

LA REDUCCION DE LA METAFISICA CLASICA EN SCHELLING

1) *Filosofía y existencia*

En el último período de su filosofía¹ Schelling afirma que la existencia tiene carácter infundado y se sustrae a la aprehensión racional. Desde este punto de vista interpreta toda la Metafísica clásica, por la cual hay que entender la pretendida por Aristóteles, en la edad antigua, y continuada en la Escolástica. Toda esta Metafísica adolece, a juicio de Schelling, de un defecto capital: el de haber racionalizado la existencia, el de haber sustituido lo real por el concepto lógico, a pesar de que esa tradición filosófica creyera lo contrario.

La existencia "tiene naturaleza extralógica"² y está fuera de toda explicación o concepción esencial. La filosofía, como ciencia explicativa estricta, se retrae al puro ámbito del pensar:

"Todo lo referente a la existencia es más de lo que se puede conocer a partir de la mera naturaleza y, por lo tanto, con la pura razón. Con la mera razón yo no puedo reconocer siquiera la existencia de una planta, la cual, si es real, necesariamente es en un lugar determinado del espacio y en un punto concreto del tiempo. La razón puede reconocer por sí misma, bajo determinadas condiciones, la naturaleza de esta planta, pero jamás su ser real, actual y presente"³.

Cuando el pensamiento racional se esfuerza en sobrepasar este límite propio, no capta en absoluto la existencia real, sino una abstracción quimérica o una osatura exangüe. El ámbito infundado de la existencia debe ser supuesto para tematizar tanto la doctrina del hombre (Antropología) como la doctrina de Dios (Teología).

Para la Antropología el hombre real es inconcebible, o mejor, "lo más inconcebible" del mundo⁴. Como el existir tiene que ser captado en su amplitud e ilimitación, también el existir humano ha de ser captado en todos los contrastes de su naturaleza. La Metafísica clásica intenta fundir esos contrastes, que son reales oposiciones; pero al fundirlos se margina de cualquier acceso a la existencia. La riqueza inconmensurable del existir se expresa antropológicamente

¹ Conf. CRUZ CRUZ, JUAN, "Estructuración de la filosofía positiva de Schelling". *Anuario Filosófico*, X/2, 1977, 185-193.

² *Philosophie der Offenbarung* (cit. *PhO*), t. XIII y XIV de la edición de *Schellings Werke*, editadas por K. F. A. Schelling (1856-1861). Por brevedad, el t. XIII se citará como I, y el XIV como II. *PhO*, I, 95.

³ *PhO*, I, 172.

⁴ *PhO*, I, 7.

en la voluntad. Para Schelling, "el querer es el fundamento de toda naturaleza"; y la voluntad "está extendida por toda la naturaleza, desde el grado más bajo hasta el más alto"⁵. En última instancia no hay más ser que el querer: *Wollen ist Ursein*. Este querer fundamental forma parte del oscuro fondo originario de la existencia. El querer no es un acto que arranca de una voluntad consciente e individual, sino un principio oscuro que domina al individuo y que está en el comienzo de todas las creaciones.

La razón (*Vernunft*) puede edificar solamente una "filosofía racional", llamada también por Schelling "negativa". Pues bien, el impulso que nos lleva a trascender esa filosofía racional se llama justamente "voluntad" (*Wille*). La razón o el espíritu (*Geist*) que establece sobre sí mismo el pensar tiene que fracasar necesariamente. Porque el pensar originario no es propiamente un acto de la razón (o del espíritu), sino un acto de la voluntad existencial. Hay, por lo tanto, una dimensión profunda del pensar (*Denken*) que no se agota en racionalizar, porque es más originariamente un "pensar la existencia", vinculado al querer. Este pensar existencial funda otro tipo de filosofar, que se plasma en lo que Schelling llama "filosofía positiva". Los medios para hacer frente a su tarea no los puede recibir de la filosofía negativa; la positiva tiene que creárselos por sí sola;

"La positiva no recibe necesariamente de la otra su propia tarea, ni es fundamentada necesariamente por ella. La positiva puede comenzar puramente por sí misma, por ejemplo, con la mera afirmación: yo quiero lo que está por encima del ser, lo que no es el simple ente, sino más que él, el señor del ser (*Herr des Seins*). Y es que está autorizada a partir de un simple querer en cuanto filosofía, es decir, en cuanto ciencia que se determina libremente a sí misma su propio objeto, como filosofía que ya en sí misma y según su propio nombre es un querer"⁶.

El carácter extralógico de la existencia real repercute también en la Teología, cuando ésta interpreta el proceso de la revelación cristiana. Esta revelación puede ser vista de dos maneras: como *doctrina* y como *hecho histórico*. Si la revelación se interpreta desde el mero ángulo de la razón se tenderá a subrayar la doctrina cristiana frente a los hechos históricos narrados (nacimiento, pasión y resurrección de Cristo). Al revés, cuando la razón pasa a segundo término, se destacarán los hechos históricos frente a la doctrina. Schelling, como teólogo que era, coloca los hechos históricos en el punto central de su interpretación: "Lo esencial del cristianismo es justamente el carácter histórico que tiene":

"El verdadero contenido del cristianismo es una historia en la que está comprometido lo divino mismo, una historia divina [...]. Sería una mala explicación la que pretendiera distinguir lo doctrinal y lo histórico y tratara solamente lo primero como esencial, como el contenido específico, y lo histórico, por el contrario, meramente como forma o revestimiento. El elemento histórico no es algo accidental a la doctrina, sino que es la doctrina misma"⁷.

