Wilhelm G. Jacobs

Leer a Schelling

BIBLIOTECA DE **FILOSOFÍA**

Wilhelm G. Jacobs

Leer a Schelling

Traducción de
ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ

Herder

La Asociación para la Promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (Ficum) ha colaborado en la edición de este libro.

Título original: Schelling lesen
Traducción: Alejandro Rojas Jiménez
Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes
Edición digital: José Toribio Barba

© 2004, *Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt*
© 2018, *Herder Editorial, SL, Barcelona*

ISBN digital: 978-84-254-3931-5
1.ª edición digital, 2018

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Herder
www.herdereditorial.com

En memoria de Hans Michael Baumgartner
(5 de abril de 1933-11 de mayo de 1999)
y Francesco Moiso
(5 de junio de 1944-9 de noviembre de 2001)

Índice

Prólogo
Sobre el modo de citar
Breve nota del traductor

INTRODUCCIÓN

1. *RAMA DAMA*

2. ESBOZO BIOGRÁFICO
- 2.1. Juventud suaba
- 2.2. Preceptor en Leipzig
- 2.3. Profesor en Jena
- 2.4. Profesor en Wurzburgo
- 2.5. En Múnich y Erlangen
- 2.6. De vuelta a Múnich
- 2.7. En Berlín

3. EL COMIENZO CON KANT
- 3.1. Causalidad teorética y práctica
- 3.2. La conciencia de la apercepción trascendental
- 3.3. La intuición intelectual de la libertad
- 3.4. Indicaciones en el Schelling temprano

4. LA MITOLOGÍA TEMPRANA
- 4.1. El mito como tema de la filosofía
- 4.2. La forma del mito
- 4.3. El contenido del mito

5. AUTOCONCIENCIA Y LIBERTAD
- 5.1. Autoconciencia y autodeterminación
- 5.2. Un hilo de Ariadna

6. NATURALEZA E INCONDICIONALIDAD
- 6.1. La teoría de lo incondicionado de Kant
- 6.2. Lo condicionado en lo incondicionado
- 6.3. La naturaleza: lo otro del espíritu

7. ARTE
7.1. La producción del arte
7.2. Historia y arte

8. PRINCIPIOS E HISTORIA
8.1. libertad y eternidad
8.2. Libertad como vida

9. FILOSOFÍA TARDÍA DE LA MITOLOGÍA
9.1. La realidad de los dioses
9.2. El politeísmo
9.3. Mitos y crisis
9.4. El monoteísmo absoluto
9.5. El proceso mitológico

10. RAZÓN Y REVELACIÓN
10.1. El concepto de filosofía de Schelling
10.2. La distinción de la filosofía en negativa y positiva
10.3. La filosofía de la revelación
10.4. Queremos la libertad como la última causa de todas las cosas

11. ¿LEER A SCHELLING?

BIBLIOGRAFÍA
Textos de Schelling citados
Fuentes secundarias citadas
Bibliografía sobre Schelling
Bibliografía de Schelling en español

ÍNDICE DE NOMBRES

Prólogo

El presente texto se publicó por primera vez en Alemania el 20 de agosto de 2004, en conmemoración de los 150 años de la muerte del filósofo Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Quien recuerde pasadas conmemoraciones sabe que Schelling nunca fue ignorado, pero tampoco había encontrado aquella atención que le correspondía. Esto no solo vale para las conmemoraciones, sino para todo el estado de la investigación. En el siglo pasado, aparecieron significativos trabajos, como, por ejemplo, el de Horst Fuhrmans, Karl Jaspers, Walter Schulz y Xavier Tilliette, pero solo en 1976, con la publicación de la edición histórico-crítica de Schelling, un año después de que se cumplieran doscientos años de su nacimiento, se incrementa considerablemente el número de publicaciones sobre el filósofo. La fundación de la Sociedad Internacional Schelling creó en 1986 un foro mundial para la discusión de la filosofía schellinguiana, a la que siguió inmediatamente la fundación de la Sociedad Japonesa Schelling, que colabora estrechamente con la internacional. El número de publicaciones sobre su filosofía aumentó repentinamente, tanto que se puede hablar ahora de una continuada y fecunda investigación sobre este autor.

El interés por la filosofía de Schelling se ha reabierto y renovado. Este proceso, lejos de estar cerrado, se encuentra más bien en curso. A la vista de esta situación, la intención de este texto no es presentar un informe de la investigación, ni desde luego hacer un resumen. No se debe contabilizar, sino estimular el diálogo sobre la filosofía de Schelling.

El presente libro pretende despertar la curiosidad por la lectura de su obra. Considero que Schelling es un pensador al que merece la pena prestarle atención, y solo porque su pensamiento me fascina puedo promover su lectura. Por consiguiente, presentaré a Schelling desde mi propia perspectiva de investigación llamando la atención sobre las reflexiones que se deben encontrar en este filósofo, y los aportes que se pueden extraer de ellas. Quisiera despertar la curiosidad científica, no la mera curiosidad, sino la curiosidad por un pensamiento que aborda las cuestiones que nos conmueven profunda y reflexivamente.

Dedico este libro a dos amigos recientemente fallecidos, con los que he colaborado estrechamente en la investigación sobre Schelling: Hans Michael Baumgartner y Francesco Moiso. A su diálogo filosófico y a su amistad debo mucho.

WILHELM G. JACOBS

Sobre el modo de citar

Schelling es citado según la *Historish-kritischen Schelling-Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [Edición histórico-crítica de Schelling de la Academia Bávara de las Ciencias], editada por Hans Michael Baumgartner (†), Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen, Hermann Krings (†) y Hermann Zeltner (†), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1976.

Serie I *Obra* (AA I), serie III *Correspondencia* (AA III). Las cifras romanas seguidas de los primeros arábigos designan el volumen; los arábigos siguientes, los números de página.

AA I,1, editado por Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen y Walter Scchieche, 1976.
AA I,2, editado por Hartmut Buchner y Jörg Jantzen, 1980.
AA I,3, editado por Hartmut Buchner, Wilhelm G. Jacobs y Annemarie Pieper, 1982.
AA I,4, editado por Wilhelm G. Jacobs y Walter Schieche, 1988.
AA I,5, editado por Manfred Durner, 1994.
AA I,6, editado por Jörg Jantzen, Kai Torsten Kanz y Walter Schieche, 2000.
AA, I,7, editado por Wilhelm G. Jacobs y Paul Ziche, 2001.
AA I,8, editado por Manfred Durner y Wilhelm G. Jacobs, 2004.
AA III,1, editado por Irmgard Möller y Walter Schieche, 2001.
AA I, Manfred Durner, Jörg Jantzen y Francesco Moiso: *Ergänzungsband zu Band 5 bis 9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings Naturphilosophischen Schriften* 1797-1800 [Complemento a los volúmenes del 5 al 9. Informe histórico científico sobre los escritos de la filosofía de la naturaleza de Schelling 1797-1800), 1994.

En caso de que AA no exista, se cita con las siglas SW correspondiente a las *Sämmtlichen Werken* [Obras completas] editadas por Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart y Augsburgo, 1856ss. Los volúmenes de la segunda sección serán citados, como es habitual, como volúmenes XI-XIV. Los números arábigos detrás de los romanos señalan las páginas.

Las *Críticas* de Kant serán citadas con las siglas habituales:
- *Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura)* como KrV
- *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica)* como KpV

Los textos de Schelling que han sido publicados en castellano aparecen al lado del original alemán entre corchetes y en cursiva. Si no existe traducción al castellano, aparecen entre

corchetes y en redonda.

Breve nota del traductor

Que Schelling sea un autor complejo y difícil lo pone de manifiesto el hecho de que se puedan reconocer en su trayectoria filosófica alrededor de seis o siete etapas,[1] que hacen a su filosofía merecedora del sobrenombre de una filosofía en devenir.[2] El devenir es, efectivamente, el corazón de esta filosofía, pero no simplemente un rasgo accidental propio de una intensa vida filosófica, sino que cabría, además, entenderlo como una pieza clave y nuclear de su particular filosofía a partir del cual reconstruir una nueva imagen de la filosofía schellinguiana que sustituyera a aquella imagen *proteica* que se había generado antaño. Uno de los objetivos centrales de este trabajo es justamente el de invitar a la lectura de un Schelling redescubierto a la luz de las últimas investigaciones, convirtiéndose de este modo en una oportunidad sencilla de acceso a esa nueva óptica desde la que los especialistas se acercan a Schelling hoy en día siendo capaces de reconocer en ese devenir una trayectoria unitaria, un hilo de Ariadna.

Esas últimas investigaciones, y esa imagen actualizada de Schelling, están estrechamente relacionadas con la fundación de la Sociedad Internacional Schelling y la aparición de los primeros volúmenes de la edición crítica de sus obras completas. El autor de este libro fue fundador de esa Sociedad Internacional Schelling, y también responsable de esa edición crítica. Se trata, pues, de una figura central, sobradamente legitimada y a la que conviene dirigirse para acercarse a Schelling.

Este libro ha sido redactado como invitación y con la aspiración de despertar en el lector la necesidad de querer leer a Schelling. Y, en la medida en que para ello hace un valioso recorrido a la luz de la investigación reciente por la filosofía del idealista alemán, este trabajo se convierte en una herramienta muy interesante que tener siempre a mano a la hora de enfrentarse a su lectura.

Quiero aprovechar estas líneas para dejar constancia, además, de mi agradecimiento más sincero a W. G. Jacobs, por su amistad, su magisterio constante desde que nos conociéramos en Múnich en 2009 y por confiar en mí para esta traducción. También a mi buen amigo Alberto Ciria, por sus comentarios y consejos sobre la traducción. Y, por supuesto, a la editorial Herder y a la Asociación para la Promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (Ficum), por haberla hecho posible.

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ

1. Seis etapas distingue Fernando Pérez-Borbujo en su estudio introductorio a su traducción del *Vom Ich als Princip...* (Schelling, F. W. J., *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano,* traducción y estudio preliminar de I. Giner Comín y S. Pérez-Borbujo, Madrid, Trotta, 2004), y siete A. Leyte en el estudio introductorio a su traducción del llamado *Freiheitsschrift (Schelling, F. W. J., Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados,* edición y traducción de H.

Cortés y A. Leyte. Introducción de A. Leyte y V. Rühle, Barcelona, Anthropos/MEC, 1989. Reedición: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana,* Barcelona, RBA Coleccionables, 2002).
2. Tilliette, X., *Schelling. Une philosophie en devenir,* París, Vrin, 1970.

Introducción

Este libro quiere despertar la curiosidad por la lectura de Schelling. Entendido filosóficamente y llevándolo al terreno de las razones, de lo que se trata es de por qué se debe estudiar a este filósofo. Estas razones deben convencer a los lectores de que leer a Schelling conlleva una ganancia para ellos. Estas razones, sin embargo, no deben persuadir, ya que, por un lado, no serían entonces auténticas razones y, por otro, al hecho de filosofar le corresponde libertad. Ser convencido, por tanto, exige de un pensamiento que de modo autónomo siga los argumentos. Quien filosofa –Schelling lo supo como casi ningún otro– se dirige a hombres libres que tienen el valor de «servirse de su *propio* entendimiento».[1]

El pensamiento libre es, sin duda, el origen y la condición indispensable de la filosofía. Por otro lado, Schelling sabe que se encuentra inmerso en una historia de la filosofía de más de dos mil años; tiene ante sí una serie de pensadores. Estos le fijan los temas y los problemas. Cuando Schelling concluye su carrera universitaria, con veinte años –tres años antes de lo normal–, había encontrado ya en la historia de la filosofía tres puntos de referencia para su pensamiento que le quedarán para toda la vida: Platón, Spinoza y Kant. Sobre todo Kant, con cuyo pensamiento Schelling se enfrenta intensamente a lo largo de su vida: lo acepta y precisamente desde este reconocimiento lo critica y continúa. En este punto, Schelling no se distingue de los otros dos grandes pensadores de su tiempo, Fichte y Hegel. Todos ellos conciben la filosofía de Kant como un nuevo inicio y se adentran en él.

En la comparación de Schelling con Kant, se ve con más claridad que este último vuelve a estar en sus escritos críticos, y que por esa razón recurra relativamente menos a la historia de la filosofía. Kant aparece como el reformador de la filosofía; cuando se lo relaciona con la enseñanza filosófica, principalmente se hace de forma crítica y delimitándolo. Pero los idealistas, que se puede decir que representan la generación más joven de esta reforma filosófica, hacen todo lo contrario. Especialmente Schelling, que presenta su primer opúsculo filosófico con diecisiete años, refiriéndose desde entonces continuamente al estado de la discusión de su tiempo, marcada por Kant, y, de este modo, refiriéndose a Kant mismo.

Por eso, un conocimiento sólido de Kant es la mejor entrada a la filosofía de Schelling. Ahora se me puede recriminar de actuar como Laban, que le endosó Lía a Jacob, cuando este quería casarse con Raquel, y solo posteriormente le entregó a Raquel por mujer.[2] En el supuesto de que sea necesario dedicar siete años al estudio de Kant y otros siete a Schelling, no sería en todo caso tiempo perdido. Sin embargo, Schelling ha tenido a bien desde el inicio dirigir su filosofar hacia la historia de la filosofía, y Kant desempeña en ello un papel especial. Todo esto se tiene que tener en consideración cuando se lee a Schelling. Desde mis conocimientos de Schelling solo puedo aconsejarlo; obligar a ello

sería contrario a la filosofía. Al hecho de filosofar no le queda más remedio que atreverse por cuenta propia a un inicio. Schelling, en todo caso, hizo de Kant este inicio.

Pero ¿por qué se debe leer en general a Kant o a Schelling? Hay una serie de razones pragmáticas que se podrían mencionar. Filosofar significa, especialmente para la gente joven, pensar también en oportunidades profesionales. En este sentido, Schelling puede servir muy bien para una tesis doctoral o para un trabajo de acceso a la universidad. En primer lugar, él es actualmente algo así como un soplo de aire fresco. La bibliografía sobre Schelling se ha disparado –aunque no se haya notado aún en todas partes–. En segundo lugar, aparece por fin una edición histórico-crítica que presenta una base segura para la investigación. También, porque en esta edición se puede redescubrir a Schelling, y así, por ejemplo, en su filosofía de la naturaleza, que tiene ahora que ser contemplada desde una reflexión realmente abierta, se pueden construir nuevos horizontes. Estas razones pragmáticas no tienen que ser despreciadas; en cualquier caso, no serían posibles si no se siguiesen intereses filosóficos.

Los intereses filosóficos, que van más allá de Kant, son múltiples. Más adelante, se detallarán con más precisión. Al menos se tiene que indicar aquí que el llamado idealismo, el que se separa del idealismo crítico de Kant, se esfuerza por conseguir la unidad del sistema. Es palpable que la libertad no puede tener ningún papel secundario en un sistema. A la cuestión de cómo se tiene que pensar dicha libertad en un sistema, responden los idealistas de modo distinto, pero esta cuestión es para todos ellos una cuestión directriz.

Schelling ha examinado a fondo esta cuestión, al tratar el tema de la *realidad* de la libertad. Naturalmente, para él esta es la autonomía de la razón, cosa que había aprendido de Kant. Pero no solo eso, la libertad humana es para él «una capacidad del bien y del mal».[3] También en esta cuestión se le anticipó Kant, a saber, en el escrito de la religión. Es extraño que la reflexión de Schelling sobre el mal haya sido deducida de la literatura mucho más que del discurso de Kant, y que se haya declarado como romántico. Schelling no tiene los ojos puestos en el lado oscuro de la vida, como gustaba decir, sino en Kant, que le abrió los ojos cuando tenía solo diecisiete años –algo que no se observa a menudo–. No cabe duda de que es una cuestión propia de Schelling la de cómo podría ser pensada la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados –es decir, los objetos unidos sistemáticamente–, por introducir aquí el título, con algún ligero cambio, del texto llamado *El escrito de la libertad*. El interés por lo sistemático lleva a Schelling, en efecto, mucho más allá de Kant, pero no a cambiar el punto de vista sobre el mal, que comparte con él.

Pero las reflexiones de Schelling van un paso más allá. No observa solamente el mal en el mundo, sino que se fija incluso en lo inútil y lo vano. Esto lo interpretará después como una consecuencia del mal. La vida de los hombres es un «completo esfuerzo y trabajo, y no se ve aún que se haya logrado algo, que se consiga algo de verdad, es decir, algo en lo que se pueda permanecer».[4] Y, a continuación, Schelling cita de un viejo libro: «*Todo* es en vano» –y continúa–, «pues vano es todo lo que carece de una auténtica finalidad». Si realmente es esto lo que sucede, entonces el hombre que toma conciencia

de esta vanidad resulta ser lo más incomprensible de todo, y precisamente él –escribe Schelling–, «el hombre, fue quien me llevó a una última pregunta totalmente desesperada: ¿por qué existe algo? ¿Por qué no nada?». Esta pregunta suena a la más antigua metafísica y a una vuelta a los razonamientos prekantianos. ¡Pero se debe leer bien! Es el hombre el que se vuelve incomprensible a sí mismo, que concibe que es inconcebible y por eso retoma nuevamente la cuestión última. Lo que debe ser comprendido es que el único ser que en general concibe se concibe a sí mismo como inconcebible. La pregunta apunta al sentido de la existencia humana y, puesto que está en conexión, al sentido de todo.

Esta cuestión no la plantea un pensador cansado que se mete bajo el manto de la Santísima, sino un pensador que sabe que en la filosofía, «en la completamente libre, ciencia regenerada en sí misma»,[5] se tiene que abandonar todo lo que parece firme. Aquí «es válido dejarlo *todo* [...] al mismo *Dios»*, es decir, en tanto que es pensado como un ente. Schelling piensa de manera radical. Y aquí está la fascinación que se apodera de los que filosofan junto a Schelling. Él no es un romántico entusiasmado ni ningún orador grandilocuente: Schelling es radicalmente filósofo y se dirige al todo en todos los sentidos de esta alocución. Es indiferente si logró o no concebir adecuadamente *el todo* y describirlo, ya que lo que nos arrastra a leerlo es su decisión de comprender y fijarse en el fundamento.

Entonces, ¿por qué leer a Schelling? Porque Schelling, de un modo u otro, piensa de forma radical o, dicho de otra manera, desde el fundamento, o aún dicho de otro modo: desde el principio. Pero lo que es pensado como principio puede ser pensado de otro modo, como libertad. Esta, hoy y siempre, debería ser digna de reflexión. ¡Leamos, pues, a Schelling!

¿Qué puede aportar este librito a esa lectura? Las lecturas ni pueden ni deben ser sustituidas. La *filosofía en abstracto* no existe. Lo que se puede ofrecer son indicaciones a temas, problemas y argumentos, advertencias que puedan estimular el comienzo de la lectura en su sentido propio. Por eso, en lo que sigue son expuestos los círculos de problemas del pensamiento de Schelling, de tal manera que debe ser también posible leer por separado las distintas secciones del libro.

1. Kant, I., «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784)», en *Kants gesammelte Schriften,* vol. VIII, Berlín, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin,1923, p. 35 [vers. cast.: «Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?,* trad. de A. Maestre y J. Romagosa, Clásicos del Pensamiento 43, Madrid, Tecnos, 1999].
2. Cfr. Gn 29.
3. *Freiheitsschrift [El escrito de la libertad]*, SW VII, 352.
4. Aquí y en las referencias siguientes, *Philosophie der Offenbarung,* SW XIII, 7.
5. Aquí y en las referencias siguientes *Erlanger Vorträge* [Lecciones de Erlangen] de los años 1821-1825, SW IX, 217.

1. *Rama dama*

Cuando Múnich quedó en ruinas después de la Segunda Guerra Mundial, el alcalde Thomas Wimmer extendió el lema «Rama dama», que viene a ser algo así como «¡Hagamos limpieza de escombros!».[1] La expresión ha permanecido hasta hoy como proverbio. Es un dicho muniqués que se puede aplicar perfectamente a la investigación sobre Schelling, quien durante muchos años ha sido ciudadano de esta ciudad. Son muchos, muchísimos, los escombros que hay que retirar.

La investigación más reciente ha sometido los viejos clichés a una revisión fundamental y ha marcado claramente nuevos rasgos en la imagen de Schelling. El filósofo de Leonberg es redescubierto en el transcurso de la publicación de la edición original de este libro, entre el segundo centenario de su nacimiento en 1975 y el centésimo quincuagésimo año de su muerte, en 2004.[2] Este proceso, tanto el de la edición como el de la investigación posterior, dista mucho de estar concluido. Por otro lado, Schelling ha debatido de forma exhaustiva los temas filosóficos: la libertad, la historia, el arte, la mitología, la naturaleza, la religión, el saber. La pluralidad de sus temas le ha supuesto el nombre del Proteo de la filosofía, con el que le fue negada la unidad de su pensamiento.

Desde que Walter E. Ehrhardt extendió, en 1975, el lema de «un Schelling»,[3] la investigación se ha desprendido de aquel y de algún otro cliché. La expresión de *un Schelling* se dirige contra aquella referencia al *Proteo de la filosofía*. Con esta última locución se quería caracterizar justamente un pensamiento que cambiaba a voluntad, sin necesidad objetiva. Justo este nombre muestra la superficialidad de la lectura de este enérgico pensador que ha examinado a fondo una y la misma filosofía en los distintos campos temáticos. Si se hubiera visto con más detalle, se habría podido sacar algo en positivo de la alocución. Proteo puede cambiar a voluntad, pero, cuando se lo consigue sujetar, dice la verdad.[4]

Schelling –así fue leído– habría llevado una juventud tempestuosa. ¿No se echó un vistazo a sus diplomas, que lo caracterizan como un joven aplicado y un trabajador ordenado?

Schelling habría llegado a la filosofía a través del *Escrito sobre el concepto*[5] de Fichte. Sus conocimientos sobre Kant fueron sencillamente pasados por alto, tanto como que su tesis doctoral quiso ser filosófica.

La filosofía de la naturaleza habría sido un sobrevuelo por encima de las realidades a la manera romántica. Nadie se atreverá a seguir diciendo después de que una buena parte de los *Escritos de la filosofía de la naturaleza* se hallen en la edición histórico-crítica.

La muerte de Caroline, su primera mujer, le robó el ímpetu, lo enmudeció. ¿No sería también concebible que Schelling temiera que *Las edades del mundo,* de haber sido impresa, hubiese sido vista por Jacobi como confirmación de todas sus afirmaciones y, por tanto, correspondientemente aprovechadas?

En *Las edades del mundo* se muestra una dependencia casi servil de Böhme. No se ha leído lo que Schelling escribió sobre este teósofo contemplativo: «Lo que encuentra, lo encuentra efectivamente, pero sin poder estar seguro de ello, sin poder situarlo fijamente ante sí, sin poder volver a contemplarlo como en un espejo».[6]

Dicen que el viejo Schelling se habría vuelto piadoso. Puede ser o no; solo se podría estar en contra de la supuesta religiosidad de Schelling si él la hubiese querido hacer pasar por filosofía, pues no hubiese sido ni filosófica ni piadosa. Pero que esto sea así debería ser demostrado. Se impone la sospecha de que se ha preferido hablar de un Schelling que hace discursos piadosos para no exponerse a la radicalidad de su modo de preguntar.

No se ha leído a Schelling; es tiempo de hacerlo.

1. Se trata del llamamiento con el que el alcalde de Múnich movilizó a los ciudadanos para la gran operación de retirada de escombros tras la Segunda Guerra Mundial. *(N. del T.)*

2. La publicación de la edición alemana tuvo lugar el 20 de agosto de 2004, como conmemoración por los 150 años de la muerte del filósofo. *(N. del T.)*

3. Ehrhardt, W. E., «Nur ein Schelling», en *Atti del Convengo internationale di studio. Il concetto di natura. Schelling e la* «*Critica del giudizio*», Urbino, Università, octubre de 1975, en *Studi Urbinati* 51 (1977), pp. 111-122.

4. Según la mitología griega, Proteo cambiaba de forma a voluntad para evitar profetizar, pero, cuando se conseguía atraparlo, decía la verdad. *(N. del T.)*

5. El *Begriffsschrift* es como se conoce a *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie (Sobre el concepto de la enseñanza de la ciencia),* escrito programático que desarrollará posteriormente. El término *Wissenschaftslehre* ha sido traducido tradicionalmente al español como «doctrina de la ciencia», por lo que la traducción aquí de «enseñanza de la ciencia» merece al menos una breve justificación. «Doctrina» es una de las varias acepciones de *«Lehre»*, y, aunque en otros contextos habría que traducirlo así, en este contexto *doctrina* resulta un término demasiado dogmático. El sentido más habitual de *«Lehre»* es más bien el de «enseñanza», que evita el sentido dogmático del término *doctrina (Doktrin)*. Además no parece justificado que se entienda *«Lehre»* en este contexto como «*Doktrin*» en lugar de enseñanza *(Lehre;* de donde se construyen las voces *«lehren»* (enseñar) o *«Lehrer»* (maestro, que es el que enseña). Otra traducción posible sería «docencia de la ciencia», pero con «enseñanza de la ciencia» se resuelve, además, el problema de la rima interna que produce aquella expresión en español. *(N. del T.)*

6. *Die Weltalter [Las edades del mundo],* SW VIII, 204.

2. Esbozo biográfico

2.1. Juventud suaba

Schelling nace el 27 de enero de 1775 en Leonberg. Su padre era el diácono local. Dos años después de su nacimiento, el padre pasará a ser maestro de idiomas orientales –sobre todo hebreo– en el seminario mayor de teología de Bebenhausen, en un antiguo convento cisterciense cerca de Tubinga, donde las dos últimas promociones de alumnos daban clases, antes de pasar a la universidad, o sea, a la carrera de teología. De ahí que la instrucción para el niño de cuatro años comenzara a través de los alumnos de la institución. Con ocho años, Schelling llega a Nürtingen, a la familia de su tío, diácono local de Köstlin, y visita la escuela de latín, coincidiendo periódicamente con Hölderlin. A partir del otoño de 1786, es estudiante invitado en Bebenhausen; el niño superdotado se salta el seminario menor. Tanto la familia como el entorno de Nürtinger están fuertemente influidos por el pietismo.[1] Esto se verá reflejado en la primera publicación de Schelling, un poema a la muerte, que aparece en 1790, dedicado al pietista Philipp Matthäus Hahn, fallecido ese año.

Una autorización especial hace posible que con tan solo 15 años pueda asistir, en 1790, a la universidad local de Tubinga, donde normalmente se empieza la carrera con 18 años; es el caso también de Hegel y Hölderlin en 1788. Ambos, unos cinco años mayores, se encuentran allí con Schelling e incluso llegan a compartir una habitación en el mismo seminario de Tubinga.[2] Enseguida, Schelling pasa a ser el primero de la clase de su promoción. La carrera dura cinco años: los dos primeros se terminan en el seminario menor de la Facultad de Filosofía; los tres últimos, en la Facultad de Teología (evangélica). La Universidad de Tubinga se presenta a menudo como bastión de la reacción y la antiilustración. Esta presentación es injusta. Sus profesores no son los grandes profesores del siglo, pero hay que tomarse en serio que son plenamente científicos y en ningún caso están anticuados. Así, a modo de ejemplo, el exégeta Schnurrer enseña la exégesis moderna, y se exige a los estudiantes que adquieran la bibliografía correspondiente a sus trabajos. Estas exigencias no se podrían hacer en una universidad atrasada.[3]

Tras los primeros dos años, se debe hacer el examen de final de carrera. Schelling escribe su propia tesis, ya mencionada más arriba, y realiza dos *Specimina* (tareas). Además tiene que defender tesis con otros estudiantes de su promoción en las asignaturas en las que imparte clases: Filosofía teorética y práctica, Matemática/física, Historia y exégesis de ambos testamentos.

Al año siguiente, publica un artículo que retoma el tema de su tesis *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo*. Hegel y Hölderlin acaban su carrera y se hacen preceptores, lo que quiere decir que no ingresan, así como tampoco

Schelling, en el servicio eclesiástico. Comienza un intercambio epistolar con Hegel, también tendrá noticias de Hölderlin. Schelling se dedica, además de a su licenciatura, a sus estudios de Platón.

Entretanto, en las publicaciones filosóficas estaba destacando Reinhold. Él había querido remodelar el análisis kantiano de la razón hacia un sistema de filosofía elemental, como él denominó. Contra este hubo réplica. Destaca el libro anónimo *Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental del sr. prof. Reinhold llevada a cabo en Jena,* que aparece en 1792. En este mismo año, Fichte había causado sensación con su *Ensayo de una crítica a toda revelación;* el libro fue, en primer lugar, tomado por una obra de Kant; este rectificó la autoría con una honrosa declaración.

En febrero de 1794, aparece una reseña de Fichte, al principio anónima pero pronto reconocida, del llamado *Enesidemo*.[4] Casi al mismo tiempo, Fichte es llamado a Jena y se presenta allí con un librito *Sobre el concepto de la enseñanza de la ciencia o de la llamada filosofía, como invitación escrita a sus lecciones sobre esta ciencia*.[5] El librito cobra fama enseguida en Tubinga, y aviva en Schelling unos pensamientos que él «ya llevaba albergando desde hacía algún tiempo».[6] Redacta, por su parte, un cuaderno *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general,* que ya en septiembre de 1794 envía a Fichte acompañándolo de una carta en la que explica que su cuaderno está escrito en referencia al último texto de Fichte, «y motivado en parte por él».[7] Se pasa por alto el «en parte»; no dice «completamente», como se ha pensado. Además de las fichteanas, existen otras reflexiones distintas que han motivado la redacción.

Medio año después, en abril de 1795, aparece el siguiente escrito de Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano.* También aquí los puntos de partida están claramente en la teoría fichteana, pero también en reflexiones independientes no enlazadas a Fichte.

Mientras Schelling trabajaba en su escrito, en marzo de 1795, los encargados de las clases de repaso aducen, señalando claramente a Schelling, que los becarios tenían fama de mantener principios naturalistas, es decir, unos principios que defienden una religión natural y no revelada. Cuando les preguntaron, esos docentes encargados de las clases de repaso señalaron a Schelling como aquel que, el año anterior, había alegorizado «a la manera kantiana sobre los sermones de contenido positivo», pero que, por lo que se sabe, ahora se abstendría de emplear esta manera kantiana.[8]

En verano del mismo año, escribe Schelling –también esto es inusual– su tesis teológica *De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore*. Pronto se pone nuevamente con un nuevo trabajo. Friedrich Immanuel Niethammer, nacido en 1766, había estudiado teología en Tubinga, daba clases de filosofía por aquel entonces en Jena y había fundado una revista, la *Philosophische Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* [Revista Filosófica de una Erudita Sociedad Alemana]. Niethammer insta a Schelling a colaborar, y este escribe, aún en la segunda mitad de 1795, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. El trabajo lo absorbe hasta inicios del siguiente año. Entretanto, Schelling se ha examinado y, leyendo el informe de los docentes que daban las clases de repaso se entiende bien por qué, vive como preceptor en Stuttgart. En esta ciudad, Schelling

trabaja en su siguiente artículo, «Nueva deducción del derecho natural», que igualmente aparece en la *Revista Filosófica,* o sea, entre 1795 y 1796.

2.2. Preceptor en Leipzig

Junto con sus discípulos, dos barones de Riedesel, Schelling viaja, en febrero de 1796, a Leipzig para matricularse en la universidad. Allí estudia ciencias de la naturaleza, para las cuales ya estaba preparado por las clases que había recibido de Pfleiderer, en la Universidad de Tubinga. En estas había vislumbrado nuevos horizontes. En 1786, y con toda razón, Kant priva todavía a la química del estatus de ciencia, pues hasta entonces era un conjunto de saberes experimentales. Pero desde que Lavoisier logró aislar el oxígeno, a comienzos del siglo XIX, la química inicia el camino hacia una ciencia coherente. La filosofía de la naturaleza tenía nuevos materiales para reflexionar. Hasta ahora, era la naturaleza cuantificable, así la había pensado también Kant en su filosofía de la naturaleza. Pero la perspectiva de una química presentada científicamente abría la posibilidad de pensar científicamente la naturaleza también en sus cualidades. Schelling se da cuenta de la situación y se dedica a la filosofía de la naturaleza.

A finales de abril de 1796, Schelling llega a Leipzig y, en otoño, comienza a componer dos escritos, primero *Ideas para una filosofía de la naturaleza,* que aparece a final de mayo del siguiente año, y después una contribución para la *Revista Filosófica,* que se retrasará varios números, y se llamó *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, que aparecerá en las posteriores ediciones con el título que Schelling le dio en 1809: *Tratados para la aclaración del idealismo de la enseñanza de la ciencia*.[9] La nueva formulación del título está justificada. Los tratados estaban planteados como crítica literaria, pero llegan a ser enteramente tratados. Estos apuntan claramente al *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, al tiempo que contienen notorios paralelismos con las *Ideas*. Con más de 320 páginas, estos tratados se tienen que designar de todas formas como libro. Al poco tiempo, Schelling escribe a Niethammer: «He entregado –Dios perdone mis pecados– un libro muy extenso. Me aterroricé cuando [...] vi la cantidad de papeles». Y prosigue: «Así es cuando se vive dependiente [como preceptor], y se tiene que sacar media hora de aquí y de allá para volcar algo en el papel».[10] Schelling no está nada contento con su libro, que aparece en 1803 en una segunda edición ampliada. No satisface las pretensiones sistemáticas que Schelling desde el principio impone a la filosofía. Por eso se llaman simplemente ideas y no acaso sistema, también y presumiblemente con una clara alusión a la obra de Herder *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*.

Cuando Schelling, un año más tarde, en mayo de 1798, vuelve a materializar un libro, el título es nuevamente formulado con precaución: *Del alma del mundo, una hipótesis de la más alta física para la aclaración del organismo en general*. Quizá la palabra *hipótesis* sea un poco más fuerte que la palabra *ideas*. Pero una hipótesis es, si tampoco se ha demostrado, una teoría en proyecto.

Cuando Schelling visita Jena, en Pentecostés de 1798, se encuentra con Goethe en casa de Schiller, quien durante los dos días posteriores a su visita hace con él experimentos ópticos. Esta relación de amistad conduce al nombramiento de Schelling como profesor extraordinario en Jena, en junio de ese mismo año. Al mismo tiempo, Schelling se hace miembro de la Sociedad de Investigadores de la Naturaleza en Leipzig. Cuando acepta la llamada a Jena, renuncia a su puesto como preceptor y viaja en agosto a Dresde, donde conoce a los hermanos Schlegel y a Caroline Schlegel –la viuda de Böhmer–,[11] nacida Michaelis, así como a Dorothea Veit, a Friedrich de Hardenberg –que más tarde sería conocido bajo el pseudónimo de Novalis–, a Fichte, a Diederich Gries –que tradujo a Tasso–. Visita la colección de cuadros con obras de Rafael y Correggio, así como la colección antigua, sin olvidar los preciosos alrededores de Dresde. A la vez, trabajó en su lección de invierno.[12]

2.3. Profesor en Jena

El 5 de octubre de 1798, Schelling llega a Jena y, el 18 de ese mismo mes, comienza su lección pública *Sobre el concepto y la esencia de la filosofía de la naturaleza,* que, a partir del 29 de octubre, continúa como lección privada bajo el nombre de *Sistema de la filosofía de la naturaleza*. Schelling entrega a la imprenta y a los estudiantes el texto de la última lección. El texto aparece como libro acabado en mayo de 1799, con el título de *Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza;* en junio sigue la *Introducción a su proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza*. Aquí aparece la palabra *sistema,* si bien Schelling tiene también un poco de cuidado cuando declara que se trata de un primer proyecto.

El primer semestre de Schelling se ve ensombrecido, por un lado, por la controversia sobre el ateísmo de Fichte, que condujo a su despido en marzo de 1799, y, por el otro, por el comienzo de una relación amorosa con Caroline Schlegel. Schelling da clases en Jena y también escribe; vive de honorarios y de sus clases –como profesor asociado–, al que tienen que pagarle los estudiantes. En la primavera de 1800, aparece el *Sistema del idealismo transcendental,* la obra más extensa de Schelling, siendo el primero que, con esta obra, compendia en un sistema los diversos ámbitos de la filosofía trascendental.

En verano de 1800, Schelling va a Bamberg. Allí se había fundado un hospital reformista en el que destacaban los doctores Andreas Röschlaub y Adalbert Friedrich Marcus. El trabajo de estos interesa a Schelling para su filosofía de la naturaleza. Caroline Schlegel, junto a su hija Auguste Böhmer, lo sigue. Esta última enferma y muere. Se responsabiliza a Schelling de esta muerte, diciendo que, siendo lego en medicina, la intentó curar según su filosofía de la naturaleza.

Schelling vuelve a Jena en invierno. Fichte se había trasladado entretanto a Berlín con su familia. Ambos se carteaban. El plan de una revista ronda por las cabezas de Schlegel, Schleiermacher, Schelling y Fichte. Sin embargo, no logran ponerse de acuerdo y el plan fracasa. Además, se vuelven más patentes las diferencias filosóficas entre Fichte y Schelling; estas ya no se pueden pasar por alto. Tampoco aquí se consigue ningún

acuerdo. La relación se rompe por una carta que escribe Fichte a Johann Baptist Schad, en la que afirma que Schelling no lo había «entendido nunca»[13] desde la recepción en Jena. Las últimas cartas se intercambiaron en enero de 1802.

La estancia en Jena se vuelve desagradable para Schelling. Una disputa con el editor del *Allgemeinen Literatur-Zeitung* llega a juicio. Su relación con Caroline se vuelve tema de chismorreo. Finalmente, en 1803, August Wilhelm y Caroline Schlegel se divorcian, con ayuda de Goethe. En1802, recibe una buena noticia: la Facultad de Medicina de la Universidad de Landshut lo nombra doctor *honoris causa*. Desde 1800 hasta 1802, aparece la *Revista de Física Especulativa,* editada por Schelling, más tarde como *Nueva Revista de Física Especulativa;* ahí aparecen los artículos «Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física», «Exposición de mi sistema de la filosofía» y «Ulteriores presentaciones del sistema de la filosofía».

En 1801, llega a Jena un viejo conocido de los días de estudiante: Hegel. Este entrega a imprenta, ese mismo año, un librito: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Este libro, que Fichte critica, contribuye a la fractura de este con Schelling. Hegel se habilita en Jena y juntamente con Schelling editan, en 1802 y 1803, la *Revista Crítica de la Filosofía,* en la que ambos, y solamente ellos, publican. Los artículos no se identifican con nombres; ambos actúan conjuntamente.

Como publicaciones independientes, aparecen, en 1802, *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas. Un diálogo* y *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. *Bruno* está escrito al estilo de un diálogo platónico y es considerada una obra central de la filosofía de la identidad schellinguiana.

2.4. Profesor en Wurzburgo

Cuando, en 1803, se produce la separación de los Schlegel, Schelling viaja con Caroline a Murrhardt para visitar a sus padres. Allí se casan y viajan a continuación a Múnich, donde se le había ofrecido a Schelling un puesto como profesor ordinario en la Universidad de Wurzburgo. Acepta la propuesta para el semestre de invierno de 1803-1804.

Entretanto, Schelling se había transformado en un hombre conocido; la opinión pública también se había dado cuenta de que no era ningún joven fichteano, sino un pensador independiente. Crece ahora la discusión con su filosofía; esta discusión, tal y como funcionan estas cosas, era conducida más por no profesionales que por profesionales. Así, en la opinión pública surge una imagen de Schelling que tiene consecuencias. El obispo de Wurzburgo, por ejemplo, prohíbe a los católicos ir a las lecciones schellinguianas.

Schelling repite en Wurzburgo sus lecciones de Jena sobre la *Filosofía del arte* e imparte su *Propedéutica de la filosofía* y su *Sistema de toda la filosofía y en especial de la filosofía de la naturaleza,* que son publicadas conjuntamente por su hijo tras la muerte de Schelling en las *Obras completas.*[14] En 1804, aparece *Filosofía y religión,* así como una necrológica por el recién fallecido Kant. En 1805, Schelling edita los *Anuarios*

de la medicina como ciencia y publica, en el primer volumen de aquellos, *Aforismos para una introducción a la filosofía de la naturaleza*. Finalmente, publica, en 1806, la *Exposición de la verdadera relación de la filosofía de la naturaleza para la corrección de la doctrina de Fichte;* sale la segunda edición de *Las edades del mundo,* aparece provista de un manuscrito independiente de 1807 *Sobre la relación de lo real y lo ideal en la naturaleza. O desarrollo de los primeros principios de la filosofía de la naturaleza en los principios de lo pesado y de lo ligero*. En los *Anuarios* aparecen *Aforismos sobre la filosofía de la naturaleza*. La discusión pública con Fichte acaba con una reseña de aquel *Sobre la esencia de los sabios y sus apariciones en el campo de la libertad*.

2.5. En Múnich y Erlangen

Cuando, en 1806, Baviera pierde Wurzburgo, Schelling va a Múnich, a la Real Academia de las Ciencias de Baviera, cuyos miembros son en aquel entonces remunerados. Si bien es cierto que a nivel económico Schelling recibe el equivalente a su sueldo en Wurzburgo, al dejar de cobrar las tasas de matrícula, pierde una parte esencial de su salario. Pero enseguida logra una clara mejora de su sueldo. En octubre de 1807, Schelling pronuncia un discurso en la sesión pública de la Academia titulado *Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza*. Este discurso, retórico y cuidadosamente trabajado, aparece publicado el mismo año; es la comidilla de toda la ciudad y por el que le proponen el puesto de secretario de la Academia de Bellas Artes, fundada en 1808, a la que provee de un proyecto de estatutos. En el mismo año recibe el título nobiliario personal: ahora es caballero «de Schelling».

En 1807, aparece la *Fenomenología del espíritu* de Hegel con –si bien es verdad que sin ser mencionado– una clara polémica con Schelling que condujo al distanciamiento de los antiguos amigos. Dos años más tarde, Schelling publica el primer y único volumen de sus *Escritos filosóficos,* que junto a antiguos trabajos incluye una obra nueva: las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ellas relacionados*. Aquí se deja ver la influencia de Franz de Baader, con quien se encuentra en Múnich. Este encuentro intensifica los estudios ya iniciados de Oetinger y ante todo de Böhme. A partir del escrito de la libertad aquellos frutos son claramente perceptibles; naturalmente, no es que Schelling sea partidario de la teosofía, sino que busca alcanzar racionalmente aquella exposición.

A finales del verano de 1809, Schelling visita con su mujer a sus padres en Maulbronn. Caroline muere de disentería el 7 de septiembre y allí mismo es enterrada. A principios de 1810, llega Schelling a Stuttgart. Su querido hermano Karl trabaja allí como oculista. Schelling expone a un pequeño círculo su filosofía, que recogerá su hijo en las *Obras completas,* bajo el título de *Lecciones privadas de Stuttgart*.

Al regresar a Múnich, comienza a trabajar en una obra de la que, ya terminada, no se autorizará la impresión (existieron galeradas de 1811 y 1813 que se quemaron en la última Guerra Mundial). Schelling trabaja años en esta obra, pero no se publicará; se la

conoce hoy bajo el título de *Las edades del mundo*. Solo aparece un suplemento a este texto en 1815, el escrito *Sobre las divinidades de Samotracia*.

Mientras Schelling escribe *Las edades del mundo,* se gestan nubarrones. Friedrich Heinrich Jacobi, que pensaba en aquel tiempo que tenía que destapar el spinozismo de Lessing y más tarde que tenía que contribuir a la fichteana disputa del ateísmo, ve en la filosofía schellinguiana un peligro. Tanto Jacobi como Schelling son miembros de la Academia, cuyo presidente es el mismo Jacobi. En 1811, probablemente en noviembre, aparece su libro *De las cosas divinas y su revelación,* en el que ataca enérgicamente a Schelling. De este ataque se defiende inmediatamente con la mayor agudeza y redacta en breve su réplica *Memorándum de F. W. J. Schelling al escrito del Sr. Friedrich Heinrich Jacobi sobre las cosas divinas, etc., y sobre la acusación que en ese mismo libro se le hace de un ateísmo intencionadamente engañoso y mendaz.* El reproche de la mentira es ultrajante y el de ateísmo, después de la disputa que había tenido lugar justo diez años antes, peligroso. Este ajuste de cuentas que aparece a comienzo de 1812 no tiene piedad. Como consecuencia de la disputa, Jacobi pierde el cargo de presidente, un puesto que permanecerá vacante hasta la reorganización de la Academia en 1827.

En el verano de 1812, Schelling se casa con Pauline Gotter. Del matrimonio nacen tres hijos y tres hijas. En otoño de ese mismo año, muere el padre de Schelling, la madre lo seguirá en 1818. En 1813, aparece la *Revista General de Alemanes para Alemanes,* de Schelling. Y, después de esto, la cosa se tranquiliza para él, pues no aparece ningún trabajo más hasta el final de su vida.

En 1820, Schelling pide una excedencia para trasladarse de Múnich a Erlangen. Imparte lecciones como invitado en la Universidad. Tiene permiso para dar clases hasta el semestre de invierno de 1823-1824, después ya no más.

2.6. De vuelta a Múnich

En 1825, sube al trono Ludwig I. Y, al año siguiente, la Universidad de Landshut es trasladada a Múnich.[15] Las cátedras serán ocupadas en esta época nuevamente y Schelling será nombrado profesor de Filosofía en la Ludwig-Maximilians-Universität. En 1827, comienza allí su actividad docente. Al mismo tiempo se reorganiza nuevamente la Academia de las Ciencias, Schelling llega a ser el presidente. Las colecciones científicas estatales están bajo su cuidado como conservador general. Schelling toma parte en la organización de la política cultural en un sentido completamente liberal. En diciembre de 1830, ve peligrar sus esfuerzos liberales por los disturbios estudiantiles y con un discurso llama a la calma a los estudiantes. A pesar de todo, a la larga se imponen las fuerzas antiliberales en Baviera.

Schelling da clases regularmente en la Universidad de Múnich. Su primera lección, en invierno de 1827-1828, lleva por título *Las edades del mundo*. Salen entonces a la luz aquellos títulos que caracterizarán los trabajos de Schelling hasta su muerte: *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación*. Imparte lecciones en Múnich hasta 1841. La opinión pública sabe de él a través de sus discursos que como presidente de la Academia

tiene que dar y publicar. Circulan las transcripciones y las notas de sus lecciones. Aparentemente autoriza también la copia de al menos uno de sus manuscritos, aquel que ahora está accesible con el nombre de *Versión original de la filosofía de la revelación*.[16] Además, desde 1835 hasta 1840, le da clases a Maximilian, el príncipe heredero de Baviera, con el que entabla una relación de amistad que durará toda su vida.

2.7. En Berlín

En 1840, la huérfana cátedra hegeliana (antes fichteana) en Berlín está pendiente de ser ocupada. Schelling es llamado a ocuparla y acepta la propuesta. Al mismo tiempo, se hace miembro de la Academia de las Ciencias de Berlín. Cuando en 1843 una copia de una de sus lecciones es publicada sin su permiso, interpone un pleito, que finalmente pierde. Después de eso, suspende su actividad docente. Solo habla en sesiones de la Academia. Toma parte, como antes, en los acontecimientos políticos. Vive cerca de la Universidad, en la calle Unter den Linden.[17] Allí elabora su filosofía tomando como base sus últimas lecciones. Nunca llegó a concluir la obra porque siempre luchaba por buscar una última comprensión. En 1845 –él sabe que no le queda mucho más de vida–, realiza un viaje a los Baños de Pfäffers en Suiza. Fallece en las inmediaciones de Bad Ragaz, el 20 de agosto y unos días más tarde es enterrado allí. Maximilian II, rey de Baviera desde 1848, le dedica una lápida con leal afecto.[18] Pauline Schelling fallece el mismo año en su cuidad natal, Gotha, junto a su hija.

Entre 1856 y 1861, el hijo de Schelling Karl Friedrich August edita las *Obras completas*. La edición de las cartas, unida a una biografía, no la puede completar. En 1869, Gustav Leopold Plitt materializa en tres volúmenes la obra iniciada *De la vida de Schelling en cartas*. Contiene cartas de y para Schelling, así como su biografía en el primer volumen, hasta donde había quedado redactada.

1. Movimiento religioso protestante en Alemania en el siglo XVII. *(N. del T.)*
2. El *Tübinger Stift* o Seminario de Tubinga es una famosa residencia de estudiantes de la Iglesia Protestante. *(N. del T.)*
3. *Auf einer vertrottelten Universität* podría traducirse posiblemente por «en una universidad entontecida». He preferido el empleo del término *atrasada* porque lo que el autor pretende negar es que se trate de una universidad que estuviera atrasada con respecto a su tiempo, que fuera una universidad «de ayer». *Ein Trottel* es un hombre que no se las arregla bien con las cosas cotidianas del día a día, y en este contexto sería así por no estar actualizado, por haberse quedado atrás, por estar retrasado. *(N. del T.)*
4. La reseña de Fichte fue publicada en febrero de 1794 de forma anónima, como era costumbre en el repertorio bibliográfico donde apareció, el *periódico literario universal [Allgemeinen Literatur-Zeitung]*, si bien fue pronto reconocida por Fichte. Schelling ya lo señala como su autor en SW I, 89. *(N. del T.)*
5. Sobre la justificación de esta traducción del título de la *Wissenschaftlehre,* léase la nota 5 del capítulo 1. *(N. del T.)*
6. *Form der Philosophie* [Forma de la filosofía], AA I,1, 265 (SW I, 87).
7. *Brief an Fichte* [Carta a Fichte], 26.09.1794. AA III, 1, 12.
8. Cfr., Jacobs, W. G., *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen* [¿Entre revolución y ortodoxia? Schelling y sus amigos en la residencia de estudiantes y en la Universidad de Tubinga], textos y estudios, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989, pp. 46-57, aquí p. 50.
9. Con el título de *Tratados para la aclaración del idealismo de la docencia de la ciencia [Abhandlungen zur*

Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre] se reunieron una serie de escritos ya publicados entre 1796 y 1797, en un volumen que incluía, además, otros dos trabajos: *Del yo como principio de la filosofía [Vom Ich als Prinzip der Philosophie]* (de 1795) y *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo [Philosohpische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus]* (también de 1795). En este volumen solo se incluye un texto nuevo, que es el que aparece en la información bibliográfica final: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana [Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit]*. Los otros también aparecen en la bibliografía final, pero en su versión original. Este volumen completo de 1809, publicado en Landshut y que llevaba por título *Escritos filosóficos I [Philosophische Schriften I]* iba a ser el primero de una serie que, en realidad, no tuvo continuación. *(N. del T.)*

10. *Brief an Niethammer* [Carta a Niethammer], 4.6.1797. AA III,1, 120.

11. Caroline fue una de las llamadas *Universitätsmamsellen,* mujeres extraordinarias a las que se les cerraron las puertas de la universidad, pero que destacaron como intelectuales de su tiempo. Se casó primero con Böhmer y, tras la muerte de este, con Schlegel, del que se divorció tras solo dos años de matrimonio para casarse con Schelling, doce años más joven que ella. *(N. del T.)*

12. *Brief an die Eltern* [Carta a los padres], 20.09.1798. AA III,1, 191.

13. Fichte, J. G., «Brief Fichtes an Schad vom 29.12.1801» [Carta de Fichte a Schad del 29.12.1801], en Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Gliwitzky y Hans Jacob (eds.), *Gesamtausgabe (Obras completas)*, vol. III, 5, Reinhard Lauth y Hans Gliwitzky (eds.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982, p. 101.

14. *Sämmtlichen Werken (Obras completas)*, aparecidas en Stuttgart entre 1856 y 1861, y divididas en dos grandes apartados de diez y cuatro volúmenes, respectivamente. *(N. del T.)*

15. El 26 de junio de 1472, se inaugura oficialmente la primera universidad de Baviera, en Ingolstadt. En 1800, fue trasladad a Landshut para escapar del dominio francés, donde adoptará su nombre actual Ludwig-Maximilians-Universität. Más tarde, en 1826, Ludwig I la trasladará definitivamente a la capital del reino de Baviera, es decir, a Múnich. Hoy en día, es considerada una de las más importantes y prestigiosas universidades del mundo. *(N. del T.)*

16. Ehrhardt, W. (ed.), *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* [Versión original de la filosofía de la revelación], Hamburgo, Meiner, 1992.

17. Unter den Linden es el principal bulevar de Berlín y antiguo corazón cultural de la ciudad. *(N. del T.)*

18. Se puede leer en ella: *Al primer pensador de Alemania / Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling / Consejero y profesor de filosofía. (N. del T.)*

3. El comienzo con Kant

«De los tres grandes "idealistas alemanes", Schelling es el que se ocupa con más intensidad de Kant, y también el que se basa con más fuerza en él».[1] Este juicio, formulado por Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, se impone cada vez más en los últimos años.

Como ya se ha mencionado, durante muchos años la opinión general –y que incluso hoy continúa– insiste en que Schelling había empezado su filosofar con Fichte, más exactamente con aquel escrito programático *Sobre el concepto de la enseñanza de la ciencia o de la llamada filosofía.*

En realidad, apenas hubo aparecido el mencionado librito de Fichte en mayo de 1794, Schelling publica el suyo propio titulado *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general,* en el que hace una clara referencia a ese escrito programático, y que envía a Fichte en septiembre con una carta adjunta. En 1792, había salido publicado como anónimo el libro de Gottlob Ernst Schulze *Aensidemus o sobre los fundamentos de la filosofía elemental que el Prof. Reinhold ha presentado en Jena, junto con una defensa del escepticismo frente a las pretensiones de la crítica racional*.[2] La reseña de este libro, publicada también como anónima en el *Periódico de Literatura Universal* en 1794, Schelling la cita en su obra atribuyéndosela a Fichte. A partir de esta publicación, ya no se podrá pasar por alto las huellas de Fichte en las obras tempranas de Schelling.

Este encuentro con la filosofía fichteana se produce en el cuarto año de su carrera. Dos años antes tuvo que hacer el examen de fin de carrera.[3] Para este, él mismo escribió su tesis, cuando lo habitual era que los estudiantes defendiesen la tesis de un profesor. El título de la tesis es *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum.*[4] En esta tesis cita dos artículos de Kant: en primer lugar, el tratado *Sobre el mal radical en la naturaleza humana,*[5] que Kant publica al año siguiente como primera parte del escrito de la religión, y después el artículo *Presunto inicio de la historia de la humanidad;*[6] del último escribe Schelling: *«Quam mihi plurimum profuisse testor»*.[7]

Además de esta tesis, Schelling debe entregar los *Specimina,* artículos de los que solo han llegado a nuestros días los títulos; los textos no han aparecido hasta la fecha. De uno de estos textos, el título es *Sobre la conformidad de la crítica de la teórica y práctica, especialmente en lo referente al uso de las categorías, y de la realización de la idea de un mundo inteligible a través de un* factum *en este último.*[8] No se menciona el nombre de Kant, pero, por la formulación del tema, resulta muy evidente que aquí trata sobre Kant. Se puede decir que tenía conocimientos previos de la filosofía de Kant, si confiamos en la confidencia del hijo de Schelling Karl Friedrich August según la cual Schelling había estado leyendo hasta finales de marzo de 1791 el *Extracto de la crítica de la razón pura* de Schulze.[9] Además, Johann Friedrich Flatt, el profesor de filosofía

teorética de Tubinga, dio clases sobre *Crítica de la razón pura* de Kant en los dos primeros años de estudiante de Schelling. Este último presume en su *curriculum vitae* –que suele presentarse para el doctorado– de haber escuchado esta lección de Flatt.[10] No cabe duda de que Schelling tenía conocimientos, en 1792, de al menos las dos primeras críticas y de los artículos mencionados. Además, le resulta conocida, al menos, la discusión que sigue a la filosofía de Kant.

El filosofar de Schelling comienza con Kant y no con Fichte. Esto lo habría podido también mostrar una mirada más meticulosa al escrito de Schelling *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general,* pues la segunda mitad de este trata casi exclusivamente de Kant. Schelling conocía también en este tiempo la *Crítica del juicio,* pues la cita en la primera mitad de 1794 en su *Timeo,* obra fechada póstumamente.[11] Los testimonios mencionados muestran no solo conocimientos sobre Kant, sino la estima del filósofo, la tesis[12] muestra también su influencia. Sobran los motivos para no desestimar, como si fuera mera presunción, sino para tomarla literalmente en serio, la afirmación de Schelling al comienzo de su escrito *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* de que «llevaba ya algún tiempo albergando» las ideas de este escrito y de que fueron «ellas mismas guiadas por el estudio de la *Crítica de la razón pura*».[13]

Se puede lograr una explicación adicional si se tiene presente aquel problema que se abordaba en el título del *Specimina* mencionado. En la actualidad, podemos tener más información sobre la problemática de la que se ocupaba Schelling, aunque no conozcamos naturalmente su solución. Pero, a pesar de nuestro desconocimiento sobre los textos schellinguianos, vale la pena discutir la problemática que trata, pues ofrece una información reveladora sobre el nacimiento del idealismo en Tubinga, en particular de la filosofía schellinguiana.

3.1. Causalidad teorética y práctica

Se ve a primera vista que la pregunta por la conformidad de ambas críticas plantea el tema de la unidad de la razón. Esto sucede en un momento en el que Reinhold concibe solamente la unidad de la razón teórica, y casi dos años antes de la recensión del *Enesidemo* de Fichte, en el que este publica la primera alusión de su propia concepción del Yo como unidad de la razón teórica y práctica.

Es llamativo observar en qué parte de la obra kantiana Schelling busca tematizar la unidad de la razón: en el uso de las categorías. Sobre el uso de las categorías en la filosofía teorética cualquier lector de la *Crítica de la razón pura* daría más o menos la siguiente referencia: las categorías son las formas de nuestros actos de juzgar puestas en el concepto. A través de ellas reconocemos algo, es decir, a través de ellas ponemos en orden las ideas.

Al formar nuestro juicio de esta manera, llevamos nuestras representaciones y los hechos constituidos a la unidad de un reconocer, pues los actos de juzgar son cada vez los de uno y el mismo sujeto, del que Kant dice: «Este, el *Yo pienso,* tiene que poder acompañar todas mis representaciones».[14]

Explicar la doctrina de las categorías de la *Crítica de la razón práctica* sería muy complicado. En todo caso, quien comenta la obra, Lewis White Beck, se detiene en la afirmación de Kant de que la tabla de las categorías prácticas «es comprensible por sí misma»,[15] observa lacónicamente que «hasta ahora nadie le ha podido probar esta pretensión».[16]

La investigación de la conformidad de la razón teorética con la razón práctica en relación con las categorías se facilita gracias a que Kant define las categorías de la razón práctica en su conjunto como «modos de una categoría única, concretamente de la categoría de la causalidad».[17] La categoría de la causalidad, aplicada teoréticamente, constituye objetos; con mayor exactitud, la relación de causalidad de dos objetos. Las categorías se aplican por medio de los principios del entendimiento; a través de la categoría de la causalidad se reconoce que un fenómeno previo causa uno que le sigue temporalmente. Esta capacidad de la razón teorética, dicho con más precisión, del entendimiento, es requerida por la razón práctica.

En la filosofía práctica, por el contrario, la categoría de la causalidad es pensada cuando el fundamento de la disposición de la causalidad consiste «en la representación por parte de la razón de una ley de esta [es decir, de la razón]». Como Kant acentúa de nuevo en esta parte, la razón se da la propia ley, y se muestra como (razón) práctica a priori.[18] Aquí, pues, a través de la categoría de la causalidad no se unen al sujeto dos fenómenos externos finalmente conectados, sino la representación de la ley moral, *alias* el deber, con la capacidad del deseo, o, dicho de otra manera, la representación de la razón con el libre arbitrio del sujeto. Las determinaciones de la razón práctica tienen su función en «someter la multiplicidad de *deseos* a la unidad de conciencia de una razón práctica exigida en la ley moral o de una voluntad pura a priori».[19]

El principio teorético de la correlación, según la ley de la causalidad, tiene validez universal para todos los fenómenos, tanto para los que pueden ser concebidos como causa de la consecuencia o como efecto del fenómeno previo. En la razón práctica aparece solo un único fundamento, la ley moral. Esta no puede ser, por su parte, consecuencia de algo, pues es la ley de la libertad que se da la razón en su propia autonomía y de este modo se puede pensar sin ningún fundamento externo. Por eso, esta ley también puede ser concebida como la unidad de los deseos, mientras que la unidad del fenómeno teorético, causal y concreto, solo puede ser pensada en su totalidad como idea de «naturaleza» o, como principalmente dice Kant, como idea de «mundo»;[20] nuevamente esto es solo posible por el «yo pienso» y tiene en él su unidad. La ley de la razón adopta, pues, en la razón práctica justamente la misma función que le corresponde al citado «yo pienso» en la razón teorética, es decir, suscitar la unidad.

Pero la argumentación de Kant tiene en sí aún más aspectos que no pudieron pasar inadvertidos para Schelling. Kant caracteriza las categorías de la razón práctica como categorías de la libertad; en contraposición, nombra las categorías de la razón teorética como de la naturaleza. Las primeras pasan a disposición de un libre arbitrio. Esta disposición tiene una ley práctica «fundada a priori»,[21] es decir, las categorías de la libertad tienen «como conceptos prácticos elementales [...] la *forma de una voluntad*

pura en ella [en la razón], por lo tanto, en la facultad del pensar mismo, como dada por fundamento».[22] La disposición de la voluntad sucede, como se acaba de mencionar, a través de la misma razón, de la capacidad de pensar. En la ley práctica se trata ahora de la disposición de la voluntad, no de la realización de esta determinación en el mundo sensible. Cuando a la voluntad se le hace imposible la realización de su decisión, entonces se hace valer la disposición de la voluntad como conforme a ley y con ello como justificada y buena.

Pues a la voluntad le sucede de este modo, como continúa Kant, que «los conceptos prácticos a priori [es decir, las categorías de la libertad] se convierten enseguida en conocimientos en relación al más alto principio de la libertad». Lo más curioso de esta cita es el término «conocimientos», especialmente porque Kant continúa diciendo que los conceptos prácticos a priori «no deben aguardar intuiciones para recibir significación»; esta le corresponde por de pronto a la indicada relación de disposición de la voluntad y de realización. Pero es muy curioso que Kant, que solo quiere hablar de conocimientos –en todo caso, en la filosofía teorética– en la intuición dada, diga aquí que no deben esperar intuiciones, y Kant también lo sabe, pues funda su tesis «en este», como él mismo dice, «curioso fundamento, porque ellos mismos [los conceptos prácticos a priori] producen la realidad de aquello a lo que se refieren (la convicción de la voluntad)», y añade aún que esta «no es asunto de los conceptos teoréticos».[23]

Aquí, pues, Kant afirma, y también aquí radica lo emocionante de su afirmación, que llegan a ser conceptos, conocimientos, porque producen la realidad de aquello a lo que se refieren. La causalidad de la razón práctica produce entonces, según las palabras de Kant, la realidad misma. Beck menciona en este lugar: «Aquí tenemos [...] el único ejemplo, en todo el campo del conocimiento, donde el pensar produce inmediatamente su propio objeto».[24] La razón no está pensada aquí como razón teorética, sino como la conexión causal bajo las manifestaciones, ella misma constituye una realidad que no es la realidad de una intuición, y que no es, por lo tanto, la realidad de un fenómeno. Esta realidad fundada por la razón puede identificarse con la razón –sin intuición–. Si no se quiere presuponer ahora en Kant una contradicción, se tiene que diferenciar con él entre conocimientos teoréticos y prácticos. Los primeros necesitan de la intuición, los segundos no. En lugar de eso, identificamos la realidad de los conocimientos prácticos con una realidad teorética no evidente, a saber, la disposición de la voluntad. Se reconoce aquí una realidad fundada por la razón misma.

Suspendamos aquí la exposición de la teoría de Kant sobre las categorías de la libertad, para dedicarnos a otro problema.

3.2 La conciencia de la apercepción trascendental

La transición de Kant al idealismo fue tratada reiteradas veces en la última década bajo el rótulo de autoconciencia. Manfred Frank, que participó en el debate, ha interpretado un comentario de Kant al capítulo de los paralogismos de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* justo en relación al tema de la autoconciencia. Kant reelabora el capítulo

de los paralogismos junto con los capítulos sobre la deducción de los conceptos puros del entendimiento en la segunda edición; se puede suponer que los asuntos tratados allí le crean problemas.

Frank advierte que Kant, en el nombrado comentario, afirma de la proposición «yo pienso» que «expresa una intuición empírica indeterminada, esto es, una percepción»,[25] y Kant aclara: «Por consiguiente, prueba que ya la sensación, que en consecuencia pertenece a la sensibilidad, se basa en esta proposición existencial». Kant designa aquí, pues, la proposición «yo pienso» como una proposición existencial, una proposición que afirma la existencia, la cual, como enseña la distinción de Kant de los cientos de talentos pensados y los cientos de talentos reales, no es ningún predicado. La legitimación de una afirmación existencial es un dato sensible, una sensación sensible. Pero aquí, en el «yo pienso», no puede tratarse de la autopercepción del acto de pensar del sujeto «yo» en el tiempo, pues esta no es ninguna percepción indeterminada, sino más bien una percepción determinada. Más abajo también se niega sin rodeos que el «yo» en la proposición «yo pienso» sea una representación empírica, se dice que es más bien una representación «intelectual pura, porque pertenece sobre todo al pensar».

Kant también afirma más adelante que esta intuición indeterminada «va más allá de la experiencia, que debe determinar, atendiendo al tiempo, el objeto de la percepción [el acto temporal de pensar del sujeto] a través de la categoría», pues esta intuición debe preceder a la determinación mediante el tiempo, tiene que ser entendida como a priori. Kant aclara que la expresión *existencia* no quiere decir ninguna categoría, y explica así la anteriormente nombrada percepción indeterminada:

> Aquí significa solo algo real, que ha sido dado, bien es verdad que solo al pensamiento, o sea, que no ha sido dado como fenómeno, tampoco como cosa en sí (noúmeno), sino como algo que existe de hecho y que debe ser descrito como tal en la expresión «Yo pienso».

Esta percepción indeterminada es, pues, algo real dado al pensamiento, que existe de hecho. Pero no es dado ni como fenómeno ni como noúmeno. Este «yo pienso» tiene por consiguiente una situación única en el pensamiento kantiano. Frank lo designa así:

> La verdadera experiencia en la apercepción pura (en el «yo pienso») desborda, por tanto, la presentación conceptual como empírica de nuestra capacidad de conocimiento; se sitúa decididamente a este lado del umbral, más allá del cual llega a ser posible y tener lugar la distinción de intuiciones y conceptos.[26]

Un poco más tarde, Frank saca la conclusión –con referencia a Schelling, que esto lo había hecho ya en su *Visión general* (1797)– de que se trata aquí de la intuición intelectual. Frank argumenta: «Se trata de una *intuición* en el yo puro, pues solo ella –como *receptividad,* en contraposición a espontaneidad de la inteligencia– podría atestiguar la existencia [...]; la intuición es al mismo tiempo *intelectual,* pues descansa en la pura espontaneidad del entendimiento».[27] De este modo, Kant concede al conocimiento que tiene de sí el yo pensante –en todo caso, en el comentario expuesto– una posición privilegiada que hemos descrito aquí como intuición intelectual.

Con este resultado, volvamos ahora a nuestras primeras reflexiones.

3.3. La intuición intelectual de la libertad

Arriba se analizó sobre todo *«la conformidad de la razón teorética y práctica [...] en relación al uso de las categorías»*, queda aún por mostrar esta conformidad afirmada en el *Specimen* de Schelling *«en relación al uso [...] de la realización de la idea de un mundo inteligible a través de un hecho en este último»*.[28] La segunda conformidad aquí afirmada extraña a los expertos en Kant. El hecho en el mundo inteligible es la conciencia de la ley fundamental de la razón práctica, o sea, del imperativo categórico,[29] y no se debe buscar en la filosofía teorética. El experto en Kant se pregunta a qué viene el discurso de conformidad.

Arriba se citó, en conexión con la explicación kantiana de las categorías prácticas, que el fundamento de la determinación de la causalidad práctica consiste en la «representación de la razón de una ley» de la razón. Esta representación de la razón no es ahora otra cosa que el hecho de la razón. Por eso, es un hecho, «porque no se puede inferir a partir de datos que precedan a la razón [...], sino que se impone por sí misma, como proposición sintética a priori que no se basa ni en intuición pura ni en intuición empírica».[30] Kant rechaza, del mismo modo en el que acaba de ser citado en la *Crítica de la razón pura* con relación a la apercepción trascendental, que esta ley se haga consciente a través de la intuición, aunque es caracterizada como «dada», e incluso resaltada esta palabra en la expresión.

La conformidad va aún más allá. Kant afirma en la *Crítica de la razón práctica* que «la realidad objetiva de una voluntad pura, o, lo que es lo mismo, de una razón práctica pura, es dado a priori en la ley moral en cierto modo como hecho».[31] Kant, que lo tomó como categoría, argumenta que de esta manera ha salvado el concepto de causalidad de los ataques de Hume. Como tal categoría, puede ser aplicado teoréticamente a los fenómenos, pero «así es posible pensar objetos, aunque no determinarlos a priori, es lo que les da un sitio en el entendimiento puro, por el cual son referidos a objetos en general (sensibles o no sensibles)».[32] Ahora pensamos en el concepto de voluntad pura, según Kant, de causalidad. La realidad objetiva de la voluntad pura tiene que ser consiguientemente entendida desde aquella relación a objetos pensados, o, dicho de otro modo, como exigencia de determinación de la voluntad expresada en la ley. Pero, como es tomado como hecho dado de la ley de la razón, permanece problemático, puesto que, por un lado, pertenece a la ley de la razón, pero, por otro lado, es, sin embargo, dada.

Además, el «yo pienso» tiene la función de constituir la unidad del conocimiento, la ley moral tiene la función de constituir la unidad del deseo. Beck, comentando a Kant, observa: «Mi deseo racional tiene [...] aproximadamente el mismo rol que el "yo pienso": tiene que poder acompañar, como un buen "yo pienso", todas mis representaciones de objetos». Continúa diciendo que el deseo racional inserta a la persona en una santa voluntad.[33] Si ahora Kant caracteriza la apercepción trascendental que es pensada en el «yo pienso» como el punto más álgido de la filosofía trascendental y –como se debe completar aquí– teorética,[34] estamos de este modo en el más alto de todos los puntos de la filosofía, porque la razón práctica tiene el primado sobre la teórica. En cambio, hace

pensar aún un momento, que ya ha sido mencionado, que según Kant las categorías de la libertad llegan a ser conocimientos porque producen la realidad de la propia convicción de la voluntad.[35] Así pues, Kant afirma que la ley moral causa la determinación de la voluntad, o, mejor dicho, dado que esta causalidad no es temporal, que la fundamenta y que se advierte esta consecuencia de la ley. Este conocimiento no contiene ninguna intuición (teorética). La cuestión es entonces cómo se piensa su contenido, es decir, cómo se piensa el hecho dado de la ley.

No se pueden evitar que las conclusiones que Manfred Frank ha extraído para la filosofía teorética de Kant sean sacadas también, y especialmente, para la práctica, pues se afirma una causalidad real, no solo una fenoménica, o sea, que también aquí los conocimientos decisivos son de una intuición intelectual. Aquí, en el ámbito de la razón práctica, no se mira solo intelectualmente un «yo pienso» que pone las intuiciones sensibles bajo la condición de la sensación dada, sino la razón en su autonomía, es decir, en su incondicionalidad.

La conformidad de ambas críticas consiste entonces en una intuición intelectual que Kant no afirma, pero que tampoco cabe rechazar. Puesto que esta tiene su foco en el primado de la razón práctica, la filosofía de Schelling, que se origina justamente en este punto de la filosofía kantiana, tiene que ser concebida primeramente como una filosofía de la libertad, y solo secundariamente como una filosofía de la autoconciencia.

3.4. Indicaciones en el Schelling temprano

Sin el texto schellinguiano no se puede demostrar si Schelling en su *Specimen* ha interpretado a Kant tal y como Manfred Frank lo ha hecho para la filosofía teorética y tal como aquí se mostró para la razón práctica. Pero se puede afirmar que él, con su ahora realmente extraordinario tema, tiene que toparse con la mencionada conexión. Indicaciones de que él ha visto la problemática tal y como aquí fue expuesta pueden ser deducidas de sus primeras publicaciones. Se trata de las siguientes.

Manfred Frank ha observado, como ya se ha hecho referencia antes, la mención de Schelling del comentario aquí citado para el capítulo de los paralogismos; Schelling remite a este comentario de Kant para demostrar que hay en Kant una intuición intelectual. En el contexto de este pasaje –Frank lo cita en su *Introducción a la filosofía de Schelling*– se puede leer en el Schelling de 1797: «La fuente de la autoconciencia es el *querer*. Pero en el *querer absoluto* el espíritu es en sí sin mediación, o tiene una *intuición intelectual de sí mismo*».[36] El querer absoluto tiene que ser equiparado con la razón práctica de Kant; luego el pasaje habla por sí mismo.

Más próximo al *Specimen,* unos dos años y medio, se encuentran expresiones en el escrito *Del yo*. Frank presenta las citas relevantes en su introducción. Recogemos aquí una de ellas. Schelling determina la libertad del yo positivamente, o sea, así: «Ella es para el yo nada más y nada menos que el acto incondicionado de toda realidad en sí misma a través del mismo hacer absoluto».[37] Si se traduce este pasaje al lenguaje menos enfático de Kant, se leería algo así como *la libertad positiva del yo consiste en la autonomía de*

la razón, que se da por sí misma la ley y en virtud de esta ley funda la realidad (de la convicción).

Si se puede mantener la tesis de que Schelling lee la filosofía de Kant como una filosofía de la libertad y de que se une a esta como tal, esta lectura tiene que tener luego consecuencias para su filosofía. La consecuencia decisiva debe basarse en la comprensión de que la razón práctica determina causalmente la realidad. Kant formula esto al final del capítulo reelaborado de los paralogismos, donde la presenta, un año después en la decisiva *Crítica de la razón práctica,* como sigue:

> Pero la ley no se encontraría [...] en la experiencia, sino en ciertas leyes (no en las reglas puramente lógicas, sino) determinadas a priori, del uso puro de la razón [por consiguiente de la razón práctica] respecto a nuestra existencia, motivo para suponernos totalmente a priori, como [prácticos] legisladores respecto de nuestra existencia, y también decisivos a esta misma existencia: con ello se descubriría una espontaneidad por la que nuestra realidad sería determinable.[38]

La única causalidad real y con ello la única existencia real conocida e inmediata se encuentra en la razón práctica.

En esta visión de Kant, Schelling encuentra un punto de referencia crucial para el posterior desarrollo de su filosofía. Las indicaciones dadas aquí apuntan a que Schelling comprende así a Kant, en el modo como fue puesto en las páginas precedentes, poco después de su examen de fin de carrera. Se defendió allí la suposición de que él ya lo entendía así en 1792, o al menos que ya se dirigía a esta comprensión de Kant. En todo caso, las expresiones del Schelling temprano sugieren que la filosofía de Kant, leída como filosofía de la libertad, es el punto de partida de la filosofía schellinguiana.

1. Schmied-Kowarzik,W.,*«Von der wirklichen, von der seyenden Natur» Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel* [De la naturaleza real, de la naturaleza siendo. El esfuerzo de Schelling por una filosofía de la naturaleza en discusión con Kant, Fichte y Hegel], Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, p. 23.
2. *Form der Philosophie* [Forma de la filosofía], AA I,1, 267 (SW I, 89).
3. Hay que recordar que la carrera duraba cinco años, de los cuales los dos primeros en la Facultad de Filosofía y los tres últimos en la de Teología, y que el examen de fin de carrera se hacía al terminar los dos primeros años de Filosofía. Véase capítulo 2, apartado 2.1. *(N. del T.)*
4. «Ein kritischer und philosophischer Auslegungsversuch des ältestens Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit» *[Un intento de interpretación crítica y filosófica de los antiguos filosofemas del Génesis III sobre el primer origen de la maldad humana]*, Tubinga, 1792. AA I,1 (SW I).
5. El ensayo aparece el mismo año 1792, entonces como primera parte de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloß Vernunft [La religión dentro de los límites de la pura razón]* (1793), en *Kants gesammelte Schriften,* vol. VI, Berlín, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1907. Citado en AA I,1, 63; 78 (SW I, 3;17).
6. Publicado en 1786, en *Kants gesammelte Schriften* (Obras completas de Kant), vol. VIII, Berlín, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1923, pp. 107-123. Citado en AA I,1, 64; 83; 90; 93 (SW I, 4; 22; 29; 31).
7. AA I,1, 64. (SW I, 4), «tengo que admitir que me ha sido altamente provechoso» (AA I,1, 107).
8. JACOBS, W. G., *Zwischen Revolution und Orthodoxie?* [Entre Revolución y ortodoxia?], *op. cit.,* p. 284.
9. Cfr. PLITT, G. L. (ed.), *Aus Schellings Leben in Briefen* [De la vida de Schelling en cartas], vol. I, Leipzig 1868, p. 27.
10. Cfr. FUHRMANS, H. (ed.), *F. W. J. Schelling. Brief und Dokumente* [F. W. J. Schelling. Cartas y documentos], vol. 1, Bonn, Bouvier, 1962, p. 41.
11. BUCHER, H. (ed.), «Timaeus» (1794), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994.

12. Se refiere a la ya mencionada *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum. (N. del T.)*

13. *Form der Philosophie* [Forma de la filosofía], AA, I,1, 265 (SW I, 87).

14. KrV B 131.

15. KpV 118.

16. BECK, L. W., *Kants «Kritik der praktischen Vernunft». Ein Kommentar* (La «crítica de la razón práctica» de Kant. Un comentario), Múnich, Wilhelm Fink, 1974, p. 142.

17. Aquí y en las referencias siguientes, KpV 114ss.

18. La razón kantiana es legisladora. En su uso teórico da leyes a la naturaleza, y en su uso práctico –el que se comenta aquí– se da a sí misma su propia ley como causa final, por eso es autónoma. Dirá al respecto García Morente: «Kant llama razón práctica a la voluntad pura, autónoma, en cuanto se da a sí misma su propia ley; se da su propia ley porque la extrae del fondo de la razón; es la razón dando la ley a la voluntad. Y esa razón que da la ley a la voluntad y la voluntad que recibe su ley de la razón son una y la misma cosa, una y la misma facultad» (García Morente, M., *Obras completas I,* Barcelona, Anthropos, 1996, p. 506). *(N. del T.)*

19. KpV 115.

20. Cfr. KrV A 418=B 446.

21. KpV 115s.

22. Aquí y en las referencias siguientes, KpV 116.

23. KpV 116.

24. BECK, L.W., *Kants «Kritik der praktischen Vernunft»* [La «crítica de la razón práctica» de Kant], *op. cit.*, p. 139.

25. Aquí y en las referencias siguientes, KrV B 422s.

26. FRANK, M., *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik* [La infinita falta de ser. La crítica de Schelling a Hegel y los comienzos de la dialéctica marxista], Wilhelm Fink, Múnich, ²1992, p. 59.

27. *Ibid.*, p. 63.

28. JACOBS, W. G., *Zwischen Revolution und Orthodoxie?* [Entre revolución y ortodoxia?], *op. cit.,* p. 284.

29. Cfr., KpV [Crítica de la razón práctica], pp. 55s.

30. KpV, p. 56.

31. KpV, p. 96.

32. KpV, p. 94.

33. BECK, L. W., *Kants «Kritik der praktischen Vernunft»* (La «Crítica de la razón práctica» de Kant), *op. cit,* p. 136.

34. Cfr. KrV B, p. 133, comentario.

35. Cfr. KpV, p. 116.

36. AA I,4, 128 (SW I, 401). Manfred Frank cita este lugar en *Eine Einführung in Schellings Philosophie* [Una introducción en la filosofía de Schelling], Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 42.

37. AA I,2, 104 (SW I, 179).

38. KrV B 430.

4. La mitología temprana

Los resultados del examen de Schelling de 1792 muestran dos áreas temáticas que han puesto en movimiento su pensamiento desde temprano, y que lo moverán hasta el final. Una es la filosofía kantiana. La otra se puede ver en su propia tesis, *De malorum origine*. En ella trata ampliamente de mitología; también en su trabajo de 1793, tras la tesis, *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo antiguo.* En su tesis interpreta el tercer capítulo del Génesis como mito; después, en su artículo inmediatamente posterior, expone su concepto de mito apoyándose ampliamente Christian Gottlob Heyne.[1] En las publicaciones posteriores, solo en 1800 vuelve a aparecer el problema del mito, al final del *Sistema del idealismo trascendental,* para luego ganar sitio en las lecciones sobre la filosofía del arte.

El mito no pertenece a los temas filosóficos genuinos de la tradición. Cabe preguntarse, en primer lugar, cómo puede llegar a ser tema de la filosofía. La filosofía tiene que ver con el logos. Al hacer del mito el tema, la filosofía reflexiona acerca de un modo de pensar y hablar opuesto al logos. Se hace, pues, necesario comprender la singularidad de este modo de pensar. Por consiguiente, trata la forma del mito, o sea, como una forma propia del lenguaje y del pensar. Luego, deriva consecuentemente la cuestión hacia el contenido proporcionado en esta forma.

4.1. El mito como tema de la filosofía

El tema del mito fue discutido por primera vez en la filología clásica. El catedrático de Gotinga Christian Gottlob Heyne se topó con los mitos en los poemas antiguos, preferentemente griegos. Se comprenden enseguida si se piensa en Homero, Hesíodo y los dramas clásicos. Estaba claro: los poetas no habían concebido los mitos, sino que se los encontraron y adoptaron. Pero el único testimonio que se tiene de estos mitos son los propios poemas escritos de los que tenemos registro. Se sabía que estos, antes de llegar a ser tales en los poemas, eran transmitidos sobre todo oralmente; en sentido literal, eran narraciones[2] o sencillamente mitos. Las narraciones no eran creaciones de la fantasía del poeta, estos le daban solo la forma. El material de los poemas, los mitos, los pudo caracterizar Heyne del siguiente modo. En primer lugar, los mitos no hablan en conceptos, sino en imágenes. La facultad de la imaginación, no del juicio, es la capacidad destacada de la razón para el lenguaje mítico. En segundo lugar, los mitos pertenecen a la infancia del género humano. En tercer lugar, el saber del hombre en la época mítica es muy limitado. Cuando los poetas se hacen cargo de estos asuntos, se acaba la época del mito, pues forma parte del poema la distancia del asunto y de la disposición conceptual.

Entretanto, la discusión se mantiene en el terreno de la filología clásica, no es una discusión explosiva. Llegó a serlo cuando el teólogo Johann Gottfried Eichhorn introdujo esta teoría cuidadosamente en la exégesis del Antiguo Testamento. La precaución era aconsejable, ya que los teólogos aceptaban ampliamente el dogma de inspiración verbal, lo que significa que cada palabra de la Biblia estaba inspirada por Dios a los escritores y, con ello, así como estaba expresada, era pura verdad. Pero el dogma encontró al comienzo de la modernidad serias dificultades, porque los conocimientos de las ciencias naturales conseguidos mientras tanto no armonizaban con la historia de la creación bíblica, y lo mismo le sucedió a la cronología bíblica con otras cronologías que fueron conocidas entretanto. Se tenían solo tres posibilidades observadas hasta la fecha. O se rechazaban las Sagradas Escrituras como un disparate pasado de moda, o se aferraba uno contra toda razón fundamentalista a la palabra de las Escrituras, o se buscaban mejores posibilidades de entendimiento de las que hasta entonces fueron desarrolladas. Eichhorn adoptó la última de las posibilidades e introdujo la teoría de los mitos en la exégesis. Schelling, como se dijo, lo siguió en esto de un modo radical. Como atestigua también, junto a los trabajos de Schelling, el *Specimina* de Hölderlin *Paralelismos entre los proverbios de Salomón y las obras de Hesíodo*,[3] fue Christian Friedrich Schnurrer, el exégeta de Tubinga, quien despertó entre sus estudiantes el interés por esta teoría.

La solución que la teoría de los mitos aportaba al problema era de tal tipo que, en esta teoría, resultaba absurda la interpretación literal de la Biblia, mientras que la teoría de los mitos hacía posible una interpretación razonable de las Sagradas Escrituras. De este modo se solucionaba un problema teológico, alrededor del cual ya giraba ocultamente, antes de que Schelling destacase como autor, un problema filosófico, pero no era concebido aún con claridad. Esto lo hizo el joven Schelling. La teoría de Heyne requería dos clases de conciencia: primero, la conciencia del mito, de la infancia del género humano en el que la imaginación era la capacidad decisiva; después, la conciencia de aquellos hombres que reconocieron la época del mito como tal y necesitaron para ello de la facultad del juicio en el sentido de la decisiva capacidad de la razón. Spinoza había distinguido en el *Tratado teológico-político* una y otra conciencia, sin embargo, no las había distinguido temporalmente, sino a nivel conceptual. Lessing ya había objetado a su fragmentista,[4] o sea, a Reimarus, que un pensamiento de la distante época precristiana no tenía que ser juzgado según el pensamiento del siglo XVIII. Y Herder se había dado cuenta muy bien de que la facultad más alta del juicio se había alcanzado a costa de pérdidas. En una palabra, la razón se muestra como histórica en sí misma.

La razón levanta su pretensión de estructuralidad. A través de su estructura exige dar la medida para su conocimiento y su actuar. Como tal, su historia no puede ser pensada como arbitraria. El análisis de Kant de la estructura de la razón existía ya cuando Schelling comenzó sus estudios. Ahora, la contribución de Schelling tenía que llevar la historia de la razón no solo a la mera práctica, sino pensarla como evolución desde la capacidad más baja de la imaginación hasta la más alta de la razón (esta palabra tendría aquí su sentido más estricto). Con ello, la edad del mito es comprendida como el primer nivel de desarrollo de la razón. Esta época acaba cuando el pensamiento humano se

desarrolla de tal modo que el lenguaje, que abstrae las cosas designadas, pasa del medio acústico al óptico y, de este modo, se produce una ampliación del rendimiento de la abstracción. La invención de la escritura señala que la facultad del juicio se ha vuelto dominante y que con ella ha pasado la edad del mito.

La edad de la facultad del juicio, pues –para mencionar brevemente la perspectiva posterior del joven Schelling–, durante largos siglos, entra en la de la razón misma, que tiene que ser vista como la que tiene lugar en la Ilustración. Allí localiza Schelling su tiempo. Luego, la edad de la razón es pensada de tal modo que la ley de la razón se vuelve vigente en general.

Más tarde, esta perspectiva eufórica de la Ilustración se verá desde luego reducida, en el *Sistema del idealismo trascendental,* a la tesis kantiana de la alianza de los pueblos[5] de los estados de derecho. Con ello, el problema del mal puede volver a verse, como ocurrirá más adelante en 1804 y sobre todo en 1809. La teoría del mito y su reflexión filosófica muestran claramente que la cuestión de cómo se han tratado los textos antiguos, sobre todo aquellos en los que se atribuyó responsabilidad, condujo a la constitución de la filosofía de la religión y de la historia. Si se tiene esto en cuenta, se ha de rechazar sencillamente la tesis habitual previa de que la filosofía de la historia procede del derrumbamiento de la teodicea, es decir, que surge a raíz del terremoto de Lisboa.[6] La filosofía de la historia no se constituyó precisamente porque se viese defraudada la imagen de Dios, sino porque no se lo quiso pensar solo metafísicamente, sino como un manifestarse, o sea, en conexión inmediata con la filosofía de la religión.

Sin embargo, un problema resuelto plantea otro nuevo. La teoría del mito difumina la diferencia entre los distintos mitos. Esta teoría no responde a por qué unos deben ser válidos como revelación, pero no los otros. *Obras y días* de Hesíodo se diferencia en el *Specimina* de Hölderlin de los proverbios de Salomón solo por las diferentes circunstancias que conforman el comportamiento, y, según Schelling, el tercer capítulo del *Génesis* y el mito de Pandora quieren decir lo mismo.[7] No se habla aquí ya de la revelación. Pensar conjuntamente, y de este modo diferenciar mitología y revelación, es una tarea que solo puede plantear y plantea el Schelling posterior.

4.2. La forma del mito

Schelling conoce el problema del mito, en todo caso por lo que se puede observar hoy, a través de la exégesis teológica. Al principio era importante conseguir comprender el mito en su modo particular de pensar y de hablar, así se pudieron entender y presentar los textos, que comprendió como notas de la tradición mítica, como textos sensatos. Para eso era ante todo necesario comprender el mito en su formalidad, o sea, como lenguaje figurado, que se debía a la capacidad de la imaginación. Solo cuando se había comprendido un texto como mítico, y, por consiguiente, como figurativo, se lo podía traducir a un lenguaje de cuño racional. Solo así se eludía la posición del fragmentista (Reimarus), que sencillamente no vio necesaria ninguna traducción. Por lo que allí respecta se aclara que Schelling concibe el mito como una forma de conciencia.

Las características de esta forma de conciencia se han nombrado ya; son todas sin excepción deficientes, pero solo pueden ser caracterizadas como deficientes desde una conciencia más desarrollada: como carentes de conocimiento, de posibilidades de expresión y de reflexión, y como carentes de distancia crítica. Dicho a la inversa, dominan la facultad de la imaginación y de la sensibilidad. Lo que del lado de la facultad del juicio ha de ser señalado como carencia tiene, sin embargo, también su lado positivo. Donde la capacidad del juicio no se ha desarrollado, están ampliamente ausentes las posibilidades del engaño y la mentira. Por eso, la verdad se aproxima más al mito que a una teoría construida por la facultad del juicio.

En la época del mito, también está ausente aquella distancia que proporciona la facultad del juicio; los hombres actúan y reaccionan natural y espontáneamente. Viven en el mito, y sin tomar distancia respecto de él. El recuerdo de los hechos del tiempo remoto no es solo relatado, es tenido presente, diríamos, a través del ejemplo. Los hechos de los antepasados son representados realmente presentes por la conciencia del mito, y no solo desde la distancia del teatro. Schelling lo aclara expresivamente:

> Si de esta manera el padre cuenta al hijo con entusiasmo la leyenda del antes del mundo [...] y compite con otros hombres de la tribu en la más fogosa exposición de las antiguas leyendas [...], y si solo milenios después los *hombres de letras* se han hecho cargo de las leyendas heredadas [...], las interpretarán como un libro de historia de su tiempo –para un juez imparcial, ¿qué juicio tendrían aquellos hombres antiguos [...] de esta información de los hombres de letras?[8]

Los hombres de letras son, como había escrito Mendelssohn, los *litterati;* están íntimamente lejos del mito.

La época del mito no es solo, como Schelling mismo escribe con manifiesto entusiasmo, una época de carencia; solo se caracteriza como una época de carencia desde la facultad del juicio. Claro que el hombre mítico ya no vive de y por la naturaleza, como su predecesor biológico, pero vive aún cerca de ella, por lo que vive igualmente en la plenitud de la espontaneidad y la sensualidad. Sus mitos son, además, impresión de sus modos de vida en aquella parte de la naturaleza en la que vive, por ejemplo, como cazador, recolector, pastor o agricultor.[9] Si el hombre con su creciente división del trabajo desarrolla la capacidad del juicio, adquiere sin duda ventaja de ello, pero tendrá justamente, como pudo leer Schelling en Herder, que pagar el progreso con pérdidas.

4.3. El contenido del mito

Schelling diferencia dos tipos de mitos: históricos y filosóficos. A estos últimos los nombra también filosofemas. Él es muy conciente de que frecuentemente «historia y filosofía confluyen en aquellas leyendas», pero acentúa que deben «ser separadas en un análisis crítico».[10] La historia mítica transmite –por supuesto, oralmente– sucesos reales. Solo se puede hablar de ella en el caso de que efectivamente los transmita. O trata del mundo más antiguo o de la historia familiar de los pueblos.[11] Los mitos históricos se diferencian de este modo de los filosofemas en que su objetivo es la historia, mientras

que el de aquellos, el «de los filosóficos, es la enseñanza, la exposición de una verdad».[12] Ahora son transmitidos a menudo los hechos del pasado con el propósito de poner modelos ante la mirada. La tradición de los mitos históricos es, considerada de este modo, una instrucción ética. En este sentido, el mito histórico se transforma a menudo indistintamente en filosófico. Schelling resume:

> Brevemente, durante la vida de los pueblos actúa sin cesar la enseñanza de la tradición, ella trajo orden humano, armonía y unidad, y llegó a haber un vínculo ligero a través del cual la sociedad se uniría en una familia, en una enseñanza, en una creencia, en una actividad.[13]

Está claro que, de facto, solo difícilmente, y no en la mayoría de los casos, se puede separar el mito histórico del filosófico.

Los filosofemas son los mitos que exponen una verdad, ya sea en una exposición histórica o pseudohistórica.[14] Schelling interpreta el tercer capítulo del Génesis, en su tesis filosófico-exégeta, como una historia del origen de lo maligno y lo malo. Un filosofema mítico discute, pues, de los mismos objetos que la posterior filosofía, pero no puede articular un lenguaje conceptual y los tienen que expresar, por el contrario, en lenguaje figurativo. Como muestra el Génesis III, se expresan en filosofemas aquellas cuestiones de los hombres que se pueden designar como las últimas o las primeras. En palabras de Schelling, «también después, cuando realmente debe ser explicado un fenómeno, no se explica según su origen en general, sino según su origen primero».[15]

Las preguntas por el origen primero tienen que llevar a los hombres al pensamiento del ser superior.

> Desde luego, una vez que el hombre hubo barruntado que más allá de los fenómenos existe algo que su ojo no ha visto y su oído no ha percibido, [...] qué maravilloso que cuanto más múltiples eran las formas como la naturaleza se le revelaba, con tanta mayor riqueza y mayor diversidad se desplegaba su mitología. Tan pronto como aquella creencia en el ser invisible-real se vuelve creencia del pueblo, se producen en el lenguaje popular cada vez más leyendas, de relaciones antropomorfas de aquellos seres, de la descendencia de uno y de otro, de especiales acciones de los dioses en el sentido del mundo.[16]

Con otras palabras: la reflexión sobre las últimas cuestiones o el origen primero llevó a hablar de un mundo de dioses.

Si se tiene en cuenta que, ya en los primeros escritos de Schelling, el mito histórico solo se separa de los filosofemas conceptualmente, pero no de hecho, se entiende que en la fase posterior de su pensamiento el mito histórico no desempeñe ya más ningún rol. Se concibe, además, que el mundo de los dioses llegue a ser la característica principal del mito, pues se encamina al mito filosófico, en el que se tematizan las cuestiones últimas precisamente en este mundo. En las lecciones de *Filosofía del arte* explicará, pues, Schelling: «El conjunto de los poemas de dioses [...] es la mitología».[17] Pero si el discurso de los dioses es, por un lado, figurativo y, por otro, trata de las cuestiones últimas, entonces los dioses tienen que ser comprendidos conceptualmente en un lenguaje más racional. Desde esta comprensión no resta mucho camino para la siguiente afirmación de Schelling –también en la *Filosofía del arte*–: «De hecho, los dioses de

cada mitología no son otra cosa que las ideas de la filosofía solo que contempladas objetiva o realmente».[18]

Con las últimas indicaciones se ha avanzado. Se da a entender que, a través de las diferencias, una cierta línea idéntica atraviesa el pensamiento de Schelling sobre la mitología. El pensamiento del joven Schelling está impregnado por la necesidad de comprender el mito en general como una forma de conciencia en particular. Esto solo lo puede hacer sobre la idea de un desarrollo de la razón misma, esto es, sobre la constitución de una filosofía de la historia, de la que formula los rasgos esenciales en el parágrafo VII de su citada tesis. La historia es concebida como desarrollo de la razón, desarrollo dominado sucesivamente por la facultad de la imaginación, del juicio y de la razón (en su sentido estricto). De este modo, Schelling transforma las facultades de la razón de Spinoza y Kant en elementos estructurales de su temprana filosofía de la historia. El motivo de esta concepción fue haberse ocupado del mito, una ocupación que él había descubierto haciendo exégesis bíblica. La contribución de Schelling fue pensar las capacidades de la razón como elementos estructurales de la historia y, de este modo, dar al mito un lugar sumamente filosófico.

1. Para un análisis más detallado cfr., JACOBS, W. G., *Gottesbegriff und Geshichtsphilosophie in der Sicht Schellings* [La noción de Dios y la filosofía de la historia desde el punto de vista de Schelling], Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993. Especialmente el tercer capítulo.

2. En el original se lee *«Sagen»* (leyendas), pero, para respetar el sentido de la frase que pone el énfasis en la literalidad del verbo «*sagen*» (decir), se ha vertido al español por *narración,* que respeta el sentido oral que se busca. *(N. del T.)*

3. En Hölderlin, F., *Sämtliche Werke,* vol. 4,1, edición de Friedrich Beissner, Stuttgart, Cotta, 1961, pp. 176-188; en la edición de Frankfurt, realizada por Dietrich E. Sattler, vol. 17, Frankfurt/Basilea, Stroemfeld/Roter Stern, 1991, pp. 70-84.

4. Lessing se refiere a Reimarus como «el fragmentista», por ser el autor de *Von Duldung der Deisten: Fragment eines Ungenannten* (De la tolerancia hacia los deístas: fragmento de un innombrado). *(N. del T.)*

5. El autor se refiere aquí a la *Völkerbund*. Esta expresión se puede encontrar vertida al español en otros lugares como «federación de naciones», «liga de naciones», «sociedad de naciones», «federación de pueblos», por lo que he creído oportuno aclarar de qué expresión se trataba. Aquí se ha preferido evitar el término *nación,* así como el de *sociedad*. Aunque es cierto que es el modo como en alemán se ha traducido la Société de Nations, esta, fundada en 1920, es posterior a la expresión kantiana. Kant no está evidentemente hablando de esa Société de Nations, sino de un pacto entre los pueblos que, a mi entender, queda muy bien expresado en la traducción de «alianza de los pueblos». *(N. del T.)*

6. Se refiere al catastrófico terremoto de 1755, que tuvo conocidas consecuencias, como el nacimiento de la sismología, pero también grandes consecuencias filosóficas, ya que la destrucción de las iglesias (llenas de personas en un día festivo) en un país eminentemente católico, influyó en muchos pensadores ilustrados. En este sentido, por ejemplo, Adorno llega a decir que el terremoto de Lisboa fue suficiente para curar a Voltaire de la teodicea de Leibniz. Cfr., Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa,* Madrid, Taurus, 1975, p. 140. *(N. del T.)*

7. Cfr. *De malorum origine,* AA I,1, 81s. (SW I, 20s).

8. *Ueber Mythen* [Sobre los mitos], AA I,1, 197s. (SW I, 45).

9. Cfr. *Ueber Mythen* [Sobre los mitos], AA I,1, 206s. (SW I, 53).

10. *Ibid.*, AA I,1, 195 (SW I, 45).

11. Cfr. *ibid.*, AA I,1, 207 (SW I, 54).

12. *Ibid.*, AA I,1, 212 (SW I, 57).

13. *Ibid.*, AA I,1, 218 (SW I, 63).

14. Cfr. *ibid.*, AA I,1, 219s. (SW I, 64).
15. *Ibid.*, AA I,1, 232 (SW I, 73).
16. *Ibid.*, AA I,1, 237 (SW I, 77).
17. *Philosophie der Kunst* [Filosofía del arte], SW V, 405.
18. *Ibid.*, SW V, 370.

5. Autoconciencia y libertad

Dos círculos de problemas filosóficos, vinculados entre sí, destacan al final de los años de estudio de Schelling. Por un lado, el problema de la unidad de la razón y, por otro, el problema de la historia de la razón. La filosofía trascendental plantea el primero; el fenómeno del mito, el segundo. Con las publicaciones de Fichte de 1794 se vuelve acuciante sobre todo el primer círculo de problemas. El segundo queda atrás, pero no desaparece, más bien permanece vinculado al primero. En el escrito sobre la *Forma de la filosofía,* la segunda parte es una retrospectiva a la filosofía moderna, especialmente a la kantiana. El problema de la unidad de la razón fue ya objeto de reflexión en el *Specimina* de 1792; la razón teorética y la práctica debían ser concebidas en su unidad. En el anterior capítulo, dedicado al comienzo en Kant, al final se remitía a una parte de la *Visión general* que abarcaba esta problemática del *Specimina.*[1] Desde este lugar partimos aquí.

5.1. Autoconciencia y autodeterminación

Schelling afirma que no se tiene que volver a fundar la filosofía teorética en la filosofía teorética, sino en la filosofía práctica.[2] La conciencia del saber presupone ya un acto libre en el que el sujeto de las representaciones, reflexionando sobre sí como sapiente, se distancia de las que está teniendo en ese momento. Nuestra conciencia se dirige de un modo completamente natural a los objetos de nuestro entorno. De esta dirección natural se tiene que liberar cuando reflexiona sobre sí misma. En la conciencia natural no hay nada que nos saque de ella.

> Pero aquella acción misma, en la que el espíritu se distancia del objeto, no es explicable si no es como una *autodeterminación* del espíritu. El espíritu se determina a sí mismo para hacer eso, y, en este determinarse, lo hace.[3]

Schelling aclara enseguida: «Aquella autoconciencia del espíritu se llama *querer.* El espíritu *quiere,* y es libre. No se puede alegar que quiere acudiendo a algún fundamento». La reflexión del saber no puede ser concebida en sí misma como pura realización del saber teorético, sino que precede un acto práctico, un acto del saber –o de la libertad–. Schelling resume diciendo que este «acto del querer general es la condición más alta de la autoconciencia».[4]

Schelling dice que este acto, o esta acción, es aquel «que une la filosofía teorética y la práctica». Y porque une a ambas es también la fuente de su diferencia, o sea, dado que este acto es un acto de autodeterminación; el espíritu, en este acto, es, por un lado, activo y determinante, al mismo tiempo que, por otro lado, padece y está determinado.

Esta autodeterminación es un querer, quiere algo; sobrepasa, pues, la autoconciencia y encuentra en la realidad su contrario. El querer se dirige a esta realidad con todas sus fuerzas y se consuma como transformación de esta realidad. Tan solo mientras el querer se dirige a la realidad tiene la conciencia general una remitencia real hacia esta. Pensado trascendentalmente, la realidad solo se hace consciente a través del querer.

La unidad afirmada por Schelling de una razón teorética y práctica se habría podido encontrar, según él, en la «idea de *autonomía*»[5] de Kant.

Esta idea tiene como consecuencia la distinción de cosas en sí y sus manifestaciones, o sea, que, por eso, porque la idea de autonomía solo se conserva si la causalidad natural se restringe a las manifestaciones, y no vale para las cosas en sí. Schelling se refiere a aquella parte de la *Crítica de la razón práctica* en la que Kant aclara que se pueden pensar las acciones humanas como manifestaciones explicándolas psicológicamente según la ley de la causalidad a través de motivaciones, que serían, sin embargo, libres si se considera el sujeto actuante como cosa en sí misma.[6] Para entender esta parte, Schelling se pregunta por aquello que sostiene esta afirmación. Pregunta «quién es aquí el que explica [...] y para quién se explica» y responde que un yo se explica a sí mismo y se aparece a sí mismo. Para ello concibe el yo como «un principio que, porque se le manifiesta todo lo demás, no puede automanifestarse, o manifestarse bajo las leyes de la manifestación».[7] Schelling se interesa, por lo tanto, por la afirmación de Kant. Si la explicación del mismo que explica fuese explicable según leyes causales, entonces no explicarían nada, pues sería necesario y no se podría preguntar de ningún modo si es verdad. La posibilidad de la explicación reside en que el que explica, en el acto de explicar, quede libre de la necesidad de la causalidad que se tiene que afirmar para lo explicado. «Evidentemente, Kant presupone un principio más alto en aquella afirmación que nos muestran libres las acciones mismas (empíricamente)».

Un principio semejante es necesario cuando el saber debe ser fundado. En el saber está pensada una relación, al menos en la forma de que todo lo sabido es el saber de uno u otro sujeto, y que la posibilidad de la comprensión del sujeto se encuentra recíprocamente en la idéntica estructura de esta subjetividad sapiente. Una relación presupone un principio que la aclare –de ahí la afirmación de un principio más alto incluso que el saber–. «Pero lo que, sin embargo, supera todo nuestro conocer es la capacidad de la *libertad trascendental,* o el *querer* en nosotros».[8] Esta libertad es «lo único *inconcebible, indisoluble* –según su naturaleza, lo más carente de fundamento, lo más indemostrable, pero justamente por eso lo más inmediato y lo más evidente en nuestro saber».

Quien se sitúa en este punto de vista de la libertad se sale en cierto sentido del mundo. A modo de analogía, Schelling alega aquella posición exterior de la que Arquímedes sabía que se tiene que asumir para levantar el mundo.[9] Schelling remite a Kant, es decir, a una cita del trabajo *Del noble tono que se ha alzado recientemente en la filosofía.* Allí, Kant designa como punto de partida la «interna idea de libertad, que está expuesta a través de la inquebrantable ley moral como el fundamento seguro» en el que la razón –también con indicación a Arquímides– puede hacer palanca. Más tarde, dirá Schelling, en Erlangen,

que la razón, bajo el término de éxtasis, tendría que escapar de su relación con el mundo. Aquí extrae de momento la consecuencia de su incomprensibilidad en relación con el saber de la libertad trascendental: «No seremos conscientes de esta absoluta libertad más que por la acción». Para mayor exactitud, añade aún Schelling: «Se deduce, pues, que es imposible».[10]

Esta libertad no puede llegar a ser consciente a través de una transmisión, sino solo de modo inmediato. La realización de la libertad es el querer. De este se dice solo: «Pero en el querer absoluto el espíritu llega a ser consciente de sí de un modo inmediato, tiene una *intuición intelectual de sí mismo»*. O sea, que aquí se menciona el famoso término. Schelling sabe «muy bien que Kant ha negado toda intuición intelectual».[11] Por eso, aclara: «Intuición se dice de este conocimiento por inmediato, intelectual porque tiene una actividad hacia el objeto que rebasa todo lo empírico, y que no es alcanzable a través de *conceptos»*.[12] Para aclarar la orientación de su posición hacia la noción de Kant, Schelling hace referencia al comentario, citado ya más arriba, de la *Crítica de la razón pura,* y argumenta que, según las propias palabras de Kant, «la proposición "yo pienso" es exclusivamente *empírica»*. «Pero» –continúa– «el *yo* en esta proposición es solo una representación intelectual, dado que precede necesariamente a todo pensar empírico».[13] Aquí cita Schelling a Kant casi literalmente. Sin embargo, va más allá de Kant en lo sucesivo. Aún está cerca de Kant cuando afirma que es la «constante actividad de la intuición de sí [...], ella sola, la que hace que el *yo mismo* no se hunda en el torbellino de las representaciones».[14] La apercepción trascendental, según la *Crítica de la razón pura,* es condición de toda realización del juicio. Ella puede articularse para cada juicio como la idea de «yo pienso». Pero, allí donde se encuentra el apóstrofo de la última cita, Schelling explica la intuición de sí como «la libertad trascendental en la que se conserva», y de este modo va más allá de Kant. Schelling reflexiona aquí sobre aquella autonomía que tiene que serle adjudicada a la apercepción trascendental. Si ella se conserva a través de todos los actos del juicio, no lo hace, pues, por lo juzgado, sino por sí misma. La representación intelectual, llamada «yo», se mantiene porque se quiere conservar. La palabra *quiere* no significa aquí ninguna decisión que se pueda captar ahora, antes o después, sino la voluntad presupuesta a priori, el abrirse, decidirse, sin que sea posible ningún juicio individual.

5.2. Un hilo de Ariadna

En esta parte, Schelling hace referencia a la *Segunda introducción* de Fichte. Esta referencia es, sin embargo, especialmente problemática. En ambos casos hay acuerdo en que el yo solamente puede ser captado en la intuición intelectual. Sin embargo, para Fichte, este yo es sencillamente unidad; para Schelling, la cosa es más compleja. La intuición de sí se mantiene, según sus palabras, en la libertad trascendental. Ciertamente, la intuición de sí se contempla a sí misma, y no a nada ajeno, pero su mirar observa su querer. Ambas cosas son uno y el mismo acto; sin embargo, según Schelling, debe ser observada al mismo tiempo una diferencia en la unidad.

Aquí consigue formular Schelling, muy temprano, en verano de 1797,[15] aquel problema que lo acompañará y ocupará durante su posterior vida filosófica. La libertad es autodeterminación; en este sentido, se puede formular el problema como el de aquella libre autodeterminación. Pertenece a la libre autodeterminación el saber en torno a la determinación y el querer de la determinación. Tiene, de este modo, un lado teorético y un lado práctico. Ambos lados lo son de una y la misma realización del espíritu. Cómo ambos lados tienen que ser pensados como lados de una misma realización es lo que Schelling intentará pensar hasta el final de su vida.

En el *Sistema del idealismo trascendental,* Schelling reúne dos tesis. Además, afirma que incondicional es solo aquel saber «que es motivado solo por lo subjetivo, no por lo objetivo».[16] Un saber condicionado por lo objetivo no sería incondicional sencillamente por esta condición. Por el contrario, está el punto de vista siguiente: «Pero en todo saber se concibe un saber objetivo junto con uno *subjetivo*». Un saber que reflexiona sobre sí mismo no sabe, sin embargo, precisamente nada. El «auténtico saber presupone», como escribe Schelling, «una reunión de opuestos»,[17] es decir, de un saber subjetivo y uno objetivo, que no es nada subjetivo. Esta reunión es una síntesis, el saber de lo subjetivo de sí mismo frente a un saber idéntico. Si en el saber debe estar (a) uno incondicionado y con ello cierto, (b) pero también un contenido que no es saber, entonces se debe encontrar un punto «en el que *lo idéntico y lo sintético* sea uno»[18] o, como se dice más tarde, «donde *sujeto y objeto sean inmediatamente* uno».[19] El único punto para esta unidad se encuentra allí «donde lo representado es al mismo tiempo lo representante, donde lo intuido es también el intuyente». Schelling prosigue: «Pero esta identidad [...] solo se da en la autoconciencia».[20] La tesis decisiva y que separa a Schelling de Fichte es que lo representado es realidad, o acto, en la autoconciencia. Schelling llama «yo» al saber producido en la conciencia. De él dice Schelling que es «puro acto, puro hacer»;[21] habría podido decir también pura voluntad. Voluntad y saber son uno en el acto de autoconciencia. Cuando están puestos por separado, entonces lo están como actividad inconsciente y consciente, cuya relación se discute en el *Sistema* hasta que esta encuentra en un objeto aquella unidad indisoluble, a saber, en la obra de arte, que se tiene que pensar, solo como un producir desde una actividad inconsciente, desde una ocurrencia de genio, y desde una creación consciente, las cuales, ambas, son uno y lo mismo.

Schelling se ocupa en la filosofía de la naturaleza de esta estructura bajo el título de «productividad incondicionada y su inhibición», que es otra palabra para determinación. En la filosofía de la identidad vuelve esta estructura con el concepto de construcción, o sea, de lo infinito en lo infinito, nuevamente en *El escrito de la libertad* como relación de naturaleza en Dios y logos, en *Las edades del mundo* como razón y locura,[22] y, por último, se encuentra vigente la susodicha estructura en la distinción de filosofía negativa y positiva. En la problemática y la estructura que el joven Schelling formula hay al menos *un* hilo de Ariadna con el cual, llevándolo en la mano, se pueden recorrer las diversas regiones de la filosofía de Schelling concibiéndola como *una* filosofía.

1. El autor se refiere aquí al capítulo 3.2, cuando comentaba la intuición intelectual y la posición de Manfred Frank. *(N. del T.)*

2. Cfr. *Allgemeine Übersicht* [Visión general], AA I,4, 126 (SW I, 399s.).

3. Aquí y en las referencias siguientes, *ibid.*, AA I,4, 121 (SW I, 394).

4. Aquí y en las referencias siguientes, *ibid.*, AA I,4, 122 (SW I, 395).

5. *Ibid.*, AA I,4, 123 (SW I, 397).

6. Cfr., KpV 177s. *[Crítica de la razón pura]*.

7. Aquí y en las siguientes, *Allgemeine Übersicht* [Visión general], AA I,4, 124 (SW I, 397).

8. Aquí y en las siguientes, *ibid.*, AA I,4, 127 (SW I, 400).

9. Se refiere aquí, naturalmente, a la conocida expresión «Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo». *(N. del T.)*

10. Aquí y en las referencias siguientes, *Allgemeine Übersicht* [Visión general], AA I,4, 128 (SW I, 401).

11. *Vom Ich als Princip* [Del yo como principio], AA I,2, 106 (SW I, 181).

12. *Allgemeine Übersicht* [Visión general], AA I,4,128 (SW I, 401).

13. *Ibid.*, AA I,4, 128 (SW I, 401s). Schelling hace referencia al comentario de la *Crítica de la razón pura,* B 423.

14. *Ibid.*, AA I,4, 128s. (SW I, 402).

15. Según el informe editorial de Walter Schieche sobre la *Visión general,* Schelling envió la parte tratada aquí el 26 de agosto de 1797 a Niethammer como manuscrito. La redacción tuvo entonces que producirse en verano del mismo año; cfr. AA I,4, 28.

16. Aquí y en las siguientes referencias, *System* [Sistema], SW III, 362.

17. *Ibid.*, SW III, 353.

18. *Ibid.*, SW III, 363.

19. *Ibid.*, SW III, 364.

20. *Ibid.*, SW III, 364s.

21. *Ibid.*, SW III, 368.

22. Wolfram Hogrebe juzga la estructura bajo el justo título *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings* Die Weltalter [Predicación y Génesis. Metafísica como heurística fundamental en el punto de partida de *Las edades del mundo* de Schelling], Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

6. Naturaleza e incondicionalidad

El filosofar de Schelling se ha construido en conexión con el de Immanuel Kant. Esto fue expuesto ya en el tercer capítulo. Desde la filosofía kantiana también se puede hallar un acceso relativamente cómodo a la filosofía de la naturaleza de Schelling. Se tienen que adoptar tres puntos de partida. Dos de estos ya son abordados con frecuencia en la investigación académica.[1] Uno de ellos es *La crítica del juicio,* concretamente la del juicio teleológico. El otro es el escrito de Kant *Nociones metafísicas elementales de la ciencia de la naturaleza.* El tercer punto de partida, que apenas fue abordado, se tiene que buscar en la dialéctica, concretamente en el capítulo de las antinomias de *La crítica de la razón pura.* Aquí está la conexión con la cuestión por lo incondicionado. Esta es la cuestión que debe ser investigada en lo sucesivo.

El *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza* de Schelling comienza con una tesis y una pregunta. La tesis dice así: «Aquel objeto que debe ser objeto de la filosofía, tiene también que ser visto como totalmente *incondicional*». La pregunta se deriva después: «Se pregunta en qué medida puede ser atribuida la incondicionalidad a la naturaleza».[2]

La tesis sobreentiende, pues, que la filosofía debe ser en sentido estricto ciencia. Una ciencia se tiene que concebir como un saber total de lo real y lo posible acerca de un libre pero no arbitrariamente determinado conjunto de objetos. Pero esta totalidad se tendría que dejar expresar, si se quisiera, en una aceptación fundamental que determinase lo que en esta ciencia debe ser investigado. Esta aceptación fundamental delimita el conjunto de objetos que deben ser investigados. Ella expresa de este modo la condición por debajo de los conocimientos que pueden ser recogidos por la ciencia del momento. Así, lo incondicional es accesible a través de las declaraciones condicionadas de la ciencia del momento.

Con lo expuesto se explica la tesis de Schelling –excepto el término «totalmente»; el objeto debe ser visto como «totalmente incondicional». En esta formulación se muestra la tarea que se atribuye la filosofía desde la Antigüedad, a saber, hablar en general sobre la totalidad de la que –llamado así por su contraste con ella– las ciencias individuales solo investigan aspectos individuales. Pero, entonces, aquello que aquí fue designado como aceptación fundamental tiene que expresar un objeto incondicionado que nos sitúa necesariamente frente a las ciencias individuales. Un objeto así sería para la filosofía de la naturaleza justo la aceptación fundamental de lo incondicionado. Por eso, Schelling pregunta «en qué medida se puede atribuir a la naturaleza la *incondicionalidad*».

Para la aclaración de la noción de incondicionalidad echa mano Schelling del idioma alemán, que deja sonar la cosa *(das Ding)* en lo incondicionado *(im Unbedingten)*.[3] Lo incondicionado es lo que no es cosa y en general lo que no puede ser hecho cosa. Lo que es cosa puede ser hecho objeto del saber. Un objeto siempre tiene que estar

condicionado por un sujeto para el que es objeto. De este modo, lo incondicionado, si no puede ser hecho cosa, hecho objeto, tiene que ser pensado más allá de la diferencia de sujeto y objeto. ¿Cómo se puede hablar, pues, de él?

Para responder a esta pregunta es necesario primero echar un vistazo a la teoría de Kant acerca de lo incondicionado y desde allí trazar una línea para acercarse a Schelling. Luego, será preciso pensar qué consecuencias tiene para la filosofía de la naturaleza la atribución de incondicionalidad. Por último, surge la cuestión de en qué relación queda lo incondicionado de la filosofía de la naturaleza con aquello incondicionado que funda la otra rama de la filosofía.

6.1. La teoría de lo incondicionado de Kant

Kant había concebido el conocimiento desde la interacción de intuir y pensar.[4] El pensamiento se consuma en las formas, las categorías. A estas pertenecen las tres categorías de relación, entre ellas la causalidad. Ahora no hay ningún fin en el uso de la categoría de causalidad. Cada causa puede ser pensada como efecto, cada efecto como causa, y así infinitamente. De ahí resulta una necesidad que concibe toda la naturaleza como conexión legal, y que no deja pensar en ella ningún vacío, ningún destino, ningún salto ni ningún accidente. Es la legalidad la que constituye la naturaleza para Kant.

Nosotros, espíritus finitos, no podemos conocer esta conexión infinita de la causalidad (es decir, pensarla *e* intuirla), pero sí pensarla. Tenemos que pensarla de hecho, pues, si la quisiéramos negar, anularíamos la regla básica del conocimiento natural. Pero, pensando la infinita conexión, pensamos la totalidad de la realidad causalmente ordenada y las posibles intuiciones, es decir, la totalidad de la naturaleza. Porque la totalidad, por definición, no tiene nada fuera de sí desde donde pueda ser determinada, ella es lo incondicionado de todas las condiciones. De la categoría de la causalidad, pensada en lo infinito, surge la totalidad de la naturaleza, a la que Kant da el nombre de idea de «mundo».

Las ideas no constituyen ningún conocimiento, regulan los conocimientos, es decir, determinan la posibilidad de un orden de los diversos conocimientos individuales y posibilitan de este modo que el saber tenga que ser concebido como sistema, como una conexión, más comprensible y con sentido, de los conocimientos, y no como un agregado (por ejemplo, una montaña de escombros). Pero luego el conocimiento individual tiene que ser pensado de tal manera que sea incluido en un posible sistema, tiene que ser adecuado a eso. De este modo, la adecuación pertenece a la sistematicidad que está implícita en la idea de mundo, como Kant ya hace notar en la *Crítica de la razón pura*.[5]

Me parece importante para la comprensión de Schelling señalar lo siguiente: Kant entiende lo incondicionado como totalidad de condiciones. No concibe de este modo lo absoluto como Fichte, es decir, como pura unidad en la que no hay distinción. La idea de mundo de Kant es una identidad de lo diferente. Schelling diría que no es ninguna indiferencia, sino identidad.

El concepto de sistema de Kant está conectado al de adecuación. Reiner Wiehl señala al respecto que Kant, en el capítulo de la arquitectónica de la *Crítica de la razón pura,* compara el sistema de la razón pura con un cuerpo animal, adecuadamente organizado.[6] La noción de sistema de Kant es la de un sistema orgánico, del organismo, en ningún caso de un armazón.

Kant entiende, junto a la idea de mundo, otras dos ideas más, denominadas alma y Dios. Resultan ambas de otras dos categorías de relación, a saber, aquella de la inherencia y la subsistencia, y esta de la sociedad, esto es, de «la interacción entre el agente y el paciente»,[7] a lo que la última es aquella que conecta las otras dos.[8] También en este punto se distingue Kant, siguiéndole Schelling, de Fichte, pues no conocía ningún plural de la noción de absoluto, que utiliza en lugar de lo incondicionado.

Si ahora dirigimos a Kant la pregunta de Schelling sobre «en qué sentido se puede atribuir a la naturaleza *incondicionalidad*», entendemos que a la naturaleza solo se puede atribuir tal cosa cuando la pensamos como aquella totalidad que se origina en la categoría de causa, y que constituye una totalidad orgánica. Evidentemente, nosotros nos situamos aquí cerca de Schelling. Para él, como para Kant, el concepto de lo incondicionado es un concepto que une identidad y diferencia. Además, la razón exige, según Kant, el orden sistemático de los conocimientos; esto tiene que dirigir al juicio reflexivo, del que procede su propio concepto de adecuación, y se ocupa con ello del sistema como organismo. La naturaleza como todo tiene que ser pensada, tanto para Kant como para Schelling, como organismo. Por último, Schelling entiende también diversos incondicionados, como se sabe por la distinción de filosofía trascendental y natural.

Esta distinción la aclara Schelling en la *Introducción a su proyecto de un sistema de la filosofía natural* de 1799 de la siguiente manera: ambas partes de la filosofía son contrarias. La diferencia principal reside del lado de la filosofía natural en «que la naturaleza [...] se pone como independiente».[9] Independiente es lo que no depende de nada, por tanto, lo incondicionado. La independencia la acentúa Schelling aquí enfrentándola a su filosofía trascendental, que, por su parte, pone al yo como lo independiente, o sea, como lo incondicionado. Si se piensa respecto a Kant, no sorprenderá que en el sistema de Wurzburgo entre Dios en juego como lo tercero incondicionado.

6.2. Lo condicionado en lo incondicionado

Schelling no es ningún kantiano si este término debe designar a alguien que permanece en el punto de vista de Kant. Schelling reflexiona desde dentro de la filosofía kantiana, según quiere decir su expresión repetidas veces citada, lo que quiere es sacar las premisas de los resultados, e incluso lee en cierto sentido hacia atrás en lo que respecta al capítulo de la dialéctica. Esto se hace patente cuando se completa ahora la última cita para aquella palabra con la que Schelling explica la «naturaleza», «o sea, no en tanto que es producto, sino en tanto que es producto al mismo tiempo productivo». Producto designa para

Schelling lo que nosotros podemos reconocer como objeto. Los productos nos aparecen como objetos que están enfrente, son *cosas*[10] sólidas y fijas. En verdad, la solidez es una apariencia. El producto es un producto aparente. Solo se puede comprender como algo que es producido por una productividad que sigue produciendo. Los productos no están, fluyen, aunque no podamos percatarnos.

Al producto como objeto corresponde la productividad como sujeto, que aquí no se está pensando como un sujeto consciente, sino como lo que permanece debajo en el sentido del *subjectum* latino. Naturaleza como sujeto quiere decir la actividad productiva. Hermann Krings lo interpreta así: «Naturaleza como sujeto quiere decir pura productividad que representa en sus productos lo mismo aunque de distinto modo, o sea, la actividad absoluta».[11] Esto no lo ha dicho Kant del todo, pero no estamos aún muy lejos de él cuando traducimos productividad por producir o cuando entendemos de este modo la categoría de causa agente de Kant. Sin embargo, la productividad de Schelling es un concepto más elevado que el de lo infinito pensado en la causalidad de Kant. Esta quiere decir cualquier producir. Cuando Schelling, en el *Proyecto de un sistema de filosofía natural,* designa como *«actividad constructiva»*[12] a la productividad, se ve con claridad una diferencia respecto de Kant, que no quiere dejar pasar la construcción a la filosofía. Construcción es para Schelling representación de lo particular en lo general; sin embargo, como dice Hermann Krings, Schelling piensa «un universal que no es el concepto reflexivo de lo universal frente al concepto de particular, sino que es justamente la *idea* de la unidad de la oposición de la reflexión entre lo universal y lo particular».[13] La actividad constructiva de Schelling es, pues, la idea de unidad de productividad y producto.

La constatada diferencia con Kant se tiene que entender como una reflexión sobre su filosofía. La pregunta de Schelling se podría formular así: Kant ha comprobado la idea de mundo como condición de la posibilidad del conocimiento sistemático de la naturaleza. Pero ¿qué significa esta condición incondicionada para el conocimiento de lo particular? Schelling no pregunta, como Kant, por las condiciones de posibilidad, sino, al contrario, cómo se tiene que pensar lo condicionado en su condición. Correspondientemente, su método es la construcción, pues Schelling lee a Kant desde la dialéctica a la analítica, tiene que cambiar el método. Lo llamará especulación.

¿Qué constituye ahora la totalidad de la idea de mundo, y cómo se comporta respecto de él aquella totalidad? Claramente, la totalidad no es ninguna suma de partes. Al sumar corresponde desde luego que se piense lo sumado como sumandos. Previo a la suma está ya aquello que a lo sumado lo hace tal sumado, y de esto va aquí el discurso. La totalidad como suma se queda en el terreno de la reflexión. Francesco Moiso ha mostrado que Schelling había conocido el problema de la serie matemática que surge del sumar, y escribe: «Toda serie matemática enumerada muestra, en su combinación de infinitas extensiones, las huellas del originario continuo metafísico del que se deducen, del que puede nacer toda esa extensión por evolución».[14] La totalidad es, pues, pensada como aquel continuo que hace posible lo particular.

Este hacer posible no se puede pensar en Schelling como principio deductivo. Una deducción falla en que no sería comprendido el paso de lo incondicionado a lo condicionado. Queda solo aquel método que Spinoza ha señalado con el término *exprimere*. En lo particular, esto es, en el producto, se expresa la productividad o, como dice Schelling, ella se manifiesta y se oculta al mismo tiempo en él.[15] Lo particular es, visto así, como Schelling dice con Leibniz, juego del universo.

¿No se restaura aquí, después de la filosofía de Kant, la vieja metafísica, Leibniz y Spinoza? Autores como Wolfdietrich Schmied-Kowarzik y Reiner Wiehl niegan tal cosa,[16] y yo conecto con ellos. Wolfgang Wieland[17] ha interpretado la filosofía de la naturaleza de Schelling como una continuación de la filosofía kantiana. Schelling piensa al respecto que nosotros, como él escribe, no sabemos *«originariamente nada por experiencia»*.[18] Obtenemos las así llamadas por Kant formas del entendimiento (y de la intuición) solo cuando resolvemos con un libre acto de la experiencia inmediata y abstraemos sus formas como condiciones de su posibilidad. Las proposiciones de la experiencia son, pues, lo primero; las filosóficas, lo segundo. «Las proposiciones a priori llegan a ser estas proposiciones [de la experiencia] solo porque se toma conciencia de ellas como necesarias». Por eso, ha indagado la analítica de la *Crítica de la razón pura*. No se rebate, pero sí se indaga su génesis. La abstracción de la analítica deja a un lado los conocimientos particulares; su referencia a las ideas es posterior. Nada remite de por sí a la totalidad a la que debe pertenecer. Wiehl concluye que Schelling conocía claramente, como Kant mismo, «que el entendimiento tenía que permanecer ciego sin la razón, y que esta tenía que permanecer vacía sin aquel».[19] Wiehl varía aquí una conocida expresión de Kant e insinúa con ello que Schelling, con su crítica kantiana de Kant, sigue siendo discípulo, pero no kantiano.

Si Schelling piensa la productividad como puro producir que es como la idea de unidad de sí misma con lo producido, de este modo, debe demostrar esta identidad en lo particular. Lo particular se tiene que mostrar como un microcosmos en el cosmos.[20] Schelling no puede seguir el método de Kant. Pero esto no es ninguna señal de abandono del punto de vista fundamental kantiano, más bien es el resultado del cambio de método al reflexionar sobre lo mismo. El pensamiento filosófico de Schelling, el de la naturaleza y el de la identidad, es una consecuencia de su estudio de Kant.

Si esto es así, entonces fracasan todos los intentos de declarar la filosofía de la naturaleza de Schelling como un regreso a la metafísica precrítica, como una vuelta al realismo o incluso al materialismo. El punto de vista fundamental de Kant en la inmanencia de la conciencia se conserva en Schelling. La filosofía de la naturaleza es –como escribe Hermann Krings– génesis trascendental (usando este término aquí en su sentido kantiano).[21] La independencia de la filosofía de la naturaleza reside en que ella *pone* e introduce lo incondicionado, las últimas causas de las manifestaciones naturales, «sin más en la naturaleza».[22] De modo análogo al modo como la filosofía trascendental pone en el yo lo incondicionado de la idea de alma kantiana, la filosofía de la naturaleza lo *pone* en la naturaleza, y piensa la naturaleza como incondicionada porque ella solo puede pensar de este modo la naturaleza como *una* unidad. Si no estuviera fundada en

una identidad no condicionada, es decir, en una incondicionada identidad, se desmoronaría.

Justo esto es lo que sucede en las ciencias naturales. La naturaleza, en el lenguaje de Schelling, la *natura naturata,* la naturaleza como objeto, es vista y estudiada desde determinados puntos de vistas. La filosofía de la naturaleza se dirige, según la expresión de Schelling, «al *motor interno* y a lo que en la naturaleza es *no-objetivo*», las ciencias naturales se dirigen, «por el contrario, a la *superficie* de la naturaleza, y esto es lo que en ellas es objetivo y, en cierto modo, exterior».[23] Estas sentencias no las escribía ningún diletante, sino uno de los que mejor conocía la ciencia de su tiempo. Schelling no menospreciaba las ciencias naturales, sin embargo, no quería atribuirles el pretendido, al menos hasta hace poco, carácter absoluto. La crisis ecologista ha hecho que sea dudosa esta amplia pretensión de las ciencias naturales. Quizá esta falsa pretensión tenga su origen en el miedo, o la hostilidad, a la ciencia y la técnica, que nos encontramos repetidamente. La huida a la catedral del bosque, o una actitud semejante, solo es el intento ineficaz que compensa la pérdida de la naturaleza. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik y Reinhard Schulz explican la afirmación de Schelling de que las ciencias naturales no saben lo que es la naturaleza.[24] Dice Schelling que las ciencias naturales no conocen la naturaleza porque investigan, debido a su predisposición, solo una parte de ella, pero también entonces porque su método no es justamente el especulativo, que contempla lo particular en la idea. Schelling puede afirmar esto porque él mismo tiene una idea de naturaleza; ve, pues, lo particular en el todo. Solo así se puede superar la parcialidad que las ciencias naturales llevan consigo constitutivamente. Se precisa la filosofía de la naturaleza; es el momento de recordar a Schelling.

Si bien Schelling rechaza que las ciencias naturales como tales tengan una idea de la naturaleza, no solo no las desprecia –ya fue dicho–, sino que las valora. Wolfgang Wieland ha detectado un concepto en la filosofía de la naturaleza de Schelling que pretende situar con exactitud las ciencias naturales.[25] Este concepto es un concepto filosófico-histórico. La ciencia natural separa lo que en la vida y en la experiencia está unido en concreto. Lo que originariamente es una unidad es separado y debe ser nuevamente llevado a su unidad. Este concepto lo había detallado Schelling ya en el parágrafo VII de su disertación filosófica. El desarrollo de la razón misma parte de una unidad originaria, en la que está desarrollada solo su capacidad más baja, la facultad de la imaginación. Sucesivamente, se desarrolla el juicio, que, como su nombre indica, parte y separa.[26] Este desarrollo cultural superior está vinculado al mal y a la pena. Cuanto más consciente es la facultad del juicio, tanto más se ve la necesidad de entenderse a sí misma, y esto se puede solo por elevación sobre la llanura de la razón y de su crítica. La razón muestra el camino: revocar las separaciones, no solo a través de un regreso al estado inicial, sino a través de la producción de la unidad por la razón misma.

Para Schelling no hay –como tampoco para nosotros– vuelta atrás después de las ciencias naturales y sus contribuciones. Queda solo ir hacia adelante, es decir, hacia la conciencia de aquello que lleva primero a la filosofía y luego a la ciencia. «Da al hombre la conciencia de lo que él *es,* aprenderá pronto a ser lo que *debe*».[27] Para evitar malos

entendidos: Schelling no habla aquí de una primacía del ser sobre el deber ser. Lo que el hombre *es* lo determina Schelling como libertad; si se concibe a sí mismo como libre, sabe lo que debe ser. No se trata, por tanto, de suprimir las ciencias naturales ni la técnica, ni de restringir la investigación, sino de desarrollar una conciencia del todo para el respectivo saber. Una conciencia semejante no causaría ningún perjuicio, tendría al menos como provechoso que acepta lo que más miedo da a las ciencias. Nuestra primera tarea es, de acuerdo con la expresión de Schelling, pensar la crisis en el momento en que no solo sabemos lo que propiamente queremos, sino lo que debemos. Existe, como escribe Hermann Braun, una «necesidad, según Schelling».[28]

6.3. La naturaleza: lo otro del espíritu

Tanto de las reflexiones de Wolfgang Wieland como de la crítica a la autocomprensión de las ciencias naturales se deduce que lo que Schelling concibe como desarrollo de la razón no es nada teorético, sino un proyecto práctico. Con ello llegamos a la relación de lo incondicionado de la naturaleza con otros incondicionados.

Cuando Schelling contrapone filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza, ambas tratan de sus respectivos incondicionados, el yo y la naturaleza, cuyas incondicionalidad e independencia tenemos que tomar en serio. Si bien después se volverá problemática la explicación de Schelling, como, por ejemplo, en los siguientes casos.

Ya en el capítulo I de la *Introducción al proyecto* Schelling observa que la filosofía trata originariamente de «considerar lo real dondequiera como consecuencia de lo ideal»;[29] esta sería la tarea de la filosofía trascendental. Esta tarea de la filosofía no crea ninguna dificultad fundamental, como ya Kant había demostrado con hechos. Schelling asigna a la filosofía de la naturaleza la tarea de «explicar lo ideal de lo real».[30] Cuando caracteriza ambas ciencias como «una ciencia diferenciada solo por las direcciones opuestas de sus tareas»,[31] se sitúa cerca de la admisión de una estructura circular: el espíritu explica la naturaleza; la naturaleza, el espíritu. Sin embargo, si uno explica el otro, el explicado no puede seguir siendo pensado ya como independiente e incondicionado. El problema mencionado aquí surge cuando se piensa en el plano de la reflexión, o sea, cuando se aplica la categoría de causalidad. Un pensamiento semejante no surge de un círculo. Pero, cuando se quieren pensar dos incondicionados que guardan una relación recíproca de explicación, se tiene que abandonar este plano. Schelling llama relación mecánica a la relación de causalidad; enfrente pone la relación orgánica. Esta no se tiene que concebir mecánicamente. Un órgano en un organismo completo, por ejemplo, el ojo en el ser vivo, tiene, como Schelling explica, una vida independiente. Esto requiere naturalmente que se mire el ojo como un microcosmos en el cosmos del viviente, como un microcosmos que expresa el cosmos completo. Aquí entra en juego, como ya se señaló arriba, la idea kantiana de Dios. Es ahora necesario pensar solo bajo esta idea lo que Kant renuncia a pensar en la *Crítica de la razón pura*. La idea de Dios resulta de la categoría de relación, que es, por otro lado, la forma del juicio disyuntivo. Un juicio semejante tiene que recorrer la totalidad de los posibles predicados para un

sujeto, la disyunción tiene que ser así completa. En este sentido, Kant caracteriza la idea de Dios como *omnitudo realitatis,* o, dicho de otro modo, el todo de la realidad.[32] Es, de otra manera, una vuelta a la idea de la totalidad de los predicados posibles. Estos predicados se distinguen ante todo en los que se refieren a algo en el alma o a algo en el mundo. La idea de Dios que se entiende desde la categoría de relación tiene aquí y también después, como postulado de la *Crítica de la razón práctica,* la tarea de mediar.

Schelling también piensa a Dios como mediación, si bien según el modelo del organismo. Dios se tiene que pensar aquí, pues, como aquello que se expresa en el yo y en la naturaleza. En tanto que se puede pensar que en el sistema coexisten dos incondicionados que expresan un incondicionado originario.

Pero Schelling afirma más, a saber, que un incondicionado debe explicar el otro. El sistema de pensamiento de Schelling está marcado por Kant y, por eso, al pensar el sistema como organismo encuentra también en este marco un concepto que resuelve su problema. El problema consiste en que la dependencia de los dos incondicionados se debe poder declarar. El concepto que hace esto es el de procreación, como Schelling explica en *El escrito de la libertad.*[33] Un ser vivo no lo es sin progenitor y, de este modo, es dependiente; pero es generado, es decir, nacido, y así vive su propia vida independientemente. Con este concepto de creación (que Schelling conoció presumiblemente del *locus de Deo trino,* aunque no se emplea teológicamente de un modo inmediato), Schelling explica en *El escrito de la libertad* la génesis del logos de la naturaleza en Dios. La naturaleza en Dios anhela crear el logos. Si aplicamos aquí este modelo de explicación, la naturaleza engendra y anhela el espíritu. Lo que se está diciendo con los términos *engendrar* y *anhelar* debe rechazar toda causalidad estricta. El espíritu es incondicionado, se tiene a sí mismo por fundamento, pero tiene una condición: la naturaleza que lo anhela. Anhelo tiene aquí el sentido de expresar la ordenación de la naturaleza al espíritu en la estricta incondicionalidad del mismo. La naturaleza ha creado así en nuestro cuerpo todas las condiciones del espíritu y sin estas no es ningún espíritu. Teniendo como fondo estas condiciones –el término *fondo* lo toma Schelling al pie de la letra como fundamento–, se crea el espíritu a sí mismo. En el sentido de que la naturaleza explica el yo. Naturaleza y yo se copertenecen, son uno, sobre todo en el hombre. Cuerpo y espíritu, o alma, son un único sistema orgánico.

Cuando Schelling opera con el concepto de procreación y anhelo, puede expresar con ello que a la naturaleza le gustaría alumbrar el espíritu. No se debe exprimir el sentido terminológico de los términos empleados. Sin embargo, se encuentra en el concepto de procreación que lo que es procreado es un igual. Por consiguiente, tiene que ser tomado lo incondicionado de la naturaleza como un igual para con lo incondicionado del yo, aunque el yo se corresponda con la conciencia de su autogeneración, la cual no le corresponde a la naturaleza. Lo incondicionado en el yo es la libertad o, dicho con Kant, la autonomía, en el sentido de autolegislación de la razón. Por lo tanto, lo incondicionado de la naturaleza no es en ningún caso lo opuesto a la voluntad general, como dice Schelling en lugar de «imperativo categórico». Reflexionando más allá, yo y naturaleza no expresan otra cosa que aquella unidad previa que aquí quiere decir Dios, así que

tenemos que poner a ambos como idénticos. Entonces la naturaleza, correctamente entendida, no sería otra cosa que nuestro posterior cuerpo.

Permanecemos en nuestro cuerpo, que identificamos con nuestra persona. Lo tomamos como verdadero en la sensación. El joven Schelling conoce la unidad de alma y cuerpo por los mitos, y explica dicha identidad designando conjuntamente la emoción anímica y corpórea: «El hombre se alegra, su corazón se ensancha; es compasivo, se mueven sus entrañas; guarda rencor, su nariz bufa; ansía un objeto, su corazón se inclina hacia él».[34] Esta unidad, que el hombre mítico aún conoce como consecuencia de su cercanía a la naturaleza, no se conserva. El hombre reflexivo y juicioso puede pasar por alto sus sensaciones, separarse de ellas. Entonces, requiere de la conciencia del deber, que en su separabilidad respecto de la sensación, es decir, del cuerpo, tiene en sí el carácter de una ley abstracta. Por eso, da la impresión de fría y casi inhumana. El samaritano de la conocida parábola actúa, por el contrario, humanamente; no se dice de él que recuerda su deber, sino que se ha compadecido. No se trata aquí de despreciar la conciencia del deber, más bien se trata de mostrar que nuestro lado natural, nuestra sensación, no tiene que representar más que el deber, sino que forma parte de la humanidad. Quien actúa como el viajero de la citada parábola lo hace completamente como un humano, actúa justa y por completo humanamente.

De estas reflexiones se observa que la crisis ecológica no es una crisis del medio ambiente, sino que, puesto que no vemos lo otro de nosotros mismos en la naturaleza, es una crisis nuestra, mejor dicho, de nuestro propio ver. Y no es solo una crisis del ver, sino aún más de nuestro actuar. Es lo que, por ejemplo, ha advertido Reinhard Schulz.[35] La naturaleza vista como materia causal y elaborada no quiere decir solo el medio ambiente, sino que de este modo nos arranca a nosotros mismos de nuestra relación orgánica con él. Esta elaboración de la naturaleza sucede para ganar dominio sobre ella. Sin embargo, cuando nuestra voluntad universal se identifica profundamente con la voluntad de la naturaleza (y Schelling identifica como el mal la elevación de la voluntad individual sobre la universal, esto es, el dominio de la primera sobre la segunda), entonces el fundamento de nuestra crisis se encuentra en la inversión de la voluntad y, en una crisis tan profunda, no solo en la voluntad individual, sino igualmente en las estructuras que nosotros mismos hemos creado.

La idea que tiene Schelling de la naturaleza como incondicionada es una idea que tiene que ser pensada cuando queremos entender la naturaleza, y esto quiere decir en realidad a nosotros mismos. No se trata de reducirnos a naturaleza, sino más bien de recordar nuestro origen en ella. El significado de recuerdo en Platón dice tomar de nosotros mismos lo que hemos olvidado. La palabra alemana *erinnern* dice algo similar: coger en el interior lo que se nos ha olvidado. Lo que Schelling nos promete encontrar si nos recordamos como incondicionados e independientes en la naturaleza merece el esfuerzo del pensamiento. Schelling lo llama «la huella oculta de la libertad».[36]

1. Cfr., por ejemplo, Jantzen, J., «Die Philosophie der Natur», en Hans Jörg Sandkühler (ed.), *F. W. J. Schelling,* Stuttgart/Weimar, Metzler, 1998, pp. 82-108.

2. *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [Esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza], AA I,7, 77 (SW III, 11).

3. Cfr., *Vom Ich als Princip* [Del yo como principio], AA I,2, 89 (SW I, 166).

4. Más detalladamente en Jacobs, W. G., «Schelling im deutschen Idealismus. Interaktionen und Kontroversen», en Hans Jörg Sandkühler (ed.), *F. W. J. Schelling, op. cit.*, pp. 66-81.

5. KrV A 700s.=B 728s.

6. Wiehl, R., «Schellings Naturphilosophie –eine Philosophie des Organismus?», en Marie-Luise Heuser-Keßler y Wilhelm G. Jacobs (eds.), *Schelling und Selbstorganisation. Neue Forschungsperspektiven* (=*Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in der Natur, Sozial und Geisteswissenschaften,* 5), Berlín, Dunker & Humblot, 1994, pp. 113-134, esp. p. 118. Wiehl hace referencia a KrV A 832 = B 860ss.

7. KrV A 80=B 106.

8. KrV B 110s.

9. *Einleitung zum Entwurf* [Introducción al proyecto], AA I,8, 30 (SW III, 273).

10. El autor juega aquí con las palabras de un modo bonito y difícil de recuperar en español: si *«entgegen-stehen»* significa «estar enfrente», «objetos» se dice en alemán «*Gegenstände»*. Hemos preferido emplear «cosa» para mantener la diferencia que aparece en esta frase entre *«Objekte»* y *«Gegenstände»*. *(N. del T.)*

11. Krings, H., «Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Phisik Schellings», en Reinhard Heckmann, Hermann Krings, Rudolf W. Meyer (eds.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985, pp. 111-128, esp. p. 123.

12. *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [Proyecto de un sistema de filosofía natural], AA I,7, 78 (SW III, 12).

13. Krings, H., «Die Konstruktion in der Philosophie. Ein Beitrag zu Schellings Logik der Natur», en Justin Stagl (ed.), *Aspekte der Kultursoziologie,* Berlín, Reimer, 1982, pp. 341-351, esp. p. 346.

14. Moiso, F., «Formbildung, Zufall und Notwendigkeit. Schelling und die Naturwissenschaften um 1810», en Marie Luise Heuser-Keßler y Wilhelm G. Jacobs (eds.), *Schellingund die Selbstorganisation. Neue Forschungsperspektiven* (=*Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplixität in Natur, Sozial und Geisteswissenschaften,* 5), *op. cit.*, pp. 73-112, p. 80.

15. Cfr. *Von der Weltseele* [Del alma del mundo], AA I,6, 78 (SW II, 382).

16. Cfr. por ejemplo Schmied-Kowarzik, W., *Von der wirklichen, von der seyenden Natur, op. cit.*, p. 67; Wiekl, R., «Schellings Naturphilosophie –eine Philosophie des Organismus?», en *Schelling und die Selbstorganisation. Neue Forschungsperspektiven, op. cit.*, p. 117.

17. Wieland, W., «Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur», en *Natur und Geschichte,* FS Karl Löwith, redacción: Hermann Braun, Stuttgart/Berlín/Colonia/Mainz, Kohlhammer, 1967, pp. 406-440, cfr. esp. pp. 408-412.

18. Aquí y en adelante, en *Introducción al proyecto,* AA I,8, 35 (SW III, 278).

19. Wiehl, R., «Schellings Naturphilosophie –eine Philosophie des Organismus*?»,* en *Schelling und die Selbstorganisation. Neue Forschungsperspektiven, op. cit.*, p. 120.

20. Cfr. *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* [Sistema de toda la filosofía y de la filosofía de la naturaleza en particular], 1804 (SW VI, 232).

21. Krings, H., *Natur als Subjekt, op. cit.,* p. 116.

22. *Einleitung zum Entwurf* [Introducción al proyecto], AA I,8, 34 (SW III, 277).

23. *Ibid.*, AA I,8, 32s. (SW III, 275).

24. Cfr. Schmied-Kowarzik, W. ,«Von der wirklichen, von der seyenden Natur», *op. cit.*, pp. 86-91, y esp. p. 90; Schulz, R., «Schellings Naturphilosophie und organische Konzeption der Naturwissenschaften –Bruch oder Kontinuität?», en Karen Gloy y Paul Burger (eds.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993, pp. 149-174, esp. pp. 160-165.

25. Wieland, W., «Die Anfänge der Philosophie Schellings», en *Natur und Geschichte, op. cit.*, esp. pp. 420-426.

26. En alemán, la facultad de juzgar se designa como *Urteilskraft*. *Urteil,* el juicio, está compuesto por *Ur* y *Teil,* donde *Teil* significa «parte» y *Ur* designa lo originario, quedando recogido en la propia palabra que todo juzgar es separar, escindir. *(N. del T.)*

27. *Vom Ich als Princip* [Del yo como principio], AA 1, 2, 77s. (SW I, 157).

28. Braun, H., «Ein Bedürfnis nach Schelling», en *Philosophische Rundschau,* vol. 37, 1990, pp. 161-196, esp. p. 161; 298-326.

29. *Einleitung zum Entwurf* [Introducción al proyecto], AA I,8, 29 (SW III, 271).

30. *Ibid.*, AA I,8, 30 (SW III, 272).
31. *Ibid.*, AA I,8, 30 (SW III, 272s.).
32. KrV A 575s=B 603s.
33. *Freiheitsschrift* [El escrito de la libertad], SW VII, 346.
34. *Ueber Mythen* [Sobre los mitos], AA I,1, 236 (SW I, 76).
35. Cfr., Schulz, R., «Schellings Naturphilosophie...», en *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus, op. cit.*, esp. pp. 166-174.
36. *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza], AA I,7, 78 (SW III, 13).

7. Arte

Alrededor de finales del siglo XVIII y principios del XIX, Schelling había concebido tanto un sistema de la filosofía trascendental como un sistema de la filosofía de la naturaleza. Ambos se oponían. Pero Schelling no quiere entender por esta oposición que existan dos filosofías, sino que esta oposición expresa de diferente manera una y la misma filosofía. Entendiéndolo así es posible concebir una filosofía más en la que se exprese la filosofía *una*. Tal filosofía es la que presenta Schelling con la filosofía del arte.

La filosofía del arte pertenece a la estética; esta se habría desarrollado en el transcurso del siglo XVIII como una disciplina de la filosofía. Una disciplina independiente solo puede llegar a serlo por su fundamentación, cuando Kant muestra el juicio estético como una facultad del juicio independiente del teórico y del práctico. Para Kant, el objeto por excelencia del juicio estético es la naturaleza. Esto tenía que cambiar pronto. Cinco años después de la aparición de la *Crítica del juicio* de Kant, ya se entrega para su publicación el trabajo *Sobre el estudio de la poesía griega,* en el que Friedrich Schlegel desarrolla una historia de la literatura con referencia a Kant. Aquí el arte, es decir, la poesía, ya es objeto de la reflexión estética, a saber, está vinculado a una reflexión histórica. Schelling se encuentra con los Schlegel en Dresde en el verano de 1798, el llamado encuentro romántico, y posteriormente de nuevo en Jena. No pudo pasar de ningún modo por alto las reflexiones de Schlegel. Su interés por el arte se puede percibir cuando Schelling informa entusiasmado a sus padres de un viaje a la ciudad del arte, Dresde, donde, además, se exponía entonces, atrayendo a los visitantes, la *Madonna sixtina* de Rafael.

Es en la última sección principal de *Sistema del idealismo trascendental* donde Schelling se ocupa exhaustivamente del arte por primera vez, mejor dicho, de la obra de arte. Distingue dos momentos en la obra de arte que hacen posible la formación de la obra de arte en general: por un lado, el poder formador, es decir, la poesía, y, por otro lado, la genialidad. El primer momento, la concepción, es actividad consciente. Si, por ejemplo, un músico escribe una fuga, emplea para ello su saber y su capacidad. Podemos comprobar el alcance de esta capacidad. Al gran arte le corresponde aún un momento más, que no se puede capturar ni comprobar. Schelling lo llama genialidad siguiendo la tradición antigua. Esta no puede ser comprendida como actividad consciente; si fuese así, podría ser aprendida y se podría crear a voluntad. Pero esto no es así. Los momentos aquí aludidos y diferenciados son diferenciables en la reflexión filosófica, forman una unidad inseparable en la producción del arte y en la obra de arte.

También la actividad consciente de un artista es, como todas, una actividad en la que se reconoce, o se quiere, algo determinado. La conciencia limita y determina. De este modo, la actividad consciente del artista adopta justo aquel lugar que ocupa la inhibición de la productividad incondicionada en la filosofía de la naturaleza. Esta incondicionada

productividad de la naturaleza –se puede ver ahora fácilmente– se corresponde en la filosofía del arte precisamente con la genialidad. Schelling tematiza este paralelismo en su famoso discurso muniqués *Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza,* de 1807. Y, puesto que la filosofía del arte puede designar un incondicionado, la genialidad, tiene que realizarse como una filosofía independiente.

Antes de hablar detenidamente del discurso, tenemos que echar un vistazo a la lección de Schelling *Filosofía del arte,* que imparte el semestre de invierno de 1802-1803 en Jena y que repite en Wurzburgo en 1804 y 1805. El hijo de Schelling editó esta lección en las *Obras completas*. Solo fueron accesibles al público tras la muerte del filósofo. Estas eran en esencia simplemente sus clases sobre filosofía del arte de 1807.

En su lección, Schelling hace una introducción a las artes; pasa por alto las artes en las que actúan conjuntamente distintos elementos, el caso, por ejemplo de la ópera, en la que música vocal e instrumental están vinculadas. A través de los conceptos de lo ideal y lo real, se diferencian las artes en géneros, es decir, en ideales, que se representan en el medio, que sigue al espíritu, en el lenguaje y el arte real, que se representa materialmente. Las primeras, según la clasificación clásica de los poemas, se diferencian en lírica, épica y drama; las otras, según el número de dimensiones en las que aparecen, en música, pintura y escultura. La música comprende la única dimensión del tiempo; la pintura, las dos dimensiones de la superficie, y la escultura, las tres del espacio. En la escultura cuenta Schelling todo el arte tridimensional, luego también la arquitectura. La música se cuenta entre las artes reales porque Schelling contempla como pura música la música instrumental, en la que suena la materia, la madera de la flauta, el metal de la trompeta, etcétera, el arte se representa en lo real. Se observa en estas clasificaciones un ordenamiento más sistemático en la obra.

7.1. La producción del arte

La estructura fundamental del pensamiento de Schelling se conserva, como ya se ha señalado, en la reflexión del arte. En su discurso, al que volvemos ahora, Schelling compara la estructura del arte con aquella de la naturaleza. Él había comprendido la naturaleza como un número ilimitado de productos. Un producto es algo producido. La producción de un producto por otro no solo representa la comprensión cotidiana, sino también la científica. Pero la producción de un número ilimitado de productos solo puede ser comprendida filosóficamente. Para pensar esta productividad como posibilidad de innumerables productos, no tenemos que pensarla como pura unidad, sino como, así se expresa Schelling, inhibición de ella misma. Con otras palabras, la productividad incondicionada se determina y a través de su determinación produce los productos finitos.

En su discurso –bien conseguido retóricamente–, Schelling parte de un lugar común conocido por su público, a saber, el arte plástico imita la naturaleza. Schelling retoma este lugar común, y de acuerdo con su filosofía de la naturaleza distingue la naturaleza en tanto que producto y en tanto que productividad. La naturaleza no puede ser pensada de

otro modo que como producto cuando ella se manifiesta. Pero Schelling había escrito ya en 1798, en su libro *Del alma del mundo* que «la primera fuerza de la naturaleza» –así designa aquí la productividad incondicionada– *«se oculta* detrás de las *manifestaciones individuales* [productos] en los que se manifiesta».[1] Se oculta porque, como producto, no puede de ningún modo manifestarse; se manifiesta porque solo se puede mostrar en los productos. Esta distinción permite a Schelling excluir del arte las representaciones de la naturaleza que describen sus productos puramente como productos. Una foto policial, podríamos decir, por ejemplo, hoy, no es un retrato. Una obra de arte naturalmente que solo puede representar, según Schelling, algo limitado, condicionado, un producto, pero en este producto representa la productividad oculta y al mismo tiempo manifiesta en él. En la medida en que esto valga para el artista es su obra una obra de arte. Sobra decir que una representación, cuando se concibe así, como la concibe Schelling, no tiene que ser arte figurativo.

La productividad incondicionada no se manifiesta inmediatamente. También el artista ve –como todos nosotros– productos. Él tampoco piensa la productividad incondicionada como el filósofo; bien puede ser que un artista también piense filosóficamente, pero en tanto que es filósofo y no artista. La incondicionada productividad no la puede experimentar fuera de él, ni pensarla en su conciencia. Schelling no apunta en el artista ninguna otra facultad de percepción ni órgano distinto de los que todos nosotros tenemos. Solo queda que pueda percibir la productividad en sí misma, es decir, como genialidad. La productividad es concebida aquí, pues, como fuerza de producción. El paralelismo con la naturaleza explica que esta fuerza no sea experimentada como tal. Aunque se le puede dar el nombre de genialidad, permanece siendo un momento inconcebible, y por eso inquietante, un momento que impulsa a la producción, pero que, sin embargo, no puede ser producido. Para la producción, necesita de aquella fuerza que concede la forma, Schelling denomina a esta fuerza poesía, que vincula al origen griego del término, que quiere decir sencillamente «hacer». Aquí se ve con claridad cómo se repite la estructura de la naturaleza que se había expuesto arriba. La incondicionada productividad solo puede producir en tanto que se determina y limita, y este determinarse es actividad consciente del artista. No se trata, sin embargo, de dos procesos, sino de dos caras de un solo y mismo acto que pueden ser distinguidas idealmente, pero no separadas realmente.

Queda aún por señalarse que aquella fuerza que Schelling denomina genialidad, y que destaca en algunas personas como fuerza especial, no ha de ser pensada, sin embargo, como única y exclusiva del artista. Es una fuerza que está en cada persona. ¿Cómo podría entenderse una obra de arte como obra de arte si la obra de arte no dirigiera esta fuerza, de la que nace, al espectador y al oyente? Schelling toma distancias con respecto a un pleno culto al genio. Pero sí llama la atención sobre el momento creativo que tiene que ser presupuesto en cada persona.

7.2. HISTORIA Y ARTE

Friedrich Schlegel había concebido una forma de arte como histórica: la poesía. Schelling amplía la consideración de histórica a todas las formas de arte. De historia solo se puede hablar cuando se estructuran de algún modo las épocas y se ponen rupturas en el transcurso de los sucesos. Para Schelling, la ruptura decisiva es el cristianismo. Con este ocurre, según él, un cambio de conciencia fundamental. Se tiene que observar que aquí la historia no es vista como una serie de acontecimientos. La historia es aquí, y permanecerá siéndolo preferentemente, historia de la conciencia.

La ruptura decisiva se encuentra en que, en el cristianismo, la idea de libertad es concebida en general y por primera vez de un modo pleno, y con ello surge por primera vez en sentido propio la historia. Esta ruptura parte la historia en antigua y moderna, comenzando la historia moderna con la irrupción del cristianismo, es decir, en la Antigüedad tardía. Schelling capta la conciencia del cambio que funda la historia a través de aquello que la conciencia piensa como su objeto superior, la providencia. La antigua representación del mundo de los dioses constituye la de la mitología; la cristiana, la de la representación de Dios. Schelling distingue una de otra por la afirmación opuesta de que en la historia antigua el universo es visto como naturaleza, mientras que en el cristianismo lo es como mundo moral. Dice:

> El carácter de la naturaleza es la unidad inseparable de lo infinito con lo finito: lo finito es dominante, pero se encuentra en él, como una envoltura común, el germen de lo absoluto, la unidad total de lo infinito y lo finito. El carácter del mundo moral –la libertad– es originariamente oposición de lo finito y lo infinito con la exigencia absoluta de abolición de los opuestos.[2]

Este pensamiento se entiende bien en el par más elevado, si se tiene presente que la naturaleza no conoce aquella diferencia que es característica para la libertad, o –dicho de otro modo– para el querer, o sea, la diferencia entre deber y ser. Por supuesto que la naturaleza evoluciona, pero no conforme a una exigencia. Solo se puede hablar de exigencias donde hay voluntad. Se piensan las exigencias como exigencias morales, vinculantes, más o menos como las piensa Kant en el imperativo categórico, y así el contenido de la exigencia es la superación de la diferencia. Esta diferencia es tanto más grande cuando la voluntad finita ha sido la culpable. Entonces la superación de la diferencia no es solo la satisfacción de un mandamiento, sino reconciliación. Pero esta no puede ser dirigida desde lo finito, la actuación de lo infinito se hace necesaria. «La primera idea del cristianismo es la reconciliación de lo finito desprendido de Dios, a través de su propio nacimiento [de Dios] en la finitud, y la culminación de su completa visión del universo»,[3] escribe Schelling.

Aunque la Antigüedad conoce la idea de culpa, no conoce, sin embargo, la de salvación. Para Schelling, el prototipo de representación de los dioses antiguos está en la mitología griega. Ella no conoce la diferencia entre infinito y finito de tal modo que lo infinito esté puesto fuera de lo finito, más bien se realiza en él. Esto vale igualmente para la consideración de la naturaleza. Una flor, una piedra, representa todo el universo, porque en el producto de la naturaleza se manifiesta toda la naturaleza. La legitimidad, después de pensar en la piedra, es la misma que cuando pensamos el universo entero. El

mundo de la libertad se comporta de otro modo. Aun cuando la ley práctica de todos exige esto mismo, no sucede esto *eo ipso* y a menudo no sucede de ningún modo. Con la ley práctica lo que concebimos es lo que debe suceder, que no es ni mucho menos lo que realmente sucede.

El mundo de la naturaleza es un mundo que está verdaderamente fuera de la libertad. En la mitología griega, los dioses son una parte del mundo, el contenido de esta mitología es de este modo la naturaleza, que es y permanece una. La religión cristiana libera a Dios de la naturaleza, y a esta de él. Dios y el hombre no están unidos por la naturaleza, sino por el suceso de la libertad. Ellos tienen, por eso, una historia conjunta. El cristianismo entiende al hombre como un agente libre, y no solo como un miembro de la naturaleza. «El mundo moderno comienza al liberarse el hombre de la naturaleza».[4] La idea de libertad cambia la conciencia y es la ruptura de la historia, precisamente solo ella hace posible propiamente la historia. Con los cambios de época cambia el arte, es decir, a través de sus estilos. Su contenido cambia. El arte antiguo representa lo que es uno en sí y no cambia esencialmente. Esto es distinto en el arte moderno, es decir, en el arte cristiano. En el cambio es donde se expresa la libertad. Este arte tiene que tematizar consecuentemente el cambio en el tiempo, hace de la historia su contenido. Schelling expresa en esta breve fórmula esta relación: «Allí ser, aquí *llegar a ser*».[5] La oposición entre el arte antiguo y el arte nuevo como enfrentamiento entre naturaleza y libertad, Schelling lo puede expresar también como sigue: *«La ley del primer tipo de arte es la de la inalterabilidad en sí misma, la del otro la progresión en el cambio»*.[6]

Leyendo tal fórmula se podría llegar a pensar fácilmente que aquí se simplifica de un modo bonito y abstracto, y que por eso mismo falta la cosa misma, el arte. El drama, como su nombre indica, es una acción que no se puede pensar bien sin la libertad. Al fin y al cabo, los griegos descubrieron el drama y lo llevaron por primera vez a su apogeo, lo que sabe bien Schelling. Él señala la diferencia del drama antiguo y del moderno a través del tratamiento de la culpa, que pertenece esencialmente a la tragedia. Schelling cita a Shakespeare como representante de la tragedia moderna. En la tragedia de ambas épocas el héroe es culpable. En la Antigüedad, esta culpa es decretada, fatídica. Esto no se puede pensar en el cristianismo; la culpa es allí un hecho libre. Shakespeare, según Schelling, ha tenido que poner «la necesidad del delito en el *carácter*»,[7] porque bajo el cristianismo no pueden ser pensadas condiciones previas. Por el contrario, el culpable de la antigua tragedia asume la culpa del destino, es decir, «el culpable sin culpa asume voluntariamente la pena [...], de tal modo que se transfigura la libertad en la más alta identidad con la necesidad».[8] Precisamente de esta identidad se desprende la conciencia tan pronto como es determinada por el cristianismo. La tragedia antigua es la tragedia del destino, es decir, de la necesidad; la moderna es la de la libertad.

Como muestra al hablar de desprendimiento, Schelling piensa la naturaleza como condición previa de la libertad. Puesto que entiende la diferencia del arte antiguo y moderno como la diferencia de naturaleza y libertad, concibe el arte antiguo como condición previa del moderno. Esto debe ser aclarado, en la teoría de la música de Schelling, a través de un recorrido por el insuficientemente entendido pasaje de la

filosofía del arte. Cuando Schelling describe esencialmente el ritmo –y siempre ha sido visto así–. El ritmo forma una unidad en la pluralidad de tonos; con ello adquiere sentido la sucesión del tiempo, «por lo cual el todo no está sujeto al tiempo, sino que *lo tiene en sí mismo*».[9] Esta determinación, que tiene la música ya en la Antigüedad, la mantiene también en la modernidad. En esta, sin embargo, es otro momento el dominante, la armonía. Este momento alcanza su sentido cuando la música es polifónica. Esta música «quisiera [...] conseguir la mayor unidad ideal, [...] y representar la pluralidad del momento como una unidad».[10] Pero solo es posible la diversidad como unidad allí donde cada cual se comporte de tal modo que no se perturbe el conjunto, sino que este sea conservado. Se formula este pensamiento como pensamiento práctico, así se formula el imperativo categórico, la ley fundamental de la libertad. La música moderna es por ello representación de la libertad que muestra cómo multitud de voces, a pesar de su independencia, forman conjuntamente una unidad más alta. Esto se ha malentendido frecuentemente en la bibliografía correspondiente, como si Schelling hubiera reducido la música al ritmo. El apunte de Schelling afirma que

> en el sistema cada concepto tiene su lugar, que solo le vale a él, y que determina tanto su sentido como su limitación. Ahora, quien no se adentre, sino que solo ponga de relieve los conceptos más universales, ¿cómo quiere juzgar el todo correctamente?[11]

La filosofía del arte de Schelling formula, por un lado, un principio de clasificación de las artes, pero, después, un principio para la comprensión histórica del arte. Aparte de esto –y este debería ser su aporte más importante–, abre la posibilidad de ver en el arte un modo, no reducible luego, para la representación de lo incondicionado. Si el siglo XIX construye grandes museos, si el arte poco a poco se ha convertido en un sucedáneo de la religión, si puede afirmar su independencia y reclamar su libertad como un derecho, esto está en relación con el trabajo de Schelling.

1. *Von der Weltseele* [Del alma del mundo], AA I,6, 78 (SW II, 382).
2. *Philosophie der Kunst* [Filosofía del arte], SW V, 430.
3. *Studium* [Sobre el método de los estudios académicos], SW V, 294.
4. *Philosophie der Kunst* [Filosofía del arte], SW V, 427.
5. *Ibid*., SW V, 454.
6. *Ibid*., SW V, 456.
7. *Ibid*., SW V, 721.
8. *Ibid*., SW V, 699.
9. *Ibid*., SW V, 493.
10. *Ibid*., SW V, 500.
11. *Freiheitsschrift* [El escrito de la libertad], SW VII, 411.

8. Principios e historia

8.1. Libertad y eternidad

Schelling no pudo concebir su filosofía del arte sin tratar al mismo tiempo el concepto de historia. El concepto de historia se distingue del de naturaleza. Esta está caracterizada por la necesidad; aquella, por la libertad. La reflexión de la historia conduce así a la aclaración del concepto de libertad. Schelling expresa esto explícitamente en *El escrito de la libertad*.

Schelling se ocupa, entre otros, de Kant. Del ser solo se puede hablar, bajo los requisitos kantianos, en el ámbito de la razón práctica, esto es, de la voluntad. De este modo, Schelling sigue a Kant en su reconocida sentencia «Querer es el ser originario».[1] Schelling continúa la doctrina de Kant de que «el concepto de un ser que tiene voluntad libre [es] el concepto de una causa *noumenon*».[2] De este modo se quitó del tiempo la voluntad. A la voluntad le corresponde la afirmación del trabajo sobre el mal radical que constituye la primera parte de *El escrito de la religión,* la afirmación de que el subjetivo fundamento del uso de la libertad «precede a todo en el sentido de acto».[3] Por eso, Schelling puede escribir: «Querer es el ser originario, y solo con él encajan todos los predicados del mismo: falta de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación».[4]

La afirmación kantiano-schellinguiana de que la voluntad actúa más allá del tiempo contiene a primera vista dificultades. Las dificultades se encuentran al pensar la libertad del individuo atemporalmente, pues nosotros nos representamos nuestra libertad en el sentido de que tomamos una decisión, posteriormente la realizamos, al mismo tiempo que somos conscientes siempre de nuestra libertad. De este modo pensamos un suceso en el tiempo.

Pero Kant no piensa así, tampoco Schelling piensa que sea así. Si fuera así, para ser libres tendríamos que reavivar la decisión a cada momento, de lo contrario estaríamos determinados por la decisión. No se puede negar que las decisiones tienen consecuencias que son irrevocables. Pero no es este el punto decisivo. El hacer humano transcurre por breves o largos espacios de tiempo. La voluntad de estudiar una carrera, por ejemplo, pasa por hacer la carrera completa. No es la decisión inicial la que nos guía –pues en ese caso estaríamos determinados por nosotros mismos–. Tampoco tenemos que volver nuevamente a decidir cada día que vamos a estudiar; no obstante, nos comprendemos como libres en nuestro hacer. Nuestra libre voluntad, no siempre deliberada, nos lleva al estudio.

También la lectura de este texto lleva tiempo. Pero la lectura misma no se renueva a cada minuto, sino que se realiza en el tiempo y por eso también en cada minuto. La voluntad libre que pensamos como fundamento del texto pasa por escribir y leer a través

del tiempo. Está más allá del tiempo y lo determina, y no al contrario. Quien se comprende como libre se comprende como un agente a través del tiempo. El hacer y dejar de hacer en el tiempo es sostenido y fundado fuera del tiempo. De este modo, quien se comprende como libre sale del sistema de la causalidad, esto es, de la necesidad de la naturaleza, con lo que sale del tiempo. De modo análogo piensan Kant y Schelling la voluntad que está en la base de toda la vida.

Kant piensa esta idea de modo radical; nuestra libertad es un único hecho atemporal. De este asunto había hablado Platón ya en la imagen mítica, al final de la *Politeia,* donde cuenta cómo el alma elige su destino antes de entrar en esta vida.[5] Puede formar parte de este destino por un cambio radical. Kant lo piensa como el regreso del mal al bien. Desde el punto de vista de esta acción sin tiempo, habla de la revolución que se representa en el fenómeno como reforma, es decir, como una mejora paulatina de la vida práctica. El pensamiento de Kant tiene una ventaja. La persona tiene su unidad en el hecho atemporal que como tal no puede manifestarse, es, pues, la verdadera cosa en sí. Por otro lado, esta cosa en sí no es sin su aparecer, esta cosa en sí es la persona libre. Se realiza en su aparecer, pero no deja de ser en él.

En este punto, Schelling permanece de acuerdo con Kant. Inmediatamente después de que Schelling identifica ser y querer, prosigue: «En nuestra época, la filosofía ha sido elevada hasta este punto a través del idealismo [de Kant]: y solo desde este punto podemos retomar propiamente la investigación de nuestro objeto».[6] Esto es, en primer lugar, un gran reconocimiento. Sin embargo, Schelling hace constar que agradecer en primer lugar al idealismo el primer concepto completo de libertad formal nos deja, «no obstante, desconcertados en lo tocante a la doctrina de la libertad».[7] Más abajo, explica Schelling:

> Siempre será extraño que Kant, después de haber distinguido en primer lugar solo negativamente la cosa en sí de los fenómenos, por la independencia del tiempo, después de tratar en las discusiones metafísicas de su *Crítica de la razón práctica* la independencia del tiempo y la libertad realmente como conceptos correlativos, no llegase a albergar la idea de aplicar también a las cosas este único y posible concepto positivo de en-sí, por lo que se habría elevado inmediatamente a un punto de consideración superior y por encima de la negatividad que caracteriza a su filosofía teórica.[8]

Pero Kant habría hecho superfluas las reprimendas de Schelling, pues no se podría distinguir la libertad humana de las otras cosas en sí. Por eso, Schelling alude al concepto de libertad humana y lo define en contra del concepto formal: «Pero el concepto real y vivo es que sea una capacidad del bien y del mal».[9]

Si Schelling entiende la naturaleza desde la libertad, o, como él escribe, como la «huella oculta de la libertad»,[10] es necesario distinguir la libertad del ser racional respecto de esta huella de la libertad. Schelling atribuye a la naturaleza autonomía –*«la naturaleza es su legisladora»*– y autarquía –*«la naturaleza se basta a sí misma»*.[11] La naturaleza no se distingue de la razón práctica por la autonomía y la autarquía. La libertad humana se distingue de esta huella de la libertad en que se ocupa de sí misma, y de este modo puede dirigirse al bien o al mal, como ha explicado Annemarie Pieper.[12]

Puesto que Schelling concibe la libertad humana como aquella que sencillamente es libertad para el bien y para el mal, puede identificar la libertad, ya sin problemas, con la razón práctica y su ley, que en ella quiere decir voluntad universal. A una la concibe como voluntad propia, igualmente voluntad, y así tiene que mostrar la unidad y la diferencia entre ambas. La otra no puede ser pensada, si esta voluntad fundamenta la realidad, como una voluntad en el sentido de un puro principio racional. La fundamentación de la realidad la recoge Schelling bajo el título de vida.

Schelling se hace aún otra pregunta que no se hace Kant. Analíticamente, aquella podía tener su origen en la autonomía de la razón práctica; mostrar esto era una meta de su filosofar. Pero ¿cómo pensar que la legislación autónoma de la razón no es en sí una necesidad más alta?, y, si lo es, ¿cómo tiene que ser pensada esta necesidad como idéntica con la libertad? Esta pregunta se la hace Schelling, el sistemático, después de la conexión de necesidad y libertad. Se reconoce fácilmente en esta pregunta aquella por la conformidad de la razón teorética y práctica.

8.2. Libertad como vida

Un sistemático tiene que pensarlo todo como o desde uno; si permanece algo fuera del sistema, entonces se ha perdido la exigencia sistemática. A esto, a partir de lo que todo tiene que ser concebido, Schelling lo llama Dios siguiendo la tradición. Puesto que lo piensa todo desde el uno, llamado Dios, su filosofía es panteísmo, pero, como él afirma, un panteísmo de la libertad; pues «poco se contradicen la inmanencia en Dios y libertad, que precisamente solo lo libre, y en tanto que es libre, es en Dios, lo dependiente, y, en tanto que no es libre, está necesariamente fuera de Dios».[13]

El discurso de Schelling sobre Dios es difícil de entender porque se aparta notablemente de las representaciones habituales de Dios. Si se lo quiere entender, es necesario dejar a un lado estas representaciones e intentar pensar lo que Schelling quiere pensar. Hay que observar que él no piensa a Dios como un principio, sino como aquello desde lo que es pensado todo. En lugar de un principio, piensa una vida, cuya expresión debe designar aquí una procedencia real. Schelling concibe el Dios vivo como lo que hace posible la libertad humana, o sea, la libertad para el bien y el mal.

El método de Schelling es, como escribe Hermann Krings, la filosofía trascendental.[14] «Schelling pregunta [...] por las condiciones de la diferencia de la voluntad particular y la voluntad universal, teniendo en cuenta que la voluntad particular se puede valer por sí misma». Esta pregunta es sencillamente la pregunta por la posibilidad de la libertad para el bien y el mal.

Esta posibilidad la piensa Schelling –según Krings– a través de los principios que denomina fundamento y existencia, es decir, naturaleza y logos. Pero lo decisivo es que estos principios no sirven para construir un sistema de principios, sino sencillamente para pensar una vida, pues aquí, a través de los conceptos de fundamento y naturaleza en Dios, se señala algo que, pudiendo apenas ser pensado, se opone al pensar y que se comporta temáticamente como el caos o la locura. Lo que está expuesto con este rótulo

es una voluntad sin razón. El vínculo de ambos principios, naturaleza y logos, está en el hombre de un modo inseparable, por eso puede querer el mal. En Dios esta separación es vencida por la eternidad. Este vencimiento se tiene que pensar como un acto, no como un sistema de principios.

Schelling piensa lo más alto del sistema, o sea, Dios, como un acto, como libertad que se hace a sí misma para sí misma. Así entendida –y no spinozistamente como necesidad que no es determinada por nada externo– Schelling piensa a Dios como *causa sui*. Diferencia este acto –en *El escrito de la libertad* más brevemente, detalladamente en *Las edades del mundo*–. Nuestra reflexión es temporal, no el acto pensado en sí mismo; él es atemporal. Su atemporalidad no afecta al carácter de hecho; ya en Kant se piensa en sentido propio un acto de modo atemporal, la determinación de la voluntad.

El acto originario es el punto álgido del sistema de Schelling. Su comprensión del sistema no es ahora de ningún modo la de un soporte. En *El escrito de la libertad* esto significa que «en el entendimiento divino hay un sistema, pero Dios mismo no es un sistema, sino una vida».[15] Aquí toma como base el concepto de vida y de organismo de Kant, según el cual la parte es por el todo y el todo es por la parte. Pero, además, la creación pertenece a Dios –y esta es una tesis también de Schelling–. Esta pertenencia puede, por un lado, ser pensada y justificada en el sistema de la libertad como libre y, por otro lado, puede pensarse y justificarse en el acto libre originario.

Schelling piensa estas ideas a través de la estructura que él había desarrollado en la *Visión general,* de modo que la naturaleza en Dios es pensada como voluntad preconsciente que se quiere a sí misma y, por eso, es fundamento del ser. Esta naturaleza que se quiere a sí misma se encierra en sí misma, es una constante relación consigo misma, por la que llega a ser en general algo; la única relación, consigo misma, lleva a un movimiento circular por sí mismo, que Schelling designa como caótico. Frente a él tiene que pensar el logos ordenador, que no aniquila este encerrarse, sino que, por un lado, lo deja como fundamento *(Grund* pensado como *Fundament)* y, por otro lado, quiere lo contrario, la apertura. Esta supera el encerrarse en la unidad del amor. En ella están puestos los dos momentos (no solo en la vida divina, también en la humana): la autoafirmación y la apertura (hoy diríamos abrirse). Schelling lo describe, algo paradójicamente, así: «Este es el misterio del amor, que une lo que podría ser para sí pero que, sin embargo, ni es ni puede ser sin el otro».[16]

El acto originario no es pura autoafirmación, sino conjuntamente con eso apertura, o, con otras palabras, manifestación o creación. Pero esta quiere decir que ella

> no es un suceso, sino un acto. No es el resultado de leyes universales, sino que Dios, es decir, la persona de Dios, es la ley universal, y todo lo que sucede sucede mediante la personalidad de Dios, no según una necesidad abstracta que no podríamos soportar al actuar, ni mucho menos Dios.[17]

Se ve cómo el pensamiento de Schelling se aleja de la representación corriente de Dios. Schelling piensa a Dios como un acto originario. Este acto, que no es arbitrario ni necesario, hace posible posteriormente tales conceptos. Lo que esencialmente sucede, lo que es, lo que solo puede ser designado como acto, podría ser también llamado suceso o

historia. Esto no solo valdría para Dios, sino en general. Fuhrmans resume este rasgo de la filosofía schellinguiana así: «La dimensión de la historia lo determina ahora todo».[18]

La historia es concebida en la actual reflexión como acto, ya no como ese suceso en la vida de nuestro género que merece ser contado. El suceso esencial en nuestra vida solo puede consistir, según lo expuesto, en que el acto originario, o, dicho de otro modo, la libertad originaria, se manifieste. Por eso, la historia tiene allí su medio donde se manifiesta originariamente esta libertad originaria. Eso sucede para Schelling en una persona, es decir, la de Jesucristo. Historia es, pues, primeramente historia de la revelación, historia de la manifestación de la libertad originaria.

Solo en una segunda instancia puede ser concebida la historia como historia de los Estados. El Estado emplea el derecho. Pero el derecho, dicho kantianamente, es derecho de la obligación. Pone a cada ciudadano, sea o no sea de buena gana, bajo la obligación de la amenaza penal. Así, el Estado solo puede garantizar la libertad externa bajo la circunstancia fáctica de que los ciudadanos no han atendido por sí mismos a la ley moral, sino que se inclinan a actuar contra la ley. Esta garantía es vital y valiosa, pero no es aquella vida de la libertad originaria. Schelling considera el Estado sin adornos; no cae, en todo caso, en la tentación de esperar demasiado de él.

De nuevo la carrera universitaria nos sirve de aclaración. Por supuesto que la carrera está regulada correctamente. Las regulaciones pueden ser mejores o peores. Pensamos que las buenas regulaciones no tienen que ser solo ideales. Lo que ocurra con la carrera depende luego de cuántos estudiantes y docentes se relacionen, se abran a sus recíprocos roles; dicho schellinguianamente: se revelen. El derecho solo puede exigir la actuación externa, no las buenas convicciones, y esto es lo decisivo para su éxito –no solo de una carrera.

Se intentó mostrar cómo el filosofar de Schelling parte del kantiano, y que, dicho con la precisa afirmación de Kant, la existencia solo se hace consciente de forma inmediata, donde se pone práctica, lo que queda recogido en la formulación de que el «querer es el ser originario». Schelling piensa esta afirmación a continuación y convierte a la libertad en el alfa y omega de la filosofía, no ya más una libertad entendida como principio, sino como acto, como suceso. Libertad es suceso o historia, producción real. Solo esta produce los principios, que tienen que ser pensados a través de ella.

1. *Freiheitsschrift* [El escrito de la libertad], SW VII, 350.
2. KpV 97.
3. *Die religion innerhalb der Grezen der blossen Vernunft (1793)*, en *Obras completas de Kant,* vol. VI, Berlín, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1907, p. 21 [vers. cast.: *La religión dentro de los límites de la pura razón,* Madrid, Alianza, 2016].
4. *Freiheitsschrift* [El escrito de la libertad], SW VII, 350.
5. Platón, *Politeia,* 614b-621b.
6. *Freiheitsschrift* [El escrito de la libertad], SW VII, 350s.
7. *Ibid.*, SW VII, 551.
8. *Ibid.*, SW VII, 351s.
9. *Ibid.*, SW VII, 352.
10. *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza], AA I,7, 78 (SW III, 13).
11. *Ibid.*, AA I,7, 81 (SW III, 17).

12. Cfr., Pieper, A., «Zum Problem der Herkunft des Bösen I: Die Wurzel des Bösen im Selbst (364-382)», en Otfried Höffe y Annemarie Pieper (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit,* Berlín, Akademie, 1995, pp. 91-110.

13. *Freiheitsschrift* [El escrito de la libertad], SW VII, 347.

14. Aquí y en las referencias siguientes, Krings, H., «Von der Freiheit Gottes (394-403)», en Otfried Höffe y Annemarie Pieper (eds.), *S. W. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit, op. cit.*, pp. 173-187, esp. p. 178.

15. *Freiheitsschrift* [El escrito de la libertad], SW VII, 399. Cfr. Buchheim, T., «Metaphysische Notwendigkeit des Bösen», en István M. Fehér y Wilhelm G. Jacobs (eds.), *Zeit und Freiheit. Schelling-Schopenhauer-Kierkegaard-Heidegger. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft, Budapest, 24-27, abril, 1997,* Budapest, Éthos Könyvek, 1999, pp. 183-191, esp. pp. 185-187.

16. *Freiheitsschrift* [El escrito de la libertad], SW VII, 408.

17. *Ibid.*, SW VII, 396.

18. Fuhrmans, H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus,* Düsserldorf, L. Schwann, 1954, p. 301.

9. Filosofía tardía de la mitología

Cuando Schelling se dedicaba, aún como estudiante en Tubinga, a las cuestiones ampliamente discutidas por la filosofía trascendental, no se olvida de la mitología, a la que habían estado dedicados sus primeros trabajos científicos, si bien no desempeña por lo pronto ningún rol en su obra. Solo es tratada nuevamente en sus lecciones sobre la filosofía del arte, que imparte en Jena al comienzo del siglo, y posteriormente en Wurzburgo. Aquí los mitos son aún tratados tan solo como historia de los dioses. Puesto que con la aparición del cristianismo Schelling ve una ruptura clara en la historia, hace valer esta ruptura para la comprensión del arte. Puesto que para él el cristianismo articula y vive una nueva, y por primera vez válida, conciencia de libertad, caracteriza a la Antigüedad, por la que entiende el mundo precristiano, a partir del contraconcepto de libertad, o sea, el de naturaleza. Las historias de los dioses, porque cuentan las de muchos dioses, pertenecen a la Antigüedad y solo a la Antigüedad. El arte es para Schelling la representación figurativa de lo más alto que los hombres pueden representarse. De manera que el mundo de los dioses es el objeto esencial del arte antiguo.

La representación figurativa no es el único modo por el que se puede llegar a ser consciente de algo; el otro modo es el pensar puro, la filosofía. Por lo tanto, los dioses se corresponden con lo más alto que el hombre puede pensar. Schelling denomina ideas a esto más alto. Entre las ideas entiende la de lo absoluto en una primera determinación por la que se hace comprensible, a la que le corresponden los dioses en los mitos, que representan en cada caso sencillamente una determinada expresión de lo divino.

La mitología como historia de los dioses pertenece, para el Schelling de la época de sus lecciones sobre la filosofía del arte, a la Antigüedad, que encuentra su final con el cristianismo. Representar a los dioses es, pues, un fenómeno de la historia temprana y un auténtico tipo de conciencia. Estos dioses son reales para la conciencia que se los representa como dioses.

9.1. La realidad de los dioses

Desde aquí se entiende cómo Schelling llega a su filosofía tardía de la mitología que desarrolló en Múnich y Berlín. Ya a comienzos de siglo era para él tanto un fenómeno histórico como de conciencia. Schelling se aferra a que los dioses eran reales para la conciencia de los hombres míticos. Contra la opinión de que los mitos fuesen creaciones de poetas o de los filósofos que vivieron en aquel tiempo, porque no se podían expresar aún racionalmente, se pregunta Schelling «cómo ha sido posible que los pueblos de la Antigüedad no pudieran remitir aquellas representaciones religiosas, que nos parecen

absurdas e irracionales, a la creencia, sino tomarlas por las más serias de las representaciones, pudiendo conllevar en parte dolorosos sacrificios».[1] La respuesta: «Porque la mitología no es un producto artístico, sino natural, incluso [...] necesario» y, contra el punto de vista de que se trate en la mitología de verdades revestidas poéticamente, Schelling argumenta justo a continuación que por eso «no se pueden separar en ella *contenido* y *forma, materia* y *revestimiento*».

A una representación así de la fantasía no se le llevan ofrendas. Quien ofrece tiene que tomar por real al Dios al que le ofrece, y por tan poderoso que tenga sentido una ofrenda. Los dioses son, pues, reales para la conciencia mítica. La explicación del mito a partir de la conciencia que no sería capaz de una argumentación racional –una explicación que le había parecido obvia al joven Schelling– le parece ahora insuficiente, y es por eso, porque no explica la relación real de esta conciencia para con los dioses. El paso decisivo contra su explicación anterior se encuentra en que los mitos no son entendidos como puras representaciones, sino que son atribuidos a la realidad.

Esta realidad consiste en que los dioses en los que se creen son creídos como seres reales, que en consecuencia la conciencia toma por reales. Además, en la explicación del joven Schelling, tampoco es razonable cómo un pueblo entero tomaba por real a los dioses. Un poeta o un filósofo no pueden convencer a un pueblo entero de la realidad de los dioses. Puede cantarlos y hablar de ellos, pero solo si se creía ya en esta realidad.

9.2. El politeísmo

Sin embargo, el contenido de esta creencia en dioses necesita de una reflexión más detallada. Donde se habla de dioses reina un politeísmo. Schelling distingue dos clases diferentes de politeísmo. Llama la atención acerca de

> que existe una gran diferencia entre el politeísmo que entiende, cuando se piensa en un mayor o menor número de dioses, que son *gobernados* por *uno y el mismo dios* como el superior y poderoso, y entre el politeísmo que entiende, sin embargo, cuando se aceptan *diferentes* dioses, que cada uno en un tiempo concreto es el *superior y poderoso,* y que por eso pueden *sucederse*.[2]

Schelling llama relativo al primer politeísmo; al segundo, al que también denomina *«sucesivo»*,[3] lo denomina verdadero. En el primer politeísmo, «a pesar de la *pluralidad de dioses,* no hay *politeísmo*. Este surge solo cuando se suceden varios dioses tan poderosos y tan grandes como los otros, no pudiéndose resolver la diferencia en una unidad superior». Como ejemplo aduce Schelling la sucesión de Urano, Cronos y Zeus en la mitología griega. «Estos tres dioses [...] no pueden ser al mismo tiempo, sino solo a continuación unos de otros, y por eso se suceden en el tiempo unos a otros».[4]

El auténtico politeísmo tiene lugar con la teogonía, una historia de surgimiento y sucesión de dioses. Schelling muestra esta sucesión en los mitos. Por tanto, con la conciencia viene dado, en primer lugar, un Dios «al cual reemplaza otro que, sin eliminarlo por completo [...], al menos sí que lo arranca del presente enviándolo al

pasado, y aunque no lo despoja por completo de la divinidad, sí que lo despoja en cambio de una divinidad exclusiva».[5]

En este lugar explica Schelling con énfasis:

> Con esto se ha hablado solo [...] del *puro hecho;* el hecho no se ha abierto, está en el politeísmo *sucesivo*. [...] Como hecho se afirma que ha sido así, que la mitología, como ella misma muestra, de este modo [...] surge por una sucesión que en la conciencia es tenida por real.

Esta conciencia real la reafirma Schelling: «El politeísmo *sucesivo* solo tiene que explicar, aceptándose, que la conciencia de la humanidad sucediéndose en todo momento haya *seguido siendo realmente* la misma». De un dios del pasado solo se tiene que hablar si ya –y es así siempre– en la conciencia había un dios del presente. Schelling concluye así este razonamiento: «La mitología como historia de los dioses [...] se puede generar solo en la vida misma, tenía que ser algo vivo y experiencial». A esta realidad, a este hecho de vivencia y de experiencia arriba Schelling. La entiende como hecho de conciencia. Las condiciones de posibilidad de esta experiencia de conciencia no han sido aún expuestas.

9.3. Mitos y crisis

El hecho de los mitos tiene un doble vínculo con los pueblos, cada uno tiene sus mitos del mismo modo que tiene su propio lenguaje. La conciencia histórica no puede retrotraerse antes de este hecho. Solo los pueblos transmiten textos, que pueden ser la base de la escritura de la historia. Sin embargo, estos pueblos se distinguen por su lenguaje tanto como por sus mitos. Ambos aparecen conjuntamente conectados. El lenguaje es un resultado de la conciencia, también la escritura. Ya fue dicho que los mitos son un hecho de conciencia. Los pueblos se distinguen, pues, por su conciencia. Para explicar esta diferencia no hay ninguna prueba histórica; si fueran conseguidas tales pruebas, habría separación consumada. Donde hay separación tiene que haber previamente una unidad que sea separada. Puesto que los pueblos están separados por la lengua y los mitos, tiene que haber antes una unidad espiritual. Luego,

> no se puede pensar ni la unidad originaria del género humano, ni lo inseparable del mismo, si los pueblos, sucediéndose espiritual e internamente unos a otros, son en sí mismos una masa solidaria inquebrantable, así no se puede asumir la unidad originaria de este género humano inseparable [...] sin pensar en una fuerza espiritual que recibiera la humanidad en esta inmutabilidad [...] ni se asume tampoco que la humanidad no hubiese abandonado aquella situación en la que no habría ninguna diferencia de pueblos, sino una mera diferencia de tribus, sin una *crisis espiritual* que fuese de la más profunda seriedad, que obrara en el fondo mismo de la conciencia humana, que debió ser lo bastante fuerte para conseguir, o determinar, que la hasta entonces única humanidad se descompusiera en pueblos.[6]

El término *crisis,* proveniente del griego, significa separación, pero en alemán no significa ya aquella separación que se refería a un proceso natural, sino más bien a la de una ruptura que necesitará cura. Una señal de que esta separación fue dolorosa la encuentra Schelling en que los pueblos buscan afirmar con todas sus fuerzas su unidad.

La raíz de este impulso se ve en la «angustia por la desaparición total de esta unidad y con ella de toda conciencia humana verdadera».[7] La humanidad es una en la conciencia antes de la separación de los pueblos. Por eso, se pierde la conciencia con la unidad. «Esta angustia, pues, este horror por la pérdida de toda conciencia de unidad, mantiene permanentemente unidos, y la impulsa a existir, al menos que se afirme una unidad particular, si no como humanidad, sí como pueblo».

Si había una unidad superior antes de la separación, esta unidad se encuentra en la conciencia. La crisis se muestra como diversidad de lenguas y mitos. La unidad se tiene que haber mostrado correspondientemente como una unidad de lengua y mito. Una unidad del mito no puede autorizar a pensar diversos dioses equiparados unos a otros, ni una sucesión de dioses. Por eso, Schelling argumenta que dominaba un monoteísmo antes del politeísmo y de la crisis. Este monoteísmo se debe pensar de tal modo que explique desde él el siguiente politeísmo; se piensa consiguientemente que es un politeísmo en potencia.

Un monoteísmo semejante no es aquel que se piensa habitualmente con este concepto. Este concepto piensa el monoteísmo absoluto del mismo modo que Dios, «pues el Dios absolutamente uno es aquel que no admite otros dioses fuera de él, un mero único-relativo, del que no se tiene por real ningún otro, ni antes, ni junto a, ni después».[8] El dios del monoteísmo relativo es, desde el punto de vista de la conciencia posterior, el primer eslabón de una historia de dioses sucesivos, de una teogonía. Desde el punto de vista de aquella conciencia, para la que él es el dios, no puede ser el miembro de una sucesión de dioses, porque esta conciencia no conoce tal secuencia. Este dios no es «uno amitológico por naturaleza, no obstante, puede parecer como tal mientras otro no se anuncie, siendo relevado de su carácter absoluto». La aparición del segundo dios lleva al primero al pasado, acaba el monoteísmo relativo de la época anterior a la crisis que comienza en él.

La época anterior a la crisis es, pues, como esta, tiempo de un politeísmo oculto, la época de una diversidad y una división potenciales. Su unidad no puede ser pensada totalmente cuando desde ella debe producirse la diversidad de pueblos. «El principio que la humanidad recibe en la unidad no pudo, por consiguiente, ser absoluto, tuvo que ser tal que pudieran seguirle otros, a partir de lo cual fuera desplazado, transformado y, por último, superado».[9] El principio de unidad anterior a la crisis provoca que no tenga lugar ningún movimiento espiritual; donde la unidad es, no hay cambio, es decir, movimiento necesario y pensable, como dice Schelling. Este principio, es decir, este dios, ha extendido «sobre el mundo, de este modo, la paz y la tranquilidad de un dominio sin división ni réplicas. Pero esta paz no puede existir ya, una vez que el otro dios se anuncia».[10] La crisis es el inicio del cambio, y a decir verdad de lo permanente. Nada sucede antes del cambio que mereciera relato; esta época es la mera prehistoria. Peor, una época sin movimiento esencial es una en la que no se realiza la libertad. Al pensarse que bajo el dominio de un dios relativo no puede desplegarse la libertad, se produce una posibilidad para ver sentido en el proceso teológico. Este consistiría en ver, en el paso de la conciencia del monoteísmo relativo al politeísmo sucesivo, un paso adelante de la

libertad. «Como se piensa siempre del politeísmo, también de algún modo tiene que ser medio de un conocimiento más alto, paso a una liberación más alta de la conciencia humana».[11]

Como recurso para hacer comprensible la crisis, Schelling extiende hasta el juicio el sentido del término griego. En el juicio se distingue lo justo y lo injusto, dictaminándose una primera división.[12] Pero, si por el juicio, que aquí solo puede ser uno divino, se abole la primera unidad, entonces «la unidad superada por un juicio divino no pudo ser la puramente verdadera. Un juicio siempre dictamina tan solo lo verdadero-relativo y lo unilateral, que es tomado por lo universal».[13] Lo que termina con el politeísmo no es la verdad total, no es la absoluta verdad. Así prosigue Schelling:

> El politeísmo no se impuso a la humanidad para destruir una unidad-verdadera, o una unidad-única, sino para destruir el mero monoteísmo relativo. El politeísmo fue [...] acceso a algo mejor, a la liberación de la humanidad de una en sí caritativa, pero su libertad fue aplastante, oprimiendo todo desarrollo y con él el más alto conocimiento.

De este modo, Schelling entiende el politeísmo como una manifestación histórica, al tiempo que como un tránsito, es decir, un paso al frente en relación con la conciencia de la libertad. Schelling efectúa aquí una homologación de las religiones precristianas como tales; no son desechos sin más de la creencia verdadera, sino que realmente han tenido para la humanidad una importante función. «Nada parece a simple vista más dispar que verdad y mitología [...]. Pero justamente en lo opuesto reposa la concreta invitación y la tarea de descubrir la razón incluso en esta aparente sinrazón, sentido en el aparente sinsentido».[14]

El esfuerzo del pensamiento de Schelling permanece aquí en el ámbito del programa ilustrado de buscar y descubrir la razón de todo. Así como en la Ilustración el interés despertado por las ya incomprensibles manifestaciones de la vida interior humana condujo a la psicología experimental, posteriormente empírica, así como se esforzó por entender lo que parecía sustraerse al concepto, también Schelling se esfuerza por descubrir la razón en la aparente sinrazón de la mitología. En este esfuerzo su pensamiento se muestra, si se quiere designar de un modo romántico, como cumplimiento del programa ilustrado. Resultaría un malentendido fatal declarar la filosofía de Schelling como un pensamiento romántico que quiere salirse de la tarea de la Ilustración, más bien se trata de entenderla como una continuación.

Que el pensamiento de Schelling está impregnado de la Ilustración se muestra también en el método que aquí se pone en práctica. El método trascendental que se pregunta por las condiciones de posibilidad. Desde esta cuestión es desde donde Schelling ha mostrado el monoteísmo relativo como condición del politeísmo, y es por lo que busca después, más allá de aquella condición, indagar el inicio histórico del politeísmo. Schelling había explicado el politeísmo desde el monoteísmo relativo, que es un politeísmo sin conciencia de tal. «De aquí», continúa, «se extrae la consecuencia de *que no sabemos de ningún inicio histórico en el politeísmo en general*».[15] La auténtica historia comienza con la crisis. «En cambio, la época de la tranquila y aún inquebrantada unidad del género

humano será la época *prehistórica* sin más». Sin embargo, de esta época puede decir Schelling: «Pero ahora ya hay conciencia de esta época llena completamente de aquel uno incondicionado que será en consecuencia el primer dios del politeísmo sucesivo». Si no estuviese llena del uno, o, dicho de otra manera, si no tuviera un único principio, habría en ella movimiento, es decir, historia. El tiempo prehistórico, como Schelling lo entiende, es ahistórico, porque tiene solo un principio al que no sigue un segundo. Aparece un segundo principio, así tiene lugar la crisis y de este modo la historia.

Schelling extrae el siguiente balance: si la época prehistórica es pensada estrictamente como ahistórica,

> aquella conciencia de la humanidad es la de un dios-relativo que es aún meramente-uno, la primera conciencia real de la humanidad, la conciencia en la que se encuentra antes de saberse distinta de otra cosa, en la que se encuentra como se encuentra la de la época que no se piensa después de ninguna otra; y de este modo se sigue que no conozcamos ningún comienzo histórico del politeísmo.[16]

El tiempo ahistórico del monoteísmo relativo es la primera manifestación de una conciencia real, esto es, de una conciencia que se encuentra a sí misma tal y como es. Antes de esta no se puede pensar en ninguna época.

9.4. El monoteísmo absoluto

Aquella conciencia se encuentra a sí misma. No le precede ninguna época. Queda descartada una explicación de esta desde algo temporal precedente. Sin embargo, se sigue una explicación si estamos hablando de filosofar y concebir. Que esta conciencia debe ser explicada «quiere decir: esta conciencia ya mitológica en potencia puede ser solo un *haber sido,* pero, como hemos visto, ningún haber sido *histórico»*.[17] Schelling prosigue en consecuencia: «El proceso a través del cual llega a ser aquella conciencia [...] solo puede ser *suprahistórico»*. Así como Schelling había avanzado antes «del pueblo a la humanidad, ahora lo hace desde la humanidad hasta el hombre originario mismo, pues de este modo se lo puede pensar en lo suprahistórico». El discurso acerca del hombre originario no es el del hombre primitivo, ya no se trata de lo histórico, sino de lo suprahistórico, o sea, de lo atemporal. Pero esto atemporal tiene que ser referido al tiempo, puesto que debe explicar la historia que transcurre en el tiempo. Esta figura del pensamiento la ha tomado Schelling, por ejemplo, en *El escrito de la libertad,* de *El escrito de la religión* de Kant. Se recomienda tenerla aquí también a mano.

Schelling continúa su pensamiento con el recuerdo de que la primera conciencia real es la de Dios. Argumenta así:

> Al otro lado de la primera conciencia real ya no se puede pensar nada más que el hombre, o la conciencia, *en su pura sustancia* antes de toda conciencia *real,* donde el hombre no tiene conciencia de *sí* (pues esta no sería pensable sin un llegar a ser consciente, es decir, sin un acto).[18]

Es conveniente interrumpir en este punto el texto y ver lo que se ha dicho hasta aquí. Más allá de la conciencia real solo es pensable el hombre –se entiende que el originario–.

Este se caracteriza por la conciencia en su pura sustancia. Según Kant, a quien también sigue a menudo el Schelling tardío, la sustancia es lo constante en el cambio de los accidentes. Una sustancia pura sería, pues, una sustancia sin accidentes, o sea, pura constancia. La conciencia en su pura sustancia ha sido pensada previa a la conciencia real. En la conciencia real, el hombre es sujeto-objeto, o, dicho de otra manera, sabe de sí. Pero saber es un acto, saber solo lo hay cuando se realiza. La conciencia sabe de sí solo cuando se hace activa y agente. Sin embargo, los actos de la conciencia se tienen que pensar conscientes, como los accidentes de la sustancia. Schelling quiere, en lugar de como accidentes, hacerse cargo de la conciencia en su pura sustancia. Esta conciencia no tiene ningún acto accidental en ella. Es pura sustancia. Una vez aclarado esto, se puede continuar con la cita interrumpida: «O sea, pues él [el hombre originario] tiene que ser conciencia de *algo,* solo puede ser conciencia de Dios, no como con un acto, por ejemplo, al saber o querer, o sea, como pura conciencia sustancial de Dios». Una conciencia no puede ser conciencia de nada, tiene que tener un contenido. Este contenido no puede ser ahora la autoconciencia, pues esta solo es en el acto, en la realización de la conciencia. No son posibles los actos sin saber y sin querer. El contenido que se tiene que pensar aquí precede a la autoconciencia y es independiente de ella; corresponde a la conciencia *qua* conciencia, o sea, sin aquel acto.

La palabra *sustancia* empleada aquí por Schelling puede inducir a error. Se tiene que recordar que los términos que Schelling usa atendiendo a su significado etimológico, a su raíz lingüística, tienen su procedencia en el lenguaje clásico; también aquí. La sustancia es, así entendida, lo que está debajo, o sea, sustentando, de acuerdo con la definición de constante de Kant. Pero, en la medida en que la sustancia es entendida de este modo, está pensada también como realización activa del estar, del soportar y del estar constante. Este significado parece contradecir la determinación de que la sustancia pura no es ningún acto. Sin embargo, Schelling habla de carácter de acto cuando habla de los actos accidentales, o sea, de actos particulares que corresponden a la sustancia. Ahora la sustancia no puede soportar actos accidentales cuando no es ella misma acto; no obstante, tiene que ser pensada como aquel acto fundamental que soporta todos los demás. Entendida así, la pura sustancia es el ser de la conciencia realizada. No obstante, las posibilidades del lenguaje llegan aquí a un límite. Realizarse es una expresión reflexiva que expresa una relación hacia sí mismo. Justamente eso es lo que no quiere decir aquí. El ser de la conciencia es –por usar aquí otra expresión de Schelling– vida.

Lo que se quiere decir de esta pura conciencia sustancia es, pues, que «el hombre originario es, no ya por obra de un acto, sino conforme a su naturaleza, el que pone a Dios». Se entiende después de las indicaciones anteriores que este poner es entendido como la realización sustancial de la conciencia, no como acto determinado. En primer lugar, es en razón de acto sustancial que la conciencia real puede poner a Dios en actos accidentales. Entonces, o bien recibe la representación de la conciencia real, o sea, la politeísta, incluido el monoteísmo relativo, o de un concepto abstracto. Con ello, «para la conciencia originaria no queda nada más que la de ser el poner a Dios en su verdad y unidad absoluta», pues la conciencia sustancial no realiza ningún acto concreto ni

determinado, solo le queda como contenido lo que no puede ser su contenido a través de un acto determinado, lo que no puede ser determinado, lo indeterminable.

En su juventud, Schelling había pensado a Dios como yo absoluto[19] y a este como lo incondicionado, es decir, como aquello que no puede ser hecho cosa, determinado, lo que no puede ser pensado de ningún modo como un algo limitado.[20] A este modo de conciencia lo había denominado intuición intelectual, más tarde éxtasis. Se conserva aquí este pensamiento temprano. Todo lo determinado es excluido, como accidental, de la pura sustancia. Su contenido solo puede ser lo meramente incondicionado, pero –para que no haya ningún tipo de malentendido– no un incondicionado pensado que solo pueda resultar de un acto accidental, sino un ser incondicionado, al que tradicionalmente se le caracteriza como Dios, y así Schelling habla en este lugar de Dios. Un incondicionado tiene que ser pensado como uno. Es el Dios en su unidad y –aquí no se tiene que pensar ninguna diferencia y con ello se esfuma la posibilidad del error- también en su verdad.

La reflexión de Schelling presupone la conciencia sustancial, o sea, la conciencia real como condición trascendental de su posibilidad; Schelling mismo no sabe expresarlo de otra manera más que hablando de una, digamos, suposición. Este modo de hablar conlleva el peligro de que se piense aquí en una pura construcción del pensamiento. Por eso, Schelling provee de cautela al concepto de suposición: «Si está permitido en general recurrir a una expresión de un Dios tal que esencialmente es puesto, se caracteriza por ser un concepto propiamente científico».[21] Schelling añade el dato de que no habla de un dios pensado por él, sino del Dios siendo, en tanto que la conciencia sustancial es monoteísta.

Este monoteísmo aquí expuesto no es el relativo, sino el absoluto. Schelling protege este monoteísmo una vez más contra los malentendidos. Es, «en primer lugar, uno suprahistórico; en segundo lugar, no es un monoteísmo del entendimiento humano, sino de la *naturaleza* humana», en la que la naturaleza se tiene que leer en el sentido de esencia. Schelling hace esta afirmación

> porque el hombre no tiene en su *originaria* esencia ningún otro significado que el de ser la naturaleza que pone a Dios, porque solo existe originariamente para ser la esencia de este Dios que pone, o sea, no siendo naturaleza *para sí* misma, sino naturaleza vuelta a *Dios,* en cierto modo naturaleza embelesada en Dios.

En su esencia originaria, el hombre no es, pues, para sí mismo, o sea, no es originariamente autoconciencia, sino naturaleza embelesada en Dios. A esta última expresión le añade Schelling la siguiente valoración: «Pues me gusta usar siempre la expresión más propia y específica».

Schelling insiste, pues, en esta expresión. El enamorado está embelesado con una mujer que embelesa. Él no crea el embelesamiento; el enamoramiento nos sobreviene sin que lo hayamos querido. Aunque no lo hemos querido, lo vivimos como necesidad y fuerza, como realización, mejor dicho, que no queremos dejar marchar cuando ha ocurrido. A la libertad propia le ha sucedido algo que ella misma ha afirmado profundamente, o sea, que ella misma, aún sin saberlo, lo quería. Si se escucha esta interpretación del término *embelesar,* se aclara que el Dios que pone la naturaleza de la

conciencia tiene en él su realización, o sea, sin haberla buscado ni querido. La realización consiste en que la conciencia tiene a Dios en su verdad interior, pues no hay nada antes de Dios, por eso es el fundamento interno de verdad. Es seguro y cierto. Es respondida así la moderna y directiva cuestión por la certeza de Descartes. Esta conciencia no se tiene que mover, es tranquila. Su fundamento está en él seguro, o sea, por su ser. No dispone del fundamento, se llame como ahora Dios, o, como antes, lo absoluto, es decir, lo incondicionado; por eso está embelesado. Conforme a ese pensamiento se muestra aún otra versión del discurso de Schelling de la conciencia en su pura sustancia. La conciencia descansa en lo que es soportada. El fundamento de la conciencia no puede esencialmente ser otra cosa que conciencia. Con ello es, si es el interior de Dios, su interna imagen originaria. Así como en el Fichte tardío, se vuelve aquí superflua la distinción de trascendencia e inmanencia de Dios. El retroceso al Dios del monoteísmo absoluto, no del monoteísmo relativo, permite a Schelling rechazar la cuestión de cómo viene la conciencia a Dios.

> Pero la conciencia no llega hasta Dios [...]. De este modo, puesto que la conciencia se va alejando de Dios conforme se sale de su estado originario y se mueve, no quedan más que dos opciones: o bien la conciencia queda originariamente embelesada por Dios, o bien la conciencia porta a Dios consigo.[22]

Si la conciencia se mueve, puesto que está en Dios, solo puede distanciarse de él. Respecto del hombre originario y su conciencia significa con toda claridad que «no es que él tenga esta conciencia, sino que la es, y precisamente solo en la ausencia de acto y en la ausencia de movimiento él es el que pone al Dios verdadero».[23] A priori, es la interna conciencia de Dios. Se entiende que Schelling no piensa a Dios como cosa; tal cosa es lo que le había echado en cara ya a Spinoza en *El escrito de la libertad*. Dios es libertad. El dios del monoteísmo relativo que tiene con o tras él, al menos potencialmente, a los otros dioses, se vuelve con el tiempo

> cada vez más riguroso, más excluyente, más celoso de su unidad. Este carácter de exclusión, de la más rigurosa unicidad negativa, solo puede surgir del uno relativo, pues el *verdadero*, el Dios *absoluto,* ya no es uno de este modo excluyente, y, como él no amenaza a nada con la exclusión, tampoco se excluye de nada.[24]

Al contrario que el dios del monoteísmo relativo, el verdadero Dios es completamente independiente, o sea, libre.

La conciencia originaria es la conciencia de Dios y nada más.

> Pero se tiene que pensar inmediatamente después que esta relación esencial solo se tiene que concebir como momento, que el hombre no puede permanecer en este ser-fuera-*de-sí,* que tiene que salir de este estar sumergido en Dios para pasar a un *saber* de Dios, y de este modo a una relación libre.[25]

El embelesar no gobierna. Es como en el enamoramiento; para ser amor permanente, necesita del acto de la voluntad por el que la otra persona lo acepte para sí misma. Esto sucede en libertad, y en aras de la libertad. El reconocimiento del Dios libre solo puede ser lo más libre. Por eso, la conciencia no puede quedarse detenida en su ser prehistórico, sino que tiene que moverse, cambiar y, tras haber pasado por una fase de

politeísmo, llegar a comprender al verdadero Dios, entablando de tal modo una relación libre con él, que es la única que le resulta adecuada tanto a ella misma como a la libertad de Dios.

9.5. El proceso mitológico

Schelling introduce el pasaje citado más arriba con la observación de que en lo sucesivo «toda la investigación tomará otro camino». Con la conciencia originaria, Schelling ha encontrado una base de explicación de la mitología. No se la tiene que tomar por un puro hecho, sino concebirla como marcha de la conciencia misma. Por eso, «ahora cambia también todo el modo de explicación de la mitología».[26] Cuando se comprende, se dan razones. Estas razones son aquí las de una secuencia temporal. Una semejante secuencia fundada es un progresar que tiene que realizarse así y no de otro modo; dicho brevemente, un proceso. «Aquí estaría expuesto, por consiguiente, todo concepto general del modo de formación del concepto de *proceso*».[27] Schelling expone detalladamente este proceso en su *Filosofía de la mitología* y lo reproduce brevemente en su *Filosofía de la revelación*. Se tiene que consultar allí. Aquí basta con permitir que el propio Schelling se exprese respecto de esta marcha de la conciencia en la mitología:

> La mitología comienza por un (pensando en la conciencia) *proceso necesario* cuyo origen se da en la suprahistoria y se le oculta que se le pueda oponer quizá en algún momento a la conciencia, pero no puede permanecer en el todo, ni mucho menos retroceder.

La filosofía de la mitología se esfuerza por pensar el inicio de este proceso. El término *inicio* lo oye Schelling con su significado griego y latino, *arjé* y *principium*. Inicio es, pues, fundamento, origen y dominio. Así pensado, un inicio no se tiene que pensar como un inicio temporal, ni mucho menos sin fin. Este fin es igualmente pensado al modo griego y latino, como *telos* y *finis,* meta y término del movimiento que fue iniciado. «Pero, donde se da un progreso, hay un punto de inicio, un de-dónde y un hacia dónde».[28] Schelling designa el de-dónde de este movimiento histórico. Busca su punto de inicio, que tiene en sí al mismo tiempo la dirección a una meta. «Una filosofía de la historia que no sabe de ningún inicio de la historia solo puede ser algo sin suelo y no merece el nombre de filosofía».[29] Una historia sin inicio tampoco tiene una meta. «Con un tiempo histórico que marcha ilimitadamente se abre la puerta y el portal de toda arbitrariedad, no se pueden distinguir en absoluto lo verdadero de lo falso, la comprensión de cualquier suposición o presunción».[30] La vida humana, tanto la del género como la del individuo, vagabundea en la incertidumbre. No hay de dónde ni hacia dónde. Esta manera de ver las cosas

> se basa en último término en la opinión –una opinión que no se basa en hechos, sino que proviene de una investigación y una indagación insuficientes de ellos– de que el hombre y la humanidad fueron abandonados desde el comienzo únicamente a su suerte, que están a ciegas, *sine numine,* en manos del más vil azar y que, por así decirlo, han buscado su camino andando a tientas.

El término *andar a tientas* recuerda claramente a la *Crítica de la razón pura,* en la que Kant había sostenido que el procedimiento de la razón había sido hasta ahora «un puro ir a tientas»,[31] y no habría encontrado aún «la marcha segura de una ciencia».[32] Schelling persigue acabar con este andar a tientas, y, buscando el comienzo, trata de llevar el trabajo crítico a su meta y su final.

1. Aquí y en las referencias siguientes, *Philosophie der Mythologie* [Filosofía de la mitología], SW XI, 195.
2. *Ibid.*, SW XI, 120.
3. *Ibid.*, SW XI, 121ss.
4. *Ibid.*, SW XI, 120ss.
5. *Ibid.*, SW XI, 125ss.
6. *Ibid.*, SW XI, 100.
7. *Ibid.*, SW XI, 115ss.
8. *Ibid.*, SW XI, 127.
9. *Ibid.*, SW XI, 130.
10. *Ibid.*, SW XI, 136.
11. *Ibid.*, SW XI, 138.
12. El término empleado es *Ur-teil*. *Urteil* es juicio, pero descomponiendo el término con guion significa literalmente «parte originaria». La idea que el autor quiere expresar es, pues, clara: en el juicio se produce una primera división. *(N. del T.)*
13. Aquí y en las referencias siguientes, *Philosphie der Mythologie* [Filosofía de la mitología] SW XI, 139.
14. *Ibid.*, SW XI, 220.
15. *Ibid.*, SW XI, 181.
16. *Ibid.*, SW XI, 182.
17. *Ibid.*, SW XI, 184.
18. *Ibid.*, SW XI, 185.
19. Carta a Hegel de 4.2.1795. AA III,1, 22s.
20. *Vom Ich als Princip* [Del yo como principio] AA I,2, 89 (SW I, 166).
21. Aquí y en las referencias siguientes: *Philosophie der Mythologie* [Filosofía de la mitología], SW XI, 185.
22. *Ibid.*, SW XI, 186.
23. *Ibid.*, SW XI, 187.
24. *Ibid.*, SW XI, 173. La detallada argumentación de Schelling podría ser de ayuda cuando hoy en día se habla de monoteísmo y politeísmo.
25. *Ibid.*, SW XI, 189.
26. *Ibid.*, SW XI, 191.
27. *Ibid.*, SW XI, 193.
28. *Ibid.*, SW XI, 239.
29. *Ibid.*, SW XI, 237.
30. *Ibid.*, SW XI, 236.
31. KrV B XV.
32. KrV B XIV; XIX.

10. Razón y revelación

La época del mito se desmorona y es sustituida por el cristianismo. Por eso, una filosofía que quiera pensar la historia no puede ser suficiente. También se exige que sea pensado el cristianismo. A esta tarea se dedica la *Filosofía de la revelación* que Schelling concibió en las últimas décadas de su vida. Se conserva en dos textos, primeramente en el así llamado *Versión original,*[1] después en las *Obras completas*.[2] En el primer texto, la *Filosofía de la revelación* abarca más de setecientas páginas; en el segundo, incluso más de ochocientas. Es evidente que aquí no se ha resumido ni transmitido el contenido total de esta obra. Aquí solo se puede tratar de explicar el concepto de filosofía de la revelación. Para ello es necesario, en primer lugar, exponer en general el concepto de filosofía del Schelling posterior. Para este, la filosofía se divide en dos modos de reflexión: la filosofía negativa y la positiva. Esta diferencia se tiene que explicar en un segundo paso. La filosofía de la revelación es filosofía positiva. Esta relación lleva a un tercer paso. Por último, se tiene que intentar exponer el pensamiento fundamental de la filosofía de la revelación.

10.1. El concepto de filosofía de Schelling

Schelling lo formula así en su *Introducción a la filosofía* de 1830:

> La filosofía es lo que ya su nombre expresa, un querer, un deseo de sabiduría. De la existencia de este querer primitivo, de esa necesidad primera de la humanidad, no hay ninguna duda. No se trata de lo que alguien piensa, sino de que lo que es real es el mismo hacer. Dios, hombre, naturaleza, libertad y moralidad, estas son las piedras angulares sobre las que se puede reunir en sentido propio a toda la filosofía, [...] no solo sobre el tipo de fundamentación de este saber.[3]

Los filósofos solo están de acuerdo en que quieren saber, es decir, como muestran los llamados objetos del saber, que lo más importante para el hombre es saber. Los hombres no tienen este saber; en ellos es una necesidad, algo a lo que aspiran. La diferencia entre las filosofías se establece allí donde tienen que mostrar las posiciones convenientes de las cosas, en los intentos de localizar este saber como un saber sostenible y deducible desde razones.

Schelling subraya igualmente, en la primera lección de la *Filosofía de la revelación,* que en la filosofía se trata de «elevar la conciencia humana a las convicciones mantenidas», que aquí «tienen que ser respondidas las preguntas» inquietantes «para las que no hay respuesta en ninguna otra ciencia», y que en la filosofía se trata del conjunto.[4] Schelling explica el lugar de la filosofía con respecto a las otras ciencias, por

ejemplo, las matemáticas, que progresa en sí misma, pero no se piensa a sí misma; «no hay un rendir cuentas sobre sí misma, sobre su propia posibilidad».[5]

Pero, si intentara hacerlo, se encaminaría «sencillamente de este modo más allá de sí»,[6] a saber, hacia la filosofía, pues esta es la que da cuenta de la posibilidad de la ciencia, con ello se entrega propiamente a sí misma. Mientras renuncia a fundamentar todo saber, se trata en ella el todo. Pero ahora aparece la vida humana, como Schelling dice con el *Eclesiastés,* vana, «pues vano es todo lo que carece de un auténtico objetivo».[7]

El hombre, que es consciente de esta vanidad, se vuelve para sí mismo «lo más incomprensible» y llega así «a la última pregunta lleno de desesperación: ¿Por qué es en general algo? ¿Por qué no la nada?». Esta «última pregunta y la más universal»[8] se la hace la filosofía; mientras la filosofía se dirige a una respuesta, a una respuesta que sea saber cierto, ella misma es un «necesario deseo [...] no de este o aquel individuo, sino de la misma naturaleza humana».[9] Llega a ser por ello «la ciencia más deseable, porque los demás saberes reciben a través de ella incluso su referencia más alta y su sostén último».[10] La filosofía, retengamos esto, es ciencia para el Schelling posterior, o sea, la primera, fundamental, es saber del todo, es decir, sistema, y plantea las últimas cuestiones que corresponden a la esencia del hombre, a saber, las preguntas por el sentido y el objetivo de la vida.

Las últimas cuestiones no pueden ser dadas a la filosofía por otras ciencias. Mientras estas encuentran su objeto, la filosofía es la única ciencia «que se asigna sí misma [...] su objeto», y, por consiguiente, «también tiene que procurárselo por sí misma».[11] Puesto que la filosofía se dirige a los últimos fundamentos, y los últimos fundamentos, sencillamente porque son los últimos, no están ahí delante, la filosofía no puede aprehender su objeto en cualquier parte, tiene que buscarlo y fundarlo. Esta es su primera tarea.

Schelling no niega el aspecto desconcertante de una filosofía en las muchas filosofías, cuyo impulso también quisiera poder aparecer como vano. Pero la filosofía es, como él dice, un querer, o sea, sobrevuela las generaciones. Un querer semejante es historia y así es que la filosofía tiene su historia. Pero quiere una filosofía, «que *es,* y permanece», a la que harán «justicia los desarrollos sucedidos que tienen que encontrar en la verdadera filosofía su meta».[12] Esta justicia se tiene que realizar de tal modo que se busque entender que se plantee la cuestión, de cuya respuesta surge, pues, un sucesor, por la solución del problema de una filosofía. La misma historia de la filosofía conduce entonces a aquel planteamiento que el filósofo correspondiente, aquí Schelling, tiene ante sí. Aquel problema, que Schelling localiza en su época, es el que conduce a la distinción de una filosofía positiva y una negativa. La necesidad de esta distinción la expone Schelling a través de una oposición sobre todo con sus predecesores más inmediatos, Kant y Fichte, así como también en polémica con Hegel.

10.2. La distinción de la filosofía en negativa y positiva

Desde que Descartes planteó el método de la duda para encontrar las verdades indubitables, el saber mismo pasó a ser objeto del saber. Kant muestra en consecuencia la estructura apriorística del saber en todas sus dimensiones. Con ello se llega al convencimiento de Fichte de que la filosofía tiene que ser concebida como ciencia carente de condiciones previas, o, más precisamente, como ciencia apriorística, es decir, como ciencia de la estructura necesaria del saber que se funda en la razón misma. El principio de la filosofía es pensado por Fichte como actividad carente de condiciones previas, y, de este modo, como libertad. En este sentido, esta filosofía ha traído conocimientos indispensables.

Pero, mientras la filosofía pone de relieve la estructura de todo saber, el contenido del saber se queda para las ciencias restantes, también el del saber filosófico. La filosofía trascendental de Kant y Fichte explica lo que puede ser, no lo que es.[13] Examina el círculo de lo que es posible. Posible es lo que se puede concebir; lo que no se puede concebir es imposible. Las condiciones de posibilidad de lo que es es lo que expone esta filosofía. Esta posibilidad se articula como concepto que expresa la esencia, el qué. El concepto no expresa el ser real. El qué es es un «sobrepasar el mero concepto que es la existencia. Este concepto es un *conocer,* a lo cual libremente se alumbra, un concepto sin un conocer real, si bien un conocer sin el concepto no es posible».[14]

El concebir se expone como condición del conocer; sin embargo, no puede sustituir al conocimiento. Por eso, el filosofar tiene que empezar también con los conceptos. Por otro lado, se cierra con ello el círculo de posiblidades o de conceptos, se deja fuera el conocer y se lo delimita. Puesto que cada límite es una negación, aquello que queda más allá del límite representa lo que Schelling denomina la conceptual filosofía negativa. Con el término *negativa* no se indica ningún menosprecio, todo lo contrario. La filosofía negativa se debería criticar solo cuando ella se extendiera como una *única filosofía* posible. Un ejemplo clásico de esto mismo es para Schelling la filosofía hegeliana.

La filosofía negativa tiene de este modo el punto de vista puesto en el concepto, por eso se llama también puramente racional; la positiva es, por el contrario, conocimiento. Como ya se ha dicho, el conocimiento que afirma la existencia, «el que»[15] *(das daß)* no lo hace como concepto, aunque lo requiere. La filosofía puramente racional construye conceptos. Sin embargo, la experiencia es el modo de conocer por el que se trae algo a la conciencia. Si la filosofía negativa investiga y describe lo a priori, entonces a la filosofía positiva le queda solo lo a posteriori o la experiencia. Cuando Schelling introduce el concepto de experiencia, al mismo tiempo, se asegura de evitar el malentendido, esta se reduce «meramente al mundo sensorial externo o interno».[16] Remite a la experiencia que se corresponde con la humana, que consideramos como «la inteligencia que quiere y actúa libremente», que no recae, «como tal, como inteligencia, en los sentidos», pero que sí es «una percepción *meramente* empírica».[17] Qué tipo de hombre es alguien se sabe «solo a posteriori, es decir, por sus expresiones y acciones».[18] La libertad, pues, solo puede ser experimentada a través de sus actos. Pero «un acto libre es algo más que hacer ver un mero *pensar*».[19] La geometría más o menos se puede comprender con el mero pensar, y por eso, porque no comprende ningún acto ni ningún suceso. Por el

contrario, «es fácil de ver: solo la decisión y el acto pueden *fundar* una experiencia propia». Podría parecer extraño que Schelling excluyese aquí la experiencia sensible. Se cree, por el contrario, que piensa la naturaleza como conexión legítima, de tal modo que, cuando se piensa sobre todo la existencia de la naturaleza, esta se concibe fundamentalmente a priori. Sin embargo, la filosofía positiva tiene la experiencia de la libertad por objeto. La libertad funda un suceso, un acto.

Aquí se comprende también la selección de palabras de Schelling. El concebir se realiza en conceptos, el conocer se dirige al fundamento de aquello que es; el conocer es explicación causal. El uso del término *filosofía positiva* es por eso comparable con el uso del término *derecho positivo*. Del mismo modo que no se puede deducir de la noción de justicia cuando el código de circulación dice que se debe ir a la derecha o a la izquierda, tampoco se puede derivar del derecho natural ni de conceptos fundamentales correspondientes, sino que esta regulación tiene que ser aceptada como una fijación, presuntamente pragmática, así también en la filosofía positiva se fija algo que no se deja derivar desde ningún concepto: la experiencia de la libertad.

Así como la filosofía positiva no se refiere preferentemente a la experiencia de la naturaleza, tampoco se refiere a la experiencia mística, que la teosofía, por ejemplo, sí afirma. La teosofía se acoge a la inspiración de un «sentimiento incontrolable [...] que, en lugar de explicar, necesitaba él mismo ser explicado», tal y como se dice en lo que conocemos como la *Versión original*.[20] Además, la teosofía de Jakob Böhme piensa a Dios como una naturaleza que, aunque se mueve, no actúa.[21]

Sería, además, un malentendido aceptar que la filosofía positiva nace de la experiencia, también que, en el sentido de la metafísica prekantiana, forme su juicio del creador a través de los objetos de experiencia. Un objeto así es siempre un objeto concebido. Lo que se capta en el concepto se comporta de manera complementaria a esto. Si la filosofía positiva conserva tal experiencia conceptual, permanece en el círculo del pensamiento apriorístico. Puesto que justamente no hace esto, «partirá de lo que está antes y fuera de todo pensamiento, del ser, [...] del absoluto ser existente fuera del pensar».[22] Este ser está más allá, dice Schelling: del pensar y de la experiencia correspondiente; «es el ser *puramente trascendente*».[23] Esta formulación no señala ninguna vuelta a una metafísica prekantiana. Parte del punto de vista de que lo último, inevitablemente en el círculo del saber apriorístico, tenía que establecer una conexión, pensada de alguna manera como necesaria, entre el pensar y la experiencia correspondiente, por un lado, y, por el otro, el ser trascendental, y que de este modo impedía pensar este ser como libertad. Pero el ser trascendental es reconocido como libre, y así su ser mismo es la consecuencia de su libertad, no la suposición más o menos necesaria. Esta libertad la designa Schelling también como el prius absoluto. «Se transforma en el ser, solo así puede ser consecuencia de un acto libre» que, como hecho solo empírico, solo puede conocerse a posteriori. En este sentido, la filosofía positiva no parte de la experiencia, sino que se dirige a ella.[24]

Esto solo puede ser así si la filosofía ha pasado por la filosofía negativa. Esta se muestra nuevamente, y ahora en el tiempo, como filosofía primera, así como en el

sentido objetivo. «Por el contrario, cuando la filosofía se conforma para sí misma con el nombre de ciencia *primera* (que es la ciencia de todas las ciencias), se reconoce a la filosofía positiva como la ciencia *más alta*».[25] Para valorar tan altamente a la filosofía positiva con respecto a la negativa, reclama como libertad el rango más alto frente al de necesidad.

10.3. La filosofía de la revelación

La filosofía positiva tiene por tema la libertad, o sea, aquella libertad que puede comenzar sin necesidad de suposición, o, con otras palabras, Dios. En consecuencia, la filosofía de la revelación encuentra en ella su lugar. Pero ya en un primer vistazo parece difícil la combinación de filosofía y revelación. Por una parte, la filosofía es ciencia sin supuestos; por otra parte, la revelación exige la apertura a «lo que va más allá de la razón, lo que es más que lo que la razón encierra».[26] Si se renunciara a una de las dos acepciones, no se podría efectuar el proyecto de una filosofía de la revelación. Por eso, Schelling hace notar que «esa vinculación de filosofía y revelación sucede a costa de la filosofía o de la revelación».[27] Es filosofía, en tanto que es «ciencia generada completamente libre».[28] La revelación es el objeto de esta filosofía, así como el arte lo es para la filosofía del arte; la revelación es fuente o autoridad, pero solo en el sentido en el que el objeto, como en el ejemplo del arte, «ejerce una autoridad sobre el pensar».[29] La filosofía tiene que pensar por lo demás no solo la revelación, pues no podría pensar esta si no hubiese pensado otras cosas, «sobre todo el Dios *real*»,[30] que es el Dios agente, el que actúa.

En la filosofía negativa, Dios es –pensando en la dialéctica de Kant de la *Crítica de la razón pura*– una idea generada por la razón. Los conceptos son posibilidades, no realidades. En sentido estricto, no se puede por eso comenzar con ellos nada. Del concebir se siguen conceptos, pero ningún actuar real, ningún comienzo. Pero, si se quiere pensar la realidad, uno no debe vagabundear sin fin en los conceptos. «Lo que debe llegar a la realidad tiene que salir también de la realidad, o sea, de la *pura* realidad, es decir, de la realidad que precede a toda posibilidad».[31] Asimismo, Schelling se plantea en este punto la objeción de que «no se trata de *pensar* una realidad precedente a toda posibilidad». Añade este pensamiento, pero no ve en él una objeción, sino más bien una afirmación, y argumenta que «justamente por eso es el *comienzo* de todo pensar real», y añade: «El *comienzo* del pensar no es aún él mismo pensar». El comienzo del pensar es lo que produce el pensar, el querer pensar; pero un pensar real tiene que partir de la realidad, de la realidad efectiva, y esta está antes de la posibilidad, *alias* los conceptos. Por eso, Schelling tampoco parte de Dios, pues Dios no se puede alcanzar con conceptos. Si se tiene que pensar la realidad, esta no puede ser de ningún modo un concepto, y toda realidad, que todo lo sostiene, es, como dice Schelling con Kant, un abismo para la razón, es decir, lo sencillamente inconcebible. Este es el objeto de la filosofía positiva; «pero se ocupa de él solo para transformar esto que es a priori inconcebible en concebible a posteriori».[32] Esto no se tiene que entender como si

sencillamente lo inconcebible solo lo fuera aparentemente; lo que se dice es más bien que será concebido como inconcebible.

Schelling piensa el proceso teogónico desde esto inconcebible como aquel proceso en el que Dios mismo llega a sí mismo. Esto no puede ser introducido aquí. Por el contrario, se mencionará que la creación de este proceso no se tiene que pensar como algo sin atar. La creación es revelación. El creador se revela en su creación. Esta noción de creación no es, sin embargo, la específica de la filosofía de la revelación. Su contenido es el del cristianismo y esto quiere decir «tan solo la *persona* de Cristo». Por eso, Schelling dice que «en una filosofía de la revelación se trata solo, o sobre todo, de lo superior, de pensar la persona de Cristo». A continuación añade: «Cristo no es el maestro [...], el fundador, sino el *contenido* del cristianismo».[33] No se niega aquí que Jesús haya enseñado, tampoco que él haya fundado la Iglesia, pero se rechaza que el Jesús maestro y su Iglesia sean separables de la persona Jesucristo. Solo la persona, tal es la tesis, convierte al maestro en maestro y a la Iglesia en Iglesia. No hay aquí ninguna doctrina que se pueda construir desde los hechos, solo es posible a posteriori por la persona experimentada. Este lugar altamente significativo de una persona histórica solo puede ser reconocido en el marco de la historia en general.

Junto al hecho de la creación y de la persona de Cristo, aún se tiene que nombrar un hecho de ningún modo divino, el mal. El mal es acto libre; ya Kant, sin probarlo, señaló que este hecho salta a la vista. El mal se puede conocer solo empíricamente, justo como hecho. La razón solo dice lo que debe ser bueno, en sentido estricto no dice aún que el mal no deba ser. Pero el mal es, y esto lo tomamos en serio cuando lo analizamos en cada uno de nosotros. Solo en el trasfondo del malvado mundo se comprende la santa, en absoluto mala, sino completamente buena, persona de Cristo. Él es, para Schelling, el mediador, el que lleva el pecaminoso mundo hacia Dios. Por eso tiene Cristo esa posición, porque es desde la eternidad el Hijo del Padre que ha creado el mundo. Es por ello la persona central de la historia del mundo. El mundo es creado solo por él y en él. La filosofía de la revelación tiene que pensar el plan, esta historia, la historia del mundo. Ella es en esencia filosofía de la historia, o, dicho de otra manera, de la libertad.

Ahora se conocen todas estas últimas tesis de la doctrina de la Iglesia y de los teólogos. Schelling lo sabe y dice:

> Se reprochará quizá a la filosofía de la revelación [...] que sea ortodoxa. Pero no se hace desde la ortodoxia –la rechazo, porque sería un falso punto de partida para la filosofía de la revelación–. Me resulta de hecho bastante indiferente que establezca o afirme un dogma o algo por el estilo, no es mi cometido, no es el cometido del filósofo armonizar con algo así. Me compete solo la comprensión del cristianismo en su sentido propio.[34]

La tarea de la filosofía es formulada casi idénticamente: «Para mí, el cristianismo es solo una manifestación que yo busco aclarar».[35] Y, finalmente, Schelling lo denomina la razón más profunda de sus esfuerzos. Huye de aquellos «que en general quieren saber sin ninguna razón», y reconoce el derecho de aquellos que son modestos. Pero hay que pensar que

> el cristianismo no quiere ser conocido meramente por individuos, que crea la pretensión de un reconocimiento universal que en parte puede ser el camino de la ciencia, pues el punto de vista claro y científico solo es el que une y reúne a los distintos hombres.[36]

Sin decirlo expresamente, Schelling se refiere aquí al encargo de Cristo de anunciar por todo el mundo el Evangelio.[37] De hecho, no se elude un choque de culturas cuando no se pueda convencer con un punto de vista. Cuando la misión debe ser ir más allá de sacar a los hombres de sus contextos vitales, solo entonces podemos hablar de convencimiento, de producir el punto de vista en otro ser racional.

10.4. Queremos la libertad como la última causa de todas las cosas

Schelling formula su pensamiento de que el cristianismo solo puede encontrar reconocimiento en el camino de la ciencia universal, en otro lugar en cuanto a la historia del cristianismo:

> El conocimiento en el que el mundo cristiano tiene que *crecer* no debe ser otra vez un conocimiento del tipo como el que los apóstoles habían adquirido por revelación, es decir, por una relación especial, sino que tiene que ser un conocimiento que, bajo cualquier circunstancia, en todo tiempo y lugar, sea accesible y posible a los hombres; dicho brevemente, universalmente humano, por eso también conocimiento libre, científico.[38]

Schelling remite aquí a Jesús, promesa del Espíritu, portador de la verdad total. Bien es verdad que no se trata de pensar un cristianismo nuevo, sino de pensar plenamente el cristianismo de Jesucristo. Se desarrolla la idea racional que no se había desarrollado en su juventud. Solo así se consigue –dice Schelling aquí prácticamente como había ya dicho cuando era más joven– que «todo impulso humano, querer, pensar y saber, [conduzca] a la perfecta unidad».[39] Esto solo puede ser llevado a la unidad cuando es concebida la meta de donde brota la acción. También aquí se debería recordar su punto de vista temprano: en 1795, es decir, en el prólogo al escrito *Del yo como principio de la filosofía*: «Da al hombre la conciencia de lo que *es,* aprenderá pronto también a ser lo que *debe*».[40] Más claro aún es este pensamiento expresado en el llamado *El escrito de la libertad* de 1809: defiende, así lo escribe Schelling, «con Lessing mismo el desarrollo de las verdades reveladas en verdades de la razón sencillamente necesarias». Es, pues, de la opinión de «que justamente de los conceptos más altos tiene que ser posible un punto de vista claramente racional, en el que aquellas verdades puedan ser realmente asumidas por nosotros mismos y puedan ser eternamente justificadas».[41] Solo entonces, así argumenta Schelling, cuando la verdad salta a la vista plenamente, pueda ella ser acto dirigente, solo entonces no se podrá confundir ya más el juicio práctico de los hombres.

El desarrollo de las verdades reveladas en verdades de la razón no desempeña, pues, ningún papel para los intelectuales, los teólogos o los filósofos; lo desempeña para el cristianismo y para la humanidad en su necesario conjunto. Esta tesis implica afirmar al mismo tiempo que el contenido del cristianismo, es decir, la persona de Cristo, sencillamente tendría para cualquiera el significado supremo sobre todas las cosas. Es

aquel significado que describe todo el idealismo de Cristo, el de libertad. Jesús es el hombre sencillamente libre y como tal la manifestación del Dios sencillamente libre.

La libertad del hombre no se puede salvar argumentativamente si no se piensa libre a Dios. Este punto de vista lo había aprendido Schelling por negación de Spinoza. Este había definido así la libertad: *«Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur»*.[42] El Dios de Spinoza actúa siempre eternamente según su naturaleza, en última instancia, pues, por necesidad, aun cuando sea interna. Por eso, la creación es imposible en el pensamiento de Spinoza. Pero ahora *es* finitud y nacimiento. Jacobi había formulado cómo se tiene que pensar esto:

> Todo devenir ha de tener por fundamento un ser que *no* ha sido: [...] El devenir puede incluso haber sido menor o haber comenzado con el *ser;* o [...] lo eternamente-invariable [...], si solo hubiese sido para sí invariablemente, no habría producido nunca un devenir.

La conclusión reza: «De la eternidad nace lo variable junto a lo invariable».[43] Lo invariable y lo variable están uno junto al otro; el paso de uno a otro es impensable. La necesidad de uno está en el otro. La libertad es así solo pensable como la ausencia de coacción externa. Nada puede comenzar en el pensamiento de Spinoza.

Análoga es su reacción respecto del Fichte tardío, cuya *Docencia de la ciencia* seguramente no la haya conocido Schelling. El absoluto es el *singulum* cerrado, la pura unidad. Tiene su manifestación en sí; se tiene que concluir que la manifestación es la del absoluto, pero no se puede concebir la producción de la manifestación desde lo absoluto. Entre la manifestación y el absoluto se pone al descubierto el *hiatus absolutus irrationalis*.

Por contra, el Dios libre, sentencia Schelling, tiene que ser pensado como ser capaz de comenzar. No solo tiene que poder iniciar algo, tiene que poder él mismo comenzar, o, dicho de otro modo, tiene que querer ser Dios mismo. Las construcciones que Schelling necesita para detallar este pensamiento, es decir, el del proceso teogónico, no pueden ser expuestas aquí. Basta con mostrar la conclusión de que Dios tiene una historia. Quien quiera pensar a Dios libre después de la libertad spinozista de una necesidad interna tiene que pensar movimiento y cambio en Dios, y con ello negación.

No se tiene que pensar a priori la historia de Dios con su creación, esto es, con la humanidad histórica misma. Ni se tiene que concebir a priori la caída del hombre en la maldad, ni aún menos la salvación. El acto muestra un comienzo inconcebible, porque no se sigue de ninguna necesidad. Pero un comienzo es un movimiento que marcha hacia un fin, hacia un *telos*. En el comienzo se quiere un fin, lo que no es pero debe ser. Poder comenzar quiere decir querer que haya un fin, que es lo debido. El fin que una libertad quiere no puede ser pensado como carente de libertad. La libertad se abre solo por la libertad. Así el deber está siempre antes del ser.

Plantear un comienzo y, de este modo, querer un fin tiene consecuencias. Aquí se puede hablar de necesidades, pero en el comienzo no se presupone ninguna necesidad. Si la libertad se quiere a sí misma, entonces, esto tiene consecuencias, es decir, la ley moral. Esta, sin embargo, se concibe por el comienzo, no este por aquella. Se puede aproximar

este pensamiento a la experiencia humana. Nada nos obliga a comenzar una amistad, ni siquiera un mandamiento moral. Pero, si aceptamos una relación, entonces esta tiene también consecuencias morales. Schelling designa a la libertad, en la *Versión original,* «lo superior en nosotros y en la divinidad»;[44] más tarde, «lo superior en nosotros, nuestra divinidad».[45] En ambos textos añade algo prácticamente idéntico: «Queremos esta libertad como la última causa de todas las cosas».[46] Queremos ser libres. No podemos, según el punto de vista de Schelling, pensarnos libres al modo de Spinoza, pues queremos, por amor a la propia libertad, la libertad como la causa última.

La revelación puede parecerle sencillamente un misterio a una razón que sea pensada como sistema de conceptos. Esta razón no puede conocer ninguna realidad, y mucho menos la revelación como acto libre. Pero conocer la realidad es el deseo de la razón pensado racionalmente. Una realidad que puede ser conocida no es, por otra parte, pensada como contraria o no contraria a la razón. Ahora la realidad es el actuar inicial mismo, la libertad, y esta no tiene que ser pensada de otro modo que en su actuar, en dirección a la libertad, luego a la libertad racional. Pero la razón es el elemento de lo universal, ella se muestra para todos, o, dicho de otra manera, se revela. Esta conexión recibe el nombre griego de *logos*. La razón y la revelación se enfrentan cuando la razón es pensada de un modo abstracto solo como autorreflexión. Porque la filosofía positiva es una filosofía de la libertad, articula ambas –por lo demás, en el buen sentido cristiano– como el *logos* único.

La filosofía de la revelación de Schelling queda al final de una larga vida filosófica. Ahora Schelling desarrolla la expresión del Schelling anterior a 1795 en todas sus dimensiones: «El inicio y el final de toda filosofía es ¡la libertad!».[47]

1. *Versión original de la filosofía de la revelación*.
2. *Philosophie der Offenbarung* [Filosofía de la revelación], SW XIII y XIV.
3. *Einleitung in die Philosophie* [Introducción a la filosofía], ed. de Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989, p. 7.
4. *Philosophie der Offenbarung* [Filosofía de la revelación], SW XIII, 3. Cfr. Franz, A., *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit dem Grundlegungsproblem der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Wurzburgo/Amsterdam, Rodopi, 1992, pp. 69-72.
5. *Philosophie der Offenbarung* [Filosofía de la revelación], SW XIII, 3.
6. *Ibid.*, SW XIII, 4.
7. *Ibid.*, SW XIII, 7.
8. *Ibid.*, SW XIII, 8.
9. *Ibid.*, SW XIII, 7.
10. *Ibid.*, SW XIII, 8.
11. *Ibid.*, SW XIII, 147.
12. *Ibid.*, SW XIII, 16.
13. Cfr., *Philosophie der Offenbarung* [Filosofía de la revelación], SW XIII, 89.
14. *Ibid.*, SW XIII, 58.
15. El «que», sin tilde, sigue la distinción clásica entre qué sea algo y que sea, pues una cosa es que algo sea *(dass, quod)*, y otra qué sea ese algo *(was, quid)*, lo que podríamos denominar también como «el hecho de ser». *(N. del T.)*
16. *Philosophie der Offenbarung* [Filosofía de la revelación], SW XIII, 112.
17. *Ibid.*, SW XIII,113.
18. *Ibid*.

19. *Ibid.*, SW XIII, 114.
20. *Versión original,* 430.
21. Cfr., *Philosophie der Offenbarung* [Filosofía de la revelación], SW XIII, 125.
22. *Ibid.*, SW XIII, 126s.
23. *Ibid.*, SW XIII, 127.
24. Cfr. *Ibid.*, SW XIII, 128.
25. *Ibid.*, SW XIII, 151.
26. *Ibid.*, SW XIII, 143.
27. *Ibid.*, SW XIII, 142.
28. *Ibid.*, SW XIII, 139.
29. *Ibid.*, SW XIII, 140.
30. *Ibid.*, SW XIII, 141.
31. *Ibid.*, SW XIII, 162.
32. *Philosophie der Offenbarung* [Filosofía de la revelación] SW XIII, 165.
33. *Ibid.*, SW XIV, 35.
34. *Ibid.*, SW XIV, 80.
35. *Ibid.*, SW XIV, 201.
36. *Ibid.*, SW XIV, 234.
37. Mt 28,19 y Mc 16,15.
38. *Philosophie der Offenbarung* [Filosofía de la revelación], SW XIV, 296.
39. *Ibid.*, SW XIV, 296. Cfr., *Form der Philosophie* [La forma de la filosofía], AA I,1, 299s. (SW I,112.): «Por el contrario, él desea (Schelling) que ninguno de sus lectores tenga la tan extraña gran sensación de que el propósito es finalmente conseguir la unidad del saber, del creer y del querer –la última herencia de la humanidad que pronto será demandada con más fuerza que nunca– de lo que es valioso, la voz de la verdad no debe nunca ser escuchada ¡tiene que ser necesariamente producida!».
40. *Vom Ich als Princip* [Del yo como principio], AA. I,2, 77s. (SW I, 157).
41. *Freiheitsschrift* [El escrito de la libertad], SW VII, 412.
42. Spinoza, B. de, *Ethica more geométrico demonstrata,* P I. Des. VII, en *Spinoza Opera,* vol. 2, edición de Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1925, p. 46. «A lo que existe por la pura necesidad de su naturaleza y que se determina a actuar por sí mismo se lo llama libre».
43. Jacobi, S. H., «Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, 1785», en Klaus Hammacher y Walter Jaeschke (eds.), *Werke,* Hamburgo/Stuttgart-Bad Cannstatt, Meiner/Frommann-Holzboog, vol. I1, editado por Klaus Hammacher e Irmgard-Maria Piske, 1998, pp. 93-94.
44. *Urfassung* [Versión original], 79.
45. *Philosophie der Offenbarung* [Filosofía de la revelación] SW XIII, 256.
46. *Urfassung* [Versión original], 79. *Philosophie der Offenbarung,* SW XIII, 256: «Queremos esta libertad como causa última de todas las cosas».
47. *Vom Ich als Princip* [Del yo como principio], AA I,2, 101 (SW I, 177). Cfr., Carta a Hegel de 4.2.1795, AA III,1,22: «La libertad es alfa y omega de toda filosofía».

11. ¿Leer a Schelling?

En los capítulos anteriores se intentó exponer la filosofía de Schelling según los temas que este había ido examinando a lo largo de su vida de filósofo y, al mismo tiempo, ofrecer una ayuda para su lectura –reconociendo que esta no es fácil–. Ahora se pueden leer los textos de Schelling y ocuparse de ellos científicamente, como se tiene que hacer con los escritos académicos, y como se hace en particular con los exámenes escritos. La ocasión es propicia, tal y como se menciona en la introducción, pues Schelling es una figura destacada en la historia de la filosofía. Dedicarse a ella no es sospechoso de dividir la filosofía en teórica y práctica, es incluso urgente, dada la manía actual de fundar poco históricamente la filosofía. Pero ¿es suficiente el interés histórico filosófico? En cualquier caso, a Schelling, que él mismo se había interesado mucho de hecho por la historia de la filosofía, no le habría bastado.

En el segundo centenario del nacimiento Schelling apareció un volumen editado por Hans Michael Baumgartner, *Schelling. Una introducción a su filosofía;* al inicio hay una colaboración de Odo Marquardt, *Schelling, contemporáneo incógnito*. Marquardt aprovecha la ocasión para echar un «último vistazo ingenuo a Schelling»[1] y presenta el móvil del pensamiento schellinguiano, así como las figuras de su pensamiento, en el desarrollo del discurso filosófico de Schelling, y más allá de él. Sin embargo, la ocasión de la conmemoración de Schelling es insuficiente para la pretensión de esta filosofía. La pretensión de Schelling es una pretensión de verdad. Se puede tomar esta pretensión escépticamente, posmodernamente o, como siempre, ignorarla, y tomar a Schelling como testimonio, sin ir más allá, de una filosofía que tiene pretensiones de verdad. Esto ha devaluado a Schelling. Cabe preguntarse si el intento de devaluarlo no acredita justamente la «necesidad de Schelling», o sea, del Schelling auténtico. En todo caso, se le da en esto la razón a Marquardt, Schelling es el más contemporáneo de los filósofos idealistas. Fichte falleció cuarenta años antes que él, no pudo sobrevivir a la Restauración. Hegel falleció veintiún años antes que Schelling; sobrevivió a la Revolución de marzo, pero ya no más. Schelling vio, por ejemplo, que el primer ferrocarril comenzaba su marcha en Alemania, en 1835. Es el primer filósofo de rango en ser fotografiado; conserva un daguerrotipo, que es como se llama. Schelling vio el inicio del mundo moderno con más claridad que cualquiera de los mencionados que lo precedieron.

Él no aplaude este mundo; lo que hace que sea fácil situarlo entre los conservadores o incluso en el lado de los reaccionarios. Haciendo esto se ahorra uno la molestia del análisis. Schelling ve la modernidad que se ha levantado y la ve con un punto de vista crítico. Hace notar la falta de orientación de la modernidad cuando, como se citó arriba, observa que no se debe pensar ningún fin sin comienzo. Pero no lo toma como una crítica al paso del tiempo, sino que se dirige al todo, no se queda en lo penúltimo, no

pregunta al final por la subjetividad, la autoconciencia y lo semejante, pregunta por lo último, o, como él dice, lo más alto, y esto es, como ya se señaló más arriba, la libertad.

Schelling debe a Kant este pensamiento, y permanece fiel a él, o sea, al modo como él continúa el modo de preguntar de Kant. Este había pensado la libertad como principio, así se pregunta Schelling por la libertad real y viva. Cuanto más viejo se hace Schelling, tanto más deja de pensar los principios como principios del pensamiento, tanto más lo hace como comienzos, pues los principios del pensamiento son momentos mismos de la necesidad. Él piensa aquello que también da a pensar la expresión *principium:* el comienzo, el origen.

Schelling vio un mundo que se había levantado desde el dominio de la causa *efficciens,* y no de la causa *finalis*.[2] Las expresiones modernas son dependencia, necesidad, legalidad, restricción. Schelling piensa radicalmente el pensamiento de la libertad y se vuelve crítico del mundo de las necesidades, sin decirlo explícitamente. Él sencillamente presenta el contraproyecto. Este es bastante crítico por sí mismo.

El pensamiento crítico de Schelling sería mal entendido si se lo quisiera concebir como un rechazo, o –mejor– un análisis. El análisis necesita una crítica aunque Schelling piense la situación misma como crisis. Pero, si se piensa la libertad como comienzo, como –dicho con agudeza, un comienzo más vivo–, entonces una crisis es un acontecimiento vital. Crisis no es catástrofe, crisis es oportunidad. Así como la planta tiene que abrirse, tiene que desarrollarse en su diversidad si quiere vivir, del mismo modo le ocurre al espíritu. Crisis es un momento de automovimiento. Y, cuando se rechaza en la crisis lo que no se sostiene, se lo aleja de lo sostenible. La crisis es así también crítica del error, de tal modo que se mantenga la consideración de que el error no es falta de sentido. No hay discusión en la falta de sentido, el error se compara con lo que es discutible, pues no se erraría si no hubiera verdad en el error.

Schelling tiene a la vista, cuando habla de crisis, un significado añadido del término griego, es decir, juicio. El juicio solo puede dictarse sobre lo falso, de lo que no solo debería desearse ser liberado, sino de lo que se debe querer ser liberado. Schelling piensa la libertad que una y otra vez pasa por la crisis, y que es justamente la esperanza en la crisis.

Schelling es contemporáneo, contemporáneo crítico. Continúa hoy exhortando con Kant: «¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!». Se debe aceptar que añadiría: «Y para pensar la libertad como lo más alto que hay en ti».

¿Leer a Schelling? ¿Se lo tiene que leer? ¿Se tiene que prestar atención a su perspectiva crítica sobre el presente? Quien se pregunte si tiene que hacerlo leerá solo palabras, pues existe una «necesidad de Schelling», se lo tiene que leer. Sin embargo, aunque sin duda existe esta necesidad, Schelling, con razón, caracteriza como libre el comienzo de la filosofía. Experimentar una necesidad y aceptarla es ya en sí mismo un acto de libertad. Esto vale también para esa necesidad de Schelling. No se lo *tiene que* leer; de hacerlo, entonces, sea porque se lo *quiere* leer.

1. Marquardt, O., «Schelling – Zeitgenosse inkognito», en H. M. Baumgartner (ed.), *Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie,* Friburgo/Múnich, Karl Alber, 1975, pp. 9-26; esp. p. 10.

2. Cfr. Jacobs, W. G., «Anerkennung und Organismus. Zu Schellings Freiheitskonzeption», en Monika Hofmann-Riedinger y Urs Thurnherr (eds.), *Anerkennung. Eine philosophische Propädeutik,* FS Annemarie Pieper, Friburgo/Múnich, Karl Alber, 2001, pp. 160-169, esp. pp. 166-169.

Bibliografía

TEXTOS DE SCHELLING CITADOS[1]

Elegie bei Hahn's Grabe gesungen (1790). (AA I,1) [Elegía cantada junto a la tumba de Hahn].

Antiquisimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. Explicandi tentamen criticum et philosophicum (1792). (AA I,1) [Un intento de interpretación crítica y filosófica de los antiguos filosofemas del Génesis III sobre el primer origen de la maldad humana].

Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt (1793). (AA I,1) *[Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo]*.

«Timaeus» (1794), editado por Hartmut Buchner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994.

Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794). (AA, I,1) *[Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general]*.

Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795). (AA I,2) *[Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano]*.

De Marcione Paullinarum episotolarum emendatore (1795). (AA I,2) [Sobre Marción como enmendador de las cartas de Pablo].

Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795). (AA I,3) *[Cartas sobre dogmatismo y criticismo]*.

Neue Deduction des Naturrechts (1796). (AA I,3) *[Nueva deducción del derecho natural]*.

Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur (1797, 1798). (AA I,4) *[Panorama general de la literatura filosófica más reciente]*.

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797, 1803). (AA I,5) *[Ideas para una filosofía de la naturaleza]*.

Von der Weltseele eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus (1798, 1806, 1809). (AA I,6) [Del alma del mundo, una hipótesis de la más alta física para la aclaración del organismo en general].

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799). (AA I,7) [Primer proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza].

Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799). (AA I,8) [Introducción a su proyecto de un sistema de la filosofía de la naturaleza].

System des transscendentalen Idealismus (1800). (AA I,9) *[Sistema del idealismo trascendental]*.

Allgemeine Deduction des dynamischen Proceßes oder der Categorien der Physik (1800). (AA I,8) *[Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física]*.

Darstellung meines Systems der Philosophie (1801). [Exposición de mi sistema de la filosofía].

Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch (1802). *[Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas]*.

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802). [Ulteriores presentaciones del sistema de la filosofía].

Kritisches Journal der Philosophie (editado con Hegel) (1802). [Revista crítica de filosofía].

Philosophie der Kunst (1802). *[Filosofía del arte]*.

Vorlesungen über die Methode des academischen Studium (1803, 1813, 1830). *[Lecciones sobre el método de los estudios académicos]*.

Propädeutik der Philosophie (1804). [Propedéutica de la filosofía].

System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (1804). *[Sistema de toda la filosofía y en especial de la filosofía de la naturaleza]*.

Philosophie und Religion (1804). *[Filosofía y religión]*.

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (1805). [Aforismos para una introducción a la filosofía de la naturaleza].

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten (1806). [Exposición de la verdadera relación de la filosofía de la naturaleza para la corrección de la doctrina de Fichte].

Rez. von Fichtes: Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freyheit (1806). [Recensión de Fichte: Sobre la esencia de los sabios y sus apariciones en el campo de la libertad].

Über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur. Oder Entwickelung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts (1806, 1807). [Sobre la relación de lo real y lo ideal en la naturaleza. O desarrollo de los primeros principios de la filosofía de la naturaleza en los principios de lo pesado y de lo ligero].

Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur. Eine Rede (1807, 1825, 1843). *[La relación de las artes figurativas con la naturaleza]*.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). *[Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ellas relacionados]*.

Stuttgarter Privatvorlesungen (1810). [Lecciones privadas de Stuttgart].

Die Weltalter (1811, 1813, 1815). *[Las edades del mundo]*.

F. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc., der Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus (1812). [Memorándum de F. W.

Schelling al escrito del Sr. Friedrich Heinrich Jacobi sobre las cosas divinas, etc., y sobre la acusación que en ese mismo libro se le hace de un ateísmo intencionadamente engañoso y mendaz].
Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (1813). [Revista general de alemanes para alemanes].
Über die Gottheiten von Samothrace [...] Beilage zu den Weltaltern (1815). *[Sobre las divinidades de Samotracia]*.
Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1825. [Lecciones de Erlanger de los años 1821-1825].
Einleitung in die Philosophie, editado por Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989 [Introducción a la filosofía].
Urfassung der Philosophie der Offenbarung (1832). Editado por Walter E. Ehrhardt, Hamburgo, Meiner, 1992. [Versión original de la filosofía de la revelación].
Philosophie der Mythologie (1842ss.). [Filosofía de la mitología].
Philosophie der Offenbarung (1841ss.) *[Filosofía de la revelación]*.
Aus Schelling Leben in Briefen, editado por Gustav Leopold Plitt, vol. 1, Leipzig, 1868. [De la vida de Schelling en cartas].
F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente, editado por Horst Fuhrmans, vol. 1, Bonn, Bouvier, 1962 [F. W. J. Schelling. Cartas y documentos].

FUENTES SECUNDARIAS CITADAS

BECK, L. W., *Kants «Kritik der praktischen Vernunft». Ein Kommentar,* trad. al alemán de Karl-Heinz Ilting, Múnich, Wilhelm Fink, 1974 [original: *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason,* Chicago, University of Chicago Press, ²1996].
BIBLIA: Génesis, Salmos, Evangelio según san Mateo, Evangelio según san Marcos.
BRAUN, H., «Ein Bedürfnish nach Schelling», *Philosophische Rundschau* 37/3 (1990), pp. 161-196; 298-326.
BUCHHEIM, Th., «Metaphysische Notwendigkeit des Bösen. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift», en *Zeit und Freiheit. Schelling–Schopenhauer–Kierkegaard–Heidegger. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft,* Budapest, 24-27 de abril de 1997, ed. de István M. Fehér y Wilhelm G. Jacobs, Budapest, Kétef Bt., 1999, pp. 183-191.
EHRHARDT, W. E., «Nur ein Schelling», en *Atti del Convengo internationale di studio. Il concetto di natura. Schelling e la «Critica del giudizio»*, Urbino, Università, octubre de 1975, en *Studi Urbinati* 51 (1977), pp. 111-122.
FICHTE, J. G., *Versuch einer Critik aller Offenbarung,* Königsberg, 1792 [vers. cast: *Ensayo de una crítica de toda revelación,* trad. de Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002].
—, [reseña] «Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik», 1792, en *Allgemeine Literatur-Zeitung,*

Jena, 1794 [vers. cast.: *Reseña de Enesidemo,* trad. de Virginia E. López, Madrid, Hiperión, 1982].

—, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Weimar, 1794 [vers. cast.: *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia,* Juan Cruz Cruz, Pamplona, autoed., 2005].

—, «Zweite Einleitung in die WissenschaftsLehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben», en *Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten,* vols. 5 y 6, 1797 [vers. cast.: *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la ciencia,* trad. de José María Quintana, Madrid, Tecnos, 1987].

—, *J. G. Fichte-Gesamtausgabe,* ed. de Reinhard Lauth, Erich Fuchs, Hans Gliwitzky y Hans Jacob, volumen III, 5, edición de Reinhard Lauth y Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann,1982.

FRANK, M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie,* Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

—, *Der unendliche Mangel an Sein. Schelling Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2ª ed., Múnich, Wilhelm Fink, 1992.

FRANZ, A., *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblem der Spätphilosophie F. W. J. Schellings,* Wurzburgo/Amsterdam, Rodopi, 1992.

FUHRMANS, H., *Schelling Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus,* Düsseldorf, L. Schwann, 1954.

HEGEL, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* Jena, 1801.

—, *Phänomenologie des Geistes,* Bamberg/Wurzburgo, 1807 [vers. cast.: *Fenomenología del espíritu,* México, FCE, 2017].

HERDER, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 1784, 1785, 1787, 1791 [vers. cast.: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* Buenos Aires, Losada, 1959].

HESÍODO, *Los trabajos y los días,* Barcelona, Omega, 2003.

HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke,* vol. 4.1, ed. de Friedrich Beissner, Stuttgart, Cotta, 1961 («Frankfurter Ausgabe», ed. de D. E. Sattler, vol. 17, Basilea/Frankfurt, Stroemfeld/Roter Stern, 1991).

HOGREBE, W., *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings* Die Weltalter, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

JACOBI, F. H., «Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn», 1785, en *Werke,* ed. de Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, vol. I,1, ed. de Klaus Hammacher y Irmgard Maria Piske, Hamburgo/Stuttgart-Bad Cannstatt, Meiner/Frommann-Holzboog, 1998.

JACOBS, W. G., *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen.Texte und Untersuchungen,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989.

—, *Gottesbegriff und Geshichtsphilosophie in der Sicht Schellings,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.
—, «Schelling im deutschen Idealismus. Interaktionen und Kontroversen», en *F. W. J. Schelling,* ed. de Hans Jörg Sandkühler, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 1998, pp. 66-81.
—, «Anerkennung und Organismus. Zu Schellings Freiheitskonzeption», en *Anerkennung. Eine philosophische Propädeutik,* FS Annermarie Piepper, ed. de Monika Hofmann-Riedinger y Urs Thurnherr, Friburgo/Múnich, Karl Alber, 2001, pp. 160-169.
JANTZEN, J., «Die Philosophie der Natur», en *F. W. J. Schelling,* ed. de Hans J. Sandkühler, Stuttgart/Viena, 1998, pp. 82-108.
KANT, I., «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784)», en *Kants gesammelte Schriften,* vol. VIII, Berlín, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1923, pp. 33-42 [vers. cast.: *¿Qué es la Ilustración?*, trad. de Concha Roldán, M. Francisco Pérez y Roberto Rodríguez, Madrid, Alianza, 2013].
—, «Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786)», en *Kants gesammelte Schriften, op. cit.*, vol. VIII, pp. 107-123 [vers. cast.: «Probable inicio de la historia humana», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia,* trad. de Concha Roldán y Roberto Rodríguez, Madrid, Tecnos, 2006].
—, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* Riga, 1786 [vers. cast.: *Principios metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza,* Madrid, Alianza, 1989].
—, *Critik der Urtheilskraft,* Berlín/Libau, 1790 [vers. cast.: *Crítica del juicio,* trad. de José Rovira, Buenos Aires, Losada, 2005].
—, «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (1793)», en *Kants gesammelte Schriften,* vol.VI, Berlín, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1907. [vers. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón,* trad. de Felipe Martínez, Madrid, Alianza, 2016].
—, «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie» (1796), en *Kants gesammelte Schriften,* vol. VIII, *op. cit.*, pp. 387-406.
KRINGS, H., «Die Konstruktion in der Philosophie. Ein Beitrag zu Schellings Logik der Natur», en *Aspekte der Kultursoziologie,* FS Mohammed Rassem, ed. de Justin Stagl, Berlín, Dieter Reiner, 1982, pp. 341-351.
—, «Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings», en *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung,* Zúrich, 1983, ed. de Reinhard Heckmann, Hermann Krings, Rudolf W. Meyer, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985, pp. 111-128.
—, «Von der Freiheit Gottes (394-403)», en *F. W. J. Schelling Über das Wesen der menschlichen Freiheit,* ed. de Otfried Höffe y Annemarie Pieper, Berlín, Akademie, 1995, pp. 173-187. [Vers. ital.: *F. W. J. Schelling: Ricerche filosofiche sull'essenza*

della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi, ed. de G. Strummiello, trad. de Federica Vigano, Milán, Rusconi, 1997, p. 191].

MARQUARDT, O., «Schelling – Zeitgenosse inkognito», en *Schelling. Eine Einführung in seine Philosophie,* ed. de Hans Michael Baumgartner, Friburgo/Múnich, Karl Alber, 1975, pp. 9-26.

MOISO, F., «Formbildung, Zufall und Notwendigkeit. Schelling und die Naturwissenschaften um 1800», en *Schelling und die Selbstorganisation. Neue Forschungsperspektiven,* ed. de Marie-Luise Heuser-Keßler y Wilhelm G. Jacobs (=*Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften*, 5), Berlín, Dunker & Humblot, 1994, pp. 73-112.

PIEPER, A., «Zum Problem der Herkunft des Bösen I: Die Wurzel des Bösen im Selbst (364-382)», en *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit,* ed. de Otgried Höffe y Annemarie Pieper, Berlín, Akademie, 1995, pp. 91-110.

PLATÓN, *Politeia*. *La República,* Madrid, Akal, 2009.

SCHLEGEL, F. «Ueber das Studium der griechischen Poesie», en *Die Griechen und Römer. Historische und kritische Versuche über das Klassische Alterthum,* Neustrelitz, 1797 [vers. cast.: *Sobre el estudio de la poesía griega,* trad. de Berta Raposo, Madrid, Akal, 1996].

SCHMIED-KOWARZIK, W., *«Von der wirklichen, von der seyenden Natur». Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996.

SCHULZ, R., «Schellings Naturphilosophie und organische Konzeption der naturwissenschaften – Bruch oder Kontinuität?», en *Die Naturphilosophie im Deutschen idealismus,* ed. de Karen Gloy y Paul Burger, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993, pp. 149-174.

SCHULZ, J., *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft,* Königsberg, 1784.

[SCHULZE, G. E.], «Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhod in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik», sin indicación de lugar, Fleckeisen, 1792.

SPINOZA, Benedictus de, «Ethica more geometrico demostrata», en *Spinoza Opera,* vol. 2, ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1925 [vers. cast.: *Ética demostrada según el orden geométrico,* trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2011].

—, *Tractatus theologico-politicus,* Hamburgo, 1670 [vers. cast.: *Tratado teológico-político*, trad. de Enrique Tierno, Madrid, Tecnos, 2010].

WIEHL, R., «Schellings Naturphilosophie – eine Philosophie des Organismus?», en *Schelling und die Selbstorganisation. Neue Forschungsperspektiven, op. cit.*, pp. 113-134.

WIELAND, W., «Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur», en *Natur und Geschichte,* FS Karl Löwith, redacción: Hermann Braun, Stuttgart/Berlín/Colonia/Mainz, Kohlhammer, 1967, pp. 406-440.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE SCHELLING

La bibliografía más antigua se encuentra recogida por Guido Schneeberger en *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie,* Berna, Francke, 1954. Una buena visión de conjunto sobre la reciente bibliografía se puede encontrar en *F. W. J. Schelling,* ed. de Hans Jörg Sandkühler, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1998. Existe una bibliografía más ampliada en internet, en la Universidad de Bremen, es decir, en el Institut für Philosophie. Allí se puede hacer *click* en el enlace «Bibliographie zum Deutschen Idealismus» y posteriormente en «Schelling». No se recoge aquí la bibliografía que se indica en estos tres repertorios bibliográficos. En lo que sigue, sencillamente se recoge un complemento a estas bibliografías que el autor tomó con la amable autorización de la Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

BACH, Th., «Für wen das hier gesagte nicht gesagt ist, der wird es nicht für überflüssig halten», en *Naturwissenschaften um 1800. Wissenschaftskultur in Jena-Weimar,* ed. de Olaf Breidbach y Paul Ziche, Weimar, Böhlau, 2001, pp. 65-82.

—, «Dem Geist der Zeit eine neue Richtung geben. Die Naturphilosophie und die naturphilosophischen Professoren an der Universität Jena», en *Die Universität Jena. Tradition und Innovation um 1800*, ed. de Gerhard Müller, Klaus Ries y Paul Ziche, Stuttgart, Franz Steiner, 2001, pp. 155-174.

BAUER, J.; MÜLLER, G.; ZICHE, P., «Spezialisierung, Zentralisierung, Technologisierung», en *Der Archivar* 5 (2001), pp. 367-384.

BEIERWALTES, W., *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen,* Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2001.

BREIDBACH, O., «Jenaer Naturphilosophien um 1800», en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, vols. 50 y sigs.: *Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 2000,* vol. 84, cuaderno 1, pp. 19-49.

CAMPAGNA, N., *Il linguaggio dei filosofi: Kant, Fichte, Schelling, Hegel,* Nápoles, La Città del Sole, 1998.

CESA, C., «Schelling und die Geschichte der Philosophie – verstreute Bemerkungen», en *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart,* ed. de Dietmar H. Heidemann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, pp. 273-287.

CHARPA, U., «Schleidens Kritik an Hegel und Schelling», en *Jakob Friedrich Fries,* ed. de Wolfram Hogrebe y Kay Herrmann, Berna, Peter Lang, 1999.

CUSINATO, G., «Oltre l'intuizine intelletuale», en *Filosofia e Teologia* 14 (2000), pp. 555-570.

DANZ, Ch., «Atheismus und spekulative Theo-Logie», en *Fichtes Entlassung,* ed. de Klaus-M. Kodalle, Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1999, pp. 159-174.

DÜSING, K., *Subjektivität und Freiheit,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002.

ECKARDT, G.; JOHN, M.; ZANTWIJK, T. van; ZICHE, P., *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800,* Colonia/Weimar/Viena, Böhlau, 2001.

EHRENSPECK, Y., *Versprechungen des Ästhetischen,* Opladen, Leske + Budrich, 1998.
FRANZ, M., «Die Natur des Geistes. Schellings Interpretation des Platonischen "Timaios" in Tübingen», 1794, *Hölderlin Jahrbuch* 30 (1998), pp. 237-238.
FRIGO, G. F., «Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation», en *Naturwissenschaften um 1800. Wissenschaftskultur in Jena-Weimar,* ed. de Olaf Breidbach y Paul Ziche, Weimar, Bohlau, 2001, pp. 27-45.
GRIFFERO, T., *Oetinger e Schelling. Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco,* Milán, Nike, 2000.
HERMANNI, F., *Das Böse und die Theodizee,* Gütersloh, Kaiser Gütersloher, 2002.
HOFMANN, M., «Die Natur als das nicht ganz Andere des Menschen», *Archiv für Rechts– und Sozialphilosophie* 85 (1999), pp. 38-52.
HORSTMANN, R. P., «The early philosophy of Fichte and Schelling», en *The Cambridge Companion to German Idealism,* ed. de Karl Ameriks, Cambridge University Press, 2000, pp. 117-140.
HÜHN, L., «Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers», en *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne,* ed. de Christian Iber y Romano Pocai, Cuxhaven & Dartford, Junghans, 1998, pp. 55-94.
JACOBS, W. G., «Der garstige breite Graben. Lessing, Kant und Schelling zum Verhältnis von Vernunft und Tatsache», en *Neues zur Lessing-Forschung. Ingrid Strohschneider-Kohrs zu Ehren am 26. August 1997*, ed. de Eva J. Engel y Claus Ritterhoff, Tubinga, 1998, pp. 169-180, en *Meiji University international exchange programms. Guest lecture series,* núm. 2, Tokio, 1998, pp. 3-12.
—, «Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, Philosoph», en *Deutsche Biographische Enzyklopädie,* vol. 8, Múnich, K. G. Saur, 1998, pp. 596-597.
—, «Das Universum als Geschichte, als moralisches Reich. Zum Verhältnis von Ethik und Geschichtsphilosophie bei Schelling» [vers. cast.: *Una mirada a la filosofía de Schelling. Actas del Congreso International Transiciones y Pasajes: Naturaleza e Historia en Schelling,* trad. de Marta García Masegosa y Óscar V. Fernández Pita, Santiago de Compostela, octubre de 1996, ed. de Arturo Leyte Coello, Vigo, Universidade de Vigo, 1999, pp. 193-200).
—, «Friedrich Wilhelm Joseph (von) Schelling. Vernunft und Wirklichkeit», en *Philosophen des 19. Jahrhunderts,* ed. de Margot Fleischer y Jochem Hennigfeld, Darmstadt, Primus, 1998, pp. 55-69.
—, «Der Streit um Gott – ein Streit um den Menschen. Feuerbach und Schelling», en *Welt ohne Gott? Theoretischer und praktischer Atheismus*, ed. de Venanz Schubert (=*Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien*, ed. de Dems, vol. 20), St. Ottilien, 2000, pp. 85-103.
—, «Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Überlegungen zu Kant und Schelling», en *Rozum jest wolny, wolnosc – rozumna,* FS Marek Siemek, ed. de Roberta Marszalka y Ewy NowakJuchacz, Varsovia, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 2002, pp. 119-134.

KAHLEFELD, S., «Spielerischer Idealismus. Schellings Lösungsvorschlag zu einem zentralen Problem des Idealismus – in einem Nebengedanken der "Weltalter" von 1811», en *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne, op. cit.*, pp. 95-118.
KOSLOWSKI, P., *Philosophien der Offenbarung,* Paderborn/Múnich/Viena/Zúrich, Schöningh, 2001.
LETER, M., *L'heuristique retrouvée*; *parte 3. Un rameau perdu de la philosophie allemande: Baumgarten, Kant, Fichte, Schelling, Humboldt, Schleiermacher et l'heuristique,* París, Schöningh, 1998.
MARSZALEK, R., «Mythologie und instrumentale Vernunft», en *Synthesis Philosophica* 16 (2001), fasc. 2, pp. 331-344.
MAYER, P., *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme,* Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999.
POGGI, S., *Il genio e l'unità della natura,* Bolonia, Il Mulino, 2000.
TSOUYOPOULOS, N., *Asklepios und die Philosophen. Die Auseinandersetzung der Medizin mit der Philosophie von Kant, Fichte und Schelling,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2000.
ZANTWIJK, T. van, *Pan-Personalismus. Schellings transzendentale Hermeneutik der menschlichen Freiheit*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000.
— y ZICHE, P., «Fundamentalphilosophie oder empirische Psychologie?», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (2000), pp. 557-580.
—, «Anthropologische Aspekte der "philosophischen Konstruktion" der "Naturwissenschaft" bei Schelling», en *Naturwissenschaften um 1800. Wissenschaftskultur in Jena-Weimar, op. cit.*, pp. 107-120.
ZECHER, R., *Das Ziel der Einheit. Verwirklichung einer Idee oder Ergebnis eines Selbstorganisationsprozesses?*, Frankfurt/Nueva York, Peter Lang, 2000.
ZICHE, P., «Anthropologie zwischen Physiologie und Naturphilosophie», en *Naturwissenschaften um 1800. Wissenschaftskultur in JenaWeimar, op. cit.*, pp. 96-106.
ZIMMERMANN, R. E., *Die Rekonstruktion von Raum, Zeit und Materie. Moderne Implikationen Schellingscher Naturphilosophie,* Frankfurt/Nueva York, Peter Lang, 1998.

BIBLIOGRAFÍA DE SCHELLING EN ESPAÑOL

Se incluye a continuación un listado actualizado de los textos de Schelling que han sido traducidos al español. Se indica en primer lugar, y en orden cronológico, el título original en alemán y el año de edición. A continuación, las distintas traducciones disponibles de ese texto en español; indicándose traductor, lugar y año. En los casos en que se puedan encontrar reediciones, han sido señaladas entre paréntesis. Otros listados de traducciones al español de las obras de Schelling pueden ser consultados en Augusto, R. «La recepción de Schelling en España: traducciones al español», *Daimon* 36 (2005), pp. 177-

181 y Galán, I., «Análisis crítico de la bibliografía española de F. W. J. Schelling», *Revista General de Información y Documentación* 8/2 (1998), pp. 273-283.

Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt (1793). «Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo», en *Experiencia e historia: escritos de juventud,* trad. de J. L. Villacañas, Madrid, Tecnos, 1990.

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794). «Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general», en *Experiencia e historia: escritos de juventud, op. cit*.

Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795). *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano,* trad. de I. Giner y F. Pérez Borbujo, Madrid, Trotta, 2004.

Neue Deduktion des Naturrechts (1795). «Nueva deducción del derecho natural», trad. F. Oncina, *Thémata. Revista de Filosofía* 11 (1993), pp. 217-253.

Antikritik (1796). (Allgemeine Literatur Zeitung). «Antikritik», trad. de J. L. López, *Análisis. Revista de Investigación Filosófica* 2 (2015), pp. 377-380.

Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur (1797). (*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1809). «Panorama general de la literatura filosófica más reciente (Tratados para la explicación del idealismo de la doctrina de la ciencia)», en *Experiencia e historia: escritos de juventud, op. cit*. / *Panorama general de la literatura filosófica más reciente,* trad. de Vicente Serrano, Madrid, Adaba, 2006.

Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795, 1796). *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*, trad. de J. L. Villacañas, Valencia, Gules, 1984. / *Cartas sobre dogmatismo y criticismo,* trad. de Virginia Careaga, Madrid, Tecnos, 1993 (reed. 2013) / *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo,* trad. de E. Maraguat, Madrid, Adaba, 2009.

Über die Preisfrage der Berliner Akademie für 1795 (1797). *(Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur (= Philosophisches Journal)*. «Sobre la cuestión de la Academia de Berlín», en *Experiencia e historia: escritos de juventud, op. cit*.

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797, 1803). «Ideas para una filosofía de la naturaleza como introducción al estudio de esta ciencia», en *Experiencia e historia: escritos de juventud, op. cit.* / «Introducción a ideas para una filosofía de la naturaleza», en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza,* trad. de A. Leyte, Madrid, Alianza, 1996.

Über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insb. ob eine Philosophie der Geschichte möglich sei (1798). *(Philosophisches Journal)*. «Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una filosofía de la Historia», en *Experiencia e historia: escritos de juventud, op. cit*.

Über Offenbarung und Volksunterricht (1798). *(Philosophisches Journal).* «Sobre la revelación e instrucción del pueblo», en *Experiencia e historia: escritos de juventud, op. cit*.

Epikurisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerporstens (1799). *Confesión de fe epicúrea de Heinz Widerporst* (1799), trad. de Óscar V. Fernández Pita, *Thémata. Revista de Filosofía* 18 (1997), pp. 239-255.

Einleitung zu seinem Entwirf eines Systems der Naturphilosophie (1799). «Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia», en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza, op. cit*.

Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Categorien der Physik (1800). (Zeitschrift für spekulative Physik). «Deducción general del proceso dinámico de las categorías de la física», en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza, op. cit*.

Über den wahren Begriff der Naturphilosophie (1801). *(Zeitschrift für spekulative Physik)*. «Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea», en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza, op. cit*.

System des transscendentalen Idealismus (1800). *Sistema del idealismo trascendental,* trad. de Rivera de Rosales y Virginia López, Barcelona, Anthropos, 1988. «Sistema del idealismo trascendental», en *Antología,* trad. de J. L. Villacañas, Barcelona, Península, 1987 (reed. en la colección Biblioteca de Grandes Pensadores 48, Barcelona, Gredos, 2012).

Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch (1802). *Bruno,* trad. H. R. Sanz, Buenos Aires, Losada, 1957 / *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas,* trad. de Francesc Pereña, Barcelona, Orbis, 1985 (reed. 1986) / *Bruno o del principio divino y natural de las cosas,* trad. de Antonio Zozaya, Madrid, Angulo, 1887 / *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas,* trad. de Francesc Pereña, Barcelona, Folio, 2002 (reed. 2003).

Philosophie der Kunst (1802). *Filosofía del arte,* trad. de E. Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1949 / «Filosofía del arte», en *Antología, op. cit*. / *Filosofía del arte,* trad. de Virginia López-Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999 (reed. 2006) / «Limitación pura de lo absoluto indivisible», «Espíritu creador y ciencia de la naturaleza», «Forma del arte», «Forma simbólica de los dioses», en *Fragmentos para una teoría romántica del arte,* trad. de J. Arnaldo, Madrid, Tecnos, 1987 (reed. 2013).

Über Dante in philosophischer Beziehung (1802, 1803). *(Kritisches Journal der Philosophie)*. «Sobre Dante en relación con la filosofía», trad. de I. Giner, *Er, Revista de Filosofía* 27 (2000), pp. 117-138.

Vorlesungen über die Methode des academischen Studium (1803). *Lecciones sobre el método de los estudios académicos,* trad. de E. Tabernig Buenos Aires, Losada, 1965 (reed. 2008) / *Lecciones sobre el método de los estudios académicos,* trad. de María Antonia Seijo Castroviejo, Madrid, Editora Nacional, 1984.

Immanuel Kant (1804). «Kant», en *Antología, op. cit*. / «Immanuel Kant», trad. de H. Cortés y A. Leyte, *Anthropos: Boletín de Información y Documentación* 19 (1988), pp. 111-113 / «Kant», trad. de J. L. del Barco, *Reflexión. Revista de Filosofía* 1 (1990), pp. 171-176.

Philosophie und Religion (1804). «Filosofía y religión», en *Antología, op. cit.*

Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur. Eine Rede (1807, 1825, 1843). *La relación del arte con la naturaleza,* trad. de Alfonso Castaño Piñán, Madrid, Colección Los Grandes Pensadores, Globus, 2014 / *La relación del arte con la naturaleza,* trad. de Alfonso Castaño Piñán, Madrid, Sarpe, 1985 / *La relación de las artes figurativas con la naturaleza,* trad. de Alfonso Castaño Piñán, Buenos Aires, Aguilar, 1954 (reed. 1959, 1972, 1980) / *El «Discurso de la Academia». Sobre la relación de las Artes Plásticas con la Naturaleza (1807),* trad. de A. Leyte y H. Cortés, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). *La esencia de la libertad humana,* trad. de J. Rovira, Buenos Aires, UBA, 1950 (reed. con el título de *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados,* colección Biblioteca de Grandes Pensadores 48, Barcelona, Gredos, 2012) / *Sobre la esencia de la libertad humana,* trad. de A. Altman, Buenos Aires, Juárez, 1969 / *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados,* trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989 (reed. 2000, 2004).

*Die Weltalter (*1811, 1813, 1815). *Las edades del mundo,* trad. de H. R. Ochoa, Viña del Mar, Cerro Alegre, 1993 (reed., Valparaíso, Edeval,1997) / *Las edades del mundo,* ed. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2002 (reed. colección Biblioteca de Grandes Pensadores 48, Barcelona, Gredos, 2012).

Über die Gottheiten von Samothrake (1815). «Sobre las divinidades de Samotracia», trad. de I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujo *Er, Revista de Filosofía* 31 (2002), pp. 133-192.

Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie (1827). *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, trad. de L. S. Guervós, Málaga, Edinford, 1993.

Darstellung des philosophischen Empirismus (1830) (Aus Vorlesungen bis 1836). «Presentación del empirismo filosófico», en *Antología, op. cit*.

Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834). *Prólogo a un escrito filosófico del señor Victor Cousin (1834),* trad. de Cora Rodríguez, Madrid, Complutense, 2003 / *Prólogo a un escrito filosófico del sr. Victor Cousin,* trad. de María José Varela, *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía* 7 (2002), pp. 201-218.

Philosophie der Offenbarung (1841ss). *Filosofía de la Revelación I. Introducción,* trad. de Juan Cruz Cruz, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 51, 1998 (reed. colección Biblioteca de Grandes Pensadores 48, Barcelona, Gredos, 2012).

Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten (1850). *Disertación sobre la fuente de las verdades eternas,* trad. de R. Rovira, Madrid, Complutense, 1997 / «Tratado sobre las fuentes de las verdades eternas», en *Antología, op. cit.*

1 Los textos de Schelling que han sido publicados en castellano aparecen entre corchetes y en cursiva. Si no existe traducción castellana, entre corchetes y en redonda.

Índice de nombres

Arquímedes
Ariadna

Baader, Franz Xaver von
Baumgartner, Hans Michael
Beck, Lewis White
Beissner, Friedrich
Böhme, Jakob
Böhmer, Augustes
Braun, Hermann
Buchheim, Thoma
Buchner, Hartmut
Burger, Paul

Correggio, Antonio Allegri da
Crono

Descartes, René

Ehrhardt, Walter E.
Eichhorn, Johann Gottfried

Fehér, István
Fichte, Johann Gottliebs
Flatt, Johann Friedrich
Frank, Manfred
Franz, Albert
Fuchs, Erich
Fuhrmans, Horst

Gebhardt, Carl
Gliwitzky, Han
Gloy, Karen
Goethe, Johann Wolfgang
Gries, Diederich

Hahn, Philipp Matthäu
Hammacher, Klau
Hardenberg, Friedrich von
(Novalis)
Heckmann, Reinhard
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Herder, Johann Gottfried
Hesíodo
Heuser-Keßler, Marie-Luise
Heyne, Christian Gottlob
Höffe, Otfried
Hölderlin, Friedrich
Hofmann-Riedinger, Monika
Hogrebe, Wolfram

Homero
Hume, David

Jacob
Jacob, Han
Jacobi, Friedrich Heinrichs
Jacobs, Wilhelm G.
Jaeschke, Walter
Jantzen, Jörg
Jaspers, Karl
Jesucristo

Kant, Immanuel
Köstlin, Nathanael
Krings, Hermann

Laban
Lauth, Reinhard
Lavoisier, Antoine-Laurent
Leibniz, Gottfried Wilhelm
Lessing, Gotthold E.
Lia
Löwith, Karl
Ludwig I, rey de Baviera

Marcus, Adalbert Friedrich
Marquardt, Odos
Maximilian II, rey de Baviera
Mendelssohn, Mose
Meyer, Rudolf W.
Moiso, Francescos

Niethammer, Friedrich I.
Novalis, véase Hardenberg

Oetinger, Friedrich Christoph

Pandora
Pieper, Annemarie
Pfleiderer, Christoph Friedrich
Piske, Irmgard-Maria
Platón
Plitt, Gustav Leopold
Proteo

Rafael
Reimarus, Hermann Samuel
Reinhold, Karl Leonhard
Riedesel zu Eisenbach, Friedrich
Ludwig Wilhelm K.
Riedesel zu Eisenbach, Ludwig
Georg Friedrich Carl H.
Röschlaub, Andrea

Salomón
Sandkühler, Hans Jörg
Sattler, Dietrich E.
Schad, Johann Baptist

Schelling, Caroline, nacida
Michaelis, viuda de Böhmer
divorc. de Schlegel
Schelling, Karl Friedrich August
Schelling, Pauline, nacida Gotter,
Schieche, Walter
Schiller, Friedrich
Schlegel, August Wilhelm
Schlegel, Friedrich
Schleiermacher, Friedrich
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich,
Schnurrer, Christian F.
Schulz, Reinhard
Schulz, Walter
Schulze, Gottlob Ernst
Shakespeare, William
Spinoza, Baruch de
Stagl, Justin

Tasso, Torquato
Tilliette, Xavier
Thurnherr, Ur

Urano

Veit, Dorothea

Wiehl, Reiners
Wieland, Wolfgang
Wimmer, Thoma

Zeus

Información adicional

Esta introducción es un hilo de Ariadna para poder recorrer la compleja y prolífica trayectoria filosófica de Schelling. El libro, además de recoger los grandes hitos del pensamiento del idealista alemán, es capaz de ofrecer una idea central que sirve para trabar cierta unidad a través de la diversidad aparente de su obra. Este núcleo principal tiene que ver con el Schelling «filósofo de la libertad» que se ha redescubierto y puesto de manifiesto en los últimos tiempos, especialmente gracias al estudio crítico y especializado que ha reavivado la Edición histórico-crítica de las obras completas de Schelling, de la que el autor de este libro, Wilhem G. Jacobs, es coeditor.

Experimentar la necesidad de volver a leer a Schelling a la luz de estos hallazgos, y la posibilidad de hacerlo teniendo a mano conceptos claves que permitan entender la coherencia de su trayectoria filosófica son, por sí mismas, razones suficientes para leer este texto. *Leer a Schelling* nos llevará a despertar el deseo de querer volver a dialogar con este filósofo, así como a entender por qué atrae tan fuertemente la atención de los investigadores en los últimos tiempos.

WILHELM G. JACOBS (1935, Troisdorf, Alemania) es filósofo especializado en el idealismo alemán. Ha ejercido como docente en la Universidad de Múnich, donde empezó a impartir clases en 1971. En pasó a formar parte, llegando a ser presidente, de la Comisión-Schelling de la Academia bávara de las ciencias, que se encarga de la edición histórico-crítica de las obras de Schelling, de la que es coeditor. Es cofundador y actualmente presidente de honor de la Sociedad Internacional Schelling. Ha sido, además, cofundador de la Sociedad alemana para la filosofía y de la Sociedad Japonesa Schelling.

OTROS TÍTULOS

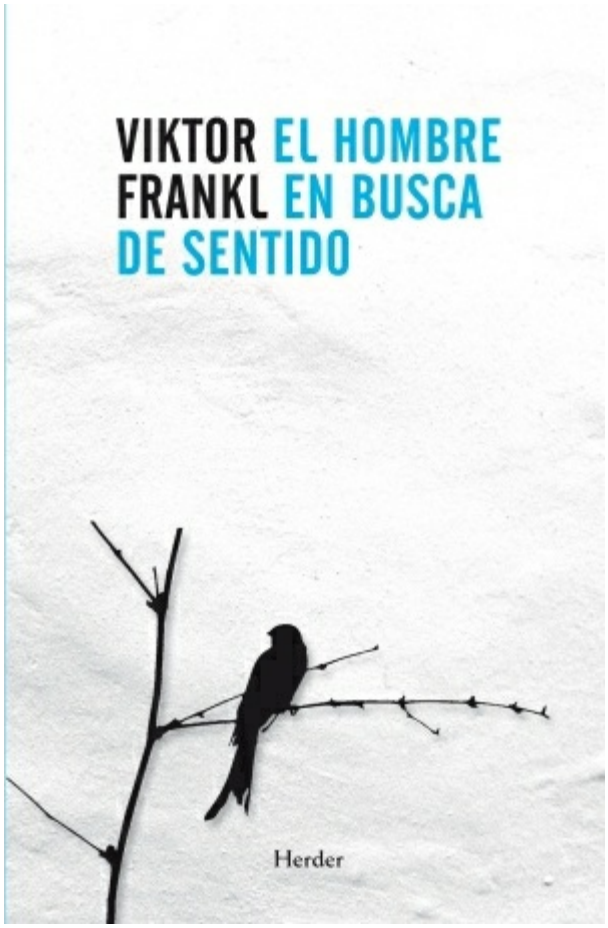
Günther Zöller
Leer a Fichte

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez
Schelling. El sistema de la libertad
Veredas del espíritu: de Hume a Freud

Giovanni Reale y Dario Antiseri
Historia de la filosofía (7 vols.)
Historia del pensamiento filosófico y científico (3 vols.)

Eusebi Colomer

El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo segundo. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel


VIKTOR FRANKL
EL HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO
Herder

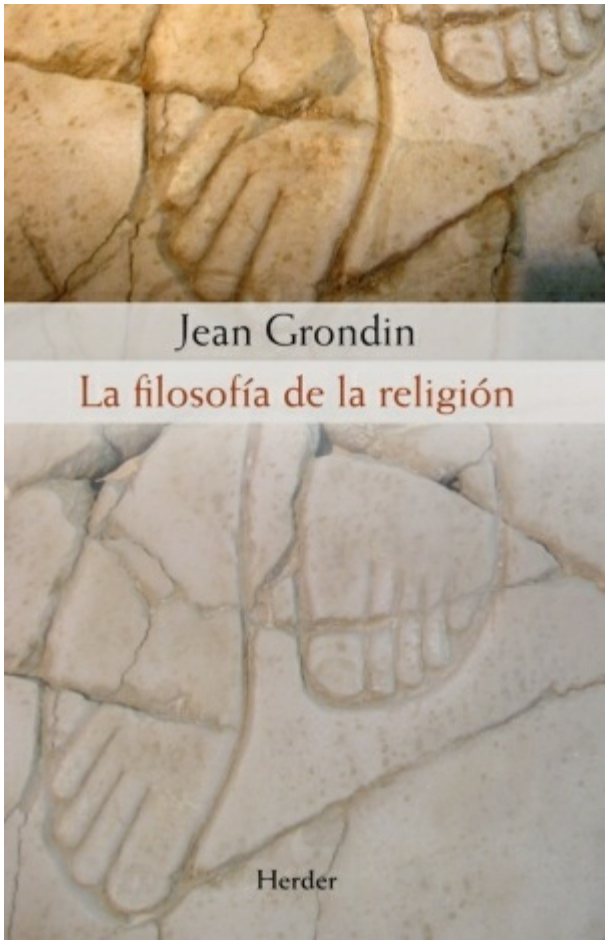
El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor
9788425432033
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Nueva traducción"El hombre en busca de sentido" es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

Cómpralo y empieza a leer


Jean Grondin
La filosofía de la religión
Herder

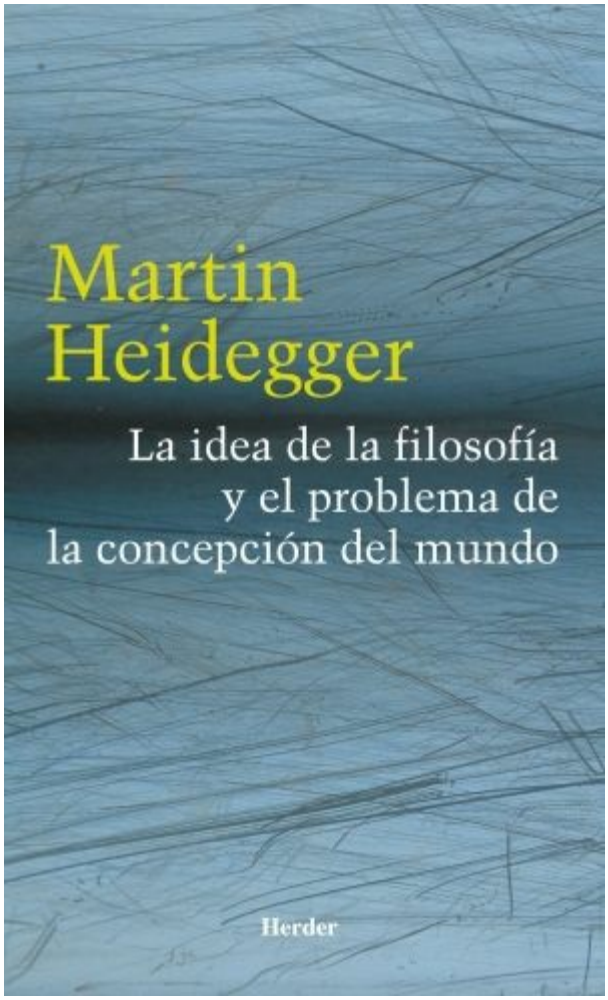
La filosofía de la religión

Grondin, Jean
9788425433511
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva. La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

Cómpralo y empieza a leer


Martin
Heidegger
La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo
Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin
9788425429880
165 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 923) como asistente de Husserl.

Cómpralo y empieza a leer

JESPER JUUL
NO
Decir no, por amor
Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos
Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper
9788425428845
88 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común. Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

Cómpralo y empieza a leer

Bernard N. Schumacher
Muerte y mortalidad
en la filosofía contemporánea
BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA
Herder

Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea

Schumacher, Bernard N.
9788425439971
424 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Con el fin de proteger nuestra felicidad negamos la muerte. El hombre occidental contemporáneo mantiene un pesado silencio sobre ella convirtiéndola en un tema tabú. Sin embargo, la cuestión de la muerte es un tema fundamental que se halla en el corazón de la existencia humana. Consciente de ello, Bernard Schumacher se ha propuesto reflexionar sobre ella minuciosamente desde un enfoque teórico con el propósito de comprender la propia muerte y la de aquellos a quienes amamos. Por ello, el presente libro contribuye al debate actual ofreciendo diálogo y análisis entre la fenomenología, el existencialismo y la filosofía analítica.Basándose en diversas obras académicas publicadas en diferentes idiomas y procedentes de corrientes de pensamiento distintas, Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea representa un estudio completo y sistemático de la filosofía de la muerte. El autor centra su análisis en tres problemas fundamentales: el conocimiento de la mortalidad como tal; la definición de muerte humana en el contexto del actual debate biomédico; y, finalmente, la cuestión de determinar si la muerte puede considerarse un mal absoluto. Como resultado, esta obra clarifica y disipa verdades y mitos sobre uno de los misterios más inquietantes de la reflexión filosófica.

Cómpralo y empieza a leer

Índice

Portada 2
Créditos 3
Dedicatoria 4
Índice 5
Prólogo 7
Sobre el modo de citar 8
Breve nota del traductor 10
INTRODUCCIÓN 12
1. RAMA DAMA 15
2. ESBOZO BIOGRÁFICO 17
2.1. Juventud suaba 17
2.2. Preceptor en Leipzig 19
2.3. Profesor en Jena 20
2.4. Profesor en Wurzburgo 21
2.5. En Múnich y Erlangen 22
2.6. De vuelta a Múnich 23
2.7. En Berlín 24
3. EL COMIENZO CON KANT 26
3.1. Causalidad teorética y práctica 27
3.2. La conciencia de la apercepción trascendental 29
3.3. La intuición intelectual de la libertad 31
3.4. Indicaciones en el Schelling temprano 32
4. LA MITOLOGÍA TEMPRANA 35
4.1. El mito como tema de la filosofía 35
4.2. La forma del mito 37
4.3. El contenido del mito 38
5. AUTOCONCIENCIA Y LIBERTAD 42
5.1. Autoconciencia y autodeterminación 42
5.2. Un hilo de Ariadna 44
6. NATURALEZA E INCONDICIONALIDAD 47

6.1. La teoría de lo incondicionado de Kant 48
6.2. Lo condicionado en lo incondicionado 49
6.3. La naturaleza: lo otro del espíritu 53
7. ARTE 58
7.1. La producción del arte 59
7.2. Historia y arte 60
8. PRINCIPIOS E HISTORIA 64
8.1. libertad y eternidad 64
8.2. Libertad como vida 66
9. FILOSOFÍA TARDÍA DE LA MITOLOGÍA 70
9.1. La realidad de los dioses 70
9.2. El politeísmo 71
9.3. Mitos y crisis 72
9.4. El monoteísmo absoluto 75
9.5. El proceso mitológico 79
10. RAZÓN Y REVELACIÓN 81
10.1. El concepto de filosofía de Schelling 81
10.2. La distinción de la filosofía en negativa y positiva 82
10.3. La filosofía de la revelación 85
10.4. Queremos la libertad como la última causa de todas las cosas 87
11. ¿LEER A SCHELLING? 91
BIBLIOGRAFÍA 94
Textos de Schelling citados 94
Fuentes secundarias citadas 96
Bibliografía sobre Schelling 100
Bibliografía de Schelling en español 102
ÍNDICE DE NOMBRES 107
Información adicional 110