

LAS PREGUNTAS ONTOLÓGICAS
EN LA FILOSOFÍA TARDÍA DE SCHELLING:
PLATÓN Y ARISTÓTELES*

*Ontological Questions in Schelling's Late Philosophy:
Plato and Aristotle*

JEAN-FRANÇOIS COURTINE**
Universidad Paris IV (Sorbonne) - Francia

*Hacedme el honor de creerme que sé un poco de Aristóteles.
Friedrich Schelling*

RESUMEN

El propósito del artículo es comprender las razones y procedimientos empleados por F. W. Schelling en su reapropiación de Platón y Aristóteles, y extraer de ello la temática auténticamente ontológica. Realiza un recorrido a través de los escritos tardíos y cartas de Schelling, para construir una mirada completa acerca de la relación entre esta reapropiación y la posibilidad de la constitución de una filosofía positiva, como ciencia particular, en oposición a una filosofía negativa, entendida como metafísica.

Palabras clave: F. W. Schelling, Platón, Aristóteles, ontología.

ABSTRACT

The purpose of the article is to understand the reasons and procedures employed by F. W. Schelling in his Plato and Aristotle re-appropriation, and to extract the authentically ontological thematic of it. It makes a path through the Schelling's late writings and letters, to construct a complete view about the relation between this appropriation and the possibility of the constitution of a positive philosophy, as a particular science, in opposition to a negative philosophy, understood as metaphysics.

Key Words: F. W. Schelling, Plato, Aristotle, ontology.

* Palabras pronunciadas por el autor en el marco del encuentro internacional "Presente del Idealismo Alemán", organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y el grupo de investigación "La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea". Traducción de Felipe León, Diego Hernández y Diego Paredes Goicochea (adscritos al grupo organizador del evento). La conferencia tuvo lugar el 9 de octubre de 2009.

** jean-francois.courtine@paris-sorbonne.fr

En abril de 1838 Schelling escribe en francés a Victor Cousin, para agradecerle por el envío del famoso reporte sobre la *Metafísica* de Aristóteles. Se trata del reporte sobre el concurso de 1835¹ en el que fueron premiadas *ex aequo* las memorias de Félix Ravaisson y de Karl Ludwig Michelet. Schelling se declara “encantado” por el texto de Cousin, pero enseguida protesta y le reprocha a su corresponsal:

[L]a condescendencia que usted ha tenido al galardonar la obra de una de las cabezas más cortas de luces que ha procreado la escuela de Hegel. Esta última ha convocado y nutrido un número muy alto de aquellas, al que usted ha prodigado elogios por los que todos los conocedores de Aristóteles, por ejemplo Brandis, se han escandalizado en extremo. [...] A decir verdad, no considero como un progreso auténtico este aristotelismo, resucitado a la fuerza y preconizado a ultranza; sería muy triste que sólo nos quedara regresar a este peripatetismo, que, ante todo, me parece muy poco comprendido si, como han hecho algunos ignorantes en Alemania, Hegel es comparado con Aristóteles; no hay, a mi parecer, en toda la historia de la filosofía dos cabezas más desiguales y más opuestas que estas dos. Hacedme el honor de creerme que sé un poco de Aristóteles. (Plitt 2003 136-138)²

1. Comenzar por Platón para terminar en Aristóteles

Cuando, algunos años más tarde, el viejo Schelling anotaba en Berlín en su último trabajo –posterior a 1846–, con vistas a elaborar precisamente bajo el signo de Aristóteles una “filosofía racional pura”, que “[e]l mejor programa de una vida consagrada a la filosofía consistiría en comenzar por Platón para terminar en Aristóteles” (sw XI 380)³, sin duda buscaba menos fijar un orden general de estudios, que justificar retrospectivamente –simplificándolo por cierto de manera considerable– un itinerario personal, en el fondo, bastante inesperado. La fórmula vale sin duda, de entrada, como alegato *pro domo*. La distancia que separa estas dos apreciaciones –estas dos

1 Recuerdo el título del concurso: “Hacer conocer la obra de Aristóteles intitulada *Metafísica*. Trazar su historia, señalar su influencia sobre los sistemas ulteriores de la Antigüedad y de los tiempos modernos. Investigar y discutir la parte de error y la parte de verdad que se encuentran en ella, cuáles son las ideas que subsisten hoy en día, y aquellas que podrían entrar en la filosofía de nuestro siglo”.

2 La comparación Hegel/Aristóteles había sido iniciada por K. F. Bachmann desde 1810, en el *Anzeige* de la *Fenomenología del Espíritu*; será retomada por Alexis Schmidt (*Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie. Nebst Darstellung und Kritik der früheren Schellingschen Philosophie und einer Apologie der Metaphysik, insbesondere der Hegelschen gegen Schelling und Trendelenburg*, Berlin 1843) y por K. Rosenkranz (*G. W. F. Hegels Leben*, Berlin 1844). Cf. Ralph Marks y Alexander v. Pechmann (1991).

3 (1998a 357).

citaciones— define de manera muy precisa mi presente propósito: comprender las razones y los procedimientos de esta tardía reapropiación de Aristóteles por parte de Schelling⁴, y tratar de extraer de esta la temática propiamente ontológica.

Schelling es, sin duda alguna, una cabeza especulativa, pero ciertamente no un filólogo en el sentido habitual del término, y si las referencias a Aristóteles se hacen efectivamente más y más insistentes en su filosofía tardía, estas son siempre arrastradas en el movimiento de la construcción o de la especulación propiamente schellinguianas. Se encuentran, por consiguiente, trasladadas, no sin violencia, al interior de una trama que les es muy extraña: la trama ceñida de la filosofía racional pura, en la que Schelling, deseoso de dilucidar la articulación enigmática de la filosofía negativa y de la filosofía positiva, se enfrasca a partir de 1847 y hasta su muerte.⁵ Las expresiones o las fórmulas que cita o que explicita Schelling son casi siempre arrancadas de su contexto obvio, y sirven sobre todo para ilustrar o confirmar tal o cual momento de un desarrollo de pensamiento autónomo en su principio. Se trata incluso allí, si se quiere, de la ley de la *filosofía racional pura*: el movimiento autónomo del pensar, la experiencia toda entera girada o abandonada a lo *cogitabile*. Pero se trata también de la fuerza de esta obra, por lo demás incierta y tan mal dispuesta: liberar la verdad de la “ontología” moderna. De entrada, resultaría entonces difícil seguir a Schelling cuando anuncia que tales conceptos antiguos le sirven como auténtica piedra de toque, o que Platón y Aristóteles han sido para él como “estrellas polares” según las cuales ha podido fijar su camino.⁶ Más aún si se tiene en cuenta que esta técnica de retención textual no es simplemente fortuita, ni tampoco el índice de algún atrevimiento que podría ir perfectamente a la par con una larga familiaridad con los textos clásicos, sino un atrevimiento que sólo se habría vuelto anticuado de cara a los “progresos” recientes de la filología “cientí-

4 Hoy puede seguirse el trabajo preparatorio de Schelling gracias a la decisiva publicación de los *Philosophische Entwürfe und Tagebücher* (1998c), *Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie* (1998b) y *Das Tagebuch 1848, Rationale Philosophie und demokratische Revolution* (1990).

5 Sobre el lugar de la filosofía racional en la última refacción del sistema, (cf. Walter Schulz 58 ss.; 83 ss.). Sobre Schelling, Aristóteles y los filólogos, ver también las indicaciones siempre valiosas de Xavier Tilliette (267 ss). Cf. también Harald Holz (223-224); y sobre todo E. Oeser (1965). Se consultará también el artículo de vieja data, pero excelente, de Hermann Weidemann, “Schelling als Aristoteles-Interpret. Das Aristotelische *ti ên einai* als ‘das-Seyende-Seyn’” (1979); y para una caracterización general de la lectura schellinguiana de Aristóteles, Alfred Franz (1992) y Thomas Leinkauf (1998 44-157).

6 El estatus fenomenológico de la teoría de la selección natural.

fica”, particularmente brillantes en Berlín en los años 1830. ¡No! El proceder de Schelling responde en realidad a un concepto positivo de la filología y de la hermenéutica, concepto que Schelling había bosquejado desde 1803 en sus *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, y que mantendrá, con algunas precisiones, a lo largo de toda su obra (cf. 1979). En la lección XVI de la *Exposición de la filosofía racional pura*, Schelling plantea el principio de una lectura *activa* de Aristóteles, fundada menos sobre la “sospecha” –la voluntad de poner al día lo impensado–, que sobre la repetición, en sentido estricto, el re-cumplimiento de un pensamiento que abre su camino a través de las dificultades *reales* y las aporías:

No se comprende a Aristóteles si uno se atiende únicamente a él. Hay que saber también lo que él no dice, y para comprender lo que dice, hay que haber recorrido uno mismo los caminos que él ha tomado, hay que haber afrontado las dificultades que él ha combatido, haber experimentado todo el trayecto que él ha recorrido. Más que cualquier otro filósofo, es imposible, con Aristóteles, contentarse con un simple conocimiento histórico. (SW XI 382)⁷

Y en su *Exposición del empirismo filosófico*, Schelling ya subrayaba la necesidad, para toda interpretación de los antiguos, de un “suplemento” susceptible de hacer aparecer como *resultado*, conquistado a partir de un trasfondo problemático, tal filosofema o tal concepto recibido por la tradición:

Sería un error pensar que conceptos de este género [*apeiron, pe-rainon, duas, monas*] se dejan tomar como tales en los antiguos, y que basta con tomarlos prestados. Si fuera así, cada uno los comprendería fácilmente, mientras que la experiencia nos muestra cuán poco clara es la interpretación que de ellos dan quienes no filosofan por sí mismos, los simples *filólogos*, por ejemplo; se debe ser conducido allí por investigaciones personales, para comprenderlos y apreciarlos en su justo valor, tal como uno los encuentra en los antiguos, en donde ellos no figuran a menudo más que a título de simples resultados. Nadie –dice Goethe– puede comprender y gozar de un buen libro, sobre todo si se trata de un libro antiguo, a menos que ponga de lo suyo (*es suppliren*), a menos, esto es, de restablecer lo que falta, de suplirlo, de añadirlo. (SW X 243-244, traducción modificada)⁸

2. Retorno a Aristóteles: “... para terminar con la filosofía negativa”

El retorno a Aristóteles –porque es de esto de lo que se trata– se realiza entonces a la medida de una crítica, que se pretende radical

7 (1998a 359).