⁵ *PhO*, I, 207.

⁶ *PhO*, I, 93.

⁷ *PhO*, I, 195.

2. Filosofía primera y Filosofía segunda

La filosofía que se mueve en un ámbito puramente racional no penetra en la realidad. Es lo que ocurre en la Metafísica clásica (antigua y moderna), la cual ha dejado el pensamiento desconectado de la vida:

“Ninguna filosofía hasta hoy ha llegado a las cosas mismas, es decir, a una ciencia auténtica y real; más bien, la filosofía se quedó siempre estancada en los preliminares de la verdadera ciencia real [...]. La filosofía ha sido hasta ahora una simple tangente de la vida humana, la ha llegado a tocar, pero luego se ha desplegado simplemente junto a ella en paralelo”⁸.

Como hemos dicho, Schelling llama “filosofía positiva” al proceso pensante que abraza la realidad en la plenitud de sus contrastes. El pensar de la Metafísica clásica sería, en cambio, una filosofía negativa.

Pero la tarea que Schelling se propone realizar, a saber, captar la realidad en su efectividad y no sólo en abstracciones, se le presenta como un asunto que tiene que ver con la religión; porque el conocimiento de la verdadera realidad es, para Schelling, un conocimiento de la realidad religiosa, expresada en la revelación cristiana. Se llega, pues, a la verdadera realidad si tenemos categorías religiosas. El carácter extralógico de la existencia, de un lado, y la impotencia de la razón para descifrar el verdadero ser, de otro lado, reclaman este proceder.

De manera general la filosofía negativa puede considerarse como una “introducción” a la positiva; no es que le dé a ésta su tarea; lo que le ofrece es un objeto que ya no es en ella cognoscible:

“Para la culminación de la filosofía son necesarias ambas, la positiva y la negativa. Pero la positiva no ciertamente en el sentido [...] de que esté fundamentada por la negativa o que sea una mera continuación de la negativa; puesto que en la filosofía positiva tiene lugar otro *modus progrediendi* completamente diferente. Sería necesario que la filosofía positiva fuera fundamentada por la negativa únicamente en el caso de que la filosofía negativa consignase a la positiva su objeto como algo ya conocido, con el que la otra ahora pudiera iniciar sus propias operaciones. Pero no es esto lo que ocurre. Lo que se convierte en objeto propio de la filosofía positiva está en la otra como aquello que no es ya cognoscible... En su final, la filosofía negativa contiene la exigencia de la filosofía positiva y, siendo aquella precisamente consciente de sí misma, comprendiéndose plenamente a sí misma, tiene la exigencia de poner fuera de sí la filosofía positiva [...]. No es el caso que el final de la filosofía negativa sea el comienzo de la positiva. La negativa entrega a la positiva lo que en aquella es último solamente como tarea, no como principio”⁹.

Esta anterioridad de la filosofía negativa permite que ella sea calificada como *prima philosophia*, la cual se mueve solamente en el ámbito del pensamiento racional. La filosofía negativa obtiene su objeto como idea, en el puro pensar, lo analiza y lo explica. Nace inmediatamente del pensamiento; y también

⁸ *PhO*, I, 178.

⁹ *PhO*, I, 92.

por ello debe llamarse *filosofía primera*. En cuanto tal, es una ciencia puramente apriórica que alcanza solamente “la posibilidad de las cosas, mas no su realidad existencial”¹⁰. Por ceñirse a lo posible se llama “negativa”:

“Es negativa porque sólo se interesa por la posibilidad (por el *qué*); todo lo que ella conoce, únicamente lo conoce fuera e independientemente de toda existencia, en el pensamiento puro; ciertamente se deducen cosas existentes en esta ciencia (si no fuera así sería una ciencia *a priori* y no racional, porque un *a priori* no es jamás sin un *a posteriori*), pero no deduce la existencia de las cosas. Es negativa porque contiene solamente en estado de concepto el último término que es el *actus* en sí (lo superexistente frente a las cosas existentes)”¹¹.

Por eso la *philosophia prima* es una ciencia en la cual no se habla de existencia, de lo que existe realmente, sino sólo de las relaciones que adoptan los objetos en el puro pensar: “y como la existencia es en todo caso lo positivo, a saber, lo que es puesto, asegurado y afirmado, debe tal filosofía reconocerse como puramente negativa”¹². En la necesidad inmanente de su progreso tiene la filosofía racional su verdad; y es tan independiente de la existencia, que lo alcanzado por la razón “sería verdad, aun cuando nada existiera”¹³. En la *philosophia prima* la razón misma conoce a la razón; allí “la razón se confronta siempre sólo consigo misma, es tanto el cognoscente como el conocido y, por ello mismo, ella sola merece, según la materia y la forma, el nombre de ciencia de la razón”¹⁴. La razón es tanto su fuente como su fuerza creadora; y construye su objeto absoluto, el ente infinito, en el proceso mediador de su discurso:

“La razón no es solamente la fuente en la cual esta ciencia bebe, ella es también su fuerza creadora; la razón, es decir, el pensamiento puro que rebasa lo puesto en el pensamiento inmediato; por ello, esta ciencia no es solamente sapiente, sino pensante. No dice: lo extradivino existe; sino: sólo así es posible (sobreentendiendo tácita e hipotéticamente: si lo extradivino existe, únicamente puede existir de este modo, como tal o como cual). Dando al término *a priori* un sentido amplio, se dice que de esta manera de hablar sobre una cosa es una manera *a priori*: al hablar de ella así, determinamos (anticipamos su ser) *a priori*. En tanto que es ciencia *a priori*, será lo que hemos llamado ciencia primera, porque el pensamiento se explicita en ella directamente”¹⁵.

