

5. Crisis de la Filosofía Primera

El fin de la Filosofía Primera (o negativa-racional) reside en la idea de Dios, principio último de todo ente. Pero a este término no se llega mediante un comienzo basado en la experiencia, o mejor en la *inducción*. El método inductivo parte de hechos particulares de la experiencia y deja después que la deducción silogística llegue hasta un principio. Ahora bien, para la validez del procedimiento inductivo se precisan ya principios generales que tienen que ser aceptados al comienzo. El fallo de la vieja Metafísica, a juicio de Schelling, estribaba en proceder silogísticamente con premisas y métodos que sólo eran válidos para el mundo sensible, pero que eran utilizados para alcanzar lo suprasensible⁵⁸. La inducción, sin embargo, puede tener otro sentido, que Schelling admite: tomando del pensamiento mismo, y no de la experiencia, los elementos particulares; son los elementos de lo posible en el puro pensar, mediante los cuales puede el pensamiento penetrar en los distintos modos de ser. Schelling parte de lo inmediato al pensamiento e intenta pensar todas las posibilidades del ser (las potencias del ser). Aristóteles, como dejamos dicho, es interpretado por Schelling en el sentido de haber comprendido el "principio" a través del "ente" aprisionado dentro del pensamiento. El "principio" aristotélico.

"está en el pensamiento, pero está sólo materialmente o esencialmente, no como principio. Como tal solamente está *in potentia*; sólo lo poseemos por medio del ente, que es su *prius* lógico y al cual está ligado. Aquí es el ente el que domina al principio; en lugar de decir que el principio contiene al ente, se debe, pues, decir que el ente contiene al principio: expresión más correcta, que es la de Aristóteles"⁵⁹. "La tarea de la ciencia racional consiste en obtener el principio en su ser para sí y desligado del ente, o sea, en obtenerlo *como* principio, como objeto, último y supremo"⁶⁰. "Con el principio, tal como se encuentra en el pensamiento puro, es decir, ligado al ente, no podemos comenzar nada, porque no es principio *para nosotros*"⁶¹.

Se puede advertir que el ente encontrado en el puro pensamiento no concuerda con la idea que la escolástica se hizo de él como *ens indeterminatum*, que según Schelling es algo completamente muerto, mera *aptitudo* o mera *non repugnancia ad existendum*, al cual le falta la flexibilidad y la distensión que el pensar le da. De nuevo es el maridaje de "escolástica" e "idealismo" el que explica el dinamismo de esta extraña "ontología eidética":

"En la escolástica, a la infinita *potentia* del ser corresponde el *Ens omnimodo indeterminatum*, del cual aquélla partía. No entendía con ello algo ya existente de alguna manera, sino el existente en general. Este

* Continuación de lo publicado en el N° 143.

⁵⁸ *PhM*, I, 525; *PhO*, II, 24.

⁵⁹ *PhM*, I, 364.

⁶⁰ *PhM*, I, 560.

⁶¹ *PhM*, I, 365.

Ens de la escolástica era algo totalmente muerto. Era propiamente el supremo concepto genérico, *Ens in genere*, a partir del cual precisamente era posible sólo un progreso nominal a los géneros y a las especies del ser, al *Ens compositum, simplex*, de suerte que las clases particulares de seres debían ser ulteriormente determinadas. En la filosofía wolffiana el *Ens*, que los escolásticos explicaban como *aptitudo ad existendum*, fue explicado como una mera *non repugnantia ad existendum*, donde la potencia incondicionada queda totalmente descolorida y rebajada a simple posibilidad pasiva, con la cual naturalmente nada se puede comenzar. Pero la *potentia* infinita del ser o el *infinito poder-ser*, que es el contenido inmediato de la razón, no es una simple capacidad de existir, sino el *prius* inmediato, el *concepto* inmediato del ser mismo. Así, pues, debe por su propia naturaleza, es decir siempre y de modo eterno (*modo aeterno* en sentido lógico), en cuanto es pensado, pasar, en el concepto, al ser”⁶².

Una vez que la Filosofía primera llega a la idea de Dios como principio supremo entra necesariamente en crisis. Porque, en cuanto filosofía racional, se limita a la esencia o a la posibilidad; y en esta óptica Dios es pura necesidad lógica. Tal filosofía no está capacitada para decir cómo el principio supremo (Dios) es captado como realidad, más allá de la flexión lógica. El pensamiento racional queda, pues, ante un límite infranqueable. Pues aunque alcanza su término posibilitando o construyendo (*erzeugend*) el principio, sin embargo no puede realizarlo (*realisieren*): no sabe nada de lo que únicamente interesa y es digno de ser conocido⁶³. Aunque ponga el principio como única realidad, solamente lo trata en idea. Una vez que la Filosofía Primera alcanza su fin, paradójicamente toca algo que se sustrae a ser conocido con su método. Brinda entonces a la Filosofía Segunda lo que le queda como desconocido e incognoscible. Por lo tanto, el lazo con que se une a la Filosofía Segunda es puramente externo. Hubiera sido interno ese lazo si la Filosofía Primera transmitiera a la Filosofía Segunda (llamada “positiva”) su objeto, “después de haber tenido conocimiento de él”⁶⁴. Pero no ocurre así. Aunque la Filosofía Primera apunta más allá de sí misma, su contenido es el constante desplomamiento de la razón (*Umsturz der Vernunft*)⁶⁵. Llega al resultado de que la razón que se toma a sí misma como fuente y principio “es incapaz de un conocimiento real”⁶⁶. El pensamiento humano que proviene del impulso existencial de la voluntad no se satisface con la idea racional de Dios, una idea lógica, y exige un Dios que posea realidad efectiva.

No trata Schelling de marginar o eliminar la Metafísica clásica; pero la conserva sólo como filosofía negativa. Esta actitud “desesperada” frente a la razón ha sido sentida por Schelling muchas veces como honrosa salida humana. Quizás la única posible, Y como el acto volitivo o existencial por el que el pensamiento se proyecta hacia el principio real es, por volitivo, moral, no cabe duda que en el último Schelling confluyen más motivos fichteanos que incluso kantianos. Por Kant ha comprendido el naufragio de la razón; mas por Fichte ha logrado el impulso moral por el que el hombre se tiende hacia la realidad. La desesperación del primero (en la filosofía negativa) deja paso al

⁶² *PhO*, I, 64-65.