8 (1993 21).

y definitiva, de la *metafísica* entendida como *filosofía negativa*. Si Schelling retorna así una vez más, al final de su vida, a una nueva exposición de la filosofía racional pura, es con el sentimiento verdaderamente “epocal” de poner fin a la larga crisis de la filosofía “que persiste desde la Antigüedad”, y de abrir así el campo a una investigación inédita, aquella de la filosofía positiva, cuyo horizonte último sería esta religión filosófica tematizada en el umbral de la Lección XI, aquella que abre la *Darstellung der rein rationellen Philosophie*. No se olvidará, ciertamente, el beneficio suplementario: poner un punto final a la crítica dirigida contra Hegel, cuyo nombre no es necesario que sea citado. La carta que Schelling dirige a su hijo Fritz el 15 de junio de 1851 señala bien la dramática apuesta de esta última investigación, preparada desde hacía cinco años, y cuya dimensión autocrítica no pasará inadvertida:

El trabajo que me ocupa actualmente moviliza todos mis pensamientos. Mi intención es terminar completamente con la filosofía negativa, de llevar la cosa a un término irreversible, de manera que no habrá que regresar más allá. He estimado necesario este trabajo porque, mientras que no se le dé su justo derecho, ella sostiene siempre presiones tácitas en contra de la filosofía superior, positiva, y nadie se entrega a ella con toda su alma. Por ello estoy obligado a retomar todo mi sistema anterior [...] (Plitt 228)⁹

- 9 La correspondencia provee numerosos testimonios sobre la importancia que Schelling concedía a la *Exposé de la philosophie rationnelle pure*, este último proyecto puesto en marcha a partir de 1846, y que constituye, según la feliz formulación del padre X. Tilliette, “la plataforma giratoria” de la última filosofía. Este último proyecto, que, por los avatares de la edición póstuma –sin duda imprecisa en este punto–, figura como segundo libro de la *Introduction à la philosophie de la mythologie*, no debe ser leído como un simple apéndice destinado a colmar alguna laguna en el edificio de la última filosofía (sobre la arquitectura del conjunto: *Philosophie rationnelle pure, Philosophie de la révélation*, remitimos a nuestro prefacio a la traducción francesa, *Introduction à la philosophie de la mythologie* (Schelling 1998a), y “La structure de la philosophie de la révélation”. *Philosophie de la révélation* (Schelling 1991). En una carta que escribe el 4 de junio de 1846, Schelling subraya lo que está en juego en esta última empresa: “Espero este verano llevar a buen término una cosa más grande y más importante que te alegrará, estoy seguro, y captará todo tu interés. Pero es para mí muy deseable, es decisivo lograrlo; si tengo la oportunidad de poner por escrito todo eso, todo el resto puede esperar, porque el inicio del camino y la marcha estarán en adelante dados a cada cosa. Si no lo logro, nadie lo hará hasta dentro de mucho tiempo [...]” (Plitt 196-197). A lo cual hace eco, el 3 de febrero de 1848, esta nueva carta a su hermano: “Por lo que me concierne, trabajo (pero muy lentamente, porque soy a menudo interrumpido, y osaría decir que con temor y temblor, porque el asunto es tan importante que temo no poder acabarlo, estando tan cerca de la meta), trabajo en una exposición de los primeros principios para la cual he recobrado aquella claridad, pero en un grado superior y con una significación superior, que había conocido

¿Pero en qué sentido puede sostenerse legítimamente que el último Schelling elabora una crítica de la metafísica, que señala a la vez una realización y una superación del idealismo absoluto?¹⁰

Para tratar de responder a esta pregunta, es importante, en principio, distinguir las diferentes acepciones del término *metafísica* en el *corpus* schellinguiano. A decir verdad, las ocurrencias del término son relativamente poco numerosas, y de aparición bastante tardía. Más que de *metafísica*, el joven Schelling, bajo la estela de Kant y sobre todo de Fichte, hablaba en efecto enfáticamente de ciencia (*Wissenschaft*). Cuando, luego, el término *metafísica* aparece bajo su pluma, es casi siempre en su acepción trivial, vaga y peyorativa, para designar lo que atañe al ‘más allá del mundo’. En las *Conferencias* de Stuttgart, por ejemplo, evocando la “*Contraktion*”, el descenso (*Herablassung*) de Dios que comienza con la creación, Schelling rechaza a un Dios *metafísico*: “Un Dios metafísicamente atornillado en las alturas no vale nada para nuestro espíritu, ni para nuestro corazón” (SW VII 429)¹¹. Luego, en el marco de investigaciones más históricas, Schelling hablará casi siempre de “*die alte Metaphysik*”¹², la “metafísica de la Escuela”¹³, es decir, el edificio de la metafísica escolar tal como la encuentra realizada en Wolff, con la división entre metafísica general (“ontología”) y metafísica especial (teología, psicología, cosmología), sin que Schelling distinga jamás netamente entre escolástica y metafísica escolar. En sus Lecciones de Múnich *Sobre la historia de la filosofía moderna*, el filósofo de Leonberg critica aún la ontología de la metafísica escolar: en la Escuela, la ontología se reduce a una sucesión de nociones, es un simple repertorio de definiciones que supuestamente contiene las primeras y más universales determinaciones de lo ente; no es ni una ciencia propiamente dicha, ni una investigación metódicamente conducida, sino “un simple léxico de las diferentes expresiones y nociones

cuando hice mi primer feliz descubrimiento [...]” (Plitt 209-210). Esta última alusión se refiere sin duda a la *Darstellung* de 1801, lo que acentúa aún más la extrema dramatización del propósito.

10 Esta era la pregunta directriz del gran libro de Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1975).

11 (1980 210).

12 “L’ancienne métaphysique” (SW XIII 82); véase (1989 104). Cf. también, *Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie* (1998b 110). En sentido inverso, pero siempre según esta misma acepción trivial, habiendo cambiado de signo, Schelling evocaba en las páginas que preceden a la “verdadera metafísica”, la “buena metafísica”: “De la verdadera metafísica, he ahí lo que son el honor, la virtud; de la verdadera metafísica, no sólo la religión, sino también el respeto por la ley, el amor por la patria”.

13 “La métaphysique du passé” (SW XIII 38); véase (1989 57).

utilizadas en filosofía, léxico que se habría puesto al comienzo para la correcta intelección del resto” (sw x 63)¹⁴.

3. La metafísica más allá del ente

Se encuentran algunos usos positivos del término *metafísica* en la llamada filosofía tardía. Schelling subraya allí –en general de manera implícita– el prefijo *meta-* para indicar la trascendencia, el movimiento ascendente de un pensamiento que de entrada sobrepasa lo ente (*das Seyende*) en dirección al ser, es decir, a aquello que Es (cum *emphasi*) el ente (“*das, was das Seyende Ist*”: “*das seyende-Seyn*”), o mejor, a aquello que es más allá del ser, amo o Señor del ser (*Herr des Seyns*). Para no retener sino esta acepción positiva, conviene entonces oponer a una investigación clásicamente aristotélica y ontológica, aquella que interroga lo ente como tal, lo ente en cuanto ente, una investigación que se dudará sin embargo en caracterizar como teológica, aquella que se pregunta por “lo que *es* el ente” (*das, was das Seyende Ist*). Desde esta nueva perspectiva, sólo la filosofía “positiva” merecerá el título de verdadera metafísica, esta metafísica “interior” que tiene por objeto privilegiado el *hyper-on*, el hiper-ente [*sur-étant*]: el ser antes y más allá del ente, es decir, también aquello que habrá siempre escapado del pensar, lo que lo habrá siempre aventajado: *das Unvordenkliche*, lo inmemorial o, mejor, lo in-pre-pensable. Por el contrario, la filosofía hegeliana, en la medida en que confunde lo negativo y lo positivo, será caracterizada como “la negación absoluta de todo lo que es de orden metafísico” (sw XIII 31)¹⁵.

Se puede sin duda aclarar esta interpretación de la filosofía positiva como meta-física recordando dos importantes motivos schellinguianos: el rechazo de toda identificación de Dios y el ser¹⁶, y la crítica de todo camino fundado sobre la ejemplaridad, la eminencia de lo Primero, que pasaría de la determinación de Dios como ente supremo, el más alto, al ser mismo, de Dios como viviente supremo a la vida misma.

Recordemos brevemente el principio de la interpretación schellinguiana del Éxodo III 14. Schelling comprende la respuesta dada por Dios a Moisés, quien lo interroga para saber “¿quién es?”, “¿cuál es su nombre?”, en un sentido radicalmente opuesto a toda “metafísica del Éxodo”, cara a Étienne Gilson. En efecto, para Schelling, Dios no es, o mejor, no es nunca *das blind Seyende*, el deslumbra-

14 “[e]in bloßes, zum Verständnis des Folgenden vorausgeschicktes, erklärendes Wörterbuch der in der Philosophie vorkommenden Ausdrücke und Begriffe”. Véase (1983 78).

15 “[d]ie absolute Negation alles Metaphysischen”. Véase (1989 49-50).

16 Cf. la exégesis schellinguiana de Exodo III 14. Sobre todo esto nos tomamos la libertad de remitir a nuestro estudio “Le Dieu en devenir et l’être à venir” (1990).

miento, lo irrestrictamente ente. Dios no es jamás, sin ser también y al mismo tiempo quien puede, podrá o habría podido *no* ser. Cuando él es, cuando acepta asumir por su cuenta la “desdicha de la existencia”¹⁷, Dios permanece siempre como Señor del ser, libre con respecto a todo lo que es como frente a todo ser. El Nombre divino es entonces explicitado por Schelling, quien aquí sigue fielmente la traducción de Lutero, en estos términos: *Yo seré quien seré*: tal es mi nombre. O también: *Yo seré quien seré*, es decir, quien *yo quiera* ser¹⁸. Es en efecto como voluntad, voluntad de ser, como por-venir, como futurición [*futurition*] que Dios se deja determinar propiamente, es decir, aprehender como *espíritu*, si es verdad que el espíritu absoluto está “más allá de toda modalidad de ser” (*über jede Art des Seyns hinaus*)(SW XIII 256)¹⁹, si es que él es lo que él quiere (*er ist das, was er will*). El espíritu absoluto es libre de todo ser, así como es libre con respecto a sí mismo: es *absolute, überschwengliche Freiheit*.

Es este movimiento meta-físico, más allá de lo ente –del ente que es, que ha devenido, que ha ya pasado al ser, que ha ya transitado a o en el ser–, el que caracterizará siempre a la filosofía positiva en sus comienzos.²⁰ Se me permitirá, sobre este último punto, limitarme a citar este texto notablemente paradójico, extraído del *Weltalter*, y que constituye sin duda –en su anti-spinozismo radical– una muy sutil inversión de todo camino de pensamiento bajo régimen ontoteológico:

Ni la ciencia ni el sentimiento pueden satisfacerse con un Dios que no es, porque es el ser mismo, que no es viviente, porque es la vida misma, que no es conciencia, porque es conciencia pura. La una y el otro exigen un Dios que es allí, “existe” en otro, según una modalidad particular, diferente de su esencia, que no es simplemente *essentialiter*, sino que posee expresamente y *particulariter* el saber, cuyo actuar no procede de manera

17 Sobre esta fórmula, remito a las páginas iluminadoras de L. Pareyson, “La stupeur de la raison” (1997a; 1997b).

18 “Ich werde Seyn, der ich seyn werde, dieß ist mein Name”; “Ich werde seyn, der ich seyn werde, d.h. der ich seyn will.” Cf. *Introduction historico-critique* (SW XI 172-173); trad. fr., *Introduction à la philosophie de la mythologie* (1998a 174-175). Cf. también *Introduction à la philosophie*: “Dios dijo al gran legislador de la Antigua Alianza, cuando este le preguntó su nombre: Yo soy quien seré. A saber: yo soy lo que soy no de forma substancial, sino por la voluntad y el acto, o incluso, yo no soy otra cosa que la voluntad de ser quien yo seré. Dios es entonces la voluntad de ser no aquel que Él es, sino aquel que él será” (1996 127-132).

19 Véase (1991 106).

20 “No puede ser de manera general la intención de la filosofía permanecer al interior del ser ya devenido, ella debe poder ir *más allá* de este ser, que es efectivo, lo devenido, lo contingente, con el fin de comprenderlo [...] El comienzo de la filosofía es lo que es antes del ser, entendido como el ser efectivo y les pido ahora concentrar toda su atención en este concepto de ‘lo que es *antes* del ser’” (SW XIII 203-204); véase (1991 51).

inmanente a su esencia, sino que está efectivamente en obra, a saber, según una modalidad distinta de su propia esencia. (SW VIII 237-238)²¹

En función de esta crítica se comprende por qué Schelling proyecta, a partir de 1846, reelaborar por su cuenta una auténtica filosofía negativa, plenamente consciente de sus límites –es por ello que Aristóteles le servirá entonces de hilo conductor privilegiado–.

4. La identificación de lo ente y la pregunta: ¿quién?

Se ha subrayado a menudo, a justo título, la indeterminación o ambigüedad relativa a la pregunta directriz de *Metafísica* Z I: *ti to on*; y correlativamente la ambigüedad de la segunda pregunta, sin embargo más determinada, a la que Aristóteles “reduce”²² la primera y antigua pregunta –la cuestión: *tis e ousia*–, dado que esta última interrogación puede en efecto entenderse en extensión o en comprensión, dicho de otra manera, como una pregunta relativa a la “denotación” de lo que se llama *on* o *ousia* (por ejemplo, los cuerpos, las plantas, los vivientes, el fuego, el agua, la tierra, los astros, el Sol, la Luna, etc.), o, por el contrario, como una pregunta relativa a la “connotación” de lo que es llamado *on*, o también y mejor *ousia*, esto es, como una investigación destinada a determinar cuáles son las notas, los momentos estructurales que constituyen intrínsecamente la *ousia*, la esencia de la *ousia*, su “sustancialidad”. En realidad, estos dos posibles énfasis de la pregunta inicial: *ti to on*; *tis e ousia*; son claramente distinguidos por Aristóteles, quien pregunta inicialmente: “¿Cuáles son las realidades que son [dichas] esencias?” (1028b 28), y formula de inmediato la pregunta principal o previa, aquella de saber lo que es propiamente la esencia (1028b 31-32).²³ Pero aun recordando esta distinción, la ambigüedad de la pregunta –y este es el punto que me parece importante– queda inalterada. Dicho de otro modo, esta “indeterminación” no resulta simplemente de una negligencia, de un uso quizás inadvertido del lenguaje, fácil de corregir, sino que es inherente a la pregunta misma, esencial al objeto de la investigación, al *zetoumenon*. El cruce de estos dos énfasis de la investigación reaparece claramente desde la

21 “Wissenschaft sowenig als Gefühl können sich befriedigen mit einem Gott, der nicht ist, weil er das Seyn selbst ist, der nicht lebendig, weil das Leben selber, nicht bewußt weil lauterer Bewußtseyen ist. Beide fordern einen Gott, der noch auf eine besondere von seinem Wesen verschiedene Weise da ist, der nicht bloß seinem Wesen nach ist, sondern ausdrücklich und insbesondere weiß, dessen Wirken nicht in seinem Wesen ausgeht, sondern in der That, nämlich auf eine von seinem Wesen unterscheidbare Weise, wirkt”.

22 Cf. Pierre Aubenque (1966² 457). Para una discusión sobre la interpretación de la pregunta “reducida”, cf. Jacques Brunschwig (1985 221 ss.).

23 Cf. Rudolph Boehm (1965 56 ss.); trad., fr., Emmanuel Martineau (1976 146 ss.).

primera frase del capítulo 17 del mismo libro Zeta, que retoma la pregunta programada al final del capítulo 2: *ti de chre legein kai opoiouv ti ten ousian, palin allen ion archen poiesamen oi legomen* [“Qué sea la *ousia* y qué clase de cosa es llamada *ousia*, es lo que tenemos que decir ahora tomando un nuevo punto de partida”] (1041a 6-7).

En función de esta ambigüedad de la pregunta directriz aristotélica, es sin duda posible poner en evidencia, en su especificidad, la posición schellinguiana. ¿Cómo entiende Schelling la pregunta desde siempre debatida: *ti to on?* Es en efecto esta pregunta la que Schelling aborda frontalmente en la llamada *Filosofía racional pura*, pues él encuentra allí, necesariamente y conforme a su proyecto de autoexplicitación de la razón y de su objeto primero y propio, las determinaciones aristotélicas programáticas de *Metafísica* Γ I y E I. La filosofía racional pura asume como su tarea, en efecto, como su nombre lo indica, desplegar todas las determinaciones del pensar o de la razón (*Vernunft*), dado que su contenido inmanente es el ser. Como filosofía racional que se desarrolla en el elemento del pensar, la ciencia de la razón (*Vernunftswissenschaft*) es ontología en sentido estricto. La experiencia del pensar se elabora allí necesariamente en una lógica del ser como primer correlato, objetualidad [*objectité*] que responde inmediatamente al movimiento y a la elucidación de la razón. La filosofía primera (o “ciencia primera” –*erste Wissenschaft*–) toma de entrada bajo consideración lo ente (*das Seyende*), lo ente como tal, o lo que es pura y simplemente ente: *das bloße Seiende*. Ella toma en consideración lo ente en general, previa abstracción de cualquier otra determinación (*das Seyende im Allgemeinen und ohne besondere Bestimmung*) (sw XI 361-363)²⁴. Lo ente en general (*ens in genere*) es en principio lo *primum cogitabile*, lo cualquier cosa (*aliquid*) en general, lo *possibile*. Sin embargo, Schelling rompe aquí el hilo de un desarrollo ontológico tradicional y “escolar”, y esto precisamente debido a un brusco retorno a Aristóteles.

“¿No puede uno –anota firmemente– atenerse a esta definición y quedarse allí!” ¿Por qué, incluso al interior de la filosofía racional pura, no está permitido quedarse en esta primera determinación general tomándola como primer punto de partida? Porque, continúa Schelling, “no se puede hablar nunca del ser (*das Seyende*), como si fuera él mismo un ente [real o sustancial]–*oos ousias tinos ousees*”, precisa en griego, refiriéndose sin duda, de manera implícita y bastante libre, a la decimoprimer aporía del libro B cap. 4 1001a 5 sq. Tomado en sí mismo o “para sí”, el ser (*das Seyende*) es solamente atributo: “Él no es nada, simple concepto con independencia de aquello

24 Véase (1998a 339 ss.).

de lo cual es [dicho, de aquello de lo cual es atributo] y que es su sujeto o su *ousia*” (*kategorema monon* 1053b 19-20).²⁵

La pregunta: *ti to on*; –si subrayamos con Schelling la tesis auténticamente aristotélica según la cual el ser, tomado en sí mismo o al desnudo (*to on psilón*), no es nada²⁶, no es la propiedad, ni la esencia de nada ni de nadie (*to d’einai ouk ousia oudeni*)²⁷–, la pregunta, digo, debe entonces plantearse en los siguientes términos: “¿Qué es ente?”, o incluso enfáticamente: “¿qué es lo que es ente?”. En pocas palabras: “¿Cuál es el *sujeto* de este atributo, de este simple ‘categorema’ (*kategorema monon*): ‘ente?’”.

