

# Schelling, el pensamiento del Dios vivo

Oscar del Barco

## I

La complejidad del problema de Dios en la filosofía de Schelling vuelve imposible todo intento de generalización. Se trata, por lo tanto, de aproximaciones que eventualmente pueden servir de guía para la lectura de los textos básicos.

En 1800, con la publicación de su obra maestra, el *Sistema del idealismo trascendental*, culminó, a los 25 años, la primera etapa de su filosofía. En 1801, según la expresión de Xavier Tilliette, “tuvo su hora de claridad decisiva, su iluminación”<sup>1</sup>. En 1804 dio comienzo, como él mismo lo dice, “a una nueva era”, caracterizada por el paso de la filosofía de la identidad a la filosofía de la libertad. De este segundo período, que culminará en 1809 con *Sobre la esencia de la libertad humana*<sup>2</sup>, analizaremos *Filosofía y religión*, un libro escrito como respuesta a Schenmayer, quien en sus *Discursos sobre la religión*<sup>3</sup> criticaba el “principio de identidad” schellingeano. Según Schenmayer la filosofía llega hasta el Absoluto pero no puede acceder a él, y es esta imposibilidad la que hace necesario el paso a la fe (en su última filosofía también Schelling recurrirá a la fe de manera semejante a la que en este momento critica en Schenmayer). Éste resume las dos posiciones diciendo que mientras para Schelling Dios es el Absoluto para él “el Absoluto es la copia de la razón, y Dios está más allá”<sup>4</sup>; este más-allá se encuentra presente en la fe y en la piedad, pero “es en sí inconcebible e indemostrable”. Para Schelling un planteo semejante significaba un avance indebido sobre la filosofía, ya que sólo la filosofía tiene un conocimiento positivo del Absoluto, un conocimiento que es firme y constante, a la inversa del conocimiento religioso, que es negativo y “pasajero”. Se trata, pues, de lo Absoluto, de pensar lo Absoluto, o de una *filosofía de lo Absoluto*. Desde el comienzo<sup>5</sup> Schelling niega que la filosofía necesite “el comple-

mento de la fe”, pues esencialmente posee en “la claridad del saber y del conocimiento intuitivo, lo que la no-filosofía piensa captar por la fe” (Tillietie señala que Schelling “omite decir” que él mismo “ha absorbido la experiencia místico-religiosa de la que Schenmayer hacía un dominio privado, y que la ha agregado como una nueva franja de la intuición intelectual racional, el saber *nescient* [el saber sin saber, el saber que no sabe, o saber ignorante], el saber que se abisma en la contemplación inefable”<sup>6</sup>. Schelling acepta el hecho de la posición religiosa, pero dice que se desvanece ante la reflexión. Mientras la experiencia religiosa del absoluto es “pasajera” e “inesperada”, la filosofía “permanece en el Absoluto”. Para Schelling ni la fe ni el sentimiento (a lo Jacobi) son una garantía, pues lo que él busca es la *comprensión*, y quien ha comprendido no puede ya perder lo que ha comprendido. No existe nada más allá o por sobre lo Absoluto, y esto por definición: “cualquiera que por sobre lo Absoluto de la Razón ponga a otro como *Dios*, no ha considerado al primero como Absoluto...”. La fe, que pretende situarse “más allá del Absoluto” y “fuera del dominio del conocimiento”<sup>7</sup>, como “intuición de un mundo invisible”, es autocontradictoria: no puede conocerse nada más allá del Absoluto pues en tal caso el Absoluto no sería Absoluto al existir algo mayor que sería el verdadero Absoluto. Al no haber más que Absoluto desaparece la posibilidad de un espacio propio de la fe al que no podría penetrar la filosofía. A la inversa: la filosofía, es decir el pensamiento, puede conocer de manera firme y sostenida lo que la fe conoce de una manera fortuita e insostenible. A pesar de que muchas de estas afirmaciones cambiaron posteriormente, ya aquí está planteado el gran problema de *toda* su filosofía: el de la exposición de la *interioridad* del Absoluto, o de Dios. Se trata, por lo tanto, de una historia cósmica de lo divino o de una “teogonía”. El punto de partida es la identidad-unidad con y en el Absoluto-Dios, y luego la separación (escisión-división) o *caída*. Lo Absoluto no es la unidad de lo distinto como distinto (de lo ideal y de lo real, de lo subjetivo y de lo objetivo), en una suerte de “ensambladura”, sino que es unidad-originaria; es decir previa a toda distinción. Se trata de una idealidad absoluta llamada Dios (más allá de la distinción ideal-real). Y el único camino para acceder a esta particular idealidad es la *intuición*: “sólo el *conocimiento intuitivo inmediato* supera infinitamente toda determinación por el concepto”, “Ninguna explicación permite conocer la esencia de *eso mismo* [Absoluto-Dios] cuya idealidad implica la realidad inmediata: hace falta la intuición”, y agrega: “Sólo una ensambladura [es decir algo complejo] se presta al conocimiento descriptivo: en cuanto a lo simple

es necesario *contemplantarlo*” (yo subrayo). El conocimiento de lo Absoluto se hace de una manera absoluta “y no con directrices y enseñanzas [dogmáticas]”. Y lo mismo pasa con Dios: “Si el ser de Dios consiste en una idealidad absoluta, accesible sólo al conocimiento inmediato, que es, como tal, realidad absoluta, la esencia del alma consiste en un conocimiento que es uno con lo absolutamente real, por lo tanto con Dios”. La tarea que entonces se le plantea a la filosofía es la de separar al alma de toda contingencia para llevarla de nuevo a la “fuente”, que es “la intuición de lo infinito”.

La proposición inicial es la intuición-intelectual. Pero ¿qué es lo que conoce la intuición-intelectual?, o, en otras palabras, ¿intuición-intelectual de qué? Schelling dice que conoce “*el puro absoluto exento de toda determinación*”. Este Absoluto-sin-determinación (porque lo Absoluto es lo *dado* en su totalidad) debe estar siempre presente como el “*único primer conocimiento*” del que se derivan todos los otros. A su vez para ese *ser absolutamente simple*, al que conocemos sólo mediante la intuición-intelectual, “no tenemos ningún otro *nombre* que el de absoluto”, o Dios. En el mismo sentido dice que a lo absolutamente simple se le puede dar “el *nombre* [yo subrayo] de Dios o de Absoluto”. Es esencial para mi interpretación distinguir entre el acto de nombrar y *lo* que se nombra, entre la palabra y, digamos, el referente de la palabra. Entonces, ¿qué se deriva?: que Dios, en cuanto esencia (lo que llamo el *contenido* de la palabra) es lo absolutamente simple, y que es desde este punto absolutamente inicial que debe derivarse *todo*, y, en principio, la relación, de mediación, entre ideal y real. Para Schelling, quien niega tanto la teoría creacionista como la emanantista, se trata de una “caída” (tal sería “la verdadera doctrina de Platón” y la “doctrina secreta de los misterios griegos”) del alma (que es “lo divino en el ser humano”); *caída* que plantea la necesidad de una purificación, consistente en lograr que el alma “muera a la vida sensible” para así “reconquistar el Absoluto”. Si el “ser de Dios consiste en la idealidad absoluta, que como tal también es absoluta realidad, a conocer sólo inmediatamente”<sup>8</sup>, el alma es un conocimiento que forma “una unidad” con lo real en estado puro, “es decir con Dios”. La finalidad del pensar filosófico consiste en “mostrar la nada de todas las oposiciones finitas y llevar el alma indirectamente a la intuición del infinito”. Schelling critica la idea de un Dios independiente y exterior a la idealidad (como sostiene el dogmatismo, el criticismo y la filosofía de la ciencia), por cuanto esta separación absoluta haría imposible el conocimiento inmediato de Dios en cuanto Absoluto. El Absoluto no es

un presupuesto que el filósofo admite para poder filosofar, sino todo lo contrario, es el fundamento del filosofar, ya que “nadie comienza, ni comenzó nunca, a filosofar, sino por la idea del Absoluto vuelta viviente”.

Aquí comienza una complicada dialéctica que trata de captar el *cómo* de la odisea teogónica, o el devenir *determinación* del Absoluto, el que “forma su imagen en el objeto al cual se incorpora”<sup>9</sup>, haciendo de tal objeto otro Absoluto en sí mismo, concediéndole a ese ser salido de sí, su “réplica”, la “independencia” y la “libertad”. Pero esta réplica del Absoluto no es distinta sino “*otro* Absoluto” (en realidad no puede haber otro Absoluto y esta denominación debe entenderse en el avatar del único Absoluto posible, como una suerte de historia del Absoluto). La separación, la *caída*, origina la contrariedad, que comienza con la auto-objetivación en sí (porque es imposible una objetivación fuera de sí al no haber fuera-de-sí) del Absoluto, entre necesidad y libertad: la necesidad une al Absoluto con su réplica o segundo-Absoluto, en tanto que la libertad lo separa: “Es absolutamente libre en la absoluta necesidad. Desde que se separa de lo necesario por su cualidad *propia*, como siendo libre, pierde simultáneamente la libertad para mezclarse en la necesidad que niega la necesidad absoluta y es así puramente finita”. No seguiremos este proceso en detalle, pero debemos señalar cómo la filosofía de Schelling comienza a penetrar en la intimidad del Absoluto a través de su manifestación, o, como él dice, de su “autoobjetivación”. La idea de *dos absolutos* (la que en sentido estricto es contradictoria pues no pueden existir *dos* Absolutos; ¿no es por otra parte esto lo que le reprocha a Schenmayer por decir que hay *más* que Absoluto?) en realidad apunta a rendir cuenta de lo *real*, de lo *dado* que es lo real. Por esta razón emplea términos como “réplica” y “simulacro”, tratando de quitarle carácter ontológico a su expresión, como si se tratara de un juego del Absoluto consigo mismo. La libertad, prosigue, es “el sello” de lo Absoluto en lo “caído”. Hay, pues, un Absoluto “verdadero” (llamémoslo Absoluto-Absoluto) y una “réplica”<sup>10</sup>; pero esta *réplica* también es Absoluta, “posee todas las propiedades en común con el primer [Absoluto], pero es verdadera en cuanto se capta en sí separándose del primer Absoluto”: “es verdaderamente en sí misma y absoluta sólo en la autoobjetivación del Absoluto, es decir, *en tanto permanece también en él*” (yo subrayo) (la determinación *caída* no puede dejar de ser absoluta). “Eternamente lo Absoluto, en tanto idealidad [Dios], ha generado otro absoluto como real, y este absoluto otro absoluto como idea original, debe presentarse bajo dos aspectos, uno por el cual

reside en él mismo, otro por lo cual reside en lo en sí” (teniendo en cuenta que el escenario absoluto, donde *todo* es absoluto, es lo Absoluto-Absoluto). Hay una *caída* eterna, vale decir que siempre-ya-es, del Absoluto en dos, o, lo que es lo mismo, la *caída* es una *división* absoluta del Absoluto. El efecto de la caída es “el universo sensible” como producto de la *idea* que, escindida, pertenece tanto al mundo finito como al Absoluto, que es su “vida verdadera”. El mundo sensible caído es un “simple accidente [pero, al mismo tiempo, otro absoluto] en relación con el Absoluto”: en cuanto *caída* es *nada*, en relación al Absoluto-Absoluto. Esta esencial *caída* “no puede explicarse” porque ella misma es absoluta “y llega desde lo Absoluto”, a pesar de que su consecuencia sea lo no-absoluto, el *esto* que es absoluto-relativo. La *caída* o división se da como *finitud*-determinada (“el castigo consiste en hallarse implicado en la finitud”), y el punto extremo de ésta es el *yo* (referencia implícita a Fichte): “El yo es el principio general de la finitud”, pero, a la vez, “el momento del regreso al Absoluto”. En el fondo de la escisión que es propia de la *caída* Schelling advierte el movimiento de “reconciliación”: “El gran designio del universo y de su historia no es otro que la reconciliación y la vuelta a disolverse en lo Absoluto” (esta misma idea constituirá la trama íntima de la filosofía de la historia desarrollada posteriormente por Hegel).

Schelling dice que para Fichte “el yo es *su propio acto*, su actividad propia, y fuera de esta actividad no es *nada*”, y que a su vez esta *nada* de yo produce un mundo de “simulacros” (o de “imágenes aparentes”, como traduce Villacañas) convirtiéndose en “principio del mundo”, en “fundamento de la finitud entera”. Por eso puede afirmar que el universo fenomenal “no ha comenzado ni no comenzado, pues se reduce a un simple no ser...”. La tarea del alma consiste en producir lo Absoluto en otro Absoluto, mas su “triste suerte” es la de producir como *real* finito lo que es esencialmente Ideal infinito (Dios), y así, en cuanto “yo”, no puede liberarse de sus lazos con la necesidad para elevarse a la “unidad originaria”, y debe, necesariamente, “desprenderse del yo” para poder reintegrarse en su unidad ideal y de esta manera volver “a contemplar lo divino y producir lo Absoluto”, pero en este caso se trata de un Absoluto que ya no es una réplica de la duplicidad de la *caída*. El “yo” como suma lejanía de la separación se vuelve entonces la posibilidad de un retorno sin yo al Absoluto-Dios. Este ha sido el camino de la filosofía, mientras que la no-filosofía (Schenmayer) “retrocede temblando ante esa nada”. El alma debe realizar el desprendimiento del yo para

lograr su reconciliación con el Absoluto; superar, digamos, las construcciones del yo: ante todo del tiempo y del espacio como las “formas generales” de “la diferencia”. El tiempo y el espacio son “el principio y la forma necesaria de todo lo inesencial”. La *materia* pertenece a ese inesencial, “a esa especie de seres que no son”. El alma sólo reconoce los seres verdaderos a través de la mediación de las imágenes (los *eidolon*), las que “como un espejo turbio” hacen que todo conocimiento finito sea “necesariamente irracional”, ya que está como cortado de las cosas tal como son en sí mismas. Con referencia a la *materia* afirma que “La teoría sobre el origen de la materia pertenece a los secretos últimos de la filosofía”; habiéndose dado al respecto dos tipos de respuesta: una afirma que la materia es ajena, independiente, de Dios; la otra hace a Dios “autor” de la materia, de la privación, de las limitaciones, y del mal que de ellas resulta. Respecto a la identificación de Dios con la extensión (el *Deus est res extensa* de Spinoza), Schelling sostiene que la extensión sólo se atribuye a Dios en la medida en que Dios es el *ser* de la extensión: “lo que se extiende *en* lo extenso y lo que es negado *en* lo negado” (yo subrayo) es el *ser* divino. A partir de estas reflexiones considera que es un producto de la ignorancia el que se haya acusado a su filosofía de la naturaleza de materialismo o de panteísmo, ya que, y ante todo, en su filosofía de la naturaleza “ha afirmado la *absoluta no realidad de todos los fenómenos*”<sup>11</sup>, el “mundo fenoménico como no-realidad absoluta” y lo finito como “nada”. Mal podría, por consiguiente, ser “materialista” o “panteísta” si no existe una base fenoménica que funde la posibilidad de dichas posiciones filosóficas. Para Schelling no hay *más allá* (se refiere al más-allá que le servía a Schenmayer para afirmar la fe) del Absoluto-Dios. El más-allá del Absoluto es para él el verdadero Absoluto, alcanzable, a su vez, por medio del “saber”. Sólo mediante la Razón “el alma se disuelve en la unidad originaria y se vuelve igual a ella”, y de esta manera el alma tiene “la posibilidad de establecerse en lo Absoluto o de caer nuevamente en lo no-Absoluto”, siendo esta *posibilidad*, esta no necesidad e inevitabilidad, el verdadero fundamento de la *libertad* (para que haya libertad tiene que haber al menos dos posibilidades), la que, a su vez, permanece, como tal, “inexplicable”, ya que no puede ser determinada por nada que le sea extraño. La libertad, en consecuencia, al fundarse en la no-determinación de la posibilidad, “constituye una ocasión reiterada de la caída...”. El alma es íntimamente dual: se vincula con su producto, permaneciendo “en el mismo grado de oscurecimiento extremo que la materia”, y se vincula, por otra parte, con lo infinito, elevándose a “la absoluta liber-

idad". En esta dualidad de lo posible se funda la moralidad: "Reconocer la identidad *absoluta* que únicamente es en Dios, reconocerla como esencia o en sí de todo actuar y como independiente de todo actuar, es el primer fundamento de la moralidad". El alma se reconcilia con la *identidad* absoluta, en la que reconoce a "*Dios*, cuyo ser es tan inmediatamente visible y manifiesto por sí mismo para el ojo espiritual como la luz sensible para el ojo sensible"<sup>12</sup>. Dios no es una exigencia de la moralidad (como lo es en Kant), sino que, a la inversa, "sólo accede a la verdadera moralidad quien conoce a Dios". El mundo moral comienza -dice- "cuando Dios es". La consecuencia que Schelling extrae de esta suerte de premisa es la necesidad de "morir al mundo sensible para acceder al espiritual". En este contexto el alma se desvincula de cualquier mandamiento o recompensa para dejar lugar a la sola *libertad absoluta*, al *acto* que siempre es una decisión, ya sea por el bien o por el mal, pues esta es la forma de la moralidad: la tendencia del alma a unirse con Dios "es la moralidad", pero al mismo tiempo la posibilidad de no hacerlo.

Dios es "la esencia de la necesidad y de la libertad, de la separación de los seres racionales en individuos y de la unidad de todos en el todo", de allí que sea lo inmediato de la historia: "Dios se revela en la totalidad de la historia"<sup>13</sup>. Teniendo en cuenta que no se trata de un individuo sino de todos, en su despliegue total como historia. En este sentido (y con cuánta antelación a Hegel) dice que "La historia es una epopeya poetizada por el espíritu de Dios"; historia que está compuesta por dos partes que describen: "una, el éxodo de la humanidad a partir de su centro hasta el punto más alejado, la otra, el regreso". Mediante un movimiento centrípeto y otro centrífugo con-forman la inmanencia de dicha epopeya. Para Schelling "el gran designio del total fenómeno del mundo se expresa en la historia" (es a ese "fenómeno total del mundo" al que *llamamos*, en cuanto a su motilidad, "historia"). En este espacio el espíritu cae de su centro y se "introduce en la particularidad, para luego, en tanto que particular, volver a la in-diferencia, y, reconciliado, permanecer en ella sin turbarla".

Esta es la parábola del alma: la no diferencia en Dios—la caída—el retorno a Dios o a la in-diferencia. La prioridad del "espíritu" le permite decir que "La historia del universo es la historia del mundo de los espíritus", y que la intención final del universo sólo pueda reconocerse en éstos últimos. Tal "epopeya", designio o intención, pertenecen al alma, cuya tarea *esencial* es la de liberarse del mundo sensible para re-ingresar en el mundo divino: el

cuerpo sensible “debe sucumbir a la nada”, pero en tanto idea-espíritu su alma está unida a Dios, y es en esta unidad donde el alma carece de relación con el tiempo. De allí que le parezca absurda, en oposición a Schenmayer, la idea de que con la muerte el alma abandona la sensibilidad manteniéndose, simultáneamente, como “individualidad”, la que es “vinculación del alma con el cuerpo”, vinculación que es un “castigo” del que el alma debe liberarse: las almas que están llenas de “cosas temporales” deben pasar a ser “semejantes a la nada” para que surja “la certeza de la eternidad y, más que el desprecio, el amor a la muerte”. El “fin supremo” de todo espíritu es el “de liberarse *completamente* del *cuerpo* y de toda relación con la *materia*”<sup>14</sup>. También la naturaleza, como “simulacro confuso de los espíritus caídos”, desaparece junto con el *yo*: “Si el mundo sensible consiste sólo en la intuición de los espíritus, el retorno de las almas a su origen, y su separación de lo concreto, disuelve el propio mundo sensible que termina por desaparecer en el mundo de los espíritus”. De manera tal que a medida que el espíritu o el alma progresa hacia su origen “el mundo sensible progresa hacia su fin”, que es “la reconciliación” al fin de la *caída*. Teniendo en cuenta que este proceso se produce *ya*: “la eternidad comienza desde aquí, o, más bien, ella *es ya*”. Por consiguiente no es necesario esperar el *más allá*, como sostiene Schenmayer, para alcanzar el estado de eternidad, sino que el alma puede lograrlo *ahora, en este instante*, si se libra de “las ataduras de la sensibilidad”. Su razonamiento termina con una referencia a lo “absolutamente uno” que constituyó la base de la religión griega [es importante señalar que para Schelling la idea de *monoteísmo* y de *caída* son esenciales en la religión de los misterios], de la que se derivaba el conjunto de sus ideas religiosas: ante todo la idea de una “primera unidad con Dios”, luego la idea de “caída” y del consecuente “destierro del alma en el cuerpo y en el mundo sensible”. Su filosofía práctica apunta, en consecuencia, a la liberación del alma y de lo sensible que concluye en una suerte de apología de la muerte. Los viejos misterios exigían “una ofrenda y un sacrificio de la vida, una muerte corporal y una resurrección del alma”. La muerte es concebida por Schelling como la “liberadora”, como “la última liberación”. El espíritu-alma, despojándose de toda diferencia, se purifica “hasta el punto de identificarse al infinito”, adquiriendo entonces su realidad o “idealidad suprema”.

De este mismo período son los *Aforismos para introducir en la filosofía de la naturaleza*, de 1805, y los *Aforismos sobre la filosofía de la naturaleza*,



de 1806. En estos últimos Schelling afirma que “Todo ser es el ser de Dios”<sup>15</sup> y que “No hay otro ser que Dios”. Plantea así la idea de la “religