

BIBLIOGRAFIA

A. BAUSOLA, *Friedrich W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.

La obra se divide en tres partes: la primera es una exposición de las líneas fundamentales del pensamiento de S.; la segunda, está compuesta por una serie de capítulos breves en los que el autor traza un cuadro histórico amplio: relaciones entre el pensamiento de S. y coetáneos, sucesores, interpretaciones, etc. La tercera parte del libro presenta una bibliografía bastante amplia, dividida en once partes según criterios habituales: biografías, antecedentes, época del pensamiento de S., intérpretes principales, grandes temas de la filosofía schellingiana.

Por lo que se refiere al pensamiento de S., es la primera parte del libro la que se debe tener más en cuenta. Bausola sitúa a S. en una encrucijada intelectual conflictiva, definida fundamentalmente por tres elementos: por la reflexión de S. sobre la *Crítica del juicio* (las otras dos Críticas kantianas de alguna manera representan lo que S. quiere evitar o superar: la partición de la esfera de la razón pura y de la razón práctica); además —y es el segundo elemento— influye en la primera reflexión de S. el tema de la unidad tal como lo ha tratado Spinoza. Por último, la influencia cultural despierta en S. una serie de intereses amplios que querrá integrar en su síntesis: tales elementos son sobre todo los clásicos del romanticismo, pero donde destacan fundamentalmente dos: el arte y la naturaleza. Y comenta Bausola que S. “realizzò in forma esponenziale la tendenza, che sarebbe poi stata tipica del romanticismo, all'unità oltre i dualismi, alla mediazione degli opposti partendo da un principio unitario, alla valorizzazione dialettica e armonica insieme di tutti gli aspetti del reale e della vita” (p. 1).

Desde un primer momento, S. procura superar el dualismo kantiano buscando la unidad del saber filosófico; sin embargo, su interpretación de Kant es a través de Fichte, al que, con todo, criticará. La propuesta de S. se puede definir como un intento de un saber deductivo en el que se articulen armoniosamente el idealismo trascendental —nacido de la crítica a Fichte— y la filosofía de la naturaleza, interpretada en clave no mecanicista —oponiéndose a las teorías de Kiehmeyer y Ritter—. La individuación del principio del saber debe permitir el tratamiento, dentro de un bloque unitario, de problemas que aparecen en asentada dicotomía en la filosofía crítica: sujeto y objeto, filosofía e historia, historia y naturaleza, individuo y sociedad, etc. Este grupo de problemas, desde la óptica de la unidad del saber definen una primera época del pensamiento de S. En cambio, dice Bausola, el segundo S. está preocupado por la comprensión especulativa unitaria de los hechos histórico-religiosos.

En el *Sistema del idealismo trascendental* S. se centra sobre el primer grupo de problemas. Movidio por la fundación última del idealismo, busca un principio que posibilite un saber incondicionado: la condición primaria de ese saber es la identidad del pensamiento, de modo que se puedan transformar todos los juicios sintéticos en juicios de identidad. Ahora bien, la identidad del pensamiento es autoconciencia, el Yo es principio incondicionado e idéntico. De esta manera, a juicio de Bausola, la reflexión gnoseológica constituye

desde ese primer momento hasta el final de la vida de S., la metafísica fundamental que, aunque sufrirá variaciones temáticas y angulaciones diversas en el tratamiento de los problemas, permanecerá siempre en ese grado de fundamentalidad. En este momento, la crítica a la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte queda mejor perfilada; en efecto, S. reprocha a Fichte el haber puesto un principio de limitación externo al Yo, cuando el Yo es identidad, aunque en líneas generales esté de acuerdo que la limitación del Yo es real o adquiere una dimensión real que afecta a la posibilidad del Yo como identidad. El límite, dice S., deriva de la estructura misma del Yo: él mismo es lo ilimitado y lo limitado; la limitación es, pues, no-Yo en cuanto el Yo se objetiva; así, el no ser es tan originario como el ser porque coincide en la identidad activa del Yo; por otra parte, el no-Yo será efectivamente deducible del Yo. De esta manera se consigue trazar un diseño básico de lo real a partir de la identidad del Yo, es decir, la filosofía de la naturaleza es la dualidad constituida negativamente pero, es, al mismo tiempo, complemento de la filosofía trascendental: la autoconciencia impone esos dos momentos.