En la undécima aporía de *Metafísica* B 4, Aristóteles había distinguido dos tipos de preguntas: una primera de tipo platónico, que, según Schelling, Aristóteles rechaza decididamente, incluso si la presenta en primera instancia como “la pregunta más difícil y cuya solución es la más necesaria para el conocimiento de la verdad”. Se trata de interrogarse sobre “si el *ser* y el *uno* son sustancia de las cosas, es decir, si no son otra cosa más que, respectivamente, el ser y el uno” (1001a 4 ss.; citado por Schelling sw XI 362, n. 3). Y una segunda pregunta, esta vez propiamente aristotélica, que Schelling pretende retomar. La pregunta que inquiere: *ti pot’esti to on kai to en oos hypokeimenes alles physeos?* (1001a 1-8). Aquí podemos seguir la traducción-explicitación de J. Tricot: Aristóteles pregunta “[...] si existe otra realidad que sirva de sustrato al ser y al uno cuya naturaleza debemos buscar”. La pregunta: *ti to on*; debería entenderse de ahora en adelante como la búsqueda de una *physis* que pueda servir de sustrato y que sea subyacente al “categorema” general: *ser*. Vayamos más lejos: la pregunta *ti to on* no se puede formular en términos diferentes a los que siguen: “¿Quién es [a título de sujeto o de sustrato –*id quod substat*–] el ente?”. O incluso: “¿Cuál es el ser del ente?”.²⁸

25 “[f]ür sich ist es nur Attribut, und Nichts (blosser Begriff) ohne das, dessen es ist, was ihm Subjekt (oder Usia) ist”. [(sw XI 362): “... pero no es posible detenerse aquí: no se puede hablar del Ente como si él mismo fuera un existente (*oos ousias tinos ousees*) para sí, no es sino atributo y nada (simple concepto) sin aquello de lo que él es atributo y que es para él un sujeto (o una *ousia*). Para sí, sin este sujeto que él es, no se puede hablar de él en absoluto; de ahí la pregunta: ¿Qué es quién? –es decir, cuál objeto– lo es (*ti to on*); pregunta que, sin formularla explícitamente, los antiguos filósofos jónicos, para quienes el fuego, el agua o el aire eran el Ente, deben haber planteado, como también lo hace Fichte, quien sitúa en el Yo humano lo que es el Ente. Como se dijo, esta pregunta no busca el atributo de un sujeto, sino un sujeto para el atributo, el *on* para el *on*, de ahí la definición *episteme t ou ont s’ e on*” (véase: 1998a 340-341)].

26 *De Interpretatione*, (16b 23-24).

27 *An. Post.*, (B 7 92b 13-14).

28 A decir verdad, la formulación schellinguiana más rigurosa sería en francés: “Quel est l’être pour l’étant” (“Cuál es el ser para el Ente”).

Y Schelling, prolongando de manera consecuente esta acepción “subjetivista” (en un sentido insólito del término) de la pregunta aristotélica, llega hasta negar al ser (*das Seyende*) su estatus de predicado “puro” o totalmente “abstracto” y general: “Tomado en sí mismo, para sí, el ente [*to on* = *das Seyende*], sin aquello que lo es (*ohne das es seyende*) [sin aquello que lo es, lo hace ser o le da el ser], no puede ni siquiera ser enunciado”, porque no tiene por sí mismo naturaleza determinada (“*keine physis kath' autén*”). “Más que simple categorema, el ser, tomado en su desnudez, sería entonces *flatus vocis*. Al decir *to on*, ‘el ente’, en realidad he dicho siempre o he presupuesto esta tesis fundamental o fundadora: *esti to on*, no como en la jerga francesa de la traducción heideggeriana, ‘hay el ser’ [*il y a l’être*], sino más bien algo así como: ¡‘el ente se ha vuelto subjetiva o sustancialmente posible!’”

En efecto, decir o pensar *das Seyende* es, en el fondo, pensar o decir *das Seyende* ist. No, tautológicamente, “el ente es” o “el ente es ente”, sino él es: [el] ente; es: [el] ente. Tomando absolutamente en serio –para sacar de ella todas las consecuencias– la afirmación aristotélica de la irrealidad del ser como el predicado más general (*to gar on kai to en katholou kategoreitai malista pantoon*), Schelling se esfuerza por radicalizar la “reducción” aristotélica de la pregunta del ser en cuanto ser a la pregunta por la *ousia*, porque también es esta “reducción” la que abre la vía a la crítica o la deconstrucción de la ontología tradicional como “filosofía racional pura”, y pregunta entonces: “¿Qué es quién es?” –“¿Quién Es?”– “¿Cuál es el sujeto del ser?”. Jugando un poco con la grafía del verbo, para subrayar enfáticamente el ser en su función de sujeto, Schelling transcribe algunas veces la pregunta *ti to on* en estos términos: *Was Ist das Seyende?* –“¿qué Es el ente?”–. Es decir, que para Schelling, dentro de una formulación que evitaremos acercarnos apresuradamente a las de Heidegger²⁹, la pregunta por el ente es siempre e inmediatamente cuestión por el ser del ente, por el ser-

29 Confrontar no obstante, la juiciosa observación de Philip Merlan, en *From Platonism to Neoplatonism*. Se trata del capítulo central “Metaphysica generalis in Aristotle” (168), en una observación agregada a la tercera edición. El autor que había indicado, a propósito de *Métaph.* Θ 10 (1057b 17 – 1052a 5): ‘en este capítulo’ “Aristóteles adquiere plenamente conciencia del hecho de que el pensamiento predicativo no se puede aplicar a lo que es plenamente (*énérgeia*)”, nota: “Se trata aquí de un capítulo particularmente difícil y la interpretación propuesta es simplemente exploratoria”. Véase específicamente Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, en particular la Lección xv (*Sämtliche Werke* II v I 321-385, en particular 340-359). La relación de Schelling con Aristóteles es particularmente interesante (cf. K. Eswein 1934). A partir de ahí, ciertos hilos parecen conducir a la interpretación heideggeriana de Aristóteles (Heidegger 1947 44) –y por tanto a lo que parece ser un giro voluntarista en sus obras más recientes: *Holzwege* (Heidegger 1963 215 ss.)–; para esto, (cf. Schelling *op. cit.*, 496).

ente, o incluso por lo que él denomina “*das Seyende-seyende*”, el ente que es, que es el ser.

Es así que, como lo anota Schelling en una de esas asociaciones (*télescopages*) que son su secreto, para Fichte “*das Seyende-seyende*”, el ser-ente, lo que es el ente, es el Yo; para los antiguos filósofos jónicos, los fisiólogos, era el fuego, el aire, el agua. Pero la cuestión sigue siendo siempre la del sustrato, la de la base última, la de aquello que constituye el fondo de las cosas. He querido mencionar estos dos ejemplos, cuyo apareamiento es ciertamente insólito, porque la ilustración fichteana, dentro de su anacronismo, hace entender claramente que la alternativa de la cual hemos partido, aquella de la “denotación” y de la “connotación”, es demasiado corta para permitirnos aprehender exactamente la naturaleza y los efectos de la traducción que utiliza Schelling en el *palai te kai nyn kaa aei zetoumenon kai aei aporoumenon* (1028b 3). Diciendo con Fichte, no simplemente *ego sum*, sino “el Yo es”, el Yo es lo que es, no sólo *he identificado* un ente, sino que a la vez, ya sea de manera indirecta, he captado en su ser al ente en general: todo aquello que es. En otros términos, con una tesis de este estilo no se trata simplemente de afirmar: esto, aquello y también aquello otro son entes. Ni tampoco de declarar: he aquí lo que es el ente en sentido eminente o ejemplar, en este caso el Yo. Toda la dificultad radica aquí en poder escuchar, en aprender a escuchar en el ente –o en la pregunta *ti to on–*; el *einai*, el *esse*, el *Seyn* en una acepción nueva e insólita, en su acepción activa o transitiva. Es en este sentido que, para Schelling, Fichte había podido declarar: “el Yo es el ente” –*das was das Seyende ist–*, no lo que es el ente, sino más bien lo que *es* o “lo es” el ente. En sus *Aforismos sobre la filosofía de la naturaleza* (1806), y desde la perspectiva llamada de la Identidad, Schelling se esforzaba ya por acentuar la dimensión *activa* del ser:

La dificultad que experimentan la mayoría de autores para pensar la unidad del infinito y el finito, o el hecho de que este sea inmediatamente aquel, proviene de su falta de comprensión de la identidad absoluta, y de que persisten en imaginar al ser como una cosa de suyo diferente y efectivamente diferenciable de la sustancia, mientras que este es precisamente la sustancia misma [...] Tal es el sentido de la proposición: *Dios es todas las cosas*, que en latín debería ser expresada, no tanto por *est res cunctae*, sino –*invita latinitate–* por un *est res cunctas*. (SW VII 205)³⁰

30 Véase (1980 81). En la *Philosophie der Offenbarung* (trad. fr., *Philosophie de la Révélation*), Schelling recurrirá a las lenguas árabes para ilustrar este aspecto “activo” o “transitivo” del ser: “Al contrario de todas las otras construcciones gramaticales, el árabe dice: *homo est sapientem*. Este acusativo muestra que, para él, el *es* tiene aproximadamente la misma significación que *potest*, ya que el verbo *possum* se conforma a la naturaleza de la cosa, y por consecuencia en todas las lenguas, *rige acusativo*” (sw XIII 229); véase (1991 78).

La pregunta *ti to on* puede entonces plantearse, como lo hemos visto, siguiendo a Schelling, de la siguiente manera: *ti esti to on*; ¿qué es el ente? *Was das Seyende ist?* Pero se puede reformular en los mismos términos de Aristóteles: *ti to on e on*; a condición de poner el acento como es debido, comprendiendo que “la pregunta no busca el atributo para un sujeto, sino el sujeto para el atributo, el *on* para el *on*”. Y Schelling prosigue bastante elípticamente: “de allí la definición: *episteme tou ontos e on*, de allí lo desde siempre y sin cesar buscado y puesto en tela de juicio: *was das Seyende sey*, que para Aristóteles es la misma cosa que la *ousia*” (sw XI 362)³¹.

La identificación aquí planteada del ser con la sustancia, ¿termina sin más en una reducción de la pregunta del ser, de la ontología, a una problemática “ousiológica”? Lo importante aquí –me parece– es que la pregunta *ti to on* no se explicita en la pregunta específica de la *ousia*, a menos que se la comprenda de entrada como “lo que es el ente”, o mejor, “quién es el ente”. Podríamos decir además que la *ousia*, en este caso, apunta en la dirección del ser desdoblado (*doppeltes Sein*) que el *ti en einai*, según la interpretación de Schelling, tendrá expresamente como función formular y explicitar.³²

5. Metafísica aristotélica y filosofía racional pura

Un pasaje de la *Darstellung des Naturprocesses* (1843) –anterior en unos años a la última reelaboración de la filosofía racional– permite comprender bien, me parece, cómo y por qué Schelling puede acudir a la metafísica aristotélica en su esfuerzo por refaccionar la filosofía negativa, y a qué precio, y según qué transformaciones, tal empresa viene a ser posible.

Cada poder (*Vermögen*) particular en nosotros, espiritual y sensible –anota Schelling, según un punto de partida paralelo a aquel del capítulo I del libro Γ de la *Metafísica*–, e igualmente cada ciencia tienen su propio objeto; la física, la naturaleza en general, la química, la cualidad de los cuerpos, la astronomía, el edificio del mundo, y cuando recorremos todos los objetos, cada uno tiene su ciencia. Todo aquello que constituye el objeto de una ciencia, es algo que *existe*, y ya que todo existente, poco importa cuál, tiene ya su ciencia propia, no queda para la filosofía, que viene en último lugar, otra cosa más que el *existente en general* (*das Existierende im Allgemeinen*), independientemente de todas las determinaciones particulares y fortuitas. La primera pregunta de la filosofía es entonces la siguiente: ¿Qué es lo existente? ¿Qué es lo que

31 Véase (1998a 341).

32 Sobre el detalle de la interpretación schellinguiana del sintagma aristotélico, remitiémos a nuestro estudio “Schelling lecteur d’Aristote”. *Les catégories de l’être. Études de philosophie ancienne et médiévale* (2003).

pertenece a lo existente? ¿Qué pienso cuando pienso lo existente? (*Was ist das Existirende? Was gehört zum Existirenden? Was denke ich, wenn ich das Existirende denke?*). (sw x 303)

Este pasaje permite igualmente apreciar en qué consiste exactamente la negatividad de la filosofía negativa o de la filosofía primera, entendida como *Vernunftwissenschaft* (sw XIII 69-70). El objeto inmediato de la potencia infinita del conocer, que es la razón, es sin duda el ente (*das Seyende*); pero el ente designa en este caso lo que es y lo que *no es*, en otras palabras, aquello que puede ser. El ente que puede ser (*das Seynkönnende*), aquel que es y que no es, debe ser cuidadosamente distinguido del *ente* mismo: *auto to on*. Este se define, en efecto, como aquello de lo cual no podemos decir “es y no es”, sino solamente que *Es*, en el sentido enfático del término; él es el *òntoos òn* platónico, que Schelling restituye literalmente, en un giro intraducible: *das seyend-Seyende*. Es esto, ciertamente, aquello que busca la razón, aquello que la razón quiere, aun si ella no puede forjarse más que una determinación negativa de aquello que *Es* el ente. La razón, aunque el ente sea su objetivo último, no puede determinarlo, no puede formarse otro concepto más que el de aquello que no es no-ente [*non-nibil, aliquid, etwas...*]; la razón sólo puede llegar a un concepto negativo. Es este rasgo de la razón, de la filosofía primera como *Vernunftwissenschaft*, lo que explica que esta sea filosofía negativa.

La razón no puede producir el concepto de *aquello que es* el ente mismo, sino procediendo por eliminación, separando todo lo que no es ente, todo aquello que *implicite* o *potentialiter* se encuentra encerrado, comprendido dentro del concepto general e indeterminado del ente tomado en sí mismo. Es sólo cuando ha llegado a su término, cuando ha alcanzado su objetivo, que la razón se hace la pregunta, de otro orden, para saber si ese concepto –resultado de una ciencia negativa, y que necesariamente fue conquistado *via exclusionis*– puede de nuevo volverse objeto de otra ciencia, esta vez positiva.

Entendemos ahora por qué Schelling prefiere basarse en Aristóteles cuando introduce esa distinción, esa división –que reconoce como “escandalosa”–: la de dos filosofías. A decir verdad, Schelling se defiende de haber introducido él mismo la separación. Parece, por el contrario, una exigencia de la cosa misma que el quehacer de la filosofía no pueda dejarse subsumir bajo un solo y un mismo título común. Doble tarea entonces, doble exigencia que corresponde al menos a dos aspectos, o a dos corrientes de la filosofía misma:

Veamos entonces aquello que es correcto: se requiere una ciencia que conciba la esencia de las cosas, el contenido de todo ser, no menos que una ciencia que explique la existencia efectiva de las cosas. La opo-

sición está allí, y no podríamos esquivarla silenciando una de las dos, ni mezclándolas, de donde sólo podría resultar confusión y contradicción. No nos queda más que admitir que cada una de las tareas deber ser establecida y tratada por sí misma, es decir, en el seno de una ciencia particular, lo que en verdad no impide afirmar su vínculo, su unidad. No hay lugar para asombros si este doble aspecto de la filosofía sale a la luz, pues es posible demostrar [...] que las dos líneas se han frecuentado siempre en filosofía, y que si ha pasado que entren en conflicto o choquen, la una nunca ha dejado de presentarse al lado de la otra. (SW XIII 95)³³

Cada tarea debería entonces ser tratada por sí misma, en el marco de una ciencia diferente y particular. ¿Pero qué pasa entonces con la *unidad*, aquí reafirmada, de la filosofía? A través de la historia, la filosofía ha manifestado siempre esta doble cara: las dos dimensiones, las dos líneas se han encontrado y a veces han entrado abiertamente en conflicto. Aristóteles, por ejemplo, cuando evoca a los “teólogos” (*Métaphysique* N 4 1091a 34), designa por ese nombre a los “filósofos dogmáticos” que reconducen el mundo a Dios, a quienes hay que oponer aquellos que “intentan explicar todo de manera puramente natural o por la razón”: los físicos jónicos, por un lado, y los Eleatas, por el otro. Así, la ruptura socrática y platónica en dirección de lo *mítico* y lo *histórico*, en cuanto se trata de una cuestión de *doctrina*, es ella también una anticipación de lo positivo:

Esta positividad, para Sócrates y Platón, no es sino un porvenir, no se relacionan uno con el otro sino de manera profética. Es solamente con Aristóteles que la filosofía se purifica de todo elemento profético y mítico, pero Aristóteles aparece sin embargo como el alumno de los dos primeros, en cuanto se aleja de lo *puramente* lógico para volverse hacia lo positivo que *le* era accesible, a saber, lo empírico en el sentido más amplio del término, en el seno del cual el *quod* (que esto exista) prima sobre el *quid* (lo que es), que para él no es más que segundo o secundario. Aristóteles se aleja de lo lógico en cuanto éste pretende ser *explicativo* y, por tanto, positivo: *logikoos*, *dialektikoos* y *kenoos* (cf. *Ética Eudemia* I 8 1217b 22) son, a su entender, explicaciones equivalentes; rechaza a todos aquellos que pretenden captar la realidad efectiva moviéndose en el seno de lo lógico (*en tois logos*) [...] La objeción de carácter general que dirige Aristóteles a quienes filosofan lógicamente, es que existe un abismo insalvable entre la necesidad lógica y la realidad efectiva. Les reprocha la confusión que no puede dejar de salir a flote cuando el orden lógico se confunde con el orden del ser, lo cual lleva

33 Véase (1989 118).

inevitablemente a confundir las causas reales del ser con los principios simplemente formales de la ciencia. (sw XIII 101)³⁴

Sin duda, el procedimiento aristotélico no es el de la filosofía negativa, pero sus principales resultados, concluye Schelling, coinciden con los de la filosofía negativa bien comprendida. El camino recorrido por Aristóteles es, en efecto, el que permite llegar de lo empírico a lo lógico, en cuanto lógico innato e inherente a la naturaleza. Lejos de excluir lo empírico, Aristóteles reconoció que lo *a priori* está necesariamente vinculado con él, así como lo empírico comporta en sí lo *a priori*. “Yo me atrevería a decir que tiene un pie completamente en lo *a priori*”, anota Schelling (sw XIII 103)³⁵. Es por esto que el proceder aristotélico puede ser caracterizado como el de la *philosophia ascendens*, que se eleva por grados hasta el objetivo último que es la ciencia primera: *proote episteme*.

Pero ¿cómo explicitar o determinar de manera más completa el procedimiento aristotélico, teniendo en cuenta que, en sus resultados esenciales, coincide con la filosofía negativa bien comprendida? La filosofía negativa es filosofía puramente *a priori*, pero justamente eso no la hace “lógica”, en el sentido que le da Aristóteles al término, pues no es “vacía”, ya que se abre al ámbito de la experiencia y es, por lo mismo, susceptible de ser confirmada ónticamente: lo lógico verdadero, lo lógico en el seno del pensamiento efectivo, comporta una relación necesaria con el ser, se convierte en el contenido del ser, y pasa necesariamente a lo empírico. No por ser *a priori* la filosofía negativa excluye el ser. Este es, antes bien, el verdadero contenido del pensamiento puro, incluso si le pertenece solamente a título de potencia (*Potenz*): “Pero lo que es potencia está por naturaleza, por así decir, a punto de pasar al ser. Se debe entonces a la naturaleza de su propio contenido que el pensamiento sea atraído fuera de sí mismo (sw XIII 102)³⁶.”

Lo que de esta manera pasa al ser deja de ser contenido del pensamiento puro para convertirse en objeto de un conocimiento empírico que excede al pensamiento: “El pensamiento va en cada punto hasta la coincidencia (*Coincidenz*) con lo que está presente en la experiencia. En cada punto, por consiguiente, lo que pasa al ser (*das ins Seyn Übergegangene*) es abandonado por el pensamiento” (sw XIII 102)³⁷.

Lo que de tal manera “pasa al ser” habrá servido cada vez como etapa hacia algo superior en cuyo nivel se reproduce el mismo proceso. El pensamiento que se aferra a su contenido, una vez este pasa al ser,

34 Véase (1989 124).

35 Véase (1989 126).

36 Véase (1989 125).

37 Véase (1989 125).

de inmediato lo abandona, confiándolo a otro conocimiento: un conocimiento empírico. “[...] En todo este movimiento el pensamiento no tiene, en rigor, nada *para sí*, sino que asigna todo a un conocimiento que le es extraño, a la experiencia, hasta que llega al punto en que, no pudiendo permanecer fuera del pensamiento, se aposenta en él”.

Es así como el pensamiento accede a sí mismo y se aposenta en sí mismo: el pensamiento que se ve libre y que ha escapado de lo necesario. Es con este pensamiento que comienza la ciencia del pensamiento *libre*, en oposición a la que, como en el caso de la filosofía negativa, está condenada al movimiento necesario.

Así entendida, según el camino de Aristóteles, la filosofía negativa no abandona el ámbito de la experiencia, no se aventura *más allá* de la experiencia, sino que reconoce su límite justo donde la experiencia encuentra su término, y deja prudentemente que tal término último subsista como incognoscible. El camino de Aristóteles es, entonces, el que permite llegar desde lo empírico a lo lógico, a “lo lógico tal como este es innato e inherente a la naturaleza”. Si seguimos al Estagirita en su procedimiento, nos damos cuenta de que él inicia la progresión ascendente, que es la suya, por la potencia, y que esta progresión encuentra su final, su desenlace, en el acto puro que se sitúa por encima de toda oposición, y, por lo mismo, de toda potencia: “Del seno de lo infinito y lo indeterminado de la Potencia pura, de lo posible, la naturaleza se eleva poco a poco hacia el término último por el cual ella se ve, como dice Aristóteles, atraída” (sw XIII 104)³⁸. Todos los seres se hallan, así, como encadenados, ordenados según una progresión rigurosa *a potentia ad actum*: “En la medida en que el fin se acerca, el ser se impone sobre el no ser, el acto sobre la potencia [...] El último término ya no es potencia, sino *to energeiai on*, la potencia puesta por completo como acto” (*Ibid.*).

Ahora bien, este es el punto decisivo que Schelling subraya enfáticamente: “El último término ya no es uno de los eslabones de la cadena, similar a los demás, es el ente liberado de toda sucesión y para sí”.

Podemos afirmar que Aristóteles utiliza este último término como el “Existente efectivo” (*das wirklich Existierende*), y no solamente, como en la filosofía negativa, a título de simple idea. Y, sin embargo, se hace presente de inmediato la importante restricción que marca toda la ambigüedad de la filosofía aristotélica, y que explica la ambivalencia de Schelling en este punto:

Todo ese mundo sobre el cual la filosofía racional ha pensado, “Aristóteles” lo asume como el mundo existente, pero no es la *existencia* lo que le interesa, ella es, por así decirlo, un elemento contingente, y no

38 Véase (1989 127).

tiene valor para él sino en la medida en que de allí extrae la *quiddidad* de las cosas, es para él una simple presuposición, su auténtico objetivo es la esencia, el *quid* de las cosas, mientras que la existencia no es más que el punto de partida. (sw XIII 104)³⁹

Entonces, si para Aristóteles el último término es *Acto* puro, lo es sin embargo *por naturaleza*, y es sólo esta determinación la que le interesa. Que este Acto puro sea también el existente efectivo, *eso* es para él algo accesorio y contingente. El verdadero *télos* de la filosofía negativa es este ente que, por naturaleza, es acto: “Tal es –continúa Schelling– la razón por la cual Aristóteles no hace ningún uso del último término –a saber, *Dios*– como Existente efectivo y, por el contrario, se rehúsa a ello expresamente [...]”.

La investigación aristotélica culmina, en efecto, en *theoría*, ciencia contemplativa por la cual el Yo entra directamente en contacto (*aute te psyche, autoo too noo*) con lo que existe en sí mismo y por sí mismo (sw XI 316ss.).⁴⁰ Pero, justamente, esta ciencia contemplativa no puede conducir más que al Dios que es *fin*, al Dios que está *al final*, y no al Dios efectivo. Así, la contemplación no da acceso sino a lo que es Dios según su esencia (*seinem Wesen nach*), y no al Dios actual. El Dios de la contemplación es necesariamente causa final, Ao en el álgebra schellinguiana: Dios en su ser-sí-mismo, en su ipseidad (el *Selbstseyen Gottes*), y no el Dios existente, el que-es-el-ente: *Das Seyende-Seyn*. El Dios así percibido, en el punto más alto de la filosofía negativa, es Dios con exclusión del ente, separado del ente. En su separación, en su aislamiento (*Ausscheidung, Absonderung*), el Dios de Aristóteles es pura y simplemente *eauton echon*, es aquel que permanece inmóvil, eternamente semejante, idéntico a sí mismo. En efecto, Aristóteles no determina en ningún momento este último término como causa eficiente, sino sólo como causa final. Así, aun habiendo tenido acceso al existente efectivo, Aristóteles no pretende nunca hacer de ello un comienzo efectivo. Permanece para él como un fin que no se convierte en principio de explicación. El movimiento se dirige siempre hacia el fin, el que a su vez no ejerce acción alguna, no da ningún impulso. Si influye en el movimiento, si mueve, es debido a una suerte de atracción, de deseo que las naturalezas subordinadas, los astros, experimentan con respeto al Altísimo. Si Dios es causa del movimiento, es siempre *oos telos*, mientras que él mismo permanece inmóvil en esta atracción: *autos akinetos*. Esta última fórmula –precisa Schelling– no significa que Dios no sea movido a su vez por algo más,

39 Véase (1989 128).

40 Cf. (1998a 356). Schelling nos remite aquí a *Ethique à Nicomaque*, x 7, pero también a Platón: *Théétète* 176a; *Philèbe* 62 B; trad. fr., *Introduction à la philosophie de la mythologie, Exposé de la philosophie rationnelle pure*, trad. cit. 299 y 335.

sino que él mismo no se mueve, no actúa, y que, incluso produciendo un efecto, permanece inmóvil. Dios es, en este sentido, como el objeto de una aspiración (*oos eroomenon*), como algo que desearíamos, hacia lo que iríamos y a lo que buscaríamos llegar, algo que nos mueve sin él mismo moverse (sw XIII 105-106)⁴¹.

De esta perspectiva esencialmente “teológica” resultan limitaciones decisivas en la determinación aristotélica del Dios: “Separado de todo, incapaz de acción alguna hacia fuera (*apraktos tas exo praxeis*), su Dios inmóvil no puede más que pensar y pensarse a sí mismo continuamente, él es *eauton nooon*”.

El último término pensado por Aristóteles es ciertamente acto, de modo que Dios ya no es para él *nous* separado de la *noesis* (del pensamiento efectivo), ni es simple potencia del pensamiento. Es para él *actus*, acto puro e incesante del pensamiento (lo que no equivale a un pensamiento sin contenido). Pero es difícil determinar lo que piensa este Dios definido como pura *noesis*. Ya para nosotros los hombres es inconveniente pensar ciertas cosas, del mismo modo que hay muchas cosas que sería preferible no ver. Pasa lo mismo con Dios. Es por eso que Aristóteles prefiere declarar que Dios sólo piensa en sí mismo, sin cesar. Esto significa que “este acto es un acto infinito”, que no hay en él, en el infinito, nada extraño o exterior, ningún objeto capaz de limitarlo. Aristóteles habla entonces de *noeseos noesis* como un pensamiento que es para sí mismo su propio contenido. Ciertamente este “pensamiento del pensamiento” no debe confundirse con el *Denken über das Denken* que caracteriza, a los ojos de Schelling, el movimiento de la *Ciencia de la lógica*. El sentido de la expresión aristotélica, como lo precisa Schelling, es más bien este: Dios no es nada más que acto de pensamiento infinito, “acto pensante del pensar” (*Denkender Actus das Denkens*), acto del pensar pensándose sin cesar, sin ningún objeto externo que viniera a limitarlo.⁴² Así determinado, el Dios aristotélico es –traducido al lenguaje de Schelling– *das Seyende, bleibende, nicht mehr von sich wegkönnende Subjekt-Objekt*: el sujeto-objeto, que es, que sigue siendo y permanece como tal, que no puede alejarse de sí mismo, abandonarse. Sin embargo, si para Aristóteles Dios no fuese más que el objetivo, el fin, su Dios no sería más que un puro concepto. Lo cual –y Schelling no deja de subrayarlo para marcar claramente toda la diferencia con Hegel– no es el caso; pero si bien es cierto que

41 Véase (1989 128-129).

42 Schelling nos remite aquí a (*Ethique à Eudème* VII 12 1245b 15). Para un estudio en general de la confrontación de Schelling con la doctrina aristotélica del *nous*, véase el excelente estudio de Thomas Leinkauf, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition, Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant* (1998 cap. VII 119 ss.).

Aristóteles posee este último elemento del pensar como existente, *es como si no existiera*, pues no tiene finalmente ninguna “utilidad”: no puede hacer nada, es decir, no puede comenzar nada.

Es este el aspecto propiamente negativo de la determinación aristotélica. Si se puede afirmar de un Dios tal que sea espíritu, es sólo a título de “espíritu ideal”, y nunca de espíritu absoluto. En la medida en que se posee a sí mismo, pero no puede salir de sí, “existir”, es espíritu sólo “según su esencia”. Tal es el Dios al que puede llevarnos la contemplación. En ese caso, los vínculos de la conciencia o del alma con Dios no son aún más que de naturaleza *ideal*. Pero el Yo –subraya Schelling– no *puede* contentarse con ese Dios como idea, si no fuera para permanecer en una vida puramente contemplativa, lo cual es imposible para el hombre finito, existente. En el momento en que quiere actuar, entrar en la vida *activa*, cuando la realidad afirma sus derechos, este Dios ideal deja de ser suficiente. El punto al que pudo conducirnos la filosofía racional, la simple *Vernunftwissenschaft*, en su primera realización aristotélica, es meramente provisorio. La tarea de la filosofía racional era obtener, descubrir, el principio (Ao) como tal, en su ser-para-sí y libre del ente; poseerlo como el último y supremo objeto (*to malista episteton*) en su completa separación (*in völliger Abgeschlossenheit*). Pero este camino, este proceder, que sigue siendo necesario, que debe ser siempre efectuado de nuevo, debe también llevarnos a reconocer su insuficiencia; debe, si bien no abrir la vía, al menos conducirnos a ese punto en que la necesidad del “salto” se nos impone:

Aún hoy –puede entonces concluir Schelling–, el camino de Aristóteles consistente en progresar de lo empírico, de lo dado de la experiencia, de lo existente, a lo lógico, al contenido del ser, sería, con la ausencia de una filosofía positiva, el único camino que permitiría llegar al Dios *efectivamente* existente; pero si estuviéramos dispuestos a estar satisfechos con el Dios encontrado por la vía aristotélica, tendríamos que ser igualmente capaces de la renuncia aristotélica que se queda en un *Dios como fin*, en lugar de querer hacer de Él de nuevo una *causa* eficiente [...](sw XIII 107)⁴³

En efecto, un Dios tal, causa final, ya no se corresponde con las exigencias de nuestra conciencia. De la filosofía negativa a la positiva no hay en realidad ningún tránsito continuo, sino franca ruptura, salto. Encontramos aquí el motivo schellinguiano recurrente: la filosofía positiva debe poder comenzar por sí misma; es, en efecto, por definición, la ciencia del comienzo, del origen, desde el primer comienzo. De una a la otra es necesario llevar a cabo una verdadera

43 Véase (1989 130-131).

conversión, un cambio completo en la actitud y en el procedimiento del pensamiento. Schelling habla aquí de *Umkehrung*, de *Wendung*, de *Wendepunkt*. El tema de la razón estupefacta, suspendida –el éxtasis de la razón, fuera de sí misma–, marca precisamente el problema de la escisión y de la radical solución de continuidad entre las dos filosofías. Sería vano, en consecuencia, tratar de empalmar las dos ciencias así disociadas, haciendo de una la presuposición o la fundación de la otra, considerando, por ejemplo, la filosofía positiva como culminación de la *Vernunftwissenschaft*. Querer superar la filosofía negativa con una elevación representada por la teología especulativa o la doctrina de la creación, es –como lo han intentado los discípulos de Hegel– como servir “mostaza después de comer” (SW XIII 91)⁴⁴.

Lo que, para Schelling, da el verdadero empujón hacia la “positividad” es, correlativamente al éxtasis de la razón, una decisión puramente existencial: una que pretende escapar del “desespero”, del “malestar de la existencia”, y que se basa en la pregunta fundamental: “¿Por qué?”, “¿por qué hay algo en vez de nada?”. O mejor, en su variante específicamente schellinguiana: “¿Por qué la razón en vez de la sinrazón?” (SW XIII 7, 163, 242).⁴⁵ Y es siempre la *voluntad* la que decide en última instancia: “Yo quiero lo que está más allá del ser, lo que no es el simple ente, sino, más que eso, el Señor del ser (*Ich will das, was über dem Seyn ist, was nicht dasbloÙe Seyende ist, sondern mehr als dieses, der Herr des Seyns*)” (SW XIII 93; SW XI 564).⁴⁶

Es precisamente en este punto donde el filósofo de Leonberg decide separarse definitivamente de Aristóteles. La grandeza de Aristóteles, a los ojos de Schelling, es, ya lo vimos, haber avanzado según un riguroso procedimiento regresivo, a través de la experiencia, hasta el principio, sin jamás poder tomar por verdadero *arje* (*principium, Anfang*), lo que fue de tal manera conquistado como causa final. Si de cierta manera Aristóteles accede a la efectividad, al acto puro, él sabe que debe detenerse frente a ese Acto. Tales son la prudencia, la reserva⁴⁷ o la renuncia (*Verleugnung*) que caracterizan la

44 Véase (1989 115).

45 Véase (1989 25, 189). Libro II 91. Cf. también, *System der gesamtem Philosophie* (VI 155); *Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft* (VII 174).

46 Véase (1989 116; 1998a 519). En la *Darstellung des philosophischen Empirismus*, Schelling aportará esta precisión decisiva: “Dios no es verdaderamente nada en sí, no es otra cosa que una relación y pura relación (*Beziehung*), ya que es solamente Señor (*Herr*); todo lo que podríamos agregarle para completarlo lo trasformaría en simple substancia” (SW X 260); Véase (1993-4).

47 Confrontar también la importante carta que Schelling dirige a Ravaisson el 14 de enero de 1838: “no concibo de ninguna manera lo que usted dice sobre la filosofía de Aristóteles, en relación con la filosofía *positiva*, y a la nueva dirección que usted

actitud aristotélica de cara al *Prius*: lo que es el ente y que no puede ser más que pura efectividad, es imposible captarlo en cuanto tal con un concepto. El pensamiento llega hasta ahí, y no más allá.

Lo que no es más que Acto, se oculta en efecto al concepto. Y si el alma quiere ocuparse de ello, si quiere plantear lo que *es* el ente por fuera del ente, en y para sí –*kejojismen on ti kai auto kath'auto*–, en términos de Aristóteles, ella debe entonces dejar de ser pensante, y, como todo aquello que *es* general ha desaparecido, hacerse vidente: deberá –última metáfora de la intuición intelectual– “captar intuitivamente (*schauend*)” (SW XI 315-316)⁴⁸.

6. La meta-física como filosofía segunda

En su refacción de la filosofía negativa como filosofía racional pura, Schelling, lo hemos recordado, toma como hilo conductor el proyecto aristotélico de la “filosofía primera”, por el cual entiende ante todo la investigación ontológica centrada en la pregunta *ti to on*. Como ontología, la filosofía es ciertamente la ciencia primera, aquella que está.

Sobre todas las ciencias, ‘aquella ciencia’ que busca el objeto que está por encima de todos los objetos, el cual no puede ser al mismo tiempo un objeto *ente* (todo objeto de este género es ya abordado por una de las otras ciencias), sino solamente el objeto del cual se puede decir que es el *Ente*. (SW XI 295)⁴⁹

Sin embargo, dicha ciencia *primera* no es propiamente aquello que es “deseado”, “buscado”: (*episteme zetoumene*), es todavía de otra naturaleza, o mejor, de otro orden.

La filosofía primera es –lo hemos visto– la ciencia que ha sido caracterizada a grandes rasgos por Schelling como camino dialéctico con vista al principio (SW XI 366-368)⁵⁰. Lo que especifica a tal ciencia es que ella sólo posee el principio como resultado. Ella no tiene a Dios sino a título de principio, sin tenerlo por principio (*Sie hat Gott erst*

supone que yo quiero imprimir a la filosofía; hago de Aristóteles un gran caso, y me encontré en una parte de su camino antes de saberlo; sin embargo, es por la filosofía negativa que yo le reconozco el más grande mérito; estoy muy lejos de censurarlo por no haber ido hasta la positiva; admiro, por el contrario, su reserva en este sentido y su claridad perfecta sobre este punto, que le impidió hacer la mezcla de la negativa con la positiva, que, a partir de la influencia del cristianismo, debía entrar en la Metafísica de los siglos posteriores, y que incluso después de Kant no se ha sabido conservar” (Schulh 1936 504).