⁶³ *PhM*, I, 562.

⁶⁴ *PhM*, I, 564.

⁶⁵ *PhO*, I, 152.

⁶⁶ *PhO*, I, 152.

voluntarismo del segundo (filosofía positiva). Un párrafo poco subrayado por los expositores de Schelling pone en evidencia esta interpretación:

“Acerca de la cuestión de saber cuál es la voluntad que da la señal de la inversión y, en consecuencia, de la instauración de la filosofía positiva, no hay duda posible en cuanto a la respuesta que debe darse. Es el Yo que hemos dejado en el momento en que debió renunciar a la vida contemplativa y se encontró invadido por la última desesperación (*Verzweiflung*). De nada le ha servido haber penetrado por el conocimiento noético hasta Dios como principio; todavía no se ha librado de la futilidad de la existencia (*Eitelkeit des Daseins*) que había asumido y que ahora siente con más aspereza, una vez que ha degustado el conocimiento de Dios. Sólo ahora es cuando se da cuenta del abismo (*Kluft*) que le separa de Dios y conoce que en el fondo de toda acción moral hay una defección por relación a Dios, un estar fuera de Dios; y que no puede haber aquí paz ni reposo mientras este abismo no sea cerrado; que la única felicidad posible es aquella que lo puede redimir. Por eso el Yo aspira hacia Dios mismo. A El y sólo a El quiere tener, el Dios que obra, el Dios que es providente y que, siendo positivo, puede oponerse al hecho positivo de la defección, brevemente, el que es Señor del ser (*Herr des Seins*)”⁶⁷.

Schelling, pues, habla de que la Filosofía Primera tiene que llevar más allá de sí misma realizando una inversión (*Umkehr*), la cual, como es obvio, no puede provenir del pensamiento mismo. Se necesita para ello de una impulsión práctica; y ésta no puede venir de una razón que es de naturaleza contemplativa. El querer es la causa de que el principio, como idea, quede eliminado (muy fuerte en alemán: sufra una *Ausstossung*). Esta eliminación es la “última crisis de la razón” (*letzte Krisis der Vernunftwissenschaft*)⁶⁸. El querer emergente exige con interna necesidad que Dios no sea idea pura. La Filosofía Primera acaba con una “desesperada esperanza”, típica de todas aquellas filosofías que afirman un motor irracional en el origen de la sabiduría, por medio del cual se va a lo que es más que idea.

La Filosofía positiva es esa “filosofía última”, llamada por Schelling “segunda”, la cual entra en relación inmediata con el ser que se sustrae a toda duda. Ella explica la verdadera realidad. Pero la índole impotente de la razón misma condiciona que la labor positiva de la Filosofía Segunda se haga precisamente con categorías no-rationales, o sea, religiosas. Su tarea es, pues, religiosa. Sólo en el Dios realmente revelado encuentra lo existente su justificación para el propio pensamiento humano. El fin de la filosofía positiva estriba en llegar al Dios que posee sobre todo realidad efectiva:

“Su tarea maravillosa consiste en probar no ya meramente como *idea* suprema, sino como realmente existente, lo que era lo último de la ciencia negativa y que es, en relación a todo otro existente, lo supra-existente”⁶⁹.

Mas si no es la razón lógica el camino adecuado por hacerse con ese principio real, ¿qué otro medio tiene el pensador en su mano? No la *experientia empírica*. Esta quedó ya descartada para todo tipo de acceso (lógico o real) a un absoluto. No puede partir ni de lo que es solamente en el pensamiento, ni

⁶⁷ *PhM*, I, 566.

⁶⁸ *PhM*, I, 565.

⁶⁹ *PhO*, I, 150.

del ser empírico que es antes de todo pensar. Este ser empírico, exterior al pensamiento, está fuera de él sólo de una manera *relativa*, como ya mostró Kant. Porque dicho ser acoge en definitiva las determinaciones intelectuales que sirven para constituirlo como objeto: todo ser presente en la experiencia tiene determinaciones lógicas del entendimiento, sin las cuales no podría ser representado (a saber, formas *a priori* y categorías). Este dato es el que ha olvidado el dogmatismo filosófico de la Escolástica, a juicio de Schelling. Dicho dogmatismo partía de objetos de la experiencia, de hechos empíricos, desde los cuales realizaba razonamientos encaminados a llegar a su objeto, o sea, a la existencia de Dios. Esta experiencia, por ser relativa a un pensamiento constituyente, carece de la fuerza que la Escolástica pretendía darle. No parte, pues, la Filosofía Positiva de la experiencia, pero se dirige a la experiencia desde la posesión volitivo-existencial de Dios como *Prius*. Esta dirección hacia la experiencia permite probar *a posteriori* el carácter divino-real de su *Prius*. Dicho de otra manera, lo que tiene que probarse no es el *Prius* absoluto, el cual "está por encima de toda prueba, es el inicio absoluto, conocido por sí mismo"⁷⁰. Sólo tiene que ser probado *lo que se sigue* de ese *Prius* absoluto.

En este momento la postura de Schelling pone a prueba la capacidad intelectual del lector; porque, a pesar de que aparentemente deja arrinconada la Filosofía racional, en verdad exige una continuación de la razón en su proceso pensante sin desfallecimiento. Únicamente ha advertido Schelling que la razón, sin la eclosión volitiva que abra el sentido de absolutividad, pero también de libertad, en el principio supremo, fracasa ofreciendo un absoluto en idea que, además, queda marcado por el signo de la no-libertad, o sea, de la necesidad. Mas una vez advertido esto, la razón debe seguir; ahora con la crispación de la inseguridad en sí misma, pero también con la esperanza de ponerse al servicio del esclarecimiento del libre absoluto. La Filosofía racional no crea las armas para autodestruirse, sino para posibilitarse como ciencia de de ultimidades.

En este punto de engarce entre Filosofía negativa y Filosofía positiva han quedado varadas las interpretaciones que, acerca del último Schelling, se han venido barajando.

6. Interpretaciones de la "crisis" racional-metafísica

No es posible referirse a las distintas interpretaciones que existen acerca de la relación entre Filosofía negativa y Filosofía positiva en Schelling sin hacer mención del estado de la *Forschung*. Y hay que tener en cuenta ante todo que el propio carácter de Schelling condicionó en buena medida el sino de su obra. Un hombre que se peleó con sus maestros (Jacobi, Fichte), con sus compañeros (Hegel, Schlegel), con sus propios discípulos (Krause), y que en todo momento mostró un temperamento vanidoso y colérico, bien podría haber merecido un olvido duradero. Nada tiene de extraño que el primer período de la *Forschung* sea bastante pobre. Puede decirse que desde 1854, en que muere el filósofo, a 1900 es mediocre; a partir de este último momento es de más calidad.

⁷⁰ *PhO*, I, 129.

A título orientativo, se puede convenir en llamar, desde un punto de vista externo, "primera época" de Schelling, la que va de 1794 a 1821 (en Jena, Würzburg y München); y "segunda época" la que va de 1821 a 1854 (en Erlangen, München y Berlin). De ahí a su vez dos períodos de la *Forschung*.

El primer período llega hasta la primera guerra mundial, aproximadamente; en él impera la visión hegeliana de la historia de la filosofía: a) En su primera época, Schelling es interpretado como el Proteo del idealismo alemán: problemático, invertido, pleno de censuras y transiciones. Se le asignan normalmente cuatro o más fases; por ejemplo, éstas: 1. *Filosofía del Yo* (1794-1795); 2. *Filosofía de la Naturaleza* (1796-1799); 3. *Idealismo trascendental* (1800); 4. *Filosofía de la identidad* (1801-1804); 5. *Filosofía de la libertad* (1809). b) En su segunda época, Schelling es visto como irracionalista, según la tesis de E. von Hartmann,⁷¹ a la que se adhirieron K. Fischer, W. Dilthey y V. Delbos⁷². También es tratado como escolástico senil, falto de ideas y de vigor especulativo; así en las obras de E. Zeller y J. E. Erdmann⁷³. Los pequeños manuales traducidos al castellano siguen normalmente esta orientación (como el de Hirschberger). Se trata de la época de la filosofía de la religión.

El segundo período de la *Forschung* se caracteriza por la valoración y recuperación de la segunda época de Schelling. La *Forschung* se va liberando de la visión hegeliana. a) La primera época de Schelling es interpretada con más coherencia, tendiéndose a reducir períodos; quedan especialmente privilegiados los escritos sobre la libertad (1809). b) La segunda época de Schelling es estudiada con más contraste, especialmente porque se recurre al *Nachlass* que se conservaba en los sótanos de la Universidad de München, en Berlín y en el Deutscher Literaturarchiv de Marbach. Un bombardeo destruyó el de München, quizás el más importante. Desde la conmemoración que en 1954 se hiciera en Bad Ragaz (Suiza), el segundo Schelling comienza a aventajar al primero en interés. La recuperación del segundo Schelling se debe a dos instancias importantes. En primer lugar, a la instigación temática de ciertos sistemas. Y esto ha ocurrido unas veces de manera negativa, como en la interpretación marxista; así para Lukacs, Schelling representa la restauración de la burguesía y del irracionalismo alemán (el de la intuición intelectual) que culmina en Hitler⁷⁴. Pero otras veces la instigación temática ha llevado a la valoración positiva del último Schelling; es lo que ha ocurrido en la tendencia existencialista. Así, P. Tillich declara que Schelling tiene el interés de haber propuesto la primacía de la existencia, desgarrada por el pecado⁷⁵. Karl Jaspers subraya la relación de lo ideal a lo real. Mas la obra de Jaspers sobre Schelling no es propiamente un libro técnico y expositivo de historia filosófica, sino un pretexto para poner de relieve la propia filosofía: es una confrontación

⁷¹ HARTMANN, E. VON, ve en el último Schelling una mezcla de Hegel y Schopenhauer, en *Schellings philosophisches System*, Leipzig, 1897.

⁷² FISCHER, KUNO, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1923; DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels (Gesammelte Schriften)*, Bd. 4, Stuttgart-Göttingen, 1959.

⁷³ ERDMANN, J. E., *Über Schelling, namentlich seine negative Philosophie*, Halle, 1857.

⁷⁴ LUXÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1954.

⁷⁵ TILlich, P., *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, Ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Diss. Breslau, 1910; *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung (Gesammelte Werke, Bd. 1)*, Stuttgart, 1959, 11-108.

apasionada. En ella Schelling aparece como una mezcla de razón y de gnosís y es valorado más desde un punto de vista psicológico que global sistemático. De un lado, Schelling aparece como un ser genial y abarcador (esa es su grandeza, *Grösse*); de otro, se manifiesta como algo enfermizo y neurótico (es de su miseria, *Verhängnis*)⁷⁶. También Heidegger se manifestó al respecto, indicando que Schelling adivinó el problema fundamental del ser del ente⁷⁷. La segunda instancia desde la que se recupera la filosofía del segundo Schelling es fundamentalmente historiográfica, por lo que reviste un especial interés.

Hay en esa corriente historiográfica dos tendencias fundamentales, encabezadas respectivamente por H. Fuhrmans y W. Schulz; la del primero acentúa la importancia de la filosofía positiva; la del segundo, en cambio, subraya el papel decisivo de la filosofía negativa.

H. Fuhrmans estudia a Schelling especialmente desde la estancia que éste tuvo en München e indica cómo influyó el ambiente católico sobre él. En este momento Schelling rompería con el idealismo y establecería un nuevo comienzo. Sus tesis son las siguientes:⁷⁸ a) Durante su primera época en München (1806-1820) elabora la *Freiheits und Weltalterphilosophie*, en la cual hace ya saltar el cuadro de la filosofía idealista, descubriendo nuevas capas de la realidad: la libertad, el mal, la salvación, la inmortalidad. El cristianismo, para Schelling, es en este momento una historia real, no meramente una doctrina. Desde 1801 Schelling no habría pensado ya de manera panteísta, como en su primera época. Pero ahora defiende además un *Inmanenz-Theismus*. b) Durante su segundo período de München (1827-1841) aparecen nuevas categorías, haciéndose más profundo el influjo del cristianismo, así como de Baader y Böhme. El problema crucial ahora es el de la libertad en relación con la necesidad y, asimismo, el de la historia. La afirmación de la libertad hace imposible la salida dialéctica y exige una filosofía *a posteriori*, un empirismo filosófico. Pero la realidad que entrevé es la realidad cristiana. Sus obras claves en este período son la *Historia de la Filosofía Moderna*, la *Exposición del empirismo filosófico*, la *Filosofía de la Mitología*, la *Introducción histórico-crítica a la Filosofía de la Mitología* y la *Filosofía de la Revelación*. c) Durante la época de Berlín (1841-1854), en una especie de aditamento programático, y a modo de introducción (nunca expuesta por Schelling), elabora la *Introducción filosófica a la filosofía de la Mitología* y la *Introducción filosófica a la filosofía de la Revelación*, en las cuales trata de la relación entre filosofía positiva (o histórica) y la filosofía negativa (o racional), de suerte que esta última aparece privilegiada. Fuhrmans califica de oscura y de incrustación tardía dicha introducción; algo escolastizante y sin vida (*unlebendig, scholastizistisch*).

En cambio, Walter Schulz acentúa la filosofía negativa⁷⁹. Interpreta a Schelling como un idealista de la más pura cepa. Schelling utilizaría el método del idealismo, o sea, el método de la reflexión absoluta de la razón; y conservaría el motivo primario idealista, a saber, la problemática de la subjetividad que se quiere conseguir a sí misma en el pensar. Esto es lo que ofrece el últi-

⁷⁶ JASPERS, K., *Schelling. Grösse und Verhängnis*, München, 1955.

⁷⁷ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Bd. 2, Pfullingen, 1961, 471-478.

⁷⁸ FUHRMANS, H., *Schellings letzte Philosophie*, Berlin, 1940.

⁷⁹ SCHULZ, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955.

mo Schelling con su pregunta: *Warum ist dann überhaupt Vernunft?* La razón que se pliega sobre sí misma pregunta primeramente cuál es el agente de su pura actividad y cómo está constituida la subjetividad que vuelve sobre sí misma. Curiosamente en esta pregunta coincide tanto el primero como el segundo de los períodos de Schelling, a juicio de Schulz. La última fase de su pensamiento es nada menos que la culminación (*Vollendung*) del idealismo como tal (que no es propiamente el de Hegel). Por “culminación” entiende Schulz el momento en que la razón se percata de su impotencia, de su índole inconcebible, porque a su pensamiento precede siempre el *factum brutum* de su pura existencia. El saber racional experimenta su propio límite, lo otro de sí mismo; al rebotar sobre ese límite se ve obligado a comprenderse a sí mismo. Entonces se capta a sí mismo no como “pensamiento”, tampoco como “ser”, sino como la *mediación* (*Ver-mittlung*) de ambos, como la pura indiferencia; de suerte que lo propio de Schelling, la constante de su singladura pensante, es una “filosofía de la identidad”. El pensamiento de Schelling está sin suelo encerrado sobre sí mismo; es un pensamiento finitista, sin esperanza, imagen anticipada del nihilismo posterior europeo.

Aunque el análisis de Schulz es penetrante y lúcido, no parece que haya abarcado con él todos los puntos que preocupaban a Schelling; en concreto Schulz resta importancia al influjo de Baader, Böhme, Aristóteles y el Cristianismo; por lo que no valora en sus justos términos la aportación de la Filosofía de la Naturaleza, de la Filosofía de la Historia y, en general, la introducción de la Filosofía Positiva.

Un enfoque más flexible del conjunto filosófico de Schelling es el que ha ofrecido más recientemente Xavier Tilliette, quien caracteriza el esfuerzo de Schelling como una “filosofía en devenir”. En su importante investigación Tilliette sienta dos tesis generales aplicables al desarrollo de la obra del filósofo: 1^a) Desde el punto de vista del contenido, adopta desde el comienzo la idea de un principio incondicionado, cuya manifestación explica la unidad de todo lo que hay. En la fase inicial, este principio era el “Yo” captable mediante la intuición intelectual; en la fase intermedia, este principio será la identidad y la uni-totalidad (panteísmo naturalista); en la última fase el principio está explicado en una concepción teosófica y cristiana: es la naturaleza abisal y libre de Dios. 2^a) Schelling tiene la tendencia a concebir la filosofía no como un bloque unitario, sino como un sistema de dos filosofías concomitantes, aunque irreductibles entre sí. Así en la primera fase se contrastan el criticismo y el dogmatismo; en la segunda, el idealismo trascendental y la filosofía de la naturaleza; en la tercera la filosofía negativa y la positiva. En las tres etapas se sigue una ley de formación marginal, según la cual las ideas se van solapando a medida que surgen, de manera que el conjunto filosófico de Schelling aparece no como un suelo adoquinado, sino como un tejado en que las piezas parcialmente se solapan. Se trata de una “filosofía en devenir”.

Por lo que al último período de Schelling se refiere, Tilliette distingue tres momentos: 1^o) De 1825 a 1834 (momento de München): la filosofía positiva es vista como un todo indiviso que se enfrenta al racionalismo puro. La anterior filosofía de Schelling es vista ahora como preludeo de la filosofía positiva, la cual es concebida como un gran empirismo conectado a un gran racio-

nalismo. La filosofía positiva es entendida como una filosofía histórica que revaloriza el hecho y la existencia y critica el mero racionalismo. La filosofía positiva, pues, es un todo indiviso con dos momentos internos: el gran empirismo y el gran racionalismo. Ya afloran en este momento, germinalmente tan sólo, los temas concretos de la filosofía positiva aplicada (Mitología y Revelación). 2º) De 1834 a 1840 Schelling discute y justifica la distinción entre filosofía positiva y negativa. Su propia filosofía anterior es vista ahora como insuficiente, aunque siga vigente dentro de la ciencia racional o negativa (pues se refiere a la posibilidad, a la esencia o al concepto). La filosofía positiva, en cambio, es ciencia de la realidad, de la existencia. Y aunque en el orden lógico la filosofía negativa preceda a la positiva, en el orden de importancia la filosofía positiva tiene la primacía; incluso es independiente de la primera, pudiendo comenzar desde sí misma. 3º) Desde 1841 a 1854 Schelling intenta rehabilitar la filosofía negativa o ciencia racional. Son los años de Berlín. Ahora la filosofía positiva es la *suprema* ciencia, pero sólo como ciencia *especial* que tiene un contenido particular, a saber: la religión o las religiones. En cambio, la filosofía racional es la ciencia *primera* o la ciencia universal de los principios metafísicos; comprende todas las ciencias, incluida la filosofía positiva como ciencia especial. De esta manera Tilliette interpreta que desde 1825, aproximadamente, la filosofía positiva de Schelling se levanta con paso firme. Naturalmente tenía primero que consolidarse frente a la filosofía meramente racional. Pero una vez asegurada, se vio en la necesidad de explicitar sus relaciones, no ya de hostilidad, sino de pacífica convivencia con la filosofía racional. Por fin, acabó reconociendo sus propios límites y se vio urgida a considerarse como parte especial de un todo abarcador, esta vez del todo universal de la filosofía racional.

Mas a pesar de todo, la exposición de Tilliette deja dudas muy serias acerca del problema de la interna articulación de la filosofía positiva a la racional, pues no acaba de verse de qué manera puede incidir el pensamiento racional, aparentemente ahuyentado por Schelling, sobre el orden existencial y funcionar coherentemente en un organismo del saber.

Otro intento mediador, que también tiene en cuenta las posturas de Fuhrmans y Schulz es el de Walter Kasper⁸¹. Para este autor, si Schulz trata casi exclusivamente el idealismo de un modo gnoseológico, o sea, como filosofía de la reflexión, en cambio Fuhrmans interpreta a Schelling metafísicamente. Para Kasper la interpretación gnoseológica y la metafísica no deben contraponerse, sino complementarse en una unidad superior, manteniendo siempre la línea idealista de pensamiento; sin embargo, reconoce que esta unidad superior no se encuentra acabada en Schelling, cuyo pensamiento siempre estuvo en ruta ("sein Denken war bis zum Schluss unterwegs"). Como se puede apreciar, el trabajo de Kasper queda prendido a la interpretación idealista y trascendental.

Baste este esbozo de los trabajos más importantes que intentan ofrecer un punto de partida sólido para comprender el esfuerzo especulativo de Schelling, encaminado a conectar la razón a la existencia.

⁸⁰ TILLIETE, XAVIER, *Schelling, une philosophie en devenir*, 2 vols., Paris, Vrin, 1970.

⁸¹ KASPER, W., *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965.

Tras el estudio de los mismos textos de Schelling parece evidente que él jamás abandonó la idea de una filosofía racional plena ni marginó el carácter trascendental de dicha filosofía. En este punto Schulz acierta. El contraste con la Metafísica clásica es un punto decisivo para entender la vinculación de Schelling a la reflexión trascendental, de tipo idealista. Esto ha sido puesto de manifiesto en los apartados anteriores. Pero una vez que la razón ha encontrado su límite especulativo no queda reprimida; salva el hiato que la separa de la existencia mediante un impulso extrateórico, o sea, volitivo, el cual inicia un pensamiento de ultimidades en estricto sentido. Resta explicar esta conexión entre razón y existencia.

Recordemos que el objeto de la filosofía positiva es la revelación cristiana, la cual no está en el ámbito de lo lógicamente necesario, ya que la revelación es la manifestación de la libertad más libre y personal: no es un acontecimiento necesario deducible. Por lo mismo, tampoco puede ser fundamentada *a priori*: la razón no puede sospechar que la revelación se da efectivamente; sólo porque la decisión que Dios tiene de revelarse penetra en la historia puede ser conocida. El error de la filosofía negativa consiste en pretender ser positiva, en desbordar sus propios límites. Cuando la filosofía negativa, consciente de sí misma,

“se realiza con noble moderación dentro de los propios límites aceptados, es el mejor servicio que al menos en un primer momento puede hacerse al espíritu humano. Por medio de una tal filosofía la razón va siendo introducida y situada en el derecho inalienable que tiene a comprender y establecer la esencia, el en-sí de las cosas”⁸².

7. El orden especulativo íntegro

La filosofía positiva no parte de un ser presente en la experiencia, ni de un ser presente en el pensamiento. Respecto de este último, parte de lo que es antes y fuera de todo pensar; respecto de aquélla, parte del ser que está por encima de toda experiencia, o sea, de un ser absolutamente trascendente. Pero se dirige a la experiencia para probar que su *Prius* es Dios realmente.

El procedimiento adecuado por el que la filosofía positiva asume a la razón puede ser descrito en un silogismo, con dos premisas y conclusión:

M/. “El *Prius*, cuyo concepto es esto y esto (el de superente) podrá tener una tal sucesión (no diremos: tendrá necesariamente una tal sucesión, porque entonces nos encontraríamos de nuevo en el despliegue necesario, es decir, determinado por medio del simple concepto; deberemos solamente decir: puede darse una tal sucesión si él lo quiere)”.

⁸² *PhO*, I, 81.

m/. "Ahora bien, esta sucesión existe realmente (esta proposición se apoya en la experiencia; la existencia de una tal sucesión es un hecho, un dato de la experiencia)".

C/. "Luego este hecho —la existencia de una tal sucesión— nos muestra que incluso el *Prius* mismo existe propiamente tal como nosotros lo habíamos concebido, es decir, que Dios existe"⁸³.

En este modo de argumentar no se prueba el *Prius* absoluto mismo, ya que, como inicio absoluto, es conocido por sí mismo. Solamente es probado *lo que se sigue* del *Prius*. Como lo secuencial es probado fácticamente, queda por ende probada también la realidad de este *Prius* absoluto. El *Prius* permanece así como punto de partida y, a la vez, es conocido por aquello que de él mismo se sigue, sin que lo secuencial lo preceda.

La mayor del silogismo supone, como punto de partida, un Dios libre y establece la posibilidad de manifestación que este Dios tiene en la realidad histórica; no dirá nunca cuál ha de ser la manifestación concreta que tiene que tomar, porque esa depende siempre de la voluntad divina y no de una necesidad lógica.

La menor muestra, por la experiencia, que Dios se ha revelado en el modo como ha sido concebida esa posibilidad.

Con lo cual la experiencia de la acción divina expresada o revelada es la que confirma la realidad de Dios, sólo supuesta al inicio: confirma el *Prius* del punto de partida como Dios existente. Suposición-experiencia-suposición verificada es el círculo que traza el pensamiento dentro de un orden especulativo íntegro. La experiencia prueba que el *Prius* supuesto tiene existencia efectiva. Conviene observar que, aunque la filosofía positiva parta de algo *a priori*, tal *a priori* es un "Prius supuesto", porque Dios, en realidad, no es *a priori*, sino *a posteriori*; no es punto de partida de deducción racional, sino punto de llegada de esa demostración. Que no sea *a priori*, significa que no es una *res naturae*, la cual, en terminología de Schelling, se comprende por sí misma. Dios es entonces una *res facti* que sólo puede ser probada por medio de hechos⁸⁴.

La mayor no dice que el *Prius* coincida con el concepto de Dios, sino que el *Prius* es Dios en realidad y no según el concepto.

Vemos, pues, que para la Filosofía Primera (negativa), la experiencia *confirma*, pero no prueba, ya que su verdad se encuentra en la necesidad inmanente de su progresión; tiene su verdad aún en el caso de que nada existiese.

⁸³ *PhO*, I, 129.

⁸⁴ *PhO*, I, 128.

Que la experiencia confirme sus construcciones, no quiere decir que las pruebe. En cambio, la Filosofía Segunda (positiva) entra en la experiencia y crece con ella, aunque no por ello es ciencia *a posteriori*: *a posteriori* es sólo su objeto (Dios libre), no su proceder. Su objeto es *a posteriori* no porque se de con la experiencia, sino porque por ella prueba su realidad. El *Prius* no es anterior a la experiencia en el sentido de que necesariamente se continúe en ella; está sencillamente por encima de toda experiencia, sin que tenga una conexión necesaria con ésta. Por lo tanto, lo que la mayor deriva aprioricamente, en una auténtica sucesión que implica el sentido libre del suceder objetivo, es lo aposteriórico o lo que está presente en la experiencia, no simplemente indicando que es posible, sino que es real y actual. "Lo deriva como lo real efectivo, puesto que solamente como tal tiene el significado y la fuerza de algo que prueba"⁸⁵.

La Filosofía positiva es sólo "la prueba del Dios que existe realmente, prueba progresiva que crece siempre y se fortalece con cada paso que da"⁸⁶. Así, esa flexión concreta de la Filosofía positiva que se llama "filosofía de la revelación" sólo intenta

"tomar la decisión que Dios tiene de revelarse en Cristo como el propio objeto y por tanto la única causa de toda revelación, mas no para fundamentarla *a priori* (pues si esta decisión no fuese ya o no se hubiese revelado, la razón no podría pensar en tenerla como algo posible); aunque una vez que existe es posible hacerla concebible, bien en general, bien en su despliegue"⁸⁷.

En resumidas cuentas, hacer concebible en su despliegue la decisión divina, significa hacer concebibles los distintos hechos de la revelación en cuanto surgen de la realidad de Dios. La realidad de Dios se prueba si la revelación es concebida como una manifestación de Dios (premisa mayor) y si la revelación es un evento real (premisa menor). En cualquier caso, la premisa menor no es de índole teórica, sino experiencial. El círculo especulativo, insistimos, es el siguiente: 1) Parte de Dios; 2) Sigue el obrar divino en la historia; 3) Vuelve a Dios como ser libre y absoluto cuya acción en la historia es un documento de su realidad.

Si la revelación no es un proceso necesario, sino libre, entonces no puede ser algo comprensible *a priori*. Por lo tanto, la Filosofía de la revelación sólo puede decir algo de la revelación por haber ocurrido antes algo efectivamente. Su tarea consiste en mostrar que la revelación no es un evento necesario, sino la manifestación de la voluntad divina, absolutamente libre. No se puede probar que Dios se haya visto obligado a crear el mundo necesariamente. Sólo si conocemos que la creación es obra de la decisión soberana y libre, puede

⁸⁵ *PhO*, I, 129.

⁸⁶ *PhO*, I, 131.

⁸⁷ *PhO*, II, 27.

⁸⁸ *PhO*, II, 11-12.

la Filosofía positiva sentirse capacitada para pensar los motivos que han podido mover a esa decisión y para hacer comprensible la actuación efectiva de ésta ⁸⁸.

La ayuda especulativa que la razón, desplegada previamente en la filosofía racional, hace a la filosofía positiva estriba en el utillaje conceptual que posee. Así en virtud de que la Filosofía positiva busca las conexiones de los hechos "revelados" en la experiencia, puede la razón servirse, para comprender esta conexión, de las "potencias" estudiadas en la Filosofía Primera. Si la revelación habla de Dios como Trinidad, ésta puede entenderse como las tres "potencias" del ser confirmadas empíricamente por la revelación. Dicha aplicación de las tres potencias a la Trinidad tiene la siguiente expresión: la Trinidad está atravesada por tres momentos, el de la *Tautusía* (o la *ousía* dominante del Padre, en el cual todo está encerrado o *en-sí*), el de la *Heterusía* (que es el extrañamiento de Dios en Cristo revelado, el ser "fuera de sí") y el de la *Homusía* (que es el momento de la conciliación o la superación de las dos anteriores potencias en el "ser cabe sí"). Una vez que Dios ha salido fuera de sí en Cristo, vuelve sobre sí mismo en el espíritu. La doctrina de las "potencias" hace inteligible la Unidad y Trinidad de Dios ⁸⁹. Del mismo modo, la historia de la Iglesia puede ser entendida a través de la doctrina de las potencias, momentos especulativos de la razón propiamente dicha. Así, la Iglesia tiene tres períodos: el Petrino, que corresponde al dominio de la primera potencia y se absorbe en el Catolicismo; el Paulino, en el cual impera la segunda potencia y se expresa en el Protestantismo; y el Juanino, nuevo período dominado por la tercera potencia de la reconciliación y superación.

8. *El hiato entre idealismo y realismo*

A pesar del esfuerzo hercúleo, asombroso, que Schelling hace para contrarrestar el idealismo de la Filosofía Primera con el realismo de la Filosofía Segunda, no hay en parte alguna de su obra una aclaración convincente sobre la viabilidad de las dos tendencias tomadas a la vez, o una después de otra.

Antes de intentar seguir a Schelling por los vericuetos de sus exposiciones, el lector, si es un realista, se preguntará si la razón puede por sí misma comprender o no la realidad. Ante esta pregunta fundamental, es clara la respuesta negativa de Schelling: la existencia tiene carácter extralógico y la razón no está apoyada en la experiencia. Mantiene Schelling una tajante separación entre el espíritu y la sensibilidad, entre razón y experiencia, la cual desemboca en una disyunción especulativa entre esencia y existencia. Quizás todo el problema metafísico tenga que ser retrotraído a una falsa visión del hombre, a un dualismo antropológico de difícil sutura.

⁸⁹ *PhO*, II, 54.

Los conceptos mencionados eran: "la esencia, la existencia, la sustancia, la causa, o ciertos predicados abstractos, como simplicidad, finitud, infinitud, etc."⁹⁴ Por esta enumeración se puede apreciar que Schelling transfiere sin la menor crítica la tabla kantiana de las categorías, en la cual se recogen esos conceptos, al campo de la Escolástica. El entendimiento aplicaría así a lo sensible ciertas determinaciones, tales como sustancia o accidente, causa o efecto, unidad y multiplicidad, etc., las cuales son conceptos del entendimiento puro, en sentido kantiano. En la Metafísica antigua nadie habría podido pensar nada si no tenía ya algún concepto. Dichos conceptos daban la posibilidad de trascender la mera representación sensible; y si hubieran desaparecido, también habría desaparecido el pensamiento.

Esta sutura es la que ha intentado obstinadamente realizar Schelling, sin arreglar previamente el conflicto antropológico entre espíritu y sensibilidad, el cual repercute en la incompatibilidad que hay entre su racionalismo y su fenomenología de la existencia. Dicha incompatibilidad no es superada especulativamente, sino volitivamente, por vía irracional; con lo cual el hiato se mantiene especulativamente. Entre el filósofo idealista y el teólogo realista sólo una voluntad de unión existe.

Schelling no ha resuelto el problema de la relación entre existencia y razón porque no lo ha planteado bien. Si hubiera visto, como la Metafísica clásica que él critica, que la razón, por su coordinación sustancial a la sensibilidad, se engarza ontológicamente a la experiencia, no habría tenido necesidad de los difíciles equilibrios que hizo.

La crítica que Schelling lanza contra la Metafísica clásica no llega a calar el sentido de las dimensiones intelectuales y sensibles que se dan cita en el proceso de conocimiento metafísico. Estas dimensiones son reducidas por Schelling a tres, apoyándose en unas proposiciones latinas de Mélancton, autor que obviamente dista mucho de la intención que animaba a las grandes escuelas de pensamiento aristotélico. El texto que Schelling recoge de Mélancton es el siguiente: "Causae certitudinis in philosophia sunt experientia universalis, principia et demonstrationes. Demonstrativa methodus progreditur ab iis quae sensui subjecta sunt et a primis notitiis, quae vocantur principia. Philosophia docet, dubitandum esse de his, quae non sunt comperta, nec sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata". "Este pasaje —añade Schelling— tomado del prefacio de Mélancton a los *Loci Theologici*, muestra en qué reposa el edificio de la Metafísica antigua"⁹⁰. En primer lugar, está la instancia del *entendimiento* (*Verstand*) con la autoridad de los *principios primeros*. El entendimiento es definido por Schellings como la capacidad o facultad de conceptos generales; y cree que así es tratado también por la Escolástica. Los conceptos últimos universales están presentes en el juicio y en el raciocinio, posibilitando todo pensar;.

⁹⁰ *PhM*, I, 262.

“La Metafísica escolástica se basa en el presupuesto de ciertos conceptos universales que son admitidos como inmediatamente dados con el mismo entendimiento”⁹¹.

Schelling interpreta entonces que, para la Escolástica, estos conceptos últimos “aplicados a la experiencia, se convierten en *principios generales*”⁹². La Metafísica clásica estaría sometida

“a la autoridad de los principios no adquiridos por la experiencia, los cuales se consideraban como *koinai énnōtai*, innatos a la conciencia; el más importante de entre ellos es la ley de causalidad (tanto la de la causa, como la del efecto que le corresponde)”⁹³.

“Por eso hubo que suponer que tales conceptos y principios eran con-naturales y estaban dados con la naturaleza misma del pensamiento, o, como luego se dijo, eran innatos o nacidos con el pensamiento mismo; se supuso que no era necesario adquirirlos de la experiencia, pues ésta proporcionaba sólo la materia para su aplicación, pero que ellos mismos se daban ya con el entendimiento humano antes de toda experiencia. Por referencia a ésta se les llamó así conceptos y leyes *a priori*. La Metafísica antigua puso, pues, la primera fuente del conocer en el entendimiento puro, el cual quedó determinado como la fuente o facultad de todos aquellos conceptos y leyes investidos en nosotros con el carácter de universalidad y necesidad”⁹⁵.

Salta a la vista que Schelling da una equivocada interpretación del *intellecto* antiguo, que en absoluto coincide con lo que la tradición criticista alemana entendió por *Verstand* (entendimiento)⁹⁶. El intelecto, en la tradición aristotélica, no es una facultad distinta de la razón, sino una determinación cualitativa que se añade firmemente a la facultad cognoscitiva para disponerla bien a su propio acto. Esta facultad recibe una determinación inicial de los primeros principios, como el de contradicción y el de identidad. El principio de causalidad, mencionado por Schelling como primario, no es en absoluto primero para la tradición aristotélica. En ésta, la concepción antropológica que comprende al hombre como unidad sustancial que engloba una jerarquía de facultades, explica también que la facultad cognoscitiva pasa a su acto propio suponiendo la actividad de la experiencia sensible. De esta suerte, el contenido de los primeros principios *no es innato*, como interpreta Schelling, sino que viene de la experiencia, no habiendo contenido alguno exterior a ella. Esta unión con la experiencia es una pieza clave del realismo de aquella Metafísica. Sólo es innata o connatural la *disposición* subjetiva que la facultad tiene de combinar tales contenidos primitivos, pero no es innato el contenido mismo.

⁹¹ ZG, 60.

⁹² PhO, I, 35.

⁹³ PhM, I, 261.

⁹⁴ ZG, 60.

⁹⁵ PhO, I, 36.

⁹⁶ CRUZ CRUZ, JUAN, “Intelecto, razón, entendimiento”, *Anuario Filosófico*, 1976, IX, 75-110.

La segunda instancia cognoscitiva de la Metafísica clásica es, a juicio de Schelling, la *experiencia*. Y en efecto es así. Pero no como Schelling la entiende; con ayuda de la experiencia, dice, se hace posible que los conceptos y leyes del entendimiento no queden sin aplicación:

“La experiencia no nos manifiesta lo universal, necesario y permanente, sino solamente lo particular, contingente y transitorio de las cosas. Esto particular y contingente en las cosas es justo el punto de apoyo propio de la ciencia” ⁹⁷.

Esta experiencia es tanto la externa (que nos informa de fenómenos o situaciones fuera de nosotros) como la interna (que nos da noticia de lo que ocurre en nuestro interior) ⁹⁸. E insiste Schelling que a los objetos dados en la experiencia pertenecerían:

“no sólo los *objetos* que hoy se llaman propiamente de experiencia, sin limitar la experiencia a la simple experiencia sensible, sino también se incluirían en ella el alma, el mundo y Dios, cuya existencia se suponía en general como dada y sólo se buscaba elevarla a objeto de conocimiento racional” ⁹⁹.

Que el alma, el mundo y Dios se establecieran como “objetos de experiencia” es, a no dudar, una afirmación completamente gratuita. Sólo de la “existencia” del alma podríamos tener conocimiento concomitante existencial, nunca esencial. Del “mundo”, como todo, de ninguna manera podríamos tener conocimiento existencial o esencial. Por último, tampoco de Dios; a él se llega como *causa del ente*; mas no se parte de El como un ente existencialmente presupuesto.

Por último, está la dimensión de la *razón* (*Vernunft*). Si por el entendimiento y la experiencia somos receptivos, dice Schelling, por la razón somos productivos. El saber es una actividad productiva. Y si la Metafísica es un saber, también tiene que ser productiva, apoyándose en las fuentes del entendimiento y de la experiencia para llegar a lo suprasensible ¹⁰⁰. El conocimiento de la razón es mediato: ella es la fuente de los conocimientos activamente producidos por deducción (*schliessen*) o demostración (*beweisen*). En cuanto facultad de deducir, la razón aplica los principios universales del entendimiento a lo contingente de la experiencia, poniendo “en una conexión *externa* los conceptos presupuestos con los objetos presupuestos”. La demostración no sería jamás una *autodemostración del objeto*:

“No era la demostración que el objeto hacía de sí mismo, por medio de su propio movimiento o de su interno desarrollo como tal o cual

⁹⁷ *PhO*, I, 37.

⁹⁸ *PhM*, I, 261.

⁹⁹ *ZG*, 60.

¹⁰⁰ *PhO*, I, 37.

¹⁰¹ *ZG*, 61.

objeto; no se desarrollaba internamente en sí mismo, por ejemplo, hasta llegar al punto en que se expresaba como alma humana, con lo cual se intentaba poner en conexión el predicado, igualmente conocido, de la simplicidad, o sea de la inmaterialidad. Esta Metafísica, pues, no formaba un sistema que procediese de manera continua a través de todos los objetos" ¹⁰².

Schelling interpreta, pues, la Metafísica clásica desde una óptica idealista: y por ello se queja de que en ella tuviese la razón un papel meramente *formal*¹⁰³; el objeto no podía ser mostrado en su contenido íntegro desde elementos puramente racionales. El paso que Schelling exige para superar esta limitación —inevitable, por otra parte, para el aristotelismo— era liberarse de las connotaciones a la experiencia que la razón exigía. Sólo así la Metafísica clásica se convierte en Filosofía Primera o negativa.

Al final del presente estudio sobre la reducción sistemática que Schelling realiza de la Metafísica clásica, es preciso preguntarse: ¿no estaría condicionado el esfuerzo que puso Schelling por superar la Metafísica clásica en una Filosofía negativa y, desde ésta, en una positiva, por la incompreensión mayúscula del sentido realista que alentaba en todo el aristotelismo?

JUAN CRUZ CRUZ

¹⁰² ZG, 61.

¹⁰³ CRUZ CRUZ, JUAN, "La polémica de Schelling contra la naturalidad de la metafísica antigua", *Anuario Filosófico*, 1978, XI/1, 187-196.