Bausola sintetiza así el núcleo fundamental de la filosofía de S.: "L'io é infinito solo in unione col finito, come infinita posizione ed infinito sorpassamento del limite; esso non é mai infinito come identità delle due attività originarie, che sono reali solo nella reciproca limitazione. L'io raggiunge l'infinità come infinità che si nega e si riafferma come infinito, cioè, che si fa infinito e risorge da esso; l'infinito è perciò infinito come finito e infinito, come loro identità. In quanto tale, l'infinito è la infinita serie degli atti di limitazione e di sorpassamento di tale limitazione" (p. 11). El desdoble es objetivo, es saber, y, simultáneamente, el ir-contra es la anulación de la causalidad objetiva *ab extrinseco*, que se presenta en el Yo como una exigencia moral. Y, a su vez, el mantenimiento de un Yo absoluto, portador de la finitud objetiva, supone la vinculación activa con el no yo: hay necesidad de movimiento si hay autoconciencia.

En este sentido, el arte es la forma más alta de actividad, ya que se trata de una producción con conciencia: la obra de arte es la objetividad más perfecta del Yo. La integración del arte dentro del sistema unitario del saber, y por eso fundado, dio al movimiento romántico una sustentación metafísica. Y así como la física de S., derivada de la filosofía de la naturaleza, no tuvo feliz aceptación, a la inversa, su filosofía del arte encontró, al menos en un primer momento, un amplio consenso.

"La filosofía dell'identità segna certo un momento di 'pacificazione' sistematica, in Schelling (...)" (p. 14). En efecto, sea en la *Exposición de mi sistema filosófico* (1801), o en *Sobre la relación de lo ideal y de lo real en la naturaleza* (1806), obras comprendidas en un arco de tiempo relativamente extenso, S. insiste y profundiza en las ideas fundamentales del *Sistema*, aunque es en este mismo momento en que las preocupaciones del autor por los problemas relacionados con la historia y la religión, comienzan a manifestarse con un renovado peso. Tales señales de que dichos temas siguen vivos en el pensamiento de S., se pueden ver en *Bruno* (1802) y en *Filosofía y religión* (1804). La afirmación de Bausola comprende, en efecto, un aspecto amplio y fundamental del desarrollo intelectual de S., aunque está matizada por estos temas que afloran en su especulación. Desde un punto de vista teórico, en estos años madura en S. la idea de las determinaciones progre-

sivas del Absoluto, de modo que éste es, a la vez, un todo en acto mientras deviene. Pero S. no plantea la cuestión en términos estrictamente ontológicos, pues no pone una distinción entre Absoluto y mundo: como se vio, el no-Yo, o el momento finito del infinito es momento objetivo, por eso *devenir-ser en acto* están interpretados como unidad activa y objetiva.

Una dirección más acentuadamente religiosa aparece en el pensamiento de S. con las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809). La libertad debe ser entendida bajo la idea central de que Dios es vida y amor; aunque hay en esta tesis un retorno a la identidad como actuación sucesiva, ya que la libertad en esa situación, es autonomía o, si se quiere, es autonomía de la situación. Al mismo tiempo, S. quiere proponer una alternativa al tema del mal como imperfección, tal como aparece en Spinoza, y, desde otra perspectiva, hay que contar con las influencias teosóficas de Böhme, Oetinger y von Baader, fundamentalmente. Según Bausola, en las obras póstumas de S., *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación* que corresponden, sin embargo, a esta misma época, hay un paso decisivo "in direzione cristiana" (p. 17).

Siguiendo, en algún sentido, las reflexiones de la filosofía de la identidad, S. entra en un nuevo periodo de su especulación: el de la filosofía negativa y positiva. De algún modo, se concentran aquí algunos temas clásicos del racionalismo, sobre todo los referidos a los conceptos de esencia, existencia y posibilidad. La razón entiende la esencia, el posible, mas no la existencia, que aparece desde la experiencia: no es la existencia un atributo esencial y, si la razón la entiende de alguna manera, será bajo la forma de posibilidad. En este sentido, según los márgenes de posibilidad que deja entrever la esencia, la existencia es concebida como su complemento; y, así, de la conjunción de esencia y posibilidad (de existencia) se puede deducir el futuro actual. La filosofía es negativa en cuanto adscribe el pensamiento a lo posible ideal (posibilidad esencial); y es positiva en cuanto integra la actualidad al momento idealista que la precede. La razón es en sí misma incondicionada, es potencia infinita; si se va a la condición de la ilimitación, se deterá decir que a la potencia infinita de conocer le corresponde necesariamente una 'cantidad' infinita de ser potencial; pero como la potencia tiende a actuarse —en su negación como potencia— el acto, o el ser actual es una necesidad del movimiento racional. Ahora bien, la filosofía negativa porque está exclusivamente en el ámbito de la idealidad, es un momento anterior a la reflexión sobre lo que ya es ente. Así su ámbito propio es lo posible que no es ni negativo, porque incluye la positividad de la tendencia, ni positivo, porque no es acto. Si a la posibilidad corresponde una actualidad, tal actualidad es necesaria; por esto, el paso de la filosofía negativa a la positiva es un paso exigido por el ente necesario.

De estas reflexiones, nace la proposición de una nueva lectura del argumento ontológico. S. critica la formulación clásica en su punto de partida, y sostiene que el argumento puede darse si se comienza a razonar desde 'lo necesariamente existente', que según S. está exigido por la potencia de realización en absoluto. Si el mundo existe —la experiencia lo muestra—, la potencia realizada del infinito existe; o, lo que es lo mismo, es el mismo Absoluto el que existe. De este modo, si la existencia es realización de la posibilidad, el mundo es deductible *a priori* desde su condición. El argumento ontológico

incluye al mundo. Ahora bien, este mundo es querido y el querer es el *actus* de la potencia de ser. La unidad del acto querido como *a priori* y del ser como realización, no es otra cosa que identidad. El ser, dice Bausola, es *compos sui* porque el existente necesario es voluntad infinitamente 'queriente'. Por ello "(...) il nuovo tentativo di mediare ragione e libertà, finalità e necessità, il quale, però, gioco su di una distinzione di piani conoscitivi che non si traduce, come in Kant, in un dualismo anche di tipo di realtà distinti in funzione del loro rapporto alla conoscenza (fenomeno e noumeno); i due tipi di conoscenza, in Schelling, forniscono due diversi aspetti di una realtà che è scandita su un alternarsi di momenti liberi e di momenti necessari" (p. 24).

Bausola, haciéndose eco de la tesis de Pareyson, ve en S. un sistema que comporta un cierto grado —que continuará— de disolución del idealismo racionalista. La exposición de las ideas centrales de S. permiten entrever esta posibilidad y, en un sentido más amplio, se puede afirmar que esta pequeña obra de Bausola es una buena introducción, por momentos densa, al pensamiento de S. La serie de discusiones y situaciones históricas varias tejidas alrededor del filósofo alemán, que cierran el libro, son un aporte interesante no sólo desde un punto de vista histórico sino también especulativo. De todos modos, baste un elenco de estas cuestiones sobre las cuales —sobre cada una— pueden desarrollarse interesantísimas discusiones.

Bausola presenta en primer lugar la interpretación de Hegel, y señala que su juicio sobre S. ha constituido la base de uno de los esquemas interpretativos más habituales sobre S. Inmediatamente hace referencia a la interpretación de F. J. Stahl, y continúa con la descripción del *Spätidealismus*, caracterizado como un esfuerzo teórico para arribar al verdadero Dios, acompañado con la investigación de la cuestión crítica sobre el derecho y los límites de la razón empeñada en ese intento.

Refiere seguidamente la interpretación de Kierkegaard, y pone un punto de acuerdo entre éste y S. en el común rechazo al racionalismo; aunque indica que el acuerdo no es profundo y se limita a ese punto. Es interesante la descripción de S. en el pensamiento ruso (Kireevskij), sobre todo si se tiene en cuenta la tradición racionalista rusa de la que fueron protagonistas grandes metafísicos racionalistas: sobre todo Leibniz y en menor medida Wolff. Las consideraciones históricas que siguen se sitúan en la relación de S. con pensadores italianos del s. XIX y del presente (Galluppi, Rosmini, Spaventa, entre los primeros; Severino, Pareyson, Semerari y Petruzzellis, entre los segundos). Es interesante el espacio dedicado al estudio —o a las anotaciones— de la interpretación existencialista de S.; se detiene sobre todo en K. Jaspers, W. Jankélévitch, A. Dempf y M. Heidegger.

Por último dedica dos secciones a los estudios ético-políticos inspirados en S. (A. Holerbach y G. Lukács), y a los de estética e historia (G. Mählis, M. Adam, L. Pareyson y N. Petruzzellis).

La bibliografía final, como señalábamos, es amplia y esencial.