48 Véase (1998a 299).

49 Véase (1998a 299).

50 Véase (1998a 344-346).

als Princip, aber nicht zum Princip). Pero la ciencia primera, desde el momento en que es aprehendida en su concepto, suscita enseguida la idea de otra ciencia, de una ciencia segunda, en la que Dios, el principio, no tendría lugar simplemente como principio (al final), sino que sería tomado *como* principio, por verdadero punto de partida: *arje*. Tal ciencia segunda debe necesariamente existir, ya que es por ella que el principio es buscado como tal. Esta es la ciencia realmente *deseada*, incluso si lo es evidentemente en un sentido por completo diferente al de Aristóteles. En la medida en que esta ciencia es propiamente buscada –aquella que desde siempre ha sido buscada por la filosofía, aunque sin saberlo–, ella sólo podrá ser establecida al final. Es la ciencia última (*letzte Wissenschaft*) que la ciencia general, universal, no alcanza sino después de haber recorrido todas las otras. Pero a título de ciencia última, ella es también la más elevada, la ciencia suprema (*die höchste Wissenschaft*). Se podría, sugiere a veces Schelling, atribuirle el noble nombre de *sophia*, si no se supiera que ella no puede ser nunca más que un ideal, una obra por realizar humanamente, y que está destinada a permanecer siempre por eso como una simple “aspiración” (*Streben nach der höchsten Wissenschaft*). Es preferible, concluye Schelling, reservar para esta ciencia suprema y segunda el nombre general de filosofía, que se aplica *ante todo* a la ciencia en búsqueda del principio: la filosofía primera –*proote episteme*. En cambio, la ciencia que parte del principio, la ciencia que toma el principio por principio, se deberá caracterizar, entonces, como “filosofía *segunda*”. Ello también en una acepción diferente de la de Aristóteles, quien designaba con tales palabras a la *Física*, puesto que él ignoraba todo de aquella ciencia que parte de Dios, del *Prius* absoluto: antes del ser y del pensamiento, *das Unvordenkliche*. Aquello que caracteriza entonces a la filosofía primera –tanto para Aristóteles como para Schelling– es que ella es la ciencia general, la ciencia sin más o por excelencia, mientras que la filosofía en el segundo sentido (*deutera philosophia*) se contará en el número de las ciencias *particulares*, regionales: la ciencia primera y suprema debe decididamente aceptar ser una ciencia particular, singular.

En un *Nachschrift* de Kierkegaard, asistente de Schelling en Berlín de 1841 a 1842, se encuentra un testimonio sorprendente de esta nueva distribución de lo negativo y lo positivo, respectivamente como *proote* y como *deutera philosophia*, sin que a mi parecer se pueda ver en ello un retomar o una variación sobre algo así como una constitución ontoteológica de la metafísica:

La filosofía positiva no posee solamente la verdad al final, como es el caso de la filosofía negativa; tomada en sí misma, la filosofía negativa no puede ser llamada filosofía, ella no llega a ser tal sino ligada a la filo-

sofía positiva. La filosofía negativa es *prima scientia*, la filosofía positiva es la ciencia suprema. La filosofía negativa tiene el *primum cogitabile*, la positiva, el *summum cogitabile*. (Citado en Anton Mirko 131)⁵¹

Entre la ciencia primera y la ciencia suprema se ubican todas las otras ciencias, y del mismo modo que la filosofía negativa las precede a todas (ella constituye su último presupuesto), así también la filosofía positiva las concluye: ella constituye su última compleción. La filosofía negativa tendrá siempre asignado un puesto de honor por ser una invención propiamente humana. Ella no es una ciencia particular, ella tiene fuera de sí todas las otras ciencias, ella es la ciencia de las ciencias (*Wissenschaft der Wissenschaften*). En cambio la filosofía positiva es ciencia particular (*besondere Wissenschaft*) y, por eso, suprema.

Bibliografía

- Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1966².
- Basso, I. *Kierkegaard, Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling Sulla "Filosofia della Rivelazione" 1841-1842*. Milán: Bompiani, 2008.
- Boehm, R. *La Métaphysique d'Aristote. Le fondamental et l'essential* [Das Grundlegende und das Wesentliche 1965], Martineau, E., traducción francesa. Paris: Gallimard, 1976.
- Brunschwig, J. "Dialectique et ontologie chez Aristote". *Etudes aristotéliennes. Métaphysique et Théologie*, Courtine, J. F., (ed.). Paris: Vrin-Reprise, 1985.
- Eswein, K. "Schellings Verhältnis zu Aristoteles", *Philosophisches Jahrbuch* 47 (1934): 84-112.

51 "Die positive Philosophie hat das Wahre nicht nur als Ende wie die negative Philosophie; für sich kann die negative Philosophie nicht Philosophie genannt werden, sie wird erst in Verbindung mit der positiven Philosophie. Die negative Philosophie ist *prima scientia*, die positive Philosophie ist die höchste Wissenschaft. Die negative Philosophie hat das *primum cogitabile*, die positive das *summum cogitabile*". Véase actualmente la notable edición de Ingrid Basso (2008 6; 13-16). Se sabe que el mismo Kierkegaard, especialmente en el *Concept d'angoisse* y en la *Répétition* (OC VII 123; v 20-21), hará suya esta nueva división de una "filosofía primera", minimizada, si osamos decirlo, y de una filosofía "segunda" que concentra toda la seriedad de la investigación *meta*-física. Seguramente, en Kierkegaard, el contenido de la *deútera philosophía* no abarca exactamente lo que Schelling había señalado. Pero en los dos casos, uno no podría estar satisfecho ante una respuesta *simple* a la cuestión de saber si y cómo estas dos transformaciones de una antigua disociación permanecen bajo el constreñimiento de una pretendida estructura común: ontoteológica.

- Franz, A. *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblem der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. Würzburg - Rodopi, Amsterdam: Königshausen & Neumann, 1992.
- Grupo de investigación “La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea”. “Le Dieu en devenir et l’être à venir”. *Extase de la Raison, Essais sur Schelling*. Paris : Galilée, 1990.
- Grupo de investigación “La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea”. “Schelling lecteur d’Aristote”. *Les catégories de l’être. Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris: PUF (“Épiméthée”), 2003.
- Heidegger, M. *Platons Lehre von der Wahrheit*. Berna: A. Francke AG., 1947.
- Heidegger, M. *Holzwege* [1949]. Frankfurt: Klostermann, 1963.
- Holz, H. *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*. Bonn: Bouvier, 1970.
- Koktanek, A.M. *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. München : Oldenburg, 1962.
- Leinkauf, T. *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*. Münster [Münsteraner Philosophische Schriften]: LIT Verlag, 1998.
- Marks, R & v. Pechmann, A. “Zur Aristoteles-Rezeption in der Spätphilosophie Schellings. Ihr Hintergrund in den zeitgenössischen Geisteswissenschaften”, *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991): 160-183.
- Merlan, P. “Metaphysica generalis in Aristotle?”. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 19683. 160-220.
- Oeser, E. *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schelling*. Viena-Munich: Oldenbourg Verlagsgruppe, 1965.
- Pareyson, L. *La stupeur de la raison selon Schelling (I)*, Morvar, R., traducción italiana. *Philosophie* 55 (1997a): 73-92.
- Pareyson, L. *La stupeur de la raison selon Schelling (II)*, Morvar, R., traducción italiana. *Philosophie* 56 (1997b): 66-94.
- Plitt, G.L., (ed.). *Schelling Aus Schellings Leben in Briefen*, tomo III [Leipzig 1870]. Hildesheim: Olms, 2003.
- Schelling, F. W. J. “Leçons sur la méthode des études académiques”[1803]. *Philosophies de l’Université. L’idéalisme allemand et la question de*

- l'Université*, Courtine, J. F & Marquet, J. F., traducción francesa. Paris : Payot, 1979.
- Schelling, F. W. J. *Oeuvres métaphysiques 1805-1821*, Courtine, J. F & Marquet, J. F., traducción francesa. Paris : Gallimard, 1980.
- Schelling, F. W. J. "Introduction à la philosophie de la révélation". *Philosophie de la révélation*, libro I, [bajo la dirección de] Courtine, J. F & Marquet, J. F., traducción francesa de la "RCP Schellingiana". Paris : PUF, 1989.
- Schelling, F. W. J. *Das Tagebuch 1848, Rationale Philosophie und demokratische Revolution*, von Pechmann, A & Schraven, M. (eds.). Hamburg: Meiner, 1990.
- Schelling, F. W. J. "La structure de la philosophie de la révélation". *Philosophie de la révélation*, libro II, [bajo la dirección de] Courtine, J. F & Marquet, J. F., traducción francesa de la "RCP Schellingiana". Paris : PUF, 1991. 5-20.
- Schelling, F. W. J. *Exposé de l'empirisme philosophique* [Darstellung des philosophischen Empirismus], *Philosophie* 40 (1993) : 4-23.
- Schelling, F. W. J. *Introduction à la philosophie* [curso de 1830], Challiol, M. Ch & David, P., traducción francesa. Paris: Vrin, 1996.
- Schelling, F. W. J. *Introduction à la philosophie de la mythologie. Exposé de la philosophie rationnelle pure*, [bajo la dirección de] Courtine, J. F & Marquet, J. F., traducción francesa. Paris: Gallimard, 1998a.
- Schelling, F. W. J. *Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*, Knatz, L., Sandkühler, H. J & Schraven, M., (ed.). Hamburg: Meiner, 1998b.
- Schelling, F. W. J. *Philosophische Entwürfe und Tagebücher. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie* [Band 12; 1846], Kranz, L., Sandkühler, H. J. & Schraven, M., (eds.). Hamburg: Meiner, 1998c.
- Schulh, P. M., (ed.). "Lettres de Ravaisson, Quinet y Schelling", *Revue de Métaphysique et de Morale* 43 (1936): 487-506.
- Schulz, W. *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling* [1954], Pfullingen: Neske, 1975².
- Tilliette, X. *Schelling. Textes esthétiques*. Présentation et notes, tomo II. Paris: Klincksieck, 1978.
- Werdemann, H. "Schelling als Aristoteles-Interpret. Das Aristotelische *ti èn einai* als 'das-Seyende-Seyn'", *Theologie und Philosophie* 1 (1979): 20-37.