La *philosophia prima* busca a Dios como principio; y tiene tal principio tan sólo como resultado de un proceso pensante; tiene, pues, a Dios como principio, pero no por principio. Sólo la *philosophia secunda*, que para Schelling es precisamente la filosofía positiva, puede tener a Dios como principio y partir de él¹⁶. Esta *philosophia secunda* es la verdadera *setouméné epistémé*, la ciencia

¹⁰ PhO, I, 75.

¹¹ *Philosophie der Mythologie* (cit. PhM), t. XI y XII de la citada edición. Por brevedad, el t. XI se citará como I, y el XII como II, PhM, II, 563.

¹² *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (cit. ZG), t. X de la citada edición. ZG, 125.

¹³ PhO, I, 128.

¹⁴ PhO, I, 57.

¹⁵ PhM, I, 376.

¹⁶ “...sie das eigentliche Princip nur zum Resultat, dass sie Gott erst *als* Princip, aber nicht *zum* Princip hat”. (PhM, I, 366).

buscada; en cuanto tal, no es *primera*, como en Aristóteles, sino la *última*, aunque la más elevada. Una y otra coinciden en ser "filosofía", o sea, ejercicio pensante que se dirige al *principio*, sea que lo alcance en la potencialidad o posibilidad, como lo hace la filosofía racional, sea que lo tome como punto de partida, como ocurre en la filosofía positiva. Por lo demás, Aristóteles no entendía por "filosofía segunda" lo que Schelling entiende por tal, ya que, a juicio de éste, Aristóteles "ignora la ciencia que tiene el principio (Dios) como punto de partida. Aristóteles coloca a la física bajo la rúbrica *deutera filosofía*"¹⁷.

3. Esencia y existencia. La reducción de la metafísica aristotélica

El intento de la *prima philosophia* tendrá que llegar a un punto en que el pensamiento "quede liberado de todo lo real existente, para escapar a un completo desierto de todo ser, donde debe encontrarse no lo que sea de algún modo real existente, sino solamente la potencia infinita de todo ser, el único contenido inmediato del pensar; sólo por referencia a este contenido el pensar se mueve en su propio oxígeno"¹⁸. Atendiendo a este intento se comprende que el aspecto más importante, por desmesurado, de la interpretación que Schelling hace de la metafísica aristotélica estriba en no haber llegado a comprender la profunda unidad que ella establecía entre experiencia y razón. Además, tampoco pudo superar la dramática escisión que los modernos habían establecido entre esas dos instancias. Aunque admite explícitamente que Aristóteles ha desarrollado un contenido metafísico, éste no pasaría de ser el cumplimiento del programa de Platón, o sea, el desarrollo de una ciencia puramente racional. Para Schelling la razón, desvinculada de la experiencia, comienza con lo meramente potencial, calificado de *sujeto*, para pasar al puro objeto y de aquí al sujeto-objeto. Pero se trata no de lo potencial en la realidad y en la experiencia, sino de lo potencial en la razón. En tanto que Aristóteles comienza también por lo potencial, concordaría plenamente con Schelling; sólo habría que cercenarle a Aristóteles el residuo de la experiencia:

"Por mucho que la vía de Aristóteles difiera de la vía negativa (ciencia racional pura), sin embargo en lo esencial de los resultados nada viene a concordar tanto con la filosofía negativa bien entendida como precisamente el espíritu de la doctrina de Aristóteles"¹⁹.

Mas por fundar su proceso en la *experiencia*, Aristóteles se encuentra con garantía suficiente para afirmar la realidad del último paso (Dios como Acto puro). Y este engarce con la experiencia es lo que precisamente le reprocha Schelling:

"Aristóteles comienza su progresión ascendente con la *potencia* (correspondiente al inicio), en la cual toda oposición está todavía implícita. Esta progresión se concluye en el acto, que, por encima de toda oposición y, por lo tanto, por encima de toda potencia es la entelequia

¹⁷ *PhM*, I, 367.

¹⁸ *PhO*, I, 76.

¹⁹ *PhO*, I, 101.

pura [...] Del seno de la indeterminación e infinitud de la potencia, de lo posible, la naturaleza se va levantando gradualmente hacia su meta final, por la que, como dice, es atraída. Respecto del momento siguiente, afirma que el precedente está todavía solamente en potencia, como ente [...] Todo miembro de la serie es en su nivel causa final de todo [...] El inicio es potencia pura y el fin acto puro. Esto último, a su vez, no es un miembro de la serie [...] Aristóteles, lo pone como lo realmente existente (y no simplemente, como hace la filosofía negativa, solamente como idea). Aquí radica, pues, la distinción. Pero Aristóteles tiene esto último como lo realmente existente, sólo porque para él toda su ciencia se fundamenta sobre la experiencia”²⁰.

Aristóteles cree que lo existente es lo poseído por él en el ámbito del pensamiento. Pero en realidad no ha tratado de la existencia; por lo menos de la existencia que funda la filosofía positiva. Lo que Aristóteles llama existencia es lo contingente, cuyo valor se agota en ser aquello de donde se saca el *qué* de las cosas. O sea, para él la existencia es un mero presupuesto; su fin propio es la esencia, el *qué* de las cosas. Ya que la existencia figura como mero punto de partida, lo último será a lo sumo un puro acto que no es utilizado explicativamente como ente realmente existente. El absoluto terminal viene a ser solamente “causa final”: un *telikón*; pero no *poietikón*, creador, principio real eficiente, aunque lo tenga como término real existente. “Sigue siendo para él *fin* y no piensa en ponerlo como inicio, como principio de una explicación real”²¹. De esta suerte, todo el movimiento del mundo se dirige *hacia* ese fin; pero no brota de él como de su principio. El movimiento cósmico se explica no como una acción de la última *ènergeia ón* sobre las cosas, sino como un deseo u *órexis* de las naturalezas inferiores hacia lo más elevado. El Absoluto es “causa” del movimiento en el sentido de la causa final, pero no eficiente; es aquello a lo que todo por sí tiende.

Mas este mismo resultado de Aristóteles es alcanzado por la filosofía negativa de Schelling, la cual intenta lograr la esencia del Absoluto partiendo de una aclaración de la *esencia* de todo ente. Pero esta filosofía no da la actualidad del ser real y de su historia, que es la realidad a cuyo alrededor gira todo. Aristóteles, como la filosofía negativa, terminaba simplemente con el Absoluto, con Dios como final y resultado. Schelling exige a continuación que se tome el Absoluto como comienzo y se derive de él todo ente finito. Una vez que la filosofía ha alcanzado el Absoluto tiene que ofrecer lo positivo y real de todo ser. La Metafísica aristotélica es, como la negativa, meramente *ascendens*, pensamiento que asciende a Dios. La positiva, que falta en Aristóteles, es *descendens*, porque parte del Dios real²².

La distinción entre esencia y existencia, o entre posibilidad y efectividad es la que funda la polémica de Schelling contra Aristóteles, la cual tiene una conexión estrecha con el concepto de experiencia.

Schelling admite dos sentidos de la palabra “experiencia”. Hay una experiencia *de la posibilidad*, dado que el pensamiento es igualmente experiencia:

²⁰ *PhO*, I, 104.

²¹ *PhO*, I, 105.

²² *PhO*, I, 107; 152.

es preciso pensar *realmente* para saber por *experiencia* que lo contradictorio no es pensable; basta intentar pensar simultáneamente cosas refractarias a la unión, para percatarse en seguida de la necesidad de ponerlas en momentos *diferentes* y *no* al mismo tiempo: así obtenemos conceptos simples por excelencia”²³. Y hay, en segundo lugar, una experiencia *de la realidad*: “Por ésta aprehendemos lo que es real y lo que no lo es; es la experiencia así nombrada comúnmente; por la primera, aprehendemos lo que es posible y lo que es imposible, siendo adquirida por el pensamiento”²⁴. Hacer la experiencia *real* del pensamiento equivale a comprobar que cuando buscamos los elementos del ente, nos dejamos guiar por lo que es posible o imposible según el pensamiento. No procedemos arbitrariamente, ni podemos establecer a nuestra guisa los momentos del ente y los momentos de su sucesión. Intentamos realmente por el pensamiento lo que puede ser comprendido como ente.

La *prima philosophia* de Schelling “no tiene por *fuerza* a la experiencia —como por el contrario la tenía en parte la Metafísica antigua—, aunque sí tiene a la experiencia por acompañante”²⁵. La razón no tiene ya junto a sí a la experiencia y, por tanto, surge en pura desnudez o para sí misma, sin la experiencia. Entonces la razón aparece como razón, o sea, se refiere sólo a sí misma, no a algo fuera de sí misma (como pudiera ser la sensibilidad). En esta razón se encuentra el principio incondicionado. En una incondicionada ciencia de la razón, “ésta se confronta siempre sólo consigo misma, es tanto el cognoscente como el conocido, y, por eso, ella sola merece, según la materia y la forma, el nombre de ciencia de la razón”²⁶. Una ciencia pura de la razón parte de sí misma y llega al ente en su totalidad, sin tomar nada de la experiencia.

El ente aquí consignado es el ente en el pensamiento. Schelling sigue la tónica, clásica entre los medievales, de distinguir en el ente dos momentos o elementos: la *esencia* y la *existencia*²⁷. La esencia es siempre la misma en el pensamiento y en la realidad; la existencia es distinta en el uno y en la otra. La filosofía racional busca sólo el *quid sit*, no el *quod sit*; procura el *el Was*, no el *Dass*:

“Son dos cosas completamente distintas saber *qué* es un ente, *quid sit*, y saber que el ente es, *quod sit*. La respuesta a la pregunta «*qué es*» me da a conocer la esencia de la cosa y hace que yo entienda la cosa, que tenga una comprensión o un concepto de la misma o que posea la cosa misma en el concepto. Lo otro, sin embargo, conocer el hecho de *que la cosa es*, no me da un mero concepto, sino algo que va más allá del mero concepto, la existencia (*Existenz*). Aparece claro que es posible un concepto sin un conocimiento real, pero no es posible un conocimiento real sin un concepto. Pues lo que en el acto de conocer conozco existente es el *qué*, el *quid*, es decir, el concepto de la cosa [...]”

²³ PhM, I, 326.

²⁴ PhM, I, 326.

²⁵ PhO, I, 62.

²⁶ PhO, I, 57.

²⁷ *Grundlegung der positiven Philosophie*, editada por Fuhrmans, Bottega d'Erasmus, Torino, 1972, 493 págs. (cit. Gr). Gr, 108.

En cuanto la pregunta recae sobre el *qué*, esta pregunta se refiere a la *razón*, mientras que, por otro lado, el hecho de que algo sea, aunque se trate de algo conocido por la razón, es decir, el hecho de que este algo exista puede enseñármolo únicamente la experiencia (*Erfahrung*). Probar que algo existe no puede ser asunto de la razón, pues con mucho la mayor parte de lo que ella conoce partiendo de sí misma es dado ya en la experiencia. Mas para todo aquello que es asunto de la experiencia no hay necesidad alguna de probar que existe; ello está ya en ella determinado como algo efectivamente existente”²⁸.

Esta distinción entre el *Dass* y el *Was* es ilustrada por Schelling con el ejemplo de la planta. Si aprehendo la esencia o el *quid* de una planta, capto también algo real, puesto que la planta no es algo no-existente o quimérico; desde este punto de vista cabe decir que lo real no está frente a nuestro pensamiento como algo extraño, cerrado e inaccesible. El concepto y el ente son una misma cosa, el concepto tiene el ente en sí mismo y no fuera de sí. Pero esta implicación de ente y concepto se refiere sólo al *contenido* del existente real; y el hecho de que ese contenido exista realmente no cambia en nada el concepto del contenido²⁹. *A priori* puede conocerse que en la *serie* de existencias debe darse la planta en general; pero con este conocimiento no se ha ido más allá del simple concepto de planta. “Que haya una planta en general no es contingente, si en general algo existe; no es contingente que en general haya plantas, pero no existe una planta en general, sino solamente esta planta determinada, en este preciso punto del espacio y en este momento concreto del tiempo”³⁰. No se puede probar *a priori*, o partiendo de la razón, que esta planta determinada existe aquí y ahora; sólo se puede probar así que existen **plantas en general**.

Quede, pues, claro que la filosofía racional tiene que ver con el ente y no con meras quimeras; tiene justo que ver con el ente según su *materia* o según su *contenido*. Sólo por la experiencia puede mostrarse que el ente es³¹.

Retomando una distinción muy usada en la escolástica tardía, Schelling recuerda que “Seiendes” (ente) puede utilizarse bien como sustantivo, bien como verbo:

“El sustantivo puede ser también un objeto del mero *pensar*. En tal caso, todo lo que pienso es un ente. El ser como verbo, en el sentido de que este ente también *es*, es objeto de una afirmación y por tanto objeto de un *saber*. Podemos llamar al ente como sustantivo también el ente abstracto; [...] podemos llamar al ente como verbo el existente, el ser-ente, el ente existencial (*das Existierende, das Seiendsein, das existentiell Seiende*). El concepto del ente perfecto no incluye aún el ser existente [...] La ambigüedad de la palabra alemana se puede evitar mejor en latín, donde el ente (*das Seiende*) puede expresarse por *ens*, y el ente perfecto (*das vollkommene Seiende*) por *ens perfectum* o *absolutum*. La palabra *ens* no permite la confusión con *existens*”³².

²⁸ *PhO*, I, 57-58.

²⁹ *PhO*, I, 60.

³⁰ *PhO*, I, 59.

³¹ *PhO*, I, 60.

³² *Gr*, 109-110.

(Estas afirmaciones de Schelling podrían haber dado una pista valiosa para traducir a los idiomas del área latina sus obras; pero las traducciones francesas e italianas han tomado bastante en bloque la terminología de Schelling y han vertido en todos los casos *Seiendes* por "existente"³³).

De manera que cuando la pregunta recae sobre el *qué* (*Was*) se refiere a la razón; pero sólo la experiencia nos puede enseñar *que* (*Dass*) algo existe. El error de la Metafísica aristotélica habría consistido en tomar la dimensión esencial como proviniendo fontalmente de la experiencia; siendo así que, a juicio de Schelling, la experiencia es sólo —y a lo sumo— acompañante de lo pensado racionalmente. Tesis ésta vinculada a la afirmación kantiana de que nuestro conocimiento comienza con (*mit*) la experiencia, pero no se origina de (*aus*) ella³⁴.

4. El despliegue nocional de la *Philosophia prima*

Si la razón no supone nada de la experiencia, ¿qué es lo que propiamente supone para comenzar? Se supone a sí misma.

El propósito básico de Schelling es "encerrarse decididamente en la razón y no reconocer nada más que lo que en ella se descubre"³⁵. No se trata de que a la razón se le dé primero un objeto infinito, por el cual ella se constituyera luego como potencia infinita de conocer. Más bien, el contenido inmediato de la razón no es un ente ya hecho, sino la infinita potencia del ente. Para Schelling, la potencia infinita de conocer se da antes de que haya un objeto infinito de conocimiento; y se da justo como potencia de conocer simple e infinita, o sea, libre frente a todo, por nada previamente ocupada:

"Decir «por nada ocupada» equivale a decir por nada real existente [...] La razón está originariamente ocupada por la simple potencia de ser, la cual, precisamente porque es simple potencia, en cierto sentido es = nada; la razón es lo que está abierto a todo, igual a todo (*omnibus aequa*), lo que nada excluye. Pero lo que nada excluye es solamente la potencia pura"³⁶.

La razón, en cuanto desligada de la experiencia, es ciencia pura *a priori*; ello quiere decir que alcanza solamente la posibilidad de las cosas, no su realidad existencial misma. Siendo potencia infinita de conocer, tiene como contenido suyo únicamente la potencia infinita de ser, por la cual se abre lo posible *a priori*.

³³ Para traducir a nuestras lenguas de origen latino lo que entiende Schelling por *Seiendes* en sentido verbal, sería excesivo utilizar la palabra "existente". Mejor sería conservar el término "ente", que, como es sabido, también en latín tiene un sentido verbal; en él se puede seguir connotando la primacía del existir activo, añadiendo "que existe"; *das Seiende*, el ente que existe, puede existir de dos maneras: contingente y necesariamente.

³⁴ KANT, E., *Kritik der reinen Vernunft*, B, 1-2.

³⁵ *PhO*, I, 74.

³⁶ *PhO*, I, 75.

Schelling observa que la filosofía derivada de Kant y Fichte es propiamente no mera crítica, sino *ciencia de la razón*, “ciencia en la que la razón debía encontrar por sí misma, es decir, sacándolo de su propio contenido originario, el contenido de todo ser”³⁷. Si se prescinde de las limitaciones o del sujeto en que respectivamente la razón está, ella es “la potencia infinita de conocer, que en su contenido propio y originario, sin ser dependiente de ninguna otra cosa, tiene necesidad de avanzar hacia el todo del ser, en cuanto que solamente el todo del ser (la plenitud entera del ser) puede corresponder a la potencia infinita”³⁸. El contenido inmediato de la razón no es en verdad *objeto*, no es ente, sino tan sólo la infinita potencia del ente³⁹. Ahora bien, no hay una primacía de la potencia infinita del ente sobre la potencia infinita del conocimiento. No es anterior lo real posible a la razón, porque jamás puede ser superada inmediatamente la razón⁴⁰. Si se da la razón, entonces ella no puede estar “ocupada” por nada realmente existente, sino por la simple potencia de ser. La razón en cuanto potencia infinita puede llegar “solamente a lo que es posible *a priori*, posible que luego es ciertamente lo real existente, lo que cae en el ámbito de la experiencia. Pero llega a ello no en cuanto real existente, sino en cuanto posible *a priori*”⁴¹. La razón no se para en el ser o en la cosa existente, sino que busca por detrás de ella; y lo que encuentra es sólo potencia:

“Pero, ¿qué hay aquí *«detrás de una cosa»*? No el ser; puesto que éste es más bien la delantera de la cosa, lo que cae inmediatamente a los ojos y que aquí ya se presupone. Si quiere llegar detrás de una cosa, por ejemplo, de un acontecimiento, esta cosa —en el ejemplo puesto, el acontecimiento— debe serme ya dada. Detrás de la cosa no está, pues, el ser, sino la esencia, la potencia, la causa (todos estos son tan sólo conceptos equivalentes)”⁴².

Se comprende que en la óptica racionalista de Schelling la “causa” sea equivalente a la “posibilidad”; ya Leibniz había dejado establecido que la posibilidad tiene sus razones de existir, las cuales son precisamente los grados de perfección de la esencia, establecidos en la “composibilidad”.

Como de suyo la razón es potencia infinita de conocer, su primer intento no es otro que el de salir de esa potencialidad. Pero, ¿significa ello salir a la experiencia y a contenidos sacados de ésta? De ningún modo, sino salir a aquello que queda constituido por la posibilidad de su mera salida. Lo así constituido es tan infinito como la facultad racional; pero también tan vacío de realidad como ella: así se trata de la infinita potencia de ser.

Está Schelling tan convencido de este estatuto potencial de la razón que llega incluso a encontrar en el propio idioma una connotación que verifica su tesis: “La razón, en femenino, alude a su característica de potencia, mientras que el masculino indica el entendimiento (den Verstand), que es *actus*”⁴³.

³⁷ *PhO*, I, 62.

³⁸ *PhO*, I, 63.

³⁹ *PhO*, I, 74.

⁴⁰ *PhO*, I, 74.

⁴¹ *PhO*, I, 75.

⁴² *PhO*, I, 75.

⁴³ *PhO*, I, 75.

El punto general de partida de Schelling es que si a todo conocer corresponde un ser, por ejemplo, al conocer efectivo corresponde un ser efectivo, también a la infinita potencia de conocer no puede corresponder nada más que la infinita potencia de ser: "y éste es el contenido innato y connatural del conocimiento"⁴⁴. O sea, el contenido originario de la razón no es propiamente el saber, sino el ser, aunque se trate de un ser potencial, correspondiente al saber potencial de la razón. Ello es debido al hecho de que la razón no toca lo existencial real; y dado que lo extraño a lo existencial real es lo posible, la razón tiene por objeto sólo lo posible, o lo que es lo mismo, la esencia. Pero la esencia, considerada en sí misma, exenta de existencia, está completa en sí misma. Por ejemplo, la esencia o la naturaleza del hombre "permanece inmutable aunque no hubiese en el mundo hombre alguno, al igual que una figura geométrica, en sí misma, permanece sin alteración, exista o no exista"⁴⁵. Esta firmeza o inmovilidad de la esencia da lugar a que la razón, en su movimiento deductivo, pueda demostrar, partiendo de la esencia misma, los elementos y las relaciones que estructuralmente implica. El movimiento deductivo no desemboca en la existencia: o sea, ésta no puede ser deducida, como a juicio de Schelling pretendía Hegel.

Schelling está de acuerdo con la afirmación de Hegel, según la cual la razón se debe ocupar del *en sí* de las cosas. Pero este *en sí* no es también el existir o el ser. Hegel se siente capacitado para pasar del *en sí* al existir, pero se equivoca: el *en sí*, la esencia, el concepto, la naturaleza del hombre, por ejemplo, permanecen inmutados aunque no hubiera en el mundo hombre alguno.

"El pensamiento fundamental de Hegel es que la razón se refiere al *en sí*, a la esencia de las cosas; de donde inmediatamente se sigue que la filosofía, en cuanto es ciencia de la razón, se ocupa solamente del *qué* de las cosas, de su esencia"⁶⁰.

El movimiento conceptual, por necesario que sea, tiene sólo una necesidad lógica; las cosas, dentro de ese nivel, tendrán una conexión racional, pero de aquí no se puede concluir que es necesario su existir o el hecho mismo de que existan: las cosas no existen como consecuencia de un movimiento conceptual. Schelling hace ver que *a priori*, por ejemplo, hay un principio cósmico que aparece en el mundo flexionándose en la naturaleza inorgánica, después en la orgánica y finalmente en la animal; pero en todo esto el discurso se refiere únicamente al *contenido* de lo existente: "si se dan cosas existentes, el sentido es que éstas serán en esta sucesión determinada y en ninguna otra"⁴⁷.

Como se puede apreciar, Schelling trasvasa lo intencional racional-trascendentalista al odre aristotélico, de modo que los términos de sujeto y objeto quedan enfundados en los términos aristotélicos de potencia y acto, cuyo origen estaba en el análisis de la experiencia. De ahí el carácter forzado del último

⁴⁴ *PhO*, I, 64.

⁴⁵ *PhO*, I, 59.

⁴⁶ *PhO*, I, 60.

⁴⁷ *PhO*, I, 61.

pensamiento de Schelling; sobre todo cuando lamenta que la “experiencia” aristotélica es insuficiente para servir de apoyo a la filosofía. Reconoce que “Aristóteles se desvinculó de lo meramente lógico y se dedicó por el contrario a lo positivo alcanzable por él, es decir, a lo empírico en el más amplio sentido de la palabra, donde el hecho del *quod sit* es lo primario y el *quid sit* ocupa el segundo puesto”⁴⁹. Mas la existencia que encuentra Aristóteles a través de la *experiencia* “empírica” no es propiamente, a juicio de Schelling, la existencia: “es más bien lo contingente y tiene valor para él sólo en cuanto es aquello de donde sacar el *quid* de las cosas. La existencia es para él mero presupuesto. Su fin propio es la esencia, el *quid* de las cosas”⁵⁰.

“Lo último, que según su naturaleza es el ente en puro acto, no es utilizado por Aristóteles como existente real, sino que evita esto explícitamente, determinando siempre a Dios como causa final [...] sin tratar de hacerlo principio real eficiente, a pesar de tenerlo ya como realmente existente. Sigue siendo para él el *fin* y no piensa en ponerlo como inicio o principio de una explicación real”⁵¹.

Hay, pues, en Aristóteles —según piensa Schelling— una filosofía que, en lo que tiene de *primera*, es sólo *lógica*; y, en lo que tiene de *positiva*, se reduce a la *experiencia contingente*, a la existencia eventual, la cual nunca puede ser tomada como un *prius* para explicar el todo de lo real. “La filosofía de Aristóteles es filosofía lógica, que parte, sin embargo, de lo existente ya dado y, por tanto de la experiencia. Su comienzo es la experiencia, su fin el pensar puro, lo lógico en el sentido más elevado de la palabra”⁵².

Pero una razón supeditada a la experiencia es para Schelling “una razón sierva, una razón que Kant mismo llama instrumental”. Schelling exige que la razón “se haga libre y no obedezca nada más que a sí misma, sacando de sí misma la autoridad de sus postulados”⁵³. El objeto de esta razón es el ser perfecto, y fue ya pergeñado por Kant —sin percatarse de su hallazgo, a juicio de Schelling— cuando expuso que el ser más perfecto “debe contener al mismo tiempo la *materia* de todas las existencias posibles”⁵⁴. Kant muestra que esta noción, en la cual la esencia implica necesariamente la existencia, no es de origen empírico contingente, sino que

“proviene de la razón misma y es indispensable a toda determinación de las cosas fundada en el entendimiento [...]; de donde resulta por cierto no la necesidad de su existencia, sino al menos la de su representación, la cual se revela así como una representación que emana naturalmente de la razón, como su producto natural”⁵⁵.

⁴⁸ *PhO*, I, 61.

⁴⁹ *PhO*, I, 100.

⁵⁰ *PhO*, I, 104.

⁵¹ *PhO*, I, 105.

⁵² *PhO*, I, 107.

⁵³ *PhM*, I, 282.

⁵⁴ *PhM*, I, 283.

⁵⁵ *PhM*, I, 284.

Al quedar desconectado de la experiencia, el movimiento racional es la mostración que el objeto hace de sí mismo por medio de su propio desarrollo interno, como tal o cual objeto. Se trata de un solo y mismo concepto que se despliega a través de todo el sistema de las cosas "y que, llegando a cada nuevo grado de desarrollo, se determina diversamente, por ejemplo, aquí como materia, o más determinadamente, como planta o como animal, allí como alma humana"⁵⁶. Con un subido acento leibniziano repite esta misma doctrina en un párrafo de su tratado sobre la fuente de las verdades eternas, poniendo en relación cuatro nociones claves: la esencia, la idea, la posibilidad y la verdad eterna:

"Por lo que concierne a las *esencias*, había un principio que no admitía contradicción: *essentias rerum esse aeternas*. La contingencia (*contingentia*) se refiere siempre a la *existencia* de las cosas, pues una planta es contingente aquí y ahora, en este aspecto o momento, en este instante, pero la esencia de esta planta es necesaria y eterna, a menos que deje de existir. De donde resulta evidentemente que las *essentiae rerum* se asemejen a las ideas, en el sentido más o menos platónico de la palabra. Además la esencialidad es independiente de la realidad, mientras la esencia sigue siendo la misma, exista o no realmente la cosa, pues la esencia de un círculo no sufre el menor cambio por el hecho de que yo describa realmente un círculo; de aquí resulta que el dominio de las esencias es también el de las posibilidades, y que todo lo que es posible *de este modo* es igualmente necesario de este modo. Esto nos lleva al cuarto término, el de las verdades eternas. Generalmente se las sitúa en el nivel de las matemáticas. Pero esta noción es mucho más vasta. Si se admite, con Kant, que la más alta idea de la razón es la que abraza todas las posibilidades, debe haber una ciencia que haga reconocibles y distintas estas posibilidades, haciéndolas salir de su estado potencial y realizarse en el pensamiento. Es lo que hace la matemática cuando, por la actividad del pensamiento, realiza o eleva al estado de *actus* lo que es una figura; por ejemplo, la relación entre la hipotenusa y los catetos, en un triángulo rectángulo, sólo existen en *potentia* (en estado de posibilidad). Es evidente, como dice Aristóteles, que lo que existe tan sólo en estado de potencia puede ser hallado una vez que se lo hace pasar al acto. Tal es la vía que debe seguir toda ciencia racional"⁵⁷.

La razón tiene un contenido que es potencia infinita, o sea, aún no determinada; partiendo *a priori* de aquí, puede llegar no sólo a un ente en general, sino al ser total en todos sus grados, al organismo interior de potencias que se suceden unas a otras y que son la clave de todo ser. Pero se trata del organismo interior de la razón misma, la cual no necesita salir de sí para descubrir el contenido de todo ser. Schelling, que había aceptado ya tempranamente el espíritu de la matemática, el método constructivo, aplica ahora estrictamente el principio de la construcción originaria, según el cual el objeto de la construcción no subsiste fuera de la construcción misma; y si se diera fuera, no sería necesario para el despliegue de la razón. Esta puede deducir constructivamente las líneas entitativas que se sigan de la infinita potencia de ser. A tales líneas entitativas llama Schelling, en su *prima philosophia*, *Potenzen* (potencias), remitiéndose expresamente a la aristotélica noción de *dynamis*.

⁵⁶ ZG, 61.

⁵⁷ PhM, I, 575-576.

Esta filosofía primera, o racional, tiene su término más alto en la idea de Dios como *Ideal* de la razón, es decir, como un ser que contiene en sí mismo la materia o las posibilidades de todo ser. Estas posibilidades o *Potenzen* son tres, las cuales se despliegan, a pesar de su aparente filiación aristotélica, bajo el prisma de la dialéctica idealista. La primera Potencia no es todavía ser, sino impulso o posibilidad para ser. Schelling, que asigna la letra A a dichas potencias, califica a la primera negativamente, o sea -A. La segunda potencia es la superación de la primera y, como tal, es positiva: más A. La tercera es la unificación o conciliación (*Vereinigung*) de las dos primeras; es designada como más menos A. Como la primera potencia encierra solamente la posibilidad de ser, Schelling la llama también "poder-ser" (*Sein können*). La segunda, que ha entrado ya en el ser, es "tener-que-ser" (*Sein müssen*). La tercera, como conciliación de las dos anteriores, es "deber ser" (*Sein sollen*). No oculta Schelling su simpatía por el planteamiento y la terminología de Hegel, llamando a la primera potencia "ser en-sí" (*In sich sein*); a la segunda, "ser fuera-de-sí" (*Ausser sich sein*); y a la tercera "ser cabe-sí" (*Bei sich sein*). La primera es "en sí" porque todavía no ha salido de sí misma y descansa en sí: no es el ser, sino el hambre de ser. Se corresponde, como se puede apreciar, con el comienzo inmediato o la *inmediatez* de Hegel, cuya insuficiencia abre pasos de complementación. Y el siguiente paso es precisamente la "salida" de la *inmediatez*, el extrañamiento respecto del comienzo, el "ser fuera-de-sí", como también dice Schelling. Finalmente, la última potencia debe conciliar la oposición anterior, debe ser conciliación de lo uno y de lo otro; o como decía Hegel "identidad de la identidad y de la no identidad".

JUAN CRUZ CRUZ

(Continuará)