando que uno y todo son lo mismo porque son el tránsito de lo uno a lo otro (el todo) y de lo otro a lo uno. Ese tránsito es posible porque uno y todo van a coincidir en ser lo mismo, esto es, propiamente «tránsito» o actividad libre.

Las *Cartas filosóficas* han orientado definitivamente a Schelling por la senda del idealismo: no basta con afirmar un yo absoluto, por más que su única determinación sea la libertad, porque de ese modo subsiste el problema fundamental de explicar la relación de ese yo único y absoluto con las cosas finitas. ¿Se trata de la oposición entre lo infinito y lo finito, de una sustancia infinita enfrentada a sustancias finitas? En ese caso, no hemos salido de una comprensión racionalista del ser según la cual la verdad queda sólo de un lado, de lo racional y conceptual, identificado con lo infinito, y apartada de lo empírico. Cuando el idealismo habla de verdad, su sentido no está limitado a un lado, sino a todo; por otra parte, en ningún caso se podría poner esa verdad y simultáneamente su opuesto, pues subsistiría la cuestión de quién es el que pone. «Absoluto» sobre todo significa que no hay diferencia entre el punto de partida desde el que se propone la verdad y el principio que consiste en la misma verdad, porque en ese caso ocurriría que hay algo que se encuentra por encima y fuera de la verdad. En fin, no se trata de un yo que pone una verdad como principio, como ocurre en el caso del conocimiento matemático —del que siempre queda fuera el que pone el principio—, sino de una verdad que se pone a sí misma por medio del yo, de una verdad que es y resulta tal en la medida en que se genera a sí misma. Ésta es no ya la tarea sino la actividad misma de la filosofía, de una filosofía que puede llamarse «genética en sus primeros principios» (SW I, 403; trad. 1990, 99) porque la inteligencia llega a ser y crece justamente con el mundo y no enfrentado a él. El idealismo de Schelling expresa filosóficamente su exigencia en estos términos: la verdad es la génesis. Pero a diferencia de Fichte, esta génesis tiene que ser absoluta y no distinguir entre yo y no-yo según el criterio de lo verdadero, pues lo único verdadero es el proceso mismo de la génesis, un proceso que consiste a su vez en el despliegue del sistema y no en un nuevo lado. No se trata, por lo tanto, de que en éste desaparezcan y no se reconozcan los opuestos, porque se trata de que aparezcan reconocidos como tales, es decir, generados en el propio sistema.

Si el racionalismo concibió una verdad generada como concepto que consiste en el propio desarrollo de su noción, dicho desarrollo quedaba fuera del tiempo, *sub specie aeterni*, y en cierto modo también quedaba fuera del sujeto que lo pensaba, cuando en realidad quizá no haya diferencia entre el sujeto y el concepto, o más lejos todavía, entre el sujeto, el concepto y el tiempo. Eso es lo que significa en Schelling «actividad» y «génesis». En suma, que si seguimos manteniendo —y ésa es cuestión decisiva— el término «yo», que sea absoluto significa que equivale a «llegar a ser yo». Y eso modifica esencialmente la comprensión del yo como unidad, pues en ese caso dicha unidad no puede oponerse a dualidad alguna, sino al contrario surgir como «unidad de la dualidad». Ya ha quedado claro que no tiene ninguna gravedad una unidad simplemente puesta ahí y enfrentada a lo que aparece como verdadero, pues su propia posición sustantiva la vuelve inerte y muerta. Además, la unidad sólo puede ser pensada como unidad de algo, de una multiplicidad, pues sólo en la división resulta pensable y, sobre todo, sólo a partir de esa división se puede aspirar a la unidad, aspiración que no surgiría en el conocimiento caso de encontrarnos ya instalados cómodamente en ella. De hecho la falta de filosofía se evidencia en ese acomodarse en lo que hay aceptándolo, es decir, haciendo de lo que sólo es una parte un todo verdadero. Que la filosofía sea en sí misma genética significa también que

ella misma produce la escisión, es decir, la evidencia, a fin de rescatar verdaderamente la unidad. En cierto modo, la filosofía nos saca del paraíso inerte, y verdadero en sí mismo, para lanzarnos al abismo de la no verdad, donde todo aparece opuesto y en lucha y la conciencia se pone sólo de un lado, a fin de que la conciencia misma se revele todas sus posibilidades, todas sus potencias, y pueda aspirar de nuevo a ser ella misma, aspirar de nuevo a ser todo ella. Pero esto no hace más que insistir en que la tarea de la filosofía es idéntica con la historia de la conciencia. Mucho antes de aquella «fenomenología del espíritu», Schelling ha entendido el yo como «historia del yo» (igual que lo hizo Fichte cuando habló de «historia de la autoconciencia»), pero la diferencia estriba en que en esa historia se encuentra involucrado algo más que el yo entendido como conciencia. Tal vez Schelling ha percibido muy tempranamente que en el yo se encuentra escondido todo lo que está «tras el yo» y que resulta muy arriesgado afirmar que eso sea conciencia. Tal vez Schelling haya entendido que toda afirmación sobre el yo se formula desde el presente y por eso aparece como conciencia, cuando en realidad tras la conciencia se encuentran al menos dos inquietantes pasados que recuerdan la ausencia de conciencia, la naturaleza y el mito, y la filosofía tenga que venir a reconstruirlos. Pero esa reconstrucción no es una mera tarea historiográfica o arqueológica, salvo que por arqueología se entienda el significado más auténtico de filosofía, a saber, *lógos* de la *arché*, sino esencialmente ontológica: búsqueda del sujeto. Resulta así que la verdad a la que aspira la filosofía es la totalidad y que ésta es el tiempo: en busca de la unidad a la que se aspira como resultado de la escisión y que se encuentra en el futuro, se precisa rescatar el origen de esa escisión que se encuentra en el pasado. Pasado y futuro vuelven a constituirse en los dos polos que constituyen el yo... y que a la vez se encuentran fuera del yo, es decir, fuera del presente. La filosofía continúa su autocomprensión trascendental cuando sitúa las condiciones de posibilidad del yo aparte del yo, pero esas condiciones no residen sólo en el pasado sino también en el futuro. Hablar, así pues, de un pasado trascendental del yo resulta verdadero pero insuficiente.

Si el discurso sobre el yo ha ilustrado su relación problemática con la conciencia y se ha presentado como discurso sobre el «llegar a ser del yo», sobre la historia del yo; si todo llegar a ser tiene lugar a partir de algo que tiene que entrañar una diferencia respecto a lo que ha llegado a ser pero también evidenciar por qué puede llegar a ser precisamente eso y no otra cosa, resultará necesario filosóficamente explicar ese devenir como devenir del yo y no de otra cosa. Pero entonces, la cuestión decisiva se puede plantear bajo esta pregunta: ¿cómo puede devenir el devenir?, pero admite estas otras interpretaciones a la luz de nuestro discurso: cómo puede devenir la conciencia desde lo inconsciente, cómo puede devenir el yo a partir del no-yo, cómo puede devenir el sujeto a partir del objeto; en fin, cómo puede devenir el espíritu desde la naturaleza. La respuesta filosófica sólo puede ser ésta: porque el espíritu es la naturaleza y la naturaleza es el espíritu, ya que de no ser así no tendría lugar tal devenir. Pero en el doble juicio lo que queda en evidencia y tiene que ser explicado es propiamente el «es», pues por naturaleza y espíritu todo el mundo entiende algo, algo que presumiblemente es falso desde el momento en que se entiende bajo la forma del juicio y por lo tanto de la separación cuando lo que se afirma es la necesidad, o al menos la tendencia, de entenderlo bajo la forma de la unidad. La pregunta por el «es» es la pregunta por dicha unidad y al mismo tiempo la pregunta por el devenir, pero también y esencialmente es la pregunta por el sujeto, porque el juicio que queda enunciado con el «es» es un doble juicio en el que como sujeto aparece designado por una parte la naturaleza (la naturaleza es espíritu) y por

otra parte el espíritu (el espíritu es naturaleza). El discurso filosófico tiene que versar sobre el «es» y sobre el devenir, lo que no significa otro asunto que tiene que versar sobre el sujeto, de tal manera que sea superfluo decir «por una parte» y «por otra parte», porque considerado desde el fondo, es decir, desde el sujeto, no hay dos partes. Pero, consecuentemente, más que sobre el sujeto, sobre el «llegar a ser sujeto». El idealismo de Schelling da un paso enorme en la filosofía en dirección a lo absoluto cuando pasando por encima de la objeción de Hölderlin a propósito de la conciencia y evitando por lo tanto el peligro de «perder lo absoluto», aprovecha la autoconciencia precisamente como la expresión del propio devenir, en lugar de comprenderla como la posición desde la que se conoce el objeto. Pero este cambio de comprensión va asociado a un cambio de nombre que ilustrará el verdadero paso al idealismo: la autoconciencia no es sujeto (nombre que en la tradición moderna remite sólo a un lado) sino «espíritu». Lo que se presiente con este cambio nominal supone también una nueva comprensión del conocimiento que quiere completar a Kant en la medida en que cuando se trata del conocer lo que está supuesto no es tanto el sujeto cuanto la «sujetividad» completa. Pero lo cierto es que quizás el idealismo apunte menos al conocer de un entendimiento que siempre será finito porque previamente se ha autodelimitado así, como al «saber», que como tal sólo puede ser absoluto. El espíritu es el nuevo nombre orientado a este saber que no es saber de algo sino fundamentalmente saber de sí mismo, pero no en el mero sentido trascendental. Si el entendimiento siempre conoce algo y por lo tanto algo «finito» que es siempre objeto, si por otra parte lo infinito aparece sólo como infinito recurso lógico de un sujeto que a la postre es sólo el otro lado de lo finito —y por eso mismo no esencialmente distinto—, lo absoluto sólo puede ser la relación entre finito e infinito, entre objeto y sujeto, y sólo en esta relación puede residir verdad: el espíritu no es originalmente finito ni infinito sino «la *unificación originaria de infinitud y finitud*» (SW I, 367; trad. 1990, 73). Así, en la autoconciencia aparece el espíritu en la medida en que lo que la conciencia conoce, el objeto, es ella misma; que en realidad, cuando se conoce no es un objeto lo conocido sino una conciencia que se reconoce como objeto. Este reconocimiento es el espíritu que aparece así como aquello que originalmente no es objeto, pero puede llegar a serlo. El espíritu no es el sujeto desde el que se conoce ni el objeto, sino el movimiento o actividad que va de lo uno a lo otro, y éste es el sentido de aquella unificación originaria de finitud e infinitud, de tal modo que lo propiamente infinito, por así decirlo el «buen» infinito, es este movimiento o tendencia a conocerse a sí mismo como actividad. Pero este conocerse es ya el saber, el saber del espíritu que consiste sobre todo en una acción o serie de acciones cuyo final es la autoconciencia. Del análisis del espíritu ha resultado que el objeto no sólo no es una resistencia incómoda sino la misma condición del espíritu, pues éste no se puede conocer a sí mismo sin presentarse en un objeto. Éste es el mundo exterior. Ahora puede reconocerse la bella y enigmática propuesta de Schelling: «el mundo externo queda desplegado ante nosotros para reencontrar en él la historia de nuestro espíritu» (SW I, 383; trad. 1990, 84). Ahora bien, si el mundo exterior supone el reencuentro del espíritu consigo mismo, eso significa que tal mundo no es algo muerto y estático sino que vive como el espíritu. Esto es lo que Schelling llama ya en 1796 «naturaleza», y si puede seguir denominándola objeto, objeto significa entonces «la naturaleza que se organiza a sí misma» (SW I, 386).

Hacia 1797 Schelling expresa la unidad en los siguientes términos: «¿Qué es pues ese secreto vínculo que liga nuestro espíritu con la naturaleza o ese órgano oculto por el que la naturaleza le habla a nuestro espíritu o nuestro espíritu a la naturale-

za?... La naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible. Aquí, por lo tanto, en la absoluta identidad del espíritu *en* nosotros con la naturaleza *fuera* de nosotros, tiene que resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza externa a nosotros» (SW II, 55-56; trad. 1996, 110). Pero esta bella formulación sobre la identidad evidencia a su vez con toda crudeza el problema de la unidad al insistir en una diferencia entre la interioridad y la exterioridad, una diferencia de cuya impresión plástica es muy difícil desvincularse. Además, la formulación de la identidad pasa por alto la unidad del sujeto como unidad del devenir al enfatizar los papeles de la naturaleza y el espíritu, al fijarlos como opuestos. Schelling ha retrocedido en relación con su primer discurso sobre el espíritu, y esta vacilación no hace más que ilustrar ese desconcierto que se produce cuando buscando la unidad y lo absoluto, se ahonda en la dualidad y la separación.

## ¿Qué es el sistema?

El trabajo de Schelling hasta 1797 puede considerarse una tentativa en torno a la realización de la propuesta ampliación de la filosofía kantiana hasta el sistema. Filosóficamente considerado, el sistema sólo puede ser entendido como la unidad de todas las partes de la filosofía que Kant

ha dejado claramente fijadas: razón teórica y razón práctica definen otras tantas perspectivas de comprensión de lo que hay, de lo real mismo. Para Kant, resulta claro que no se trata de dos razones ni de dos partes de una razón, sino de una razón cuya comprensión como «una» exige los dos lados, lo cognoscitivo y lo práctico. Si lo primero trata de la naturaleza y encuentra unidad temática en la medida en que se han reconocido principios (juicios sintéticos a priori) que debe cumplir todo fenómeno, por el hecho de aparecer; si lo segundo consiste en el reconocimiento de la libertad como condición misma de la decisión; si todo esto es así y razón teórica y razón práctica constituyen los dos modos por medio de los cuales puede proceder y comportarse una razón finita, la razón humana, lo cierto es que de la unidad misma de la razón, en definitiva de su origen, no podemos decir nada porque en el punto de intersección de la razón teórica y la razón práctica no hay tema alguno. La tercera crítica kantiana anuncia en una fórmula de la Introducción uno de sus objetivos: «De la crítica del Juicio como un medio de enlace de las dos partes de la filosofía en un todo», pero deja bien claro que el Juicio no define una esfera propia ni por lo tanto enlace objetivo alguno entre conocimiento y decisión. En el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, Schelling replica ya con toda consecuencia y con una temprana obra filosófica a su espalda el planteamiento de Kant. Dice allí, en el prólogo: «El fin de la presente obra es precisamente éste: ampliar el idealismo trascendental a lo que debe ser en realidad, o sea, un sistema de todo el saber... Más aún, el medio por el cual el autor ha intentado conseguir su objetivo, exponer el idealismo en toda su extensión, es presentar todas las partes de la filosofía en una única continuidad y la filosofía entera como lo que es, a saber, como la historia progresiva de la autoconciencia, para lo cual lo depositado en la experiencia sólo sirve, por decirlo así, como recordatorio y documento» (SW III, 330-331; trad. 1988, 138-139). La formulación de este prólogo constituye todo un programa que permite comprender el alcance de Schelling como autor idealista: «ampliar» el idealismo hasta el sistema significa romper el planteamiento kantiano a base de interpretar de modo objetivo aquel

enlace que en la *Crítica del Juicio* no tenía más que valor analógico. Por el contrario, en el *Sistema del idealismo trascendental* el enlace ha de ser constitutivo, lo que significa que ha de ser verdadero origen de la razón teórica y la razón práctica. Ese enlace original es la genuina unidad y recibe un nombre peculiar: «continuidad». No hay un tercer elemento de enlace, porque lo absoluto no es una tercera razón, sino la misma razón cuyo origen no reside en un punto inicial ni en hito alguno (ni menos todavía, en un objetivo final), sino en la propia continuidad y sucesión, en la propia razón generándose continua y progresivamente en su propia actuación. La razón es esa continuidad, en otras palabras, la «historia progresiva de la autoconciencia», que ahora puede llamarse «historia del espíritu». Pero esa historia tiene un trayecto, es un camino que va «de... a...», a saber, de la naturaleza al espíritu. Pero para que haya auténticamente historia lo que aparece en ella no puede ser dispar, sino presuponer y entrañar una comunidad: no se pasa de la naturaleza, identificable de entrada con la finitud de la razón teórica, al espíritu, identificable con la infinitud de la razón práctica y la libertad, porque ¿cómo puede darse un paso tan extraño? De algún modo, ya inicialmente la naturaleza tiene que ser espíritu, es decir, ser libre, y el espíritu, naturaleza, y de algún modo, ambos, naturaleza y espíritu tienen que ser sólo dos nombres para designar aquella continuidad, el camino o lo absoluto: la historia. De algún modo, ambas perspectivas de la misma historia tienen que caracterizarse ellas mismas como lo infinito, cada una en su ámbito como la unificación de finitud e infinitud. Tal unificación caracteriza al espíritu, pero también a la naturaleza, porque esencial y originalmente se trata de lo mismo. Cómo la naturaleza pueda ser ya espíritu es algo que tendrá que desentrañar no ya la razón teórica sino la nueva filosofía que viene a adoptar ese papel, la «filosofía de la naturaleza». Cómo el espíritu sea también naturaleza, es decir, cómo el espíritu no es meramente la última estación presente de una historia sino el transcurso completo, que por lo tanto tiene que contener el pasado, es lo que tendrá que desentrañar no la razón práctica sino la nueva filosofía que vendrá a sustituir su función, la «filosofía de la historia». Éste es el programa de la filosofía absoluta, que ya ha asumido su trabajo a partir del horizonte abierto por Kant. Como final, dicha filosofía absoluta tendrá que revelar cómo la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la historia son elementalmente la misma filosofía, que aquí quiere decir, la misma historia.

Las dos épocas tienen que acabar revelando que no son dos, sino expresiones del mismo devenir, del mismo tiempo. Respecto a dichas épocas, naturaleza e historia, ya no cabe hablar de conocimiento, pues en todo caso de ellas habrá «saber». En efecto, lo absoluto no se puede conocer porque eso significaría convertirlo en un objeto y fijarlo, en un concepto, cuando lo absoluto es en todo caso el sujeto mismo, lo que subyace. Pero hay un saber de lo absoluto o una forma bajo la que se nos revela, a la que Schelling nombra como «intuición intelectual»: intuición porque se nos da inmediatamente sin interrupción alguna de concepto o representación, sino en su misma presencia; intelectual porque lo que se conoce no es algo sensible, un objeto, sino el propio devenir, que de entrada resulta completamente extraño al concepto y su fijación. Que no haya conocimiento nos eleva propiamente a la realidad, o quizá, mejor dicho, eleva la realidad a su verdadero aspecto: que nunca pueda aparecer como objeto. La filosofía elevada al saber no consiste en la tematización exhaustiva de sus objetos, la naturaleza y las costumbres, sino en el reconocimiento en la intuición intelectual de lo que no puede ser tema sino sólo génesis, devenir e historia. Pero entonces, la filosofía como filosofía de la naturaleza y filosofía de la historia se caracteriza más bien por ser una construcción, ciertamente especulativa, de esa

génesis: en la filosofía de la naturaleza se tratará de una reconstrucción de la naturaleza, que significa lo mismo que una reconstrucción del pasado del espíritu, del mismo modo que la filosofía de la historia consistirá en una construcción del futuro, un futuro donde la naturaleza será una con el espíritu: «Por consiguiente, la filosofía no es más que una *doctrina natural de nuestro espíritu* ... No consideramos el sistema de nuestras representaciones en su ser, sino en su devenir. La filosofía se torna *genética*, es decir, prácticamente deja que surja y transcurra ante nuestros ojos toda esa serie necesaria de nuestras representaciones. A partir de aquí ya no es posible ninguna separación entre experiencia y especulación. El sistema de la naturaleza es al mismo tiempo el sistema de nuestro espíritu y sólo ahora, una vez que la gran síntesis ha sido consumada, es cuando nuestro saber vuelve al análisis (a la *investigación y experimentación*). Pero con todo eso el sistema todavía no existe...» (SW II, 239; trad. 1996, 96). Seguramente el sistema nunca llegó a existir en la filosofía de Schelling, porque seguramente dicha filosofía consistió en plantearle a la realidad la exigencia del sistema, plantearse la forma de comprender *de nuevo* lo real de modo que la oposición y la dualidad no impidiera su reconocimiento. La exigencia del sistema se concreta en entender a una todo el ser y este «ser a una» aparecerá de diversos modos en la obra de Schelling expresando esa comunidad y armonía inicial, pero fundamentalmente de dos maneras: como arte y como religión. Si la filosofía ha vivido del espíritu de la escisión, el arte y la religión constituyen esa posible presencia de lo absoluto que no cabe conocer porque lo que se presenta es verdaderamente superior al conocimiento: es propio del saber. En cierto modo se puede hablar de una renuncia de la filosofía cuando entra en los dominios del arte y la religión, pero no como una claudicación sino como resultado de un proceso final y de la comprensión de una situación irrebasable que ha reconocido que de lo absoluto no puede haber concepto. Es cierto que con Hegel se podrá decir que lo absoluto mismo consiste en el concepto y que éste recoge y envuelve todo, pero para Schelling eso será desarrollar ese todo por un lado, a saber, por el lado del concepto y de la lógica. La filosofía sí es posible como filosofía de la naturaleza y filosofía de la historia, es decir, como filosofía que tiene por tarea reconstruir la productividad de la naturaleza y la actividad de la historia. La filosofía tendrá que explicar cómo productividad y actividad son las formas de devenir de lo absoluto, de un mismo devenir que por ser el mismo podrá reconocerse también, además de como arte y religión, como «identidad». Pero estos nombres, por encima de sus diferentes sentidos y formulaciones a lo largo de las etapas de Schelling, por encima del diferente sentido de absoluto que sostengan e incluso por encima de la comprensión de si eso absoluto es o no cognoscible o realizable, preservarán una exigencia de transformación de la realidad, una exigencia de la que el idealismo todavía hoy sigue siendo maestro y de la que se puede aprender, en el caso de que se quiera.

## Desde la naturaleza

*naturaleza y una filosofía de la historia.* Como tercera a partir de ambas habría que

A principios del año 1797 Schelling, al final de su obra *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (también titulada *Tratados para la explicación del idealismo de la doctrina de la ciencia*), tiene clara la tarea, pero tal vez no el orden: «tiene que haber una *filosofía de la*

añadir una *filosofía del arte* (bajo la que caigan juntas naturaleza y libertad)» (AA, I, 4, 183). A continuación anuncia en el mismo texto que comenzará por la filosofía de la historia. Lo sorprendente fue que apenas escribió un artículo, precisamente con el título «¿Es posible una filosofía de la historia?», y abandonó la tarea para dedicarse a lo largo de los siguientes tres años a la filosofía de la naturaleza entregando a la imprenta la sucesión de obras fundamentales por las que hoy es conocido en ese dominio: *Ideas relativas a una filosofía de la naturaleza* (1797); *El alma del mundo* (1798); *Primer Proyecto para un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799); *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799) y *Deducción general del proceso dinámico* (1800). La falta de continuidad en la dirección anunciada fue consecuencia directa del resultado al que llegó en su artículo acerca de la posibilidad de la filosofía de la historia: no es posible tal filosofía. En cierto modo, tal imposibilidad constituye la explicación de una renuncia y tal vez el surgimiento de un espejismo, el de que sí era posible la filosofía de la naturaleza cuando quizá, desde el planteamiento inicial, la misma se hacía también imposible. Schelling acabará reconociendo lo que en 1797 llama naturaleza, como el nombre para el pasado, igual que lo que llama historia es el nombre para el futuro, y desde la filosofía moderna del sujeto que se sabe cierto, tanto futuro como pasado son igualmente imposibles porque de ellos no hay certeza. Pero esa «imposibilidad» acabará constituyendo el tema fundamental sobre el que girará la filosofía de la historia muchos años después, cuando ya sea entendida como filosofía de la mitología y de la revelación, y se revele una filosofía de la historia no enfrentada a una filosofía de la naturaleza, sino como una «historia del hombre» que sea a la vez oposición y continuidad de una «historia de la autoconciencia». Si desde la perspectiva de esta última, la naturaleza es el pasado y el espíritu es el futuro, desde la primera el mito es el pasado y la revelación el futuro.

Por otra parte, para Schelling, por encima de las circunstancias vitales que le dispusieron a estudiar y escribir sobre la naturaleza —su estancia en Leipzig al respecto, resulta decisiva—, desentrañar la naturaleza y devolver a su comprensión la dimensión de la verdad (robada para el sujeto de conocimiento en la filosofía moderna) constituyó la tarea previa fundamental. Entre 1797 y 1800 no sólo se elabora una comprensión original de la naturaleza sino que se ponen las bases para una nueva comprensión del yo que liquidará su determinación como sustancia pensante y representación de la verdad que arranca de Descartes. El final de la filosofía de la naturaleza tendrá que consistir en la evidencia de que la conciencia subjetiva no puede ser principio de nada, porque esa conciencia es la que impide la formulación no ya de la naturaleza, sino del propio sujeto. En el fondo, la filosofía de la naturaleza en su conjunto, por lo menos en la decisiva etapa que va desde 1797 a 1801, no consistirá en otra cosa que en una ampliación de la comprensión del sujeto, relegado para Schelling en la filosofía moderna, incluidos Kant y Fichte, al papel de mera conciencia. La «Naturphilosophie» tendrá que mostrar que el sujeto genuino no se encuentra agazapado en la interioridad de su duda sino abierto y traducido en una exterioridad que revela toda su verdad. Pero para descubrir tal sujeto, que a la postre será dar el paso a una nueva subjetividad, hace falta previamente desmontar toda una comprensión del objeto, en definitiva, toda la comprensión de la Física que ha hecho de sus objetos cosas muertas, inertes, reducidas a puro mecanismo que en el fondo sólo traduce el concepto que tenemos de la cosa más que presentar la cosa misma en su movimiento genuino. La filosofía de la naturaleza tiene entonces una doble tarea paralela: transformar la naturaleza desde una comprensión mecánica a



su comprensión dinámica y explicar el yo o la conciencia desde la naturaleza. Pero en definitiva eso no significa más que dar cumplimiento en su conjunto a la filosofía de lo absoluto, es decir, reconstruir aquella «continuidad» que lleva de la naturaleza al espíritu, para que en su curso se revele igualmente el despliegue completo de la subjetividad. ¿Cuál es esa nueva física que viene exigida desde el *Programa de sistema*? En todo caso, esa nueva física formulada como filosofía de la naturaleza, esto es, como interpretación y no como ciencia de la naturaleza, consume ya en cierto modo toda la filosofía de lo absoluto, una filosofía que por otra parte puede formularse, como estamos viendo, desde otras perspectivas. Pero la filosofía de la naturaleza, identificada posteriormente de modo injusto por Schelling con su filosofía negativa, sirve ya antes de 1800 un significado previo de historia.

A la luz de lo que nos enseña la filosofía de la naturaleza resulta paradójico que el idealismo de Schelling se determine nominalmente como idealismo objetivo cuando su tarea inicial consiste en desmontar la comprensión del ser como objeto. Ciertamente, también en desmontar la conciencia de su papel de sujeto enfrentado al objeto. De modo consecuente, la deconstrucción de una determinada forma de tomar el objeto obligará a depotenciar el papel del sujeto como mero «yo pienso» y potenciarlo como supremo «yo soy». En definitiva, la tarea importante de la filosofía de la naturaleza se planteará como rescate de un sentido nuevo del ser, según Schelling entendido siempre de modo defectuoso, bien como objeto, bien como sujeto. «Absoluto» vale aquí como nombre para ese ser que sólo cabe comprender como devenir y que tiene que desechar esas unilaterales determinaciones como las de sujeto (ideal) y objeto (real) para generar en su lugar ese real-idealismo que por otra parte tampoco es algo nuevo, sino la reconstitución de lo real e ideal desde la comprensión de lo absoluto, la reconstrucción, por lo tanto, de la naturaleza atendiendo a su ser «dinámico». Eso obligará no sólo a sostener una comprensión general de naturaleza según lo absoluto, sino a demostrar que si la naturaleza es un nombre de lo absoluto, entendido como una época, como una «detención», todos los objetos de la naturaleza son en cierto modo lo absoluto, porque en cada uno de ellos se consume lo absoluto. La primera tarea consistirá entonces, obedeciendo aquel resultado del *Programa de sistema*, en asumir que propiamente las cosas no son substancias impenetrables o cognoscibles según conceptos de la conciencia, sino resultados de fuerzas, igual que la naturaleza en su conjunto es el acontecimiento mismo del cruce y la lucha de fuerzas antagónicas. No se trata así de que la naturaleza sea respecto al espíritu la representación de la finitud, porque en la misma naturaleza se reproduce la oposición de finitud e infinitud a la vez que aquella unificación representada por el espíritu. En efecto, a la fuerza centrípeta o de repulsión que se despliega ilimitadamente y de la que, de no encontrar resistencia y límite, no tendríamos noción ni visión alguna, se opone una fuerza contraria, centrífuga o de atracción, que hace de resistencia y fija constantemente a la primera, dando como resultado no un objeto sino un producto de la naturaleza. Podemos hablar entonces de una productividad de la naturaleza frente a un producto (de una fuerza ilimitada frente al propio límite) que, por otra parte, en tanto que producto continúa reproduciendo la misma tensión de la naturaleza, el mismo absoluto, la misma lucha entre fuerzas antagónicas que lo hacen dinámico. Pero esa «determinación» de lo dinámico corre el peligro de entenderse como mero concepto en lugar de materia si no se atiende a vislumbrar el origen de esas mismas fuerzas. En otras palabras, en la intuición que conoce la materia reside el origen de las fuerzas desde el momento en que la misma intuición consiste en la contraposición de dos actividades inte-

lectuales, la una originaria e ilimitada sobre la que actúa otra, igualmente indeterminada, pero de signo contrapuesto. Esta intuición revela el carácter del espíritu y el verdadero ser de la autoconciencia, como lucha de dos actividades contrapuestas. La conciencia puede conocer la materia porque responde a la misma estructura dinámica que hace de la materia algo vivo, que surge a una con el espíritu. El mundo no es un conjunto de cosas inertes y muertas, sino el resultado de un conflicto originario e imparable de fuerzas antagónicas que vivifican la naturaleza: «el conjunto de la realidad no es otra cosa que aquel conflicto originario que se manifiesta en infinitas producciones y reproducciones» (SW II, 222; trad. 1996, 37). La naturaleza es así la historia de la naturaleza, de modo que aquella física dinámica no viene a ser más que la historia física. Aquí debe ser comprendido el sentido elemental que para el idealismo tiene la historia antes que vincular meramente lo histórico a lo humano. La interpretación de la historia humana se desencadena a partir de la comprensión dinámica de la física, que consiente la interpretación de una historia auténticamente libre, es decir, surgida del conflicto y no de la gravedad de un dogma. La comprensión ontológica de la historia culminaría en una reconstrucción completa de ese dinamismo, del que surgiera todo el desarrollo que termina no en un final (que por principio no puede haberlo, pues eso sería lo mismo que negar la libertad), sino en lo absoluto, es decir, en la potencia desde la que dicho desarrollo puede ser entendido y visto como proceso. Si decimos que en la autoconciencia se patentiza lo absoluto, lo que fundamentalmente se quiere decir es que en ella y desde ella se puede reconocer tanto su propia constitución como su relación con el mundo, es decir, se puede reconocer que su constitución resulta de un desarrollo, que es como decir que el yo proviene de la naturaleza y tiene su origen en ella, que a su vez es lo mismo que decir que no hay una naturaleza inerte y muerta previa, ajena al espíritu, sino que en su mismo origen habita y se manifiesta el espíritu: «Dado que en nuestro espíritu habita un impulso infinito a organizarse a sí mismo, del mismo modo tiene que revelarse en el mundo exterior una tendencia general a la organización... Desde el musgo, en el que apenas es visible todavía la huella de la organización, hasta la forma más noble, que parece haber roto las ligaduras de la materia, domina un único y mismo impulso que se esfuerza por trabajar en pos de un único y mismo ideal de finalidad, que aspira a seguir expresando hasta el infinito un único y mismo modelo originario, *la pura forma de nuestro espíritu*» (SW I, 386-387). Esta comprensión de la naturaleza derrumba la concepción mecánica. Schelling ya no tiene delante sólo a la Física como modelo de la naturaleza, sino a la Química y a la Biología; es hijo del tiempo de Lavoisier y vive el horizonte de unas ciencias que emergen descubriendo progresivamente una materia que no se deja vislumbrar como una máquina, sino como vida y organismo («Las fuerzas de la materia química se encuentran más allá de los límites del mero mecanismo» [SW I, 386]). En el organismo desaparece la separación entre causa y efecto, el organismo además evidencia bajo una figura finita la génesis infinita de la naturaleza y la unión de materia y espíritu: el organismo es el todo vivo que reúne en sí mismo objeto y concepto sin distinción, de tal modo que dicho concepto reside en su propia existencia gobernando su finalidad. La finalidad no está supuesta ni viene impuesta por ninguna conciencia, porque obedece a la misma existencia del organismo. En realidad, el espíritu sólo puede conocer lo que es igual a sí mismo; de ahí que en el fondo sólo pueda conocer la organización. Pero desde esta perspectiva se está afirmando algo muy trascendente: no hay materia inorgánica, y lo que reconocemos como tal resulta más de una imposición y división del entendimiento que de la propia realidad. En

ésta sólo se da continuidad entre lo inorgánico y lo orgánico según un proceso progresivo que culmina en lo que propiamente puede ser llamado «organismo». La tarea de la física dinámica consiste finalmente en «conducir a una expresión común la construcción de productos orgánicos e inorgánicos» (SW III, 306; trad. 1996, 151), pero tal expresión común no es un punto de indiferencia en el que coincidan los opuestos, inorgánico-orgánico, sino la expresión de una relación de potencia a potencia. La naturaleza se puede considerar de este modo, según dijimos, como «historia de la naturaleza», o lo que es lo mismo, historia de sus potencias: «La tarea presupone que el producto orgánico y el producto inorgánico se encuentran opuestos, cuando la verdad es que el orgánico sólo es la *potencia superior* del inorgánico y resulta de la potencia superior de esas mismas fuerzas que también producen al inorgánico. La sensibilidad sólo es la potencia superior del magnetismo, la irritabilidad sólo la potencia superior de la electricidad, el impulso reproductivo sólo la potencia superior del proceso químico» (SW III, 325; trad. 1996, 169). En esta sucesión de potencias queda descrita la historia de la naturaleza inorgánica (magnetismo, electricidad y proceso químico) y de la correspondiente orgánica (sensibilidad, irritabilidad y reproducción), de tal modo que en esa sucesión o historia tampoco desaparecen las potencias anteriores, ya que la misma naturaleza inorgánica es condición de existencia de la orgánica, según una relación que describe el equilibrio entre lo exterior y lo interior. Cada una de estas fases o potencias es comprendida por Schelling como una categoría de la construcción originaria de la materia, y en su conjunto componen el proceso dinámico de la materia, que a su vez responde en general a esta historia: el magnetismo, que define la unidad del producto; la electricidad, la duplicidad, y el proceso químico, la unidad reconquistada. En general, el yo no puede conocer la primera potencia, la identidad absoluta anterior a la división y sólo a partir de la duplicidad capta el entendimiento la realidad; la reunificación de esos opuestos no genera la inerte identidad anterior, sino la indiferencia bajo la que pueden ser reconocidas distinguidamente las potencias.

La comprensión de la naturaleza según potencias y de la tarea de la filosofía como construcción de la materia, es decir, reconstrucción de la historia de las potencias, constituye lo más original de una concepción temporal de la naturaleza. Pero esta historia de las potencias se reflejará a su vez en la misma historia de la conciencia: a las tres potencias del proceso dinámico a las que corresponden las tres potencias del proceso orgánico, corresponderán a su vez las tres potencias en la formación de la conciencia. La historia de la naturaleza en su conjunto es origen y espejo de la historia del yo, su presupuesto y también su permanente reflejo, pues en la última potencia, en la autoconciencia, viven las potencias anteriores, viven superiormente porque en ella se reconocen como potencias. La autoconciencia es este reconocimiento.

La historia de las potencias resulta ciertamente de una «física especulativa» porque reconstruye una productividad originaria que cae fuera del alcance del entendimiento. No es ciencia de la naturaleza, sino en cierto modo su noción y dirección previas. Schelling conoce perfectamente la ciencia natural de su tiempo; en cierto modo, la conoce excesivamente y percibe cómo dicho conocimiento resulta fragmentario y destructivo de no ser comprendido, es decir, interpretado filosóficamente. La gran intuición en esa dirección es formulada definitivamente por Schelling cuando en su conjunto define a la naturaleza como sujeto, reproduciendo filosóficamente la diferencia entre la infinita fuerza de repulsión y la fuerza de atracción como diferencia entre una *natura naturans* y una *natura naturata*: «Nosotros nombramos a la

*naturaleza*, en tanto que mero *producto* (natura naturata), naturaleza como *objeto* (la única por la que se interesa cualquier género de empiría). A la *naturaleza en tanto que productividad* (natura naturans) la llamamos *naturaleza como sujeto* (y de ésta es de la única que se ocupa cualquier género de teoría)» (SW III, 284; trad. 1996, 131). Si la teoría se ocupa del sujeto, porque es propiamente la filosofía, es la ciencia la encargada del objeto o producto. La filosofía sigue siendo teoría, separación y distancia respecto a lo que se da, opuesta a la ciencia. Pero esta distinción en el seno de la naturaleza está al servicio de la consideración de la naturaleza como identidad originaria, pues en el fondo la *natura naturans* y la *natura naturata* coinciden en ser «una» natura, que resulta del cruce de fuerzas opuestas. En cierto modo, se concibe esa diferencia para explicar la identidad originaria de la naturaleza a la vez que por qué, a pesar de esa identidad, la naturaleza aparece como objeto. Ciertamente se trata de una identidad de la naturaleza y no de una identidad lógica, lo que significa que hablamos de la identidad genética, de la construcción de la naturaleza. Y ésta es la naturaleza considerada como sujeto y sólo reconocible desde la «teoría», y por lo tanto especulativamente. Schelling tiene que reconocer en ese doble modo de manifestarse la naturaleza una dualidad en la forma de conocer la naturaleza, la dualidad de las llamadas facultades del conocimiento. Así, a la naturaleza como productividad o sujeto, corresponderá la intuición, rescatada de esa posición inferior bajo la que apareció en la historia de la filosofía. A la naturaleza como producto u objeto, corresponderá la reflexión, es decir, la detención de la visión de la naturaleza bajo un concepto. Desde esta perspectiva, la reflexión es condición necesaria no ya sólo para el conocimiento, sino para el ser mismo de la naturaleza: sin detención de aquella productividad originaria tampoco podría ser conocida la naturaleza. Pero bajo esta última exclusiva forma de consideración tampoco tendríamos una verdadera física, sino sólo una «física mecánica», para la que la naturaleza es sólo objeto del yo, objeto quieto que sólo puede ser entendido conceptualmente, pero no en su génesis y movimiento. Esta última perspectiva sólo la satisface la verdadera física, la «física dinámica». La diferencia entre física mecánica y dinámica implica cierta transformación del idealismo, que pasa de ser «Wissenschaftslehre» o mera investigación trascendental acerca de las condiciones de la experiencia a verdadera penetración en la realidad de la naturaleza, en la naturaleza como sujeto. Ésta ya no puede ser dividida según conceptos (por ejemplo, inorgánico/orgánico; inerte/vivo) porque es pura unidad, pura construcción, pura génesis. Pero esta misma transformación es sinónima de esta otra: de la comprensión meramente fenomenal, esto es, a partir de las condiciones trascendentales, a la comprensión «real», esto es, a partir de las condiciones dinámicas.

La gravedad de esta diferencia y el paso definitivo que el idealismo de Schelling da en esta dirección explican con toda seguridad el fracaso de la «Naturphilosophie» —y también el fracaso de la última consideración filosófica de la *phúsis*— (ya definitivamente denominada así, frente a «Philosophie der Natur», desde que se abandona la consideración trascendental de la naturaleza propia todavía del texto de *Ideen* de 1797), que se adentra en una situación imposible desde el canon de la ciencia, es decir, desde la consideración de un sujeto de conocimiento que determina la naturaleza desde la conciencia. Porque de lo que de verdad se trata no es de determinar sino de conocer «realmente» la naturaleza, lo que significa literalmente «a partir de las condiciones originarias de la construcción de la materia» (SW IV, 76; trad. 1996, 246), a partir de la naturaleza como sujeto: se trata de conocer no el objeto a partir de la conciencia sino conocer la conciencia a partir del objeto. Pero este ansia por lo

real conduce paradójicamente a esa situación imposible que hace de esta posición filosófica respecto a la naturaleza un callejón sin salida en el plano empírico —por otra parte, la «Naturphilosophie» ya se ha decantado definitivamente por la «teoría», es decir, por la percepción de la naturaleza según la intuición sintética y no la reflexión analítica—, pues partir de la naturaleza como sujeto significa reconocer que el yo no es propiamente sujeto cognoscitivo o, al menos, que no debería ser sólo eso. Significa también reconocer que el yo juzga desde una posición inadecuada desde el momento en que no advierte la génesis de la naturaleza, su historia, de la que él sería la última estación: el yo inadvierte la génesis de la naturaleza porque se encuentra en la última potencia, desde la que todo lo advierte ya fijado y constituido, momento en el que la reflexión alcanza todo su poder. En cierto modo, la solución pasa porque el filósofo se vuelva físico y baje de su elevación de la conciencia, identificada con la verdad, a la única verdad posible y genuina: la realidad. Se exige una explicación física del idealismo que enseñe a pensar sin mezcla alguna de subjetividad, absolutamente teórica según el significado de teoría expuesto, es decir, invirtiendo los papeles y reconociendo que el sujeto no se encuentra en la conciencia, sino que es la propia *phúsis*. El idealismo tiene que abandonar definitivamente la «doctrina de la ciencia» para volverse a la «física especulativa» y esto exigirá una doble tarea solidaria: reconstruir la prehistoria de la naturaleza —que significa traducirla de su manifestación como objeto a su construcción como sujeto— y depotenciar el yo —que no significa destruirlo, sino reconocerlo sólo como última potencia de una historia—. En definitiva, esta doble tarea entraña reconocer que propiamente no hay cosas, sino historia de las cosas, y de la misma manera que la conciencia no puede ser entendida como una cosa, tampoco aquello que la conciencia conoce. Por otra parte, conocer verdaderamente la conciencia significa reconocerla como última potencia, lo que exige a su vez reinterpretar la intuición intelectual, que si quiere ser la condición del saber de lo absoluto, de ninguna manera puede ser aceptada como instrumento de la conciencia, pues más bien habría que entender a esta última como epígono de la intuición intelectual. En un breve texto de 1801 titulado *Sobre el verdadero concepto de una filosofía de la naturaleza*, frontera en Schelling de su comprensión de la filosofía de la naturaleza, se formulan unas palabras definitivas: «Con miras a la filosofía de la naturaleza yo reclamo la intuición intelectual tal como la reclama la doctrina de la ciencia, pero —además— exijo la abstracción *del que intuye* en esa intuición, abstracción que sólo me deja la parte puramente objetiva de este acto, que en sí mismo es meramente un sujeto-objeto pero en ningún caso es = yo...» (SW IV, 87-88; trad. 1996, 263). Podríamos completar: en ningún caso es igual a la conciencia, porque yo significa ahora «sujeto-objeto» en la potencia 0, única base a partir de la cual puede ser deducida la potencia suprema, que no es meramente el lado subjetivo sino igualmente el yo, es decir, el sujeto-objeto, pero en su potencia más elevada, es decir, en su identidad de ideal y real a un tiempo, una identidad alcanzada gracias al reconocimiento de la naturaleza como sujeto. La diferencia entre la potencia 0, la potencia suprema y la correspondiente historia resulta entonces mejor comprendida como historia que va del yo inconsciente (la naturaleza) al yo consciente (el espíritu), pero entendiendo siempre que se trata de la historia de una identidad que puede ser recorrida como historia que va de la naturaleza a nosotros o de nosotros a la naturaleza, y no dejando de considerar que «la verdadera dirección para la persona a la que le importa el *saber*» (SW IV, 78; trad. 1996, 248) es la adoptada por la naturaleza misma, porque es la condición de que podamos recordar el momento «en el que éramos una misma cosa con la naturaleza» (SW IV, 77; trad. 1996, 247).

## Hacia el arte

La fórmula «sistema del idealismo trascendental» entraña ya una transformación de la filosofía como «sistema de principios» a la filosofía como «sistema real». En Schelling tal transformación lleva implícita una relegación de la reflexión que a su vez supone reconocer que lo

absoluto no puede ser conocido, pues conocer según la reflexión sólo se conoce lo que se tiene delante y el sujeto, la naturaleza, o mejor, la historia de la naturaleza, no se manifiesta a nuestro entendimiento como objeto presente. En realidad, la incognoscibilidad de lo absoluto es solidaria de la incognoscibilidad de la historia, que siempre es ausencia, bien bajo el sentimiento del pasado, bien bajo el presentimiento del futuro. Pero «sistema real» no hace referencia tanto al conocimiento cuanto a que de verdad pueda haber reconocimiento o recuerdo de un vínculo, de un enlace; a que haya propiamente verdad, lo que significa que la verdad «ocurra». Lo absoluto podrá no ser conocido pero esa imposibilidad se compensa con la posibilidad suprema de ser. El ser de lo absoluto tendrá que exponerse singularmente en el acontecimiento de lo absoluto, lo que entraña que haya una presencia temporal de la propia presencia de la «historia», es decir, de la propia presencia de la continuidad que va de la naturaleza al espíritu, de lo inconsciente a lo consciente, pero de tal modo que esa presencia contenga todo el absoluto. Se está hablando de un producto absoluto, por lo tanto de algo equivalente al «organismo» en la naturaleza —aquella síntesis o estación última que revelaba el contenido de todo un devenir—, pero de un producto que ahora contenga la reproducción de la continuidad misma y revele la armonía que reina entre lo inconsciente y lo consciente: «Pero esto desconocido que aquí pone en inesperada armonía la actividad objetiva y la consciente no es otra cosa que aquello absoluto que contiene el fundamento universal de la armonía preestablecida entre lo consciente y lo no consciente. Así pues, si eso absoluto se refleja en el producto, aparecerá a la inteligencia como algo que está por encima de ella y que, incluso contra la libertad, añade lo carente de intención a lo que había comenzado con conciencia e intención» (SW III, 615; trad. 1988, 413). El producto es el producto artístico, el mismo arte. Él constituye el órgano y a la vez el documento de la filosofía, donde ésta puede reconocer a lo absoluto y vencer la resistencia del pasado y del futuro, donde puede ver unificados la materia y el espíritu, pero a ambos como dimensiones solidarias y vivas, porque la obra de arte revela también de forma suprema la vinculación entre el movimiento y la quietud. «La obra artística nos refleja la identidad de la actividad consciente y la no consciente... El carácter fundamental de la obra de arte es, pues, una *infinitud no consciente* [síntesis de naturaleza y libertad]» (SW III, 619; trad. 1988, 417). Ahora tenemos una determinación para la intuición intelectual, que se revela como intuición estética, que revela la intuición objetivada. El arte ilustra el milagro de volver a reconocer unidos bajo el producto artístico la identidad que aparece escindida para la conciencia. Y es milagro porque el yo vuelve a reencontrarse con una identidad que su mismo ejercicio niega, al menos cuando conoce. Pero cuando intuye estéticamente, intuye la concentración y la intensidad de un movimiento que aparece fijado objetivamente. El arte anula la propia escisión y dualidad que lo hizo posible y nos devuelve al punto de partida, pero tras una experiencia que ha supuesto ganar lo absoluto. Ahora sí que se puede hablar de lo absoluto, porque ahora no define ya más un hipotético estado anterior del que no hemos ni habremos de tener experiencia. El arte atestigua lo que «la filo-

sofía no puede presentar exteriormente, a saber, lo no consciente en el actuar y en el producir y su originaria identidad con lo consciente» (SW III, 628; trad. 1988, 425). A la vista del producto artístico la conciencia se reconoce en lo que no es ella misma, en lo otro que sólo es porque se encuentra original y misteriosamente (y esto sólo significa: sin reglas ni conceptos) vinculado a la propia conciencia.

El *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 concluye con una formulación que cierra un gran capítulo en la filosofía de Schelling, que posteriormente será juzgado muy simplificada y erróneamente como «negativo», cuando de sus resultados saldrá el posible reencuentro de una filosofía cuyo tema explícito, aunque igualmente imposible, será la historia en un sentido superior. Pero sin esa consideración del arte y de su potencial sentido de unidad no cabe hablar de sistema: «Por tanto, concluimos con la siguiente observación. Un sistema está completo cuando es retrotraído a su punto de partida. Y precisamente éste es el caso de nuestro sistema. En efecto, ese mismo fundamento originario de toda armonía entre lo subjetivo y lo objetivo, que sólo pudo ser presentado en su identidad originaria por la intuición intelectual, es aquel que por medio de la obra de arte se ha sacado por completo fuera de lo subjetivo y objetivado enteramente, de suerte que hemos conducido poco a poco a nuestro objeto, el yo mismo, hasta el punto donde nosotros mismos estábamos cuando comenzamos a filosofar» (SW-III, 628; trad. 1988, 426).

Todo el futuro de Schelling está escrito en este resultado de 1800 y anunciado en las últimas letras de la obra: la filosofía y todas las ciencias deben retornar a su fuente, que no es otra que la poesía originaria, pero para ello necesitan un medio, la mitología, que ya representó el estado de la unidad anterior a la reflexión filosófica. De lo que ahora se trata es de retornar, pero siguiendo paradójica y peligrosamente el único camino posible, el de la historia futura, horizonte en el que se tiene que inscribir esa «nueva mitología» —que Schelling vuelve a hacer comparecer en este contexto—. Como ya vimos, esa nueva mitología anuncia una identidad de la que por el momento no hay más señal que la que da el arte, pero cuyo nacimiento completo, histórico, «puede esperarse únicamente de los destinos futuros del mundo y del curso posterior de la historia» (SW III, 629; trad. 1988, 426).

## *Del arte a la identidad*

La filosofía de la naturaleza, la filosofía del espíritu y la filosofía del arte constituyen los elementos de articulación de un sistema cuyo presupuesto y final es la identidad, pero no una identidad formal elaborada como fórmula en el pensamiento, sino una que coincide con la propia realidad, con el cosmos. Pero este cosmos no es algo estático, ni el mero marco en el que todo acontezca, sino el propio desarrollo de la historia. Hablamos de una identidad que de entrada puede ser comprendida como la identidad que subyace a la historia de la autoconciencia que se revela en la experiencia «mediante una serie gradual continua... desde la simple materia hasta la organización (por la cual la naturaleza no conscientemente productiva retorna a sí misma), y de ahí, mediante la razón y el albedrío, hasta la unión suprema de libertad y necesidad en el arte (por el cual la naturaleza conscientemente productiva se cierra en sí misma y se completa)» (SW III, 634; trad. 1988, 431). Es muy posible que el arte constituya el lugar definitivo de la identidad como culminación de la historia de la autoconciencia, pero eso nos

sitúa sólo ante la identidad del arte y no ante la identidad. Schelling, frente a Hölderlin, ha convocado a la identidad como horizonte donde se revela el problema de lo absoluto y la solución de ese problema. De entrada, la identidad nos planta ante una fórmula que presupone la dualidad y que la exige, pues de no ser así no sería necesario decir «A = A», sino solamente «A». Cuando afirmamos la identidad lo hacemos con la intención de resolver una diferencia que la misma fórmula contiene y expresa, porque decir «A es A» significa marcar una distancia y una separación de dos lados, por más que esos dos lados sean el mismo. En cierto modo, la identidad presupone y provoca una diferencia y nos planta ante la exigencia de anularla. Como fórmula, la identidad expresa ese absoluto que se escribe como «yo» y se encuentra por encima de todas las oposiciones, pero ese absoluto, por decirlo de alguna manera, no va con nosotros en la medida que lo vivimos como separación, a saber, entre naturaleza y espíritu, ser y pensar. En el arte se evidencia lo absoluto, pero no resulta conocido y la intuición estética sólo es una señal de cómo ha de ser y ser pensado lo absoluto, pero a la vez es también el indicativo de que lo absoluto resulta imposible mientras no se resuelvan las contradicciones, y éstas han de resolverse en el campo donde se producen, en el medio de la finitud. Una filosofía de lo absoluto tiene que aspirar a cumplir la infinitud *aquí*, y para ello tiene que asumir que no está aquí y que hay que construirlo. Conocerlo es un medio para ello, pero eso significa reconocer a lo finito como una distorsión y a la identidad como el horizonte culminante de la separación. Aunque este reconocimiento constituya de entrada un desaliento, también es la posibilidad de llegar a plantearse la cuestión de la necesidad y la libertad sin la restricción al arte. Dicho en otros términos, ocurre que quizá cuando hablamos de «sistema real» lo que verdaderamente está en juego no es un «sistema de la filosofía» sino la realidad misma, el cosmos donde todo puede aparecer. Si el conocimiento de la identidad como belleza, bien supremo y verdad puede contentarnos intelectualmente, lo cierto es que esta intuición intelectual no es la de la conciencia, que no puede encontrar sosiego ni descanso a la vista de su finitud, de la fealdad, el mal y el error. A aquella intuición intelectual que más parece otro nombre para un absoluto divino, habrá que enfrentar una intuición intelectual finita que aspire a lo absoluto según lo humano, es decir, que aspire no a Dios como a un Ideal, sino al cumplimiento de Dios en el único cosmos donde puede aparecer. La intuición intelectual humana tiene que construir determinaciones de cara a conocer lo absoluto y transformar la identidad que entraña separación en indiferencia en la que se resuelvan las contradicciones. Este conocimiento, paradójicamente, nos puede alejar de lo absoluto en la medida en que nos haga ver que nos encontramos «fuera de», en expresión de Schelling, caídos desde lo absoluto en lo humano, pero a la vez puede permitir un cumplimiento de la identidad. Quizás el conocimiento no haga mayor servicio que revelarnos la lejanía respecto a lo absoluto y todo lo que esa lejanía comporta, en primer lugar, la imposibilidad de que el conocimiento por sí mismo alcance lo absoluto o, dicho en otros términos, la imposibilidad de que la intuición intelectual humana sea simplemente intuición intelectual. Pero tal vez hayamos buscado lo absoluto innecesariamente donde no se encontraba y la «caída» constituya el mejor expediente para comenzar la filosofía, en la medida en que nos sitúa ante la posibilidad de una síntesis real, a saber, la que tiene que darse entre lo infinito y lo finito, o entre Dios y el hombre. Pero esa síntesis ya no tiene que ver con la limitada versión de un sistema de filosofía ni de sistema de la identidad alguno porque todo eso constituye mera especulación vacía frente a los propios resultados de la investigación filosófica, para empezar, que la propia identidad no es formal sino



que nace en el mismo proceso de la génesis. Y esta génesis ha sido considerada por medio de una oposición, la que se da entre naturaleza y espíritu, y su unidad, la alcanzada en el arte, pero como tal «historia natural» continúa siendo una versión limitada de la historia, en la que la conciencia también aparece como «conciencia naturalizada», volcada al objeto y la naturaleza... Dicho en los términos que hemos elegido aquí: tal vez la filosofía haya captado lo absoluto como «proceso», pero lo que en verdad ha hecho ha sido reproducir una imagen del «pasado» de ese proceso, un proceso del tiempo, pero no una historia. Ésta no puede significar sólo la determinación del otro lado, del «futuro», pues bien entendido y desarrollado, el futuro es más original porque presupone todo el pasado. Así, si la última estación de la consideración de lo absoluto como historia natural y pasada, si esa última potencia es la autoconciencia, que aparece como culminación de un devenir, el verdadero devenir habrá de partir de este resultado, de esta potencia para comprender más precisamente el ser de esta autoconciencia, que como tal sigue entrañando separación y desgarró y que merece por ello un nombre más adecuado: ser humano. Si la filosofía de la naturaleza llegó a desarrollar una comprensión de la materia como vida y como materia animada, la filosofía del espíritu se quedó en la autoconciencia, que quizá sólo expresó un perfil del espíritu, el perfil lógico, pero no el elemento vital que lo constituye (y también lo destruye). Para ilustrar la identidad de naturaleza y espíritu no basta con reconocer que a los tres momentos de la construcción de la materia, de la construcción del proceso dinámico, corresponden tres momentos de la autoconciencia (SW III, 450-454; trad. 1988, 252-256), porque en todo caso, al organismo de la naturaleza tendría que corresponder no la autoconciencia, sino el hombre histórico, que es el que puede aproximarse genuinamente al espíritu. La autoconciencia es sólo una sombra del espíritu, pero no su vida. Pero entonces, tal vez no sea sólo el arte el medio para alcanzar la identidad, sino en la medida en que tal logro tenga que ver con el futuro, corresponderá a la religión, y aquella «nueva mitología» en el fondo sólo sea el nombre de la religión, una nueva religión que en estas páginas llamamos «religión de la historia». La historia del hombre ha comenzado, que es la historia de lo absoluto en la misma medida en que es la revelación de Dios, revelación de la que nada queda marginado.

## V

# *El futuro: historia del hombre*

En 1854, el último año de vida de Schelling, el filósofo exige de nuevo una «segunda filosofía» que define como «tránsito de la antigua a la nueva alianza, de la ley al evangelio, de la naturaleza al espíritu» y nombra como «filosofía *histórica*» (SW XI, 571). En realidad, esa segunda filosofía es la filosofía positiva y se viene elaborando desde mucho tiempo atrás, por lo menos desde 1809, sin que Schelling, como dijimos, entregue ninguna conclusión a la imprenta. La formulación de 1854, escrita tras miles de páginas dedicadas a la supuesta filosofía positiva, vuelve a ser deudora, en el último año de vida de Schelling, no tanto de una incapacidad intelectual que le impidiera elaborar un nuevo sistema de filosofía, como de la imposibilidad de la cosa misma, pues verdaderamente ¿qué sentido puede tener una «filosofía histórica»? O dicho de otro modo, en términos idealistas (cuando «historia» no puede significar determinación conceptual del pasado, sino in-determinación del futuro), ¿qué sentido puede tener un sistema de la historia? Para un Schelling que de entrada, allá por 1796, sólo se había propuesto como meta una «filosofía de la historia», que venía a leer por el otro lado de lo absoluto la elaborada «filosofía de la naturaleza», una «filosofía histórica» abre un horizonte muy incierto, pues en esa fórmula también se encuentra involucrada una transformación del sentido de la razón, que ya no es que encuentre una dedicación en el tema de la historia sino que más bien busca ahí su génesis y sentido.

Porque entonces, esta filosofía histórica no puede ser una explicación lógico-conceptual de la historia, sino verdaderamente la misma historia, cuyo desarrollo se entiende como la penetración de la divinidad en la conciencia de la humanidad, pero siempre a lo largo de un curso abierto, progresivo y nunca cerrado en el que tanto el futuro como el pasado se hagan realmente posibles. Es obvio que no abandonamos aquel presupuesto de cumplimiento de lo suprasensible en lo sensible mismo, pero ambos mundos quedan ahora vinculados ontológicamente bajo el sentido y la

realidad de la historia. El paso de una primera filosofía a una segunda filosofía vuelve a interpretarse como tránsito de la naturaleza al espíritu, pero es evidente que ese espíritu ya no puede significar «autoconciencia» lógica, sino otro asunto, de la misma manera que en ese tránsito, naturaleza tiene que significar algo distinto de lo que se entendió bajo la filosofía de la naturaleza. En realidad, el verdadero defecto del tránsito no vino tanto por el lado de una comprensión de la naturaleza cuanto por una comprensión del espíritu como conciencia lógica y autoconciencia reflexiva, que contaminó completamente el sentido original de la naturaleza rescatado por Schelling. La filosofía positiva tiene que reconocer su nuevo horizonte, ajeno a una filosofía de escuela que enseñe a sistematizar nuestro conocimiento del mundo, como una «filosofía para la vida» (SW XI, 155): «Espíritu» no significa entonces «razón», sino «vida», lo mismo que la naturaleza. Nunca se han encontrado tan próximas como en esta comprensión la biología y la historia.

La filosofía positiva no desplaza la cuestión fundamental de lo absoluto comprendido como unidad que presupone y cuenta con la oposición, pero su punto de partida es que resulta no ya imposible sino estéril la resolución de lo absoluto y la reconciliación de los opuestos en el medio del conocimiento racional, fundamentalmente porque esa razón es deudora de una instancia anterior a la que Schelling llama vida y existencia, de la que no se puede ocupar una lógica sino una «filosofía histórica», porque sólo lo histórico puede recoger esa dimensión pre-ontológica en la que verdaderamente «anterior» y «principio» signifiquen «antes del concepto». Si éste trata del ser, y por lo tanto del ser ya constituido ontológicamente, aquello trata de algo anterior a la ontología misma. Pero la misma dualidad entre las dos filosofías recoge de nuevo el motivo fundamental de la filosofía de Schelling desde una perspectiva completa. Resulta claro también que esta perspectiva tiene en cuenta la posición de un Hegel triunfador que a ojos de Schelling ha conducido la filosofía a su culminación lógica, pero que ha olvidado una verdad suprema de la que una filosofía segunda, posthegeliana, tendrá que responsabilizarse. Esta oposición es comprendida con toda precisión por Schelling en los siguientes términos: «... lo lógico se presenta como lo meramente negativo de la existencia, como aquello sin lo que nada podría existir, de lo que ni mucho menos se sigue que todo pueda existir sólo gracias a esto lógico. Puede estar todo contenido en la idea lógica sin que algo quede explicado... El mundo en su conjunto casi se encuentra atrapado en las redes del entendimiento o de la razón, pero la pregunta es cómo han llegado a esas redes, dado que en el mundo hay evidentemente todavía algo más que la mera razón, algo que sobrepasa y desborda esos límites» (SW X, 143). La oposición entre filosofía negativa y filosofía positiva se comprende, según vimos, como aquella que se da entre lógica e historia, es decir, lógica y vida, pero también, a la luz de este texto, entre lógica y existencia. Por medio de este expediente Schelling destierra la posibilidad de una historia comprensible según una lógica que se ha vuelto al concepto y que ha eliminado con esa reducción la realidad del tiempo. Schelling desecha definitivamente toda posibilidad de una «filosofía de la historia» que tanto pueda conocer el pasado como predecir el futuro, porque el futuro es historia efectiva, vida, existencia y ningún concepto se adelantará nunca a la existencia. De la historia no hay ciencia (*Historie*) porque es «*Geschichte*», curso histórico, y su «*Geschick*», su destino, depende tanto del acierto como del desacierto, de la verdad como del error, y precisamente en esa incertidumbre «errónea» recoge su verdad. Esta oposición entre lógica y existencia, entre «*Historie*» y «*Geschichte*», está traduciendo en Schelling la diferencia metafísica entre esencia y existencia, de tal modo que la filosofía negativa o lógica trata de

la esencia, de lo que Schelling llama el «qué es» de algo, y la filosofía positiva o histórica trata de la existencia, del reconocimiento de «que es» algo: «...el concepto de una cosa sólo contiene el puro qué de la misma, pero nada del “que es”, de la existencia» (SW XIII, 83). Pero la cuestión filosófica se vuelve litigiosa hasta el extremo, pues ¿quién puede decir algo de la existencia si el decir corresponde siempre a un *lógos*, a una lógica? De entrada, lo que queda fuera de la lógica y del conocimiento cae del lado de la fe y la religión, pero no de la filosofía. En cierto modo, el reto filosófico de Schelling, que de algún modo desarrolla en todas las direcciones los presupuestos iniciales acerca de lo absoluto, consistirá en integrar la religión a la filosofía, pero por descontado a una filosofía que tampoco puede identificarse ya con la mera lógica, aunque sí con la razón, pero con la «razón histórica». El propio Schelling tematiza magistralmente las dos versiones posibles de la filosofía al comienzo de un texto del que disponemos desde 1992. Es en la *Versión primera de la Filosofía de la Revelación* de 1831, donde dice: «Hay propiamente dos puntos de vista acerca del mundo. El uno deduce todo de la mera necesidad; pero en la medida en que el mundo sólo es la emanación necesaria de un principio supremo, que puede ser llamado Dios o el Ente primero, esta filosofía es tan ahistórica como pueda serlo la geometría. Por consiguiente, las cosas suceden a partir de la naturaleza del ser divino tan necesariamente como de la naturaleza de un triángulo equilátero se sigue que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los dos catetos. En esta consideración sólo encuentra lugar una relación meramente lógica y ninguna personal, activa e histórica. El sistema histórico, por el contrario, afirma que todo reside en la voluntad, la libertad y la actividad real... Si el cristianismo es una intuición histórica del universo y sólo se deja concebir desde este punto de vista (histórico = filosófico), entonces una filosofía de la revelación no sería otra cosa que el triunfo supremo de la filosofía histórica, propiamente su último desarrollo» (UphO, 1992, 5). La integración expresa del cristianismo en la filosofía no obedece a la adscripción a un dogma, sino a la recuperación de la idea de que el cristianismo constituye tanto en su principio como en su desarrollo una intuición histórica del universo. Aquí gana sentido aquel matiz del tránsito de la ley al evangelio, de la necesidad al nuevo mensaje cuyo contenido más relevante reside en el hecho del mismo «anunciarse» y consecuentemente de anunciar un futuro. Subyace un reproche histórico filosófico de Schelling según el cual la filosofía ha utilizado igualmente el cristianismo identificando a Dios con la razón suprema —atendiendo a la estructura misma de la razón o de Dios sin salir de su concepto—, en lugar de pensar la historia de Dios, que es aquello en lo que consistiría propiamente el mensaje cristiano y la auténtica teología. De esa manera, la filosofía sí ha tenido presente el movimiento y la sucesión, pero sólo como tema del pensamiento, como movimiento racional, pero no como movimiento real de las cosas mismas.

En este sentido, para Schelling su propia filosofía hasta un determinado momento, es también filosofía negativa, porque ciertamente ha considerado el movimiento de la razón, a saber, como historia de la autoconciencia, pero desde una perspectiva trascendental y constructiva, apriorística. En suma, ha considerado la historia de la razón, pero sin salir fuera del plano especulativo racional, cuando la razón en cierto modo es algo más y sobre todo algo anterior a lo racional: es lo histórico mismo. Lo hemos formulado ya: un asunto es tomar la razón como *proceso*, otro tomarla como *historia*. Esta diferencia es la que en todo caso marca la línea divisoria entre la filosofía negativa y la filosofía positiva. Pero sería injusto aceptar en su totalidad esta autovaloración de Schelling, principalmente por dos motivos: porque la filosofía de la

naturaleza constituye un esfuerzo inaudito dentro de la filosofía moderna por salirse de la consideración meramente lógica y necesaria de la realidad natural, pues no olvidemos que todo el intento residió en captar a la naturaleza como libertad; también porque la filosofía positiva de ningún modo deja de lado la dualidad filosófica propia del planteamiento inicial de Schelling, la oposición entre naturaleza y espíritu, sólo que la interpreta de modo radicalmente distinta. En cierto modo, es el fracaso de la primera interpretación de la dualidad el que conduce a la segunda. Estamos reconociendo dos filosofías, por lo tanto, dos interpretaciones de la oposición naturaleza/espíritu, pero no olvidemos que son dos interpretaciones de «la misma» oposición. En realidad, no se trata tanto del fracaso de una frente a la otra, sino de la incompletitud de la primera. Según nuestra interpretación, la oposición así enunciada es deudora de una oposición anterior y superior, la que existe entre pasado y futuro. Así, la filosofía negativa interpreta la oposición naturaleza/espíritu por el lado del pasado; de ahí que pueda formularse una «historia lógica de la autoconciencia» cuyo mismo final reside en el producto artístico realizado inconsciente-conscientemente, mientras que la filosofía positiva interpreta la oposición naturaleza/espíritu por el lado del futuro (y del presente); de ahí que no hable tanto del proceso de la conciencia desde su origen en la naturaleza, como de la historia del hombre, cuya característica decisiva es la libertad, pero entendida como el puro querer hacer algo, por lo tanto, como futuro. Esta oposición vuelve a establecerla Schelling, esta vez siguiendo un argumento de Kant, como distinción entre «lo que se sigue de la razón con necesidad y aquello que propiamente *queremos* cuando queremos a Dios» (SW X, 21). Lo que queremos es la libertad, porque Dios es lo extraño a la necesidad, y la opción por Dios se revela como la opción por la pura existencia, por la actualidad, y no ya por la potencialidad propia de la historia lógica de la autoconciencia. Si el pasado es la historia de la necesidad y es por eso historia de las potencias, porque podemos reconstruirlo, el presente es la pura actualidad de la existencia y por eso mismo el anuncio permanente del futuro, que entraña un proyecto y no una mera posibilidad lógica.

Es hora de dar nombre a esa historia del hombre, que es la historia del espíritu pero comprendido como evangelio del futuro y no simplemente como el polo opuesto a la naturaleza. Es cierto que en el seno de este mismo espíritu, cuya historia viene a continuar la mecánica historia de la autoconciencia, podemos volver a leer la oposición pasado/futuro, porque además no existiría tal historia si no se diera esta sucesión y esta oposición. Pero hay una diferencia fundamental a la hora de establecer esta oposición positivamente en comparación con su sentido dentro de la filosofía negativa: mientras que en ésta podemos separar naturaleza y espíritu en la medida en que, pese a todo, resultan de una concepción a priori y esa «historia de la autoconciencia» que funciona como vínculo tiene un valor lógico trascendental, en aquella «historia del hombre» la separación es problemática. En efecto, «¿acaso sería posible extraer de un hombre, como mediante un proceso químico, lo que le han añadido el pasado y el presente?, ¿qué quedaría de él fuera del mero título vacío de una mismidad o un yo con el que bien poca cosa podría hacer, por no decir nada?» (SW XIII, 136). Cuando se trata de la historia, el sujeto no es una estructura formal o un yo concebido racionalmente, del que también racionalmente pudieran separarse partes, sino un individuo concreto, por lo tanto, un ser temporal, cuyo pasado coexiste en el presente vinculadamente con el futuro, como unidad. Pero estamos hablando entonces de un pasado que de alguna manera pone nombre al tiempo y no de una representación a priori y abstracta del pasado. Y a este pasado tendrá que

corresponderle un nombre más adecuado, en la medida en que pasado y futuro puedan ser comprendidos sólo como determinaciones formales del tiempo. Este pasado se llama «antigüedad», y a esta antigüedad ya no se dedica una filosofía de la naturaleza, sino la filosofía de la mitología, cuyo tema lo constituye también la naturaleza, pero considerada por el lado de la historia y no de la lógica. La mitología constituye, así pues, el pasado de la historia cuyo final, cuyo presente, es la revelación. Mitología y revelación constituyen, como dijimos, la oposición y la sucesión de una historia humana a la que Schelling puede llamar «razón histórica». En consecuencia, la revelación equivale también al espíritu, pero por el lado de la historia.

Si la historia de la autoconciencia, que es el desarrollo de la oposición naturaleza/espíritu por el lado de la lógica y define completamente una época, va del origen a la meta, la historia del hombre va igualmente del origen, la mitología, a la meta, la revelación, pero en el fondo, *una* filosofía tendría que comprender *todo* como filosofía de la mitología y filosofía de la revelación porque, en ese fondo, significarían igualmente filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Pero se sigue hablando en definitiva de una razón que bien como razón natural o razón histórica es incapaz de aparecer como una. Si en la primera filosofía el arte representó el papel de esa unidad, en la segunda filosofía ese papel tiene que representarlo la religión, pero tiene que quedar aplazado sin día para el futuro, porque ponerle fecha significaría hacer del tiempo un concepto y de la libertad una necesidad. En efecto, tal vez sepamos lo que es el arte, pero ¿sabemos qué es la religión y cómo se puede cumplir? La filosofía positiva tiene su tarea en el tratamiento de estas cuestiones, pero de ningún modo abandona la exigencia idealista de pensar y realizar lo absoluto, sino que al contrario ahonda en ella.

La relación y la continuidad de la mitología a la revelación, si se quiere, el camino que va *de* la mitología *a* la revelación, define ahora también el horizonte de lo absoluto, pero de un absoluto cuyo conocimiento se revela ya imposible. Pero no es la naturaleza de nuestro conocimiento, en suma nuestra finitud, la responsable de esa incognoscibilidad, sino la naturaleza misma de lo absoluto, que no se abre al conocimiento, porque su horizonte siempre aparece antes que el conocimiento. Lo absoluto así incognoscible más bien se expone positivamente en la experiencia, y este desarrollo expositivo es la revelación, que es la señal continua, el indicio permanente de aquel ser absoluto. Lo absoluto es, desde cierto punto de vista, su manifestación, y ésta es la revelación. Igual que entre naturaleza y espíritu se reconoce el mismo proceso porque se presupone una armonía y comunidad que precisamente consiente que sea «el mismo» proceso y se cumpla la continuidad, entre mitología y revelación, que son diferentes y constituyen respectivamente origen y meta de la historia, se presupone una comunidad, a saber, que ambas manifestaciones son «religión». Así, aunque los principios que subyacen a la mitología subyacen a la revelación, la gran diferencia estriba en que las representaciones de la mitología son todavía productos de un proceso necesario, «de un movimiento de la conciencia natural» que no reconoce influencia alguna exterior a la conciencia, mientras que «la revelación es pensada expresamente como algo presupuesto por un *actus* exterior a la conciencia y una relación con la conciencia humana que ni da ni ha dado necesariamente la más libre de las causas, Dios, sino de forma absolutamente voluntaria» (SW XIV, 3). En definitiva, la relación entre mitología y revelación recoge la característica de la relación entre naturaleza y espíritu y la inherente al propio ser de Dios tal como fue comprendido en 1809 en el *Ensayo sobre la libertad*: «Ambas, mitología

y revelación, se comportan mutuamente como proceso exotérico e historia interna. En el proceso hay mera necesidad, en la historia hay libertad» (SW XIV, 3). Pero aquella necesidad es presupuesto y condición de esta libertad, de la misma manera que el error es condición de la verdad y ésta resulta de una superación: la religión de la mitología es politeísmo, la religión de la revelación es monoteísmo; sólo la segunda es verdadera, pero sin la verdad desfigurada de la primera no se cumpliría la segunda. Pero eso sigue presuponiendo la diferencia entre una antigüedad pasada, que para Schelling no es una mera representación del pasado, sino el pasado real que se encuentra más allá de la conciencia, y el «tiempo nuevo», una diferencia que tiene que ser explicada filosóficamente. Así también se convierte la mitología en la llave para explicar una relación que se encuentra en las profundidades de las cuales han surgido también los mitos. «Pero no sólo la llave para el pasado... reside en la mitología, sino que, dado que el presente actual se erige sobre el fundamento del pasado, del mismo modo la mitología constituye un momento necesario, insoslayable y que no se puede excluir para la determinación del estado espiritual presente de la humanidad» (SW XIV, 19), lo que viene a significar que el mismo cristianismo como hecho histórico tiene su fuente última en algo inconcebible, y sólo podemos explicar de él sus efectos revelados que no se substraen a la explicación histórica.

La diferencia entre mitología y revelación, que reproduce la diferencia entre la tiniebla y profundidad de la naturaleza frente a la claridad y transparencia del espíritu —que encuentra su base en la formulación de 1809 de una diferencia ontológica entre Dios como fundamento y Dios como existencia—, significa a su vez la diferencia entre «religión natural» y «religión libre», necesaria para poder explicar a su vez la continuidad de ambas como unidad, o si se quiere, la posibilidad misma de la liberación. La mitología es el origen de la historia, pero sólo el cristianismo introduce la historia como horizonte de esa liberación. Pero Antiguo y Nuevo Testamento, mitología y revelación, siguen coexistiendo de alguna manera: el cristianismo libera al hombre de las ataduras de las tinieblas que todavía ilustra la relación con el mundo propia del paganismo, pero la realidad del cristianismo no resulta suficientemente conocida si no se descubre completamente la realidad del paganismo, pues «la realidad de una liberación se orienta y determina por la realidad de aquello de lo que se libera, por lo que es imposible una idea verdadera del cristianismo sin una previa filosofía de la mitología» (SW XIV, 20). Pero quizás el resultado más potente de esta concepción que supone una reconstrucción de la humanidad, resida en que se permanece vinculado a aquello de lo que nos hemos liberado, conservando, aunque sea por el lado positivo, aquel pasado. La positividad permanece anclada en una experiencia a la que se tendrá que enfrentar permanentemente, de tal suerte que lo que entendemos por liberación es ciertamente un proceso constante de liberación. Pero esto encuentra su fundamento en la propia realidad de la mitología, que lejos de ser la realización de un concepto, por lo tanto algo producido racionalmente, surge *naturalmente* en el propio seno de la conciencia, por así decirlo, en la misma profundidad insondable e inmemorial de la conciencia, en la naturaleza de la conciencia. Por eso la mitología es religión natural (SW XI, 245), de la que el hombre no puede salir directamente y por medio de una decisión libre sino como resultado de un proceso en el que permanecerán las señales de aquella profundidad. Porque religión natural no significa religión racional, ni por lo tanto realización de idea alguna, sino relación efectiva y viva con la divinidad, relación inmediata. Y en la medida en que esta religión natural o mitología es ciega y no tiene fundamento, sirve de base a la religión revelada, que requiere un suelo sobre el que crecer. La historia, que coincide con la

religión revelada, surge de un origen que no es histórico, de la mitología, esto es, de un «proceso necesario que se pierde y se oculta en lo suprahistórico» (SW XI, 193).

Así pues, para Schelling una filosofía de la mitología no surge como mera arqueología ni con la intención de restituir un pasado en el que regía el paraíso y la unidad; no surge por lo tanto como resultado de una nostalgia religiosa, sino como exigencia de una filosofía que reconoce en la existencia histórica presente la garantía de una liberación que a su vez sólo puede ser histórica y no mera implantación ideal si reencuentra el pasado y reconoce su dimensión sin fondo, la oscuridad primera. Pero que reconoce al mismo tiempo la necesidad de reconstruir esta antigüedad, porque es el pasado de nuestra revelación y verdad y en consecuencia, también una amenaza. La reactualización histórica de la religión es la garantía para comprender las fuerzas que dominan la actualidad, no fuera a ser que creyéramos poseedores de una verdad liberada en realidad siguiéramos manejando un mito, o fuéramos manejados por una necesidad de la que no somos conscientes. El reconocimiento de un límite de la conciencia liberada, justamente el que define el horizonte del que partimos para la liberación, constituye el único expediente para continuar el camino hacia una verdad racional que no poseemos todavía y que quizá nunca poseeremos, porque la razón nunca abandonará su origen, su pasado.

La revelación alcanza así el significado de una liberación respecto y gracias a la mitología. La religión revelada y libre frente a la religión natural, pero ¿cuál es la posición histórica de la revelación? Dicho en otros términos, ¿dónde sitúa Schelling a la revelación? Respecto a la mitología, resulta claro que es el futuro, pero respecto a nuestra actualidad resulta el presente, que es como decir, algo ya pasado para nosotros. Si venimos comprendiendo la oposición mitología/revelación (origen/final) al hilo de la oposición naturaleza/espiritu del joven Schelling, recordaremos la posición del arte como tercer elemento cuyo significado último no consistía en añadir un nuevo contenido, sino más bien en definir como unidad y totalidad el sentido de la continuidad. A esta luz, resultará obvio que la religión revelada no puede cumplir ese papel, porque es sólo el término final de una oposición cuyo sentido último no está ganado. ¿Qué ocupa el papel del arte en esta historia del hombre? Para Schelling, la «religión filosófica», que «sólo se puede producir como una tercera religión, mediada por la religión natural y la revelada. La religión natural es el comienzo; es la religión necesaria y ciega, la religión de la superstición. La revelación libera al hombre de la religión ciega. Primero tiene que ser reconocido ese ciego apresamiento en la religión natural, después la liberación. Finalmente puede sobrevenir la religión de una inteligencia libre» (UphO, 1992, 15). Pero del mismo modo que el arte no aporta un contenido nuevo sino que da sentido a los elementos ya existentes, aunque bajo una nueva configuración; la «religión filosófica» tiene que seguir conteniendo los factores de la religión efectiva, por tanto, de la religión natural y la revelada, porque si no, no sería religión, pero de un modo distinto. Este otro modo no puede residir sino en que aquellos principios de la religión que aparecían como inconcebibles, se formulen concebibles y comprensibles. Así pues, la religión filosófica no supera trivialmente a las religiones independientes de la razón, sino que tendrá que procurar «por medio de su contenido, tener los medios» para comprenderlas en su completa verdad y peculiaridad. «Pero esta *religión filosófica no existe...*» (SW XI, 250), así que ¿cómo podemos saber cuál es su contenido y encontrar los medios de comprensión? Y no se puede precipitar su significado confundándolo con una religión racional que trata exclusivamente de una relación intelectual con Dios, pero no de aquella «relación *real* de la conciencia humana con Dios» (SW XI, 250). Si la mitolo-



gía o religión natural ilustra esa relación inmediata con la divinidad, la religión filosófica tendrá que reproducir esa inmediatez, aunque no de modo ingenuo, sino precisamente como resultado de la génesis misma de Dios, que aparece primero como algo necesario y después como algo libre, y que tendrá que acabar apareciendo en una «nueva mitología» en cuyo horizonte definitivamente no haya diferencia entre el «mito» y el «lógos», la naturaleza y el espíritu, la sensibilidad vinculada al mito y el concepto relacionado con el entendimiento. La religión filosófica no existe, pero sí tiene su determinación en llegar a ser la comprensión de las religiones precedentes, recogidas bajo las dos figuras de la religión natural y revelada, eso significa que su lugar cae en el futuro y en cierto modo es ya su anuncio. Así, mitología, revelación y religión filosófica reproducen una sucesión que viene a ilustrar el mismo sistema del tiempo como pasado, presente y futuro. Si no podemos decir nada del contenido del futuro, sí podemos decir que el futuro es la historia misma. Schelling titula la religión filosófica como «religión libre, la religión del espíritu», que se cumplirá filosóficamente porque se buscará y encontrará exclusivamente por medio de la libertad (SW XI, 255). Pero con esto volvemos al principio, a la afirmación de una libertad absoluta, por más que ahora quede vinculada a la historia, pues la religión filosófica está mediada históricamente por la religión revelada y surge de ella. Consecuentemente, el anuncio de una «nueva mitología», que es el nombre de esa religión filosófica en los comienzos de Schelling allá en 1797, cuando fue formulado el *Programa de sistema*, tendrá que completarse también con el de «nueva revelación», para justificar el sentido completo de la nueva religión. Pero la libertad no aporta nada, sino que modifica el sentido de lo que hay. Así que de esta religión filosófica tendrá que surgir el sentido de una nueva relación del hombre con Dios, una relación absoluta porque se encontrará desligada de cualquier significado concreto mítico y racional, tanto del hombre como de Dios. Pero esta relación sólo se atisba como una posibilidad histórica en la que pudieran converger la historia del hombre con la de Dios, lo que tal vez sea sólo la realidad de una «historia superior» que ahora sólo se puede anunciar, porque el trabajo filosófico tiene que seguir atado al análisis del pasado, aunque sea un pasado que puede aparecer ya filosóficamente revelado. En realidad, el verdadero contenido de la revelación «no es otro que una historia superior, que va desde el comienzo de las cosas hasta su final. La filosofía de la revelación no pretende otra cosa que explicar esta historia superior, remitirla a los principios que ya resultan conocidos y dados por otro lado» (SW XIV, 30).

Y es en este contexto en el que debe entenderse la vinculación del cristianismo con la filosofía: «Bajo la revelación, a la que consideramos como lo opuesto a la mitología o el paganismo, no entendemos otra cosa que el cristianismo; pues la revelación del Antiguo Testamento es sólo el cristianismo bajo la forma de la profecía y el sentimiento... El contenido propio del cristianismo es única y exclusivamente la *persona de Cristo*» (SW XIV, 35). El contenido central de la filosofía de la revelación, que es la base de la religión filosófica por venir, es la cristología, es decir, la historia de Dios narrada como los períodos de la vida de Cristo: preexistencia en la unidad con Dios, preexistencia a diferencia de Dios, hacerse hombre y mundo hasta el retorno —reconciliación de todas las cosas finitas en Dios—. La relación con la Trinidad resulta obvia: Dios Padre como fundamento originario e impulso a la autorrevelación; Dios Hijo como la revelación de Dios e irrupción de lo finito; Espíritu Santo como identidad de la unidad de Dios Padre y la diversidad de Dios Hijo; pero no sólo con la Trinidad teológica sino temporal, porque en el fondo Dios es su propia historia y en ese sentido puede darse una revelación que se hace patente en el desarrollo de la

creación: «Todo, el conjunto de la creación, es decir, el gran desarrollo completo de las cosas, va desde el Padre, por medio del Hijo, al Espíritu» (SW XIV, 73). Se cumple así la anunciada historia de Dios, de la que la creación es una dimensión más.

La división trinitaria encuentra igualmente un correlato en la historia de la iglesia, que es la historia exterior de la revelación. Schelling divide consecuentemente la historia de la iglesia en tres períodos: la iglesia romana católica, que identifica con el apóstol Pedro; la iglesia protestante, que identifica con el apóstol Pablo y la reconciliación de ambas iglesias, identificada con el apóstol y evangelista Juan. La filosofía de la revelación tendrá que encontrar una mediación entre el segundo y el tercer período, a fin de que pueda realizarse una reconciliación que no suponga el olvido ni la superación de ningún período, de ninguna potencia, sino la plenitud de la historia eclesiástica.

Lo que sea el Espíritu, la reconciliación que ya no puede ser la de la identidad y menos la de una identidad lógica, sino la que se produzca en la historia, pero no en una historia superior enfrentada a una supuesta inferior, sino en una historia que no difiera de la religión, en esa «religión de la historia» que incluya la «historia de la religión»; lo que sea ese Espíritu no puede ser recogido en concepto alguno, porque todo concepto, como toda razón, viene siempre después, a perpetuar un ser potencial y relativo, cuando el Espíritu busca lo verdadero y absoluto. En esta búsqueda se empeña la razón y en este empeño tiene que reconocer la inutilidad de sus determinaciones, que pueden llegar al concepto del Ente, a la potencia infinita del ser, pero que precisamente por ser potencia y concepto no alcanzan al ser que verdaderamente existe. El ser que verdaderamente existe precede a todo pensar y por lo tanto a toda determinación lógica: «Si la filosofía positiva surge de aquello exterior a todo pensar, no puede partir de un ser cuya exterioridad respecto al pensar sea meramente relativa, sino sólo del ser que se encuentra *absolutamente* fuera del pensar» (SW XIII, 127). Pero éste es el «ser trascendente» —que está por encima de toda experiencia porque es anterior a todo pensar—, que no constituye tampoco un principio relativo y potencial, porque eso sería recaer en la necesidad, sino un principio absoluto, que significa no estar vinculado a nada, ser completamente libre. Este *prius* que no es un concepto y que por lo tanto no puede ser conocido a priori, sino a posteriori, es Dios, acto puro, existencia, ser que existe con anterioridad y es exterior a todo pensamiento. De esta existencia no hay conocimiento a priori, ni hay en general conocimiento, por más que posteriormente podamos reconocerlo, o mejor, reconocerlo en la experiencia —porque «no hay un concepto para aquello que podemos llamar *acto*» (SW XI, 315)—, y tengamos que valernos de analogías, porque «el acto no se encuentra en absoluto en el concepto, sino en la experiencia». La filosofía positiva se vuelve empirismo, empirismo filosófico, que no significa otra cosa que el hecho de que el principio, Dios, no puede buscarse ni encontrarse en la idea, porque se encuentra más allá de toda idea, y en cierto modo más allá de todo ser, porque es «el señor del ser» (SW XI, 566). En busca de ese principio se pone en marcha la filosofía, que ya no es negativa, y se vuelve a la religión de la revelación, a la historia donde se evidencia la existencia. Pero en esa búsqueda de Dios, es también el yo quien se busca, pero no como forma lógica de la autoconciencia (aunque se llame espíritu), sino como absoluta singularidad humana: «Pues la persona busca a la persona» (SW XI, 566). Así, la filosofía como religión filosófica será ciencia, pero no de lo universal, sino de lo singular y efectivo. En esa historia futura podrán coincidir Dios y el hombre, como resultado de una filosofía que se ha vuelto a la existencia,

porque sólo la existencia remite a un principio que siempre está ya ahí, libre, abierto, ajeno a la determinación del concepto, a un principio que es el origen. Y esa religión de la historia exige en primer lugar una transformación de la naturaleza, de ciencia de la naturaleza —nueva forma primitiva (reflexiva) de considerarla— en una filosofía de la naturaleza que libere definitivamente a la naturaleza y reconozca su poder y su incertidumbre, también su libertad. Así comprendida, podrá tal vez identificarse con la teología, porque la verdadera teología debería ser también filosofía de la naturaleza, filosofía que hubiera ganado completamente para el espíritu (del hombre) la oscuridad de su origen.

## VI

# *Epílogo de la filosofía: la utopía*

«Después de Schelling». Quizás esta fórmula nos permita pensar acerca del origen de nuestra actualidad mejor de lo que nos lo permitiría la fórmula «después de Hegel». Por qué la actualidad puede encontrar espejo más adecuado en Schelling que en Hegel —suponiendo que esos modelos se constituyeran en referencias—, puede ser un planteamiento para juzgar nuestra ambigua relación con el idealismo. Pero más correcto que hablar de la «actualidad de Schelling» —y precisamente para comprender mejor al propio Schelling— sería hacerlo de la «actualidad del idealismo», justamente cuando nuestro tiempo se ha vuelto más ajeno a cualquier visión que contenga algún resto de preocupación por cuestiones tales como la totalidad, la unidad, incluso la belleza, el sistema, que fueron los elementos que articularon la filosofía idealista. Pero por encima de esa extrañeza, la propuesta idealista en su conjunto, o bajo alguna de sus versiones, sigue constituyendo una resistencia tan ineludible como insuperable, y así, pensar después del idealismo obliga a una exigencia para la que una época no siempre tiene fuerza, a pesar de que tal debilidad le hace caer en la trivialidad o en la repetición. (En efecto, el siglo XX ha sido pródigo en magníficos «descubrimientos teóricos» en materia de filosofía que para cualquier lector medio de filosofía contaban ya con siglos de existencia.) En realidad, después del idealismo quizá sólo dos pensadores han sido capaces de enfrentarse a la filosofía de la filosofía en su conjunto. Son Nietzsche y Heidegger. No deja de ser chocante que su vinculación al nacionalsocialismo (en el primer caso por apropiación y aprovechamiento; en el segundo, por temporal adhesión) los haya incluido en la lista del «irracionalismo», que también puede extenderse a la «locura idealista» en su conjunto —con especial énfasis a Schelling por su reaccionarismo, misticismo y vinculación con la religión—, y de paso haya eximido de su lectura. Tampoco resulta extraño, sino una manifestación del mismo síntoma, que ese «irracionalismo» haya

sido el impulsor de un renacimiento (de Nietzsche y Heidegger, últimamente también de Schelling) cuando los dogmas racionalistas, encarnados metafísicamente por sus dos principales intérpretes y ejecutores históricos, el comunismo ortodoxo y el liberalismo capitalista, comenzaron a ser sospechosos. Ciertamente, una sospecha generada por un hecho más que por una idea, en cuya línea de horizonte coinciden ambas figuras: la catastrófica, aniquiladora e irreparable destrucción masiva de la naturaleza, a la que acompaña simultáneamente una destrucción igualadora de la conciencia, encadenada por vez primera como masa a la voz pública de la comunicación y la propaganda. Una comunicación cuya tecnología física (los propios soportes así como la cuestión formal del «tratamiento» de la información, por encima de su contenido) se ha convertido en fin metafísico y en instancia teológica de la que depende una verdad siempre cambiante. Cualquier «programa ilustrado» tendría que palidecer ante semejante tecnologización de la conciencia y la naturaleza que reduce a un programa de buenas intenciones lo que la Ilustración del XVIII se propuso como «progreso humano» después de la caída del «Antiguo régimen»; es como si el «Nuevo régimen» no hubiera venido sino a reproducir el mal, pero esta vez ayudado por las más refinadas técnicas racionales y democráticas puestas al servicio del imparable proceso de destrucción-construcción.

Schelling y Hegel vuelven a aparecer como los últimos ejemplares filosóficos que pensaron, quizá también por última vez, algo así como una fenomenología de la naturaleza y de la conciencia ante cuya potencia especulativa cualquier discurso científico, sea físico o sociológico, aparece débilmente sin poder comprender nada que no sean efectos visibles. En efecto, precisamente porque el idealismo de Schelling y Hegel consiguió pensar lo que no era tan evidente, porque ambos se arriesgaron a pensar y fueron tan lejos como la época de en torno a 1789 alentaba, quizá por eso fueron también rápidamente sepultados (bien en el olvido —Schelling—, bien bajo repugnantes desfiguraciones de «catecismo dialéctico» —Hegel—). Doscientos años después, cuando ningún pensador se atreve a anunciar «reino de Dios» alguno —naturalmente desde el pensamiento y no desde el púlpito— y nos tenemos que volver a la más humilde tarea de cuantificar pérdidas, generando millonarias estadísticas acerca de víctimas humanas, animales y vegetales, tal vez puede encontrar un resquicio la que fue última «especulación» filosófica acerca de la naturaleza y la historia. La especulación de Schelling. Pero esta actualidad es engañosa si consideramos que esconde soluciones cuando además, como bien pudo ver el idealismo, resulta difícil identificar un motor de cambio que no sea la época misma. Y de entrada, lo que nuestra época ha pensado, o mejor «opinado» comúnmente acerca del idealismo no nos estimula a seguir pensando y leyendo con Hegel y Schelling. No digamos ya nada de Heidegger, crucificado recurrentemente y rechazado, no ya sólo por su nazismo sino precisamente por aquello que lo aproximó al idealismo: la potencia suficiente para pensar con un acierto absolutamente singular lo que podemos comprender en su conjunto, es decir, filosóficamente, como modernidad y época. Ciertamente a la actualidad del idealismo debería acompañar el esfuerzo por hacer de Heidegger una actualidad, pero en la misma medida en que ello nos llevara también hacia Platón, Kant, Aristóteles...

La actualidad «inteligente» del siglo XX hizo que se repugnara del idealismo considerando dos aspectos fundamentales: la ciencia y la política. Si la improductiva «Wissenschaft» idealista se declaraba extraña y enemiga de la «science» operativa y productiva, el propio idealismo en su conjunto —y en gran medida por la gran vinculación sistemática entre cualquier proyecto de saber sobre la naturaleza y saber

sobre la historia—, fue considerado como «peligro» político para el sistema democrático. Es cierto que esa ideología democrática que rechaza a Schelling como diluyente —y desde luego por reaccionario— y a Hegel como totalitario, rechaza también a Marx y se espanta de Platón en nombre de una «sociedad abierta». El reproche valdría tal vez la pena si se incluyera a Aristóteles y Descartes, Leibniz y Spinoza, porque en ese caso sería propiamente «la filosofía» en su conjunto la sospechosa y desde luego la peligrosa. Y desde luego no es que no lo sea, pues la propia posibilidad de hablar desde el «sistema democrático», única posición de verdad legitimada, ya está presuponiendo cierto totalitarismo y, desde luego, recordando a toda una tradición filosófica sin la cual lo que se llama «democracia» ni siquiera podría ser reconocido. Pero la democracia como sistema es anti-idealista desde el momento en que su operación sistemática consiste en dejar actuar por separado «y libremente», es decir, fuera de cualquier programa común, a la ciencia y a la política, si se quiere, a la naturaleza y a la historia.

Ocurre sin embargo que lo que en estas páginas llamamos «historia de la filosofía» pudo constituir la auténtica operación que gobernó al pensamiento por una ruta que nos ha devuelto, o arrojado (según se vea), a una tierra «democrática» y uniforme —a un «desierto» según Nietzsche, otro de los anatémizados por el pensamiento «racional»— que tampoco podemos reconocer como hogar. La «época idealista», sobre todo por medio de Hölderlin y Schelling, percibió y descubrió las primeras señales de ese desterramiento, que en parte se cumplía totalitaria y necesariamente por falta de un *Programa de sistema*. Ciertamente no a falta de «cualquier» programa, sino precisamente de éste, cuya formulación —todo hay que decirlo— dependía en aquella historia de la imposibilidad de su cumplimiento. Su reclamación, a la postre, quedó como manifestación de unos jóvenes que decayeron muy pronto de su optimismo inicial, cuando percibieron que lo que se iba a cumplir no era el futuro, sino el acumulado y confuso pasado. Parece que el último destino de ese cumplimiento que nos devuelve a casa, si queremos compartir la metáfora inicial de este ensayo, sea el «dar vueltas» ya sin sentido ni orientación, paradójicamente en una tierra de seguridades administrativas. En cierto modo, hemos invertido la Odisea, y si después del desconcertante viaje de Ulises, éste alcanzaba su hogar, nuestra historia parece haber seguido un viaje de certezas para desembarcar en el desconcierto. El destino ya sólo puede consistir en girar sin pensar porque justamente falta «el que piensa», falta lo que incluso la tradición ilustrada también llamó «sujeto». En un grado no menor, esta «falta» se traduce en la actividad de difundir política y militarmente el desconcierto en nombre de la democracia. La falta del sujeto es suplantada así por esta efectiva nueva figura, el «desconcierto», que resulta sólo otro nombre para ese ir por libre y separado de la ciencia (y la técnica) y la acción propiamente humana, que entre otras cosas consiente en ciertas comunidades la coexistencia de las últimas tecnologías con la masiva muerte por inanición. Que en suprema instancia, consiente un desarrollo tecnológico ineludible y sin retorno, que vincula las posibilidades de supervivencia con la exposición permanente a una destrucción gradual a un tiempo de lo natural y lo humano. Quizás el supremo holocausto, que antes que por débiles visionarios fue atisbado por pensadores a la vez tan vinculados y extraños como puedan serlo Nietzsche, Freud y Heidegger, esté por llegar: el genocidio total del propio género humano.

Pero el desconcierto, esa disarmonía que por otra parte la filosofía combatió desde sus comienzos, no resulta tanto de la incapacidad actual hacia la filosofía, sino sobre todo de aquella misma tradición filosófica, de la que el idealismo fue el supre-

mo exponente ambiguo. Porque si el pensamiento fue atribuido siempre en nuestra tradición moderna, aunque de diferente manera, a un sujeto, lo que sí resulta claro es que este sujeto ya no puede ser identificado, como hizo la modernidad ilustrada, con el hombre. Y no porque hayan desaparecido los seres humanos que piensan; tampoco porque haya muerto, como se anuncia frecuentemente, el sujeto; simplemente porque sujeto y hombre perdieron su punto de coincidencia. Y en este reconocimiento es donde tal vez tiene que evidenciarse el divorcio entre la Ilustración y el Idealismo absoluto. También, un cierto triunfo del idealismo y de su visión filosófica de lo real y el futuro, que en ningún caso va a resultar de un triunfo seguro del progreso de la razón. Schelling viene desde el idealismo simultáneamente a producir y testificar ese desplazamiento del sujeto, y a denunciar lo inútil de reclamar un humanismo ilustrado que viniera a reparar entre tanto los daños sufridos por culpa de la ciencia y la tecnología industrial —las dos nuevas perspectivas actuales de comprender lo teórico y lo práctico—, cuando además fue ese humanismo el que gobernó el viaje y definió la llegada no como descanso sino como suprema inquietud, cambio permanente, incertidumbre e inseguridad plenas, imposibilidad de aceptar una referencia sustantiva como verdad. Además, en este vertiginoso territorio (más bien trayecto), y como consecuencia de su propio programa analítico, guiado con exclusividad por el entendimiento, pero —como diría el idealismo— no por la razón, el humanismo ilustrado ya se ha procurado su sustituto histórico, las «ciencias humanas», que constituyen la forma tecnológica de explicar «lo humano» bajo diversas perspectivas separadas, pero en todo caso como mecanismos: el lenguaje, la economía, la sociedad, la política, la personalidad, incluso los más íntimos como puedan serlo la fe o la sexualidad, que quedan en manos de las «nuevas ciencias», como la Lingüística, la Economía, la Sociología, la Ciencia política, la Psicología, incluso la Religión o la Sexología, que son las responsables de reparar los daños y construir futuros a medida de las necesidades. Ciertamente, de estas ciencias humanas ha huido lo que Schelling acertó a llamar «historia», igual que de las ciencias naturales desapareció la «naturaleza» —lo que es más, se destruyó la naturaleza—. La tecnologización de lo humano y lo natural no reconoce más verdad que su método de proceder, con lo cual viene a cumplirse la propuesta racionalista que vinculó el sujeto con el método. Pero mientras tanto, el sujeto se acabó revelando como la formación que no tiene necesariamente figura humana ni tampoco exclusivamente técnica, por más que pueda compartir ambos caracteres. Paradójicamente, es posible que este «nuevo sujeto» (la historia del sujeto es larga desde Aristóteles) se encuentre más próximo a lo que en un momento determinado el idealismo pensó y nombró como «totalidad», «verdad», incluso «espíritu», de lo que nuestra actualidad quisiera reconocer. Aunque ciertamente esa proximidad se revele como la que pueda haber entre el positivo y el negativo de una exposición, justificando así que no se hable esencialmente de cosas distintas cuando uno reconoce la verdad absoluta y otro que todo es relativo y no puede haber una verdad en sí. Pues ya en la fórmula «todo es relativo» resuena un eco idealista, cuando de alguna manera eso fue lo que en determinado momento se pudo exigir y afirmar desde el idealismo: que lo único que hay es «todo» y que esto no es tanto una sustancia que pudiera enfrentarse o convivir con otras, como un conjunto indeterminado, siempre renovable y destructible, de relaciones. Ciertamente que esta versión del Espíritu, la versión de una Actualidad que se quiere escribir con mayúsculas —igual que lo quiso el Absoluto en la tradición—, queda lejos del espíritu idealista que perseguía un futuro —y ciertamente un futuro de unidad—; pero cierto también que forma parte del destino histórico este tipo de «errores»

(considérese aquel que convierte a «Platón» al «platonismo» o al «cristianismo», y a «Aristóteles» al «empirismo» —y vivimos de dichos errores—). Así, el final de la filosofía, vinculado en nuestra época a la inhibición de preguntarse por la totalidad, la unidad, la verdad, la belleza, no revelaría tanto la incapacidad filosófica actual cuanto el resultado de aquella tradición ilustrada y también idealista, que agotó la tarea filosófica inicial al revelar todas las perspectivas y los resquicios de la pregunta acerca del ser, insoslayable desde que fue planteada como el tema supremo del pensamiento y peligrosa desde que el pensamiento se rigió por ella.

El idealismo cierra la historia de la filosofía y con ello da entrada a nuestra actualidad mediante una operación muy simple, de la que se siguen consecuencias gravísimas que otro filósofo en la estela del idealismo, Nietzsche, acertó a titular bajo el nombre conjunto de «nihilismo». En realidad esa operación ya ha sido nombrada aquí desde el inicio de este ensayo bajo el término «sistema», que fundamentalmente consiste en una vinculación de todo —definido temáticamente bajo esas tres señaladas perspectivas que el idealismo traduce como naturaleza, espíritu y «lógos»— con la gran especulación metafísica que entre otros Platón, Aristóteles y Kant no vincularon a tema alguno, sino más principal y originalmente a una especulación antepredicativa sobre la imposible cuestión misma del principio y el origen. Como hemos visto desde el comienzo de nuestro ensayo, Schelling reitera definitiva y culminantemente esa tarea traduciendo la visión más propiamente filosófica —aquella cuyo interés se definía como un saber que no trataba de cosas— al horizonte de un saber sobre las cosas mismas en una suerte de confusión entre la reflexión distanciada (teórica) sobre el todo y el tratamiento exhaustivo de dicho todo. En esta vinculación y confusión fracasa el idealismo como filosofía, pero no tanto por aquello de que sus propuestas no se cumplieran, sino más bien porque las mismas articularon un horizonte sobre el que se cumplieron de otro modo: la filosofía fracasa históricamente convirtiendo su tarea más que en filosofía en geografía de la naturaleza y del espíritu.

Que las ciencias surjan de esta geografía es una consecuencia anunciada, y que así vengán a sustituir a la filosofía escribiendo el mapa geográfico de una realidad que puede prescindir de la filosofía y que busca el saber no como algo distinto de todo, sino como suma y acumulación de todos los conocimientos, es un resultado del propio planteamiento ambiguo y peligroso sobre la totalidad que se encuentra abierto desde la muerte de Aristóteles, es decir, desde que la filosofía además de reconocerse como «metafísica» («filosofía primera») también se anunció como «enciclopedia», como gran enciclopedia del mundo. El idealismo es la expresión más desarrollada de esta ambigüedad que no quiere renunciar a nada; que fundamentalmente no quiere renunciar a la tradición de su historia de la filosofía: ni a la reflexión sobre la cuestión misma del todo, que equivale a pensar la unidad, ni a la intromisión en el contenido de ese todo, que equivale a tematizar la unidad, convirtiendo la filosofía en ciencias. Estas ciencias, a su vez, orientarán míticamente todo posible hacer y decir sobre el cosmos.

Pero este destino de la historia de la filosofía, un destino siempre ambiguo, no puede ocultar el mismo registro inherente a la filosofía, que la margina de cualquier fatalismo: ella encierra dos refinadas posibilidades supremas, que tienden a la liberación o a la esclavitud, a la ilustración (que no obligatoriamente es el nombre de una época concreta) o a la barbarie. Pero en definitiva, a la oposición que Platón llamó *paidéia* o *apaideousía*. Por encima de la sospecha de totalitarismo con que un liberalismo actual trivializa a Platón, la mirada se puede seguir dirigiendo al fondo de la caverna o al sol. Ciertamente, el drama puede venir de encontrarse la imagen



de la caverna cuando el ojo humano, convertido ya al conocimiento científico, observa la estrella solar con su magnífico telescopio: porque según y cómo, la imagen que nos devuelve el instrumento es sólo una astilla, un fragmento que poca relación guarda con la constitución de un conocimiento humano. Y este «según y cómo» nada tiene que ver ni con la maldad o bondad del telescopio, ni en general con la tecnología que se dedica a mirar el macro o el microcosmos; tampoco con la bondad o maldad del observador, sino con la disposición y la capacidad que una época entera guarda para registrar una nueva imagen, un nuevo acontecimiento. Según y cómo, la confusión adquiere entonces un tinte trágico porque el conocimiento y la ciencia no definen ya entonces de modo exclusivo el territorio de la verdad ni pueden guiar ninguna liberación. Schelling se encuentra aquí, en la percepción de ese drama, cuando reconoce la conjunción íntima de la oscuridad y la luz en el seno mismo de la razón, en el núcleo de cualquier operación que podamos llamar racional, en la constitución de los intereses que la guían. Schelling resulta así actual, pero en ese sentido sólo viene a recordarnos la actualidad de Platón, que si no resulta presente para los pensadores liberales del siglo XX, resulta acuciante para la realidad; como diría la filosofía, para «la cosa misma». Quizá Platón y Schelling se tengan que volver una exigencia para una actualidad que no se encuentra dispuesta a interpretar nada porque sigue satisfecha con el curso de las cosas, que ciertamente *de suyo* no exige interpretación.

El fracaso del Idealismo absoluto no difiere del fracaso de la propuesta griega, ni tampoco del fracaso de la Ilustración o de la revolución. En cierto modo la historia de la filosofía es la historia continuada del fracaso. Y la medida del fracaso no es mayor porque la filosofía se tradujera en las ciencias, porque en caso contrario ni siquiera podríamos hablar de una diferencia entre la luz y la caverna, la ilustración o la barbarie, porque todo sería barbarie uniforme y despótica. En realidad, fue la imposibilidad de la filosofía la que constituyó ese ámbito de lucha y decisión que los griegos llamaron *pólis*, que es donde comienza a cobrar sentido hablar de la diferencia (por ejemplo, entre la opinión y la verdad, la *paideía* y la *apaideusia*) y buscar la unidad (que nunca podrá ser la uniformidad); donde también cobrará sentido despojarse del despotismo del tirano político o de la tribulación de la naturaleza, porque de ambos habrá que hacer algo libre. Al lejano espacio de la *pólis* correspondería hoy la democracia, pero precisamente porque la historia es un destino y no un mecanismo fatal, cada *pólis*, en cada época, necesita de una apuesta y de una decisión; porque la libertad tampoco consiste en haber ganado un territorio (aunque éste sea el del detallado conocimiento científico), sino en no perder aquella diferencia que nos sitúa siempre entre la verdad y la *dóxa* y nos permite de este modo dirimir y juzgar, y no simplemente aceptar. El Schelling reaccionario de la primera mitad del siglo XIX tal vez haya aportado una especulación ineludible para la democracia moderna: una pregunta sobre la naturaleza ligada a la cuestión misma de la libertad.

El fracaso del idealismo de Schelling arrastra al conjunto de la filosofía moderna, de Descartes a Hegel. Pero como todo fracaso, también el de la filosofía moderna nos sitúa ante un origen, un origen que no es ingenuo y que incluso puede anunciar su perpetuación como mito del «progreso ilustrado» o del «crecimiento incondicionado»: un nuevo mito del que la razón fuera simple instrumento. Pero lo horroroso proviene de que la dependencia de un mito despótico no es una posibilidad naturalmente extraña a la razón, sino que puede definir una de sus dimensiones más profundas. Schelling puede ser comprendido sobre el horizonte de esta incertidumbre y de este fracaso, en cierto modo como aquel que nos advierte del horror pero lo

hace sin aceptar el resultado de una certeza absoluta ni la posibilidad de una ilustración completa, científica o políticamente. Porque percibe que esa ciencia y esa política lejos de ser figuras logradas de una historia de la razón revelan su propia mecánica mítica, resultando además malos mitos. Schelling vuelve a pensar y trabajar en pos del origen, porque sólo sobre esa base, sólo sobre ese sujeto podría erigirse algún futuro. Y ya sabe que ese sujeto no coincide con el hombre, sino más bien con algo anterior que le puede aplastar o liberar, con su pasado. En realidad, su filosofía se pone en marcha para poder formular esa alternativa.

Schelling no se inventa un ídolo de la verdad como pueda serlo la tautológica versión de una ciencia positiva que puede arreglar todo, ni se conforma con la imagen de una razón que ha alcanzado su última posición, fundamentalmente porque reconoce que la genuina positividad no es algo accesible científicamente y que la verdad no depende de un lugar, sino de un tiempo. Pero esto es lo mismo que decir que la filosofía antes que ser geografía de la experiencia positiva y de la razón, es cronología, y esto nos sitúa fuera de Comte y de Hegel, ante un pensamiento de la utopía que puede sobrevenir tras el reconocimiento de las limitaciones y el fracaso; en definitiva, tras el reconocimiento de la finitud. Nuestra actualidad depende también del reconocimiento de ese fracaso.

El primer signo de esa transformación de la filosofía en cronología («lógos» del «cronos») se evidencia en la reconsideración final de la historia de la filosofía platónica y aristotélica: la irreducible diferencia platónica entre lo sensible y lo suprasensible se convierte en Schelling en sucesión cronológica que va de lo sensible, la naturaleza, a lo suprasensible, el espíritu, interpretando esa sucesión como una continuidad a la que cabe el único nombre de «historia». Una traducción como historia externa de una historia interna, biológica, a la que se reduce la oposición aristotélica entre materia (la naturaleza) y forma (el espíritu), interpretada como tránsito constante de lo uno a lo otro. Pero esta culminación «cronológica» de un platonismo y aristotelismo escolares (que para muchos intérpretes lleva a la filosofía más allá del idealismo, al positivismo, al materialismo y el existencialismo) es sólo un aspecto de la decisiva clausura a la que conduce el idealismo de Schelling, que puede formularse concisamente en los siguientes términos: si la cronología ha situado lo sensible y la naturaleza como pasado y lo suprasensible y el espíritu como futuro; si esta diferencia corresponde a la que el propio Schelling establece entre lo real y lo ideal, a la que también corresponde la que formula como filosofía negativa o lógica y filosofía positiva o historia, lo cierto es que lo ideal queda del lado de la historia. Y esto sí que constituye un escándalo filosófico, o si se quiere la verdadera inversión de la metafísica antes de las corrientes positivistas y materialistas del siglo XIX, absolutamente epigonales desde esta consideración. Si desde la tradición, la lógica quedó del lado de lo ideal y el tiempo del lado de lo real y metafísicamente no-verdadero, Schelling invierte la relación y hace coincidir lo ideal con la historia y la historia con el futuro. El pensamiento de Schelling se vuelve utópico y desde esta perspectiva puede ser explicada su comprensión de la diferencia entre filosofía negativa y positiva. Porque si el término «positivo», con el que Schelling titula a la filosofía futura, comparte ese elemento crítico hacia el racionalismo propio de las corrientes del XIX, desde Comte a Kierkegaard pasando por Feuerbach y Engels —un racionalismo que sólo se habría contentado con explicarse a sí mismo sin contemplar la realidad, es decir, sin transformar la realidad y atender a lo individual y singular—, en Schelling vive sobre todo de un sentido filosófico que por encima de todo reconoce algo antepredicativo, la existencia misma, previa a toda fórmula y juicio y origen del mismo

«lógos». Una existencia que es positiva porque es genuinamente efectiva antes incluso de ser real y resumible en conceptos, y antes de ser racional, porque lo que podemos llamar razón surge de ella. Y esa positiva existencia constituye en todo caso el verdadero sujeto (caso de que este nombre no nos involucre en una complejidad relativa a lados y conceptos), y por eso mismo el verdadero ideal, porque siempre se encuentra abierta y libre. La revelación es revelación de esta existencia, o si se quiere, traducción en la experiencia de algo inasible, inconcebible, simple. Una experiencia que por mor de esta revelación deja de ser mera experiencia sensible para volverse historia. Quizá Schelling vuelva a repetir aquí aquella propuesta de sus comienzos en 1795 dirigida a la filosofía, una propuesta cuyo origen era Jacobi y que nunca abandonó del todo: «La meta suprema del investigador filosófico no es exponer conceptos abstractos para tejer sistemas a partir de ellos. Su fin último es el ser puro y absoluto, y su mayor mérito es desvelar y revelar lo que no se puede explicar ni desarrollar nunca a base de conceptos, en definitiva, lo indisoluble, lo inmediato, lo simple» (SW I, 186; trad. 1989, 31). Que eso indisoluble e inmediato sea ahora positivamente nombrado como existencia y que lo absoluto haya revelado una suprema dificultad, a saber, que la razón sigue desvinculada de la historia, que un asunto es la existencia y el tiempo y otro nuestro intento de apresar el tiempo en conceptos, no implica una claudicación ni una renuncia a lo absoluto, sino la reconsideración de un cumplimiento. Pero ese cumplimiento no sería absoluto si necesariamente hubiera de venir, ni tampoco lo sería si libremente se pudiera decretar. Al contrario, es verdadero absoluto y no mero absoluto lógico, si puede no cumplirse, pues la libertad no puede depender de nada, ni siquiera de su cumplimiento. Schelling, como Hegel, aspira a la realización de una razón en la historia, pero Schelling ha pensado una genealogía de la razón en la que en todo caso se encuentran las claves de una vinculación entre lo real y lo ideal, el pasado y el futuro, pero de la que decididamente tiene que expulsar una identidad precipitada y una reconciliación que ningún tribunal, ningún juicio, a excepción del de la realidad efectiva, puede decretar ni reconocer. En la filosofía de Schelling se encauza lo absoluto en la medida en que se reconoce una oscuridad y un fondo inherentes a la propia razón y a su lógica que sólo la historia puede disipar. Y esa historia a su vez sólo puede sobrevenir tras el reconocimiento de esa oscuridad y ese límite, en definitiva, tras el reconocimiento de una suprema finitud absoluta que trabajosamente tiene que interpretar su pasado. Con Schelling, Freud vendrá también después a señalar cómo sin interpretación de lo que se encuentra ausente, del pasado, la conciencia puede escribir su destino catastróficamente. Y si en Freud ese pasado de la conciencia tiene que ver con algo inconsciente y perdido, con la naturaleza que, a pesar de la pérdida, continúa activa, la conquista del presente pasa por la reconquista de la naturaleza, y la historia de la personalidad, su biografía, tiene que escribir simultáneamente su futuro y su pasado.

La utopía de la razón se revela auténticamente en la filosofía de Schelling cuando la tarea de la filosofía se plantea como razón de la utopía, pero razón que tiene que dar cuenta no ya de un lugar que se encuentre más allá, a modo de *tópos* inalcanzable, sino de un ser que siempre le precede, de igual modo que va en pos de una existencia plena que de ocurrir, ocurrirá en el tiempo, históricamente. Naturaleza e historia vinculadas cronológica, racionalmente, igual que inconsciente y conciencia. Por vez primera adquiere la utopía su significado definitivo, el de que no es un lugar ni se va a cumplir como llegada a un lugar en el que no nos encontramos, porque es el mismo tiempo, simultáneamente lo más próximo y lo más lejano, la vida y la muerte «a un tiempo». La razón puede aspirar a convertir el tiempo en historia, hacer cons-

ciente lo inconsciente, pero consecuentemente siempre desde el presupuesto de que ella misma no posee las claves transparentes de su propia articulación, ni puede tenerlas, porque esas claves no son mecánicas sino a su vez precisamente temporales e históricas. Pero esto sólo significa que la filosofía ha de reconocer que siempre viene detrás, a interpretar unos signos que no son concebidos por ella, sino que se le revelan. La filosofía supremamente tiene que reconocerse deudora de la existencia. La filosofía tiene que interpretar la existencia tal como aparece y a sabiendas de que nunca aparece igual, bajo las mismas figuras. Tiene igualmente que reconocer que la lógica es sólo una de esas figuras bajo las que aparece, ciertamente una decisiva, porque paradójica y peligrosamente contiene las claves de la destrucción de la existencia y de la suplantación de la verdad, que en lugar de ser interpretación es tomada como concepto y fijación. La lógica no es innecesaria ni falsa, pero puede resultar extrañamente irracional, cuando toma el lugar del tiempo y concibe una naturaleza y una historia atemporales, verdaderas, que en su transparencia esconden su propia oscuridad, la de eludir su verdadero origen. La «filosofía negativa» tiene que rescatar una lógica para la razón, es decir, hacer de la lógica una *epoché* completa. La filosofía de la naturaleza y la filosofía de la historia tienen que venir hermenéuticamente a interpretar lo que las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas han leído, porque lo leído es algo secundario, que depende de una interpretación que vuelva a vincular lo leído con el origen, con el intérprete, con la existencia, con el tiempo, con el futuro. Y aquí reside la crítica más profunda a un racionalismo que toma por verdadero lo que lee sin considerar cuál es su sentido y si ha de ser aceptado o rechazado. Si la ciencia y la lógica suplantán a la historia bajo la figura del progreso, en realidad volvemos a situarnos en el pasado y en el mito, en la perspectiva de que todo es un proceso inevitable y que la verdad no coincide con lo libre sino con la necesidad. Si el mito es para Schelling necesario, lo es como definición del pasado histórico y como condición de la revelación y del futuro, pero nunca como realidad y visión del futuro, porque precisamente la exigencia de una «nueva mitología» rechaza explícitamente tanto una razón meramente mecánica como una reposición del antiguo mito. ¿Pero no ocurre que la historia humana, situada en la esfera racional que se autorreconoce por encima del mito, ha generado una concepción necesaria de la realidad que decisivamente se vislumbra en la mistificación de la ciencia como instrumento de la verdad? ¿No ha convertido así a la explicación científica en la enemiga más peligrosa de lo humano? Y en cierto modo, esto ha ocurrido como consecuencia del humanismo, es decir, de una concepción lógica del universo que situó en los principios de la modernidad a la razón como centro y, en consecuencia, a la naturaleza y a la historia como estaciones detenidas, como épocas sin tiempo: de la naturaleza hizo un objeto, de la historia un Estado, haciendo coincidir a la ciencia y la política bajo la comprensión de un mecanismo. ¿Y qué ocurre cuando este Estado se identifica con la Democracia y se acepta inmediatamente, sin reflexión, como puramente necesario y mecánicamente ineludible? Ante este horizonte, Schelling preescribe el peligro que Heidegger formulaba ayudado por Hölderlin: «Pero ¿en dónde se encuentra ya decidido que la naturaleza como tal tenga que seguir siendo siempre la naturaleza de la Física moderna y que la historia tenga que presentarse sólo como objeto de la Historia?» (Heidegger, 1988, 95). La posibilidad de una decisión libre es inherente a una razón que no se crea centro de nada, sino intérprete de lo real, fundamentalmente porque haya entendido que lo real es historia y que «el tiempo completo es el futuro» (Weltalter, 82).

# Bibliografía

## A.1.) Fuentes

— *Sämtliche Werke* (= SW), editada por K. F. A. Schelling [Hijo de Schelling], Stuttgart, J. G. Cotta, 1856-1861, en dos secciones (I. vols. 1-10; II. vols. 1-4).

Se cita según esta edición del siguiente modo: los 14 vols. de las dos secciones correlativamente del primero al último en números romanos (I-XIV), seguido del número de página con números árabes (ej.: SW IV, y n.º pág.). Cuando exista, también se citará la traducción española, excepto en algunos casos, después de la edición Cotta, en estos términos: trad., año y n.º de página. Ejemplo completo: (SW IV, 77; trad. 1996, 247). El año remite a la Bibliografía, sección (B). La traducción del resto de textos es responsabilidad del autor de este ensayo.

— *Schellings Werke*, ed. por M. Schröter siguiendo una nueva ordenación (6 vols. principales; 6 vols. complementarios), München, C. H. Beck/R. Oldenburg, 1927-1954 (= Münchener Jubiläumsdruck). Reproduce la paginación de SW, según la que citamos aquí.

Incluye complementariamente el volumen inédito dedicado a las versiones de 1811 y 1823 de *Las edades del mundo* (*Die Weltalter*), München, 1966, que aquí se citará con la sigla W seguido del número de página (ej.: W 75).

— F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe* (Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von H.M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975. De la edición de la Academia, dividida en cuatro secciones (I. Werke; II. Nachlaß; III. Briefe; IV. Nachschriften), han aparecido hasta ahora 5 vols. de la primera de ellas, dedicada a las Obras (1976, 1980, 1982, 1988 y 1994). [Se citará, cuando el texto no se encuentre en SW, del siguiente modo: AA (Akademie Ausgabe), seguido del número de sección, volumen correspondiente y página. (La mencionada obra de 1797: AA, I, 5).]

En el seno de la misma Sección I ha sido publicado un volumen complementario con el título *Ergänzungsband zu Werke Band 5 bis 9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797-1800*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1994.

— F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (2 vols.), editado por W. E. Ehrhardt, Hamburgo, Meiner Verlag, 1992. (Se citará con las siglas «UPhO», seguido del número de página.)

— (Plitt, G. L.), *Aus Schelling Leben. In Briefen*. 3 vols., Leipzig, Hirzel, 1869-1870.

— F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, ed. H. Fuhrmans, vol. 1 (1775-1809); vol.2 (Zusatzband 1775-1803), Bonn, Bouvier, 1962 y 1973.

— *Fichte-Schelling Briefwechsel*, ed. W. Schulz, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

## A.2.) Otras fuentes

- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner Verlag, 1956 (citado también con las siglas «Cnp» por la trad. esp. de P. Ribas, Madrid, Ediciones Alaguara, 1978).
- HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, ed. J. M. Ripalda, México, F.C.E., 1978. (Contiene: Correspondencia citada de Schelling, Hegel y Hölderlin; también, texto citado de *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán.*)
- *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Meiner Verlag, 1988 (trad. esp. W. Roces, México, F.C.E., 1966).
- HÖLDERLIN, F., *Correspondencia completa*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Hiperión, 1990.

## B) Traducciones de Schelling al español

- 1887: *Bruno o el principio divino y natural de las cosas*  
trad. A. Zozaya, Madrid, Imprenta Angulo
- 1949: *Filosofía del arte*  
trad. E. Tabernig, Buenos Aires, Nova
- 1950: *La esencia de la libertad humana*  
trad. J. R. Armengol, Buenos Aires, Nova
- 1954: *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*  
A. Castaño Piñán, Madrid, Aguilar  
(reeditado en Buenos Aires, 1972)
- 1969: *La esencia de la libertad humana.*  
ed. C. Estrada, Buenos Aires, Juárez
- 1984: *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*  
trad. J. L. Villacañas, Valencia, Gules  
(Introducción de J. L. Villacañas y M. Ramos Valera)
- 1984: *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*  
ed. M.<sup>a</sup> A. Seijo Castroviejo, Madrid, Editora Nacional
- 1985: *Bruno o el principio divino y natural de las cosas*  
trad. F. Pereña, Barcelona, Orbis
- 1987: *Antología*  
ed. J. L. Villacañas, Barcelona, Península
- 1988: *Sistema del idealismo trascendental*  
ed. J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez, Barcelona, Anthropos
- 1989: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*  
ed. H. Cortés y A. Leyte (Introducción de A. Leyte y V. Rühle)  
Barcelona, Anthropos
- 1990: *Experiencia e historia. Escritos de juventud*  
ed. J. L. Villacañas, Madrid, Tecnos
- 1993: *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*  
ed. V. Careaga, Madrid, Tecnos
- 1993: «La nueva deducción del derecho natural»  
trad. F. Oncina, Sevilla, *Thémata. Revista de Filosofía*
- 1993: *Lecciones müniquesas para la historia de la filosofía moderna*  
trad. Luis de S. Guervós (rev. I. Falgueras, J. L. del Barco, J. A. García)  
Málaga, Ediciones Edinford
- 1996: *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*  
ed. A. Leyte, Madrid, Alianza Universidad
- 1997: *Disertación sobre la fuente de las verdades eternas*  
trad. R. Rovira, Madrid, Universidad Complutense

### C) Bibliografía secundaria

- BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Einführung in seine Philosophie*, Freiburg-München, Alber Verlag, 1975.
- BAUMGARTNER, H. M. y KORTEN, H., *Schelling*, München, Verlag C. H. Beck, 1996.
- FISCHER, K., *Geschichte der neuern Philosophie*, vol.7: *Schellings Leben, Werke und Lehre*, 3.<sup>a</sup> ed. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1902.
- FRANK, M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.  
— *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994 (trad. H. Cortés y A. Leyte).
- FRANK, M., y KURZ, G., (eds.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1975.
- FUHRMANS, H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Späidealismus*, Berlin, 1940.
- HEIDEGGER, M., *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe, 42; Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1988 (trad. esp. de Alberto Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1985).  
— *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957 (ed. bilingüe alemán-español, Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988).
- HENRICH, D., *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett Verlag, 1991.
- HEUSER-KEBLER, L. M., *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*, Berlin, Dunker und Humblot, 1986.
- HUTTER, A., *Geschichtliche Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1996.
- JACOBS, W. G., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.
- JÄHNIG, D., *Schelling. Die Kunst in der Philosophie* (2 vols.), Pfullingen, Neske, 1966 y 1969.
- SANDKÜHLER, H. J., *F. W. J. Schelling*, Stuttgart, Metzler, 1970.
- SANDKÜHLER, H. J. (ed.), *Natur und geschichtlicher Prozeß*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1984.
- SCHULZ, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart-Colonia, 1955.
- SCHURR, A., *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1974.
- TILLIETE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vols., Paris, J. Vrin, 1969 (2.<sup>a</sup> ed. aumentada, 1992).

# Índice

I.	¿Qué Schelling? .....	5
	<i>El idealismo de Schelling en la historia de la filosofía</i> .....	5
	<i>¿Cómo aparece Schelling?</i> .....	9
	<i>De etapas y épocas</i> .....	12
	<i>De la filosofía y la teología</i> .....	14
II.	El horizonte del origen .....	19
	<i>Una correspondencia filosófica</i> .....	19
	<i>Un programa de sistema</i> .....	22
III.	Una teología del tiempo .....	27
	<i>Epoché pasado y epoché futuro</i> .....	27
	<i>La historia interna de Dios</i> .....	31
IV.	El pasado: historia de la autoconciencia .....	39
	<i>La búsqueda del sujeto</i> .....	39
	<i>¿Qué es el sistema?</i> .....	45
	<i>Desde la naturaleza</i> .....	47
	<i>Hacia el arte</i> .....	54
	<i>Del arte a la identidad</i> .....	55
V.	El futuro: historia del hombre .....	59
VI.	Epílogo de la filosofía: la utopía .....	69
	Bibliografía .....	79



# Programa

0. **El sitio de la Historia.** Félix Duque
1. **Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros.** José Lorite Mena
2. **La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo.** Chantal Maillard
3. **Pensamiento y cultura en la antigua India.** Ana Agud
4. **Genio de Oriente. Cuatro mil años de cultura y pensamiento en el Asia Anterior y el Irán.** Joaquín Córdoba
5. **Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura.** Jan Assmann
6. **La experiencia de Israel: profetismo y utopía.** Julio Trebollé
7. **Grecia arcaica: la mitología.** José Carlos Bermejo
8. **La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía.** Rocco Ronchi
9. **Democracia y tragedia: la era de Pericles.** Ana Iriarte
10. **Sócrates y Platón.** Romano Gasparotti
11. **Aristóteles y el aristotelismo.** Tomás Calvo
12. **El mundo helenístico: estoicos, cínicos y epicúreos.** María Daraki/Charles Romeyer-Dherbey
13. **El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo. Propuestas.** Francine Cudaut
14. **Epifanías admirables. Apogeo y consumación de la Antigüedad.** Massimo Donà
15. **El peso de Roma en la cultura europea.** Eva Cantarella
16. **El pensamiento de los Padres de la Iglesia.** Juan José Garrido
17. **De la Europa carolingia a la era de Dante.** Pierre-Jean Labarrière
18. **La raíz semítica de lo europeo: Islam y judaísmo medievales.** Joaquín Lomba
19. **El redescubrimiento de la sensibilidad en el siglo XII: el amor cortés y el ciclo artúrico.** Carlos García Gual
20. **Bizancio. Perfiles de un Imperio.** Antonio Bravo
21. **Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento.** Eusebi Colomer
22. **Alteridad y ética desde el descubrimiento de América.** Alfredo Gómez-Muller
23. **Reformas y Contrarreformas en la Europa del siglo XVI.** Salvador Castellote
24. **Descartes: la exigencia filosófica.** Víctor Gómez Pin
25. **El empirismo inglés.** Enrique Romerales
26. **La mística española (siglos XVI-XVII).** Patricio Peñalver
27. **El universo Leibniziano.** Quintín Racionero
28. **La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado.** Eduardo Bello
29. **La ilustración española.** Francisco Sánchez Blanco
30. **En el laberinto del conocimiento de sí: el *Sturm und Drang* y la Ilustración alemana.** Volker Rühle
31. **El giro kantiano.** Riccardo Pozzo
32. **Kant y la época de las revoluciones.** José Luis Villacañas
33. **Conciencia de la modernidad: Hegel.** W. Jaeschke
34. **La Restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios.** Félix Duque

35. **El movimiento romántico.** Christoph Jamme
36. **Las épocas de Schelling.** Arturo Leyte
37. **Pensamiento positivista y Revolución Industrial.** Javier Ordóñez
38. **Literatura hispanoamericana: sociedad y cultura.** Teodosio Fernández
39. **El pragmatismo.** Carlo Sini
40. **El primer socialismo: los temas, las corrientes, los hombres.** Gian Mario Bravo
41. **Socialismo revolucionario y darwinismo social.** Reinhard Mocek
42. **De las imágenes del MUNDO a las imágenes del mundo. O bien: los hechos en el espacio lógico son el mundo. (La revolución del espíritu científico en el siglo XIX).** Hans-Jörg Sandkühler
43. **Nihilismo estético e invención mitológica (El mundo de Wagner y Nietzsche).** Maurizio Ferraris
44. **Simbolismo y bohemia: la Francia de Baudelaire.** Enrique López Castellón
45. **Música y filosofía entre los siglos XIX y XX.** Enrica Lisciani-Petrini
46. **Entre Berlín y Jerusalén: avatares del pensamiento judeo-alemán, de M. Mendelssohn a Paul Celan.** Reyes Mate
47. **La Europa finisecular.** Sergio Givone
48. **Ciencia y logicismo: la reacción antimetafísica inglesa.** Rom Harré/José M. Saguillo
49. **La nueva imagen del mundo: impronta cultural de la relatividad.** Manuel Garrido
50. **Las raíces filosóficas de la poesía contemporánea.** Diego Romero de Solís
51. **Historicismo y fenomenología.** Renato Cristin
52. **El oscurecimiento de la razón: la «Belle Époque».** Franco Volpi
53. **Heidegger y su tiempo.** Felipe Martínez Marzoa
54. **El existencialismo.** Hans-Jürgen Gawoll
55. **La Escuela de Frankfurt.** Fernando Castro
56. **El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje.** Adriano Fabris
57. **Estructuralismo y ciencias humanas.** José Luís Pardo
58. **Diferencia y alteridad: después del estructuralismo.** Leonardo Samonà
59. **El devenir de la plástica en el siglo XX.** Delfín Rodríguez Ruiz
60. **La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad.** Pier Aldo Rovatti
61. **El fin de la Historia.** Manuel Cruz
62. **La nueva retórica.** Ángel Gabilondo
63. **Los nuevos caminos de la ciencia y su repercusión cultural.** Joaquín Chamorro
64. **La nueva biología.** Carlos Castrodeza
65. **Panorama de la ética analítica contemporánea.** Javier Sádaba
66. **Panorama de la ética continental contemporánea.** Javier Muguerza
67. **Evolución del pensamiento jurídico-político moderno.** Jorge Pérez de Tudela
68. **El pensamiento español contemporáneo.** Andrés Sánchez Pascual
69. **El despertar de la conciencia planetaria: ¿administración o habitación de la Tierra?** Vincenzo Vitiello

Este ensayo constituye un intento por interpretar la filosofía de Schelling como unidad, desterrando la presentación escolar habitual de un Schelling fragmentado en etapas sucesivas y desvinculadas. Para ello aprovecha precisamente la división interna de *una* filosofía que se formuló *dualmente*, como filosofía “negativa” y “positiva”, y trazó de este modo la figura completa del idealismo como última estación de la historia de la filosofía. Un idealismo que conduce al límite la propuesta filosófica griega y moderna descubriendo la constitución temporal del *lógos* y de la razón. Revelar el origen y el final de esa razón como naturaleza y como espíritu respectivamente definió la tarea filosófica de un Schelling profundamente idealista que ha reconocido que fuera de la razón no hay nada, pero que lo racional y transparente sólo es una margen, una época, solidaria de otra margen, otra época fundamental y oscura, que la soporta. A la postre, el devenir de la obra de Schelling desde una “filosofía negativa” a una “filosofía positiva” reescribe el devenir de una razón lógica a una razón histórica, pero fundamentalmente presente que el verdadero trayecto de la razón según épocas es el que se escribe libremente *desde* el pasado *al* futuro. La razón absoluta surge así de la lucha permanente entre el pasado natural y mitológico y el futuro espiritual e histórico, a partir de la coexistencia de dos *epochés* que se enfrentan, y a la vez buscan, quizás imposiblemente, reconciliarse en un solo tiempo, en una “historia superior”.

**Arturo Leyte** es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Vigo. Su trabajo está dedicado de modo fundamental a la historia de la filosofía, encontrándose centrado especialmente en el Idealismo alemán y la hermenéutica contemporánea, temas que constituyen el origen de sus diversas publicaciones. Entre ellas sobresalen sus ediciones de Heidegger (*Identidad y diferencia*, *Caminos de bosque*), Schelling (*Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*), Hölderlin (*Correspondencia completa*) y su monografía *Ensaíos sobre Heidegger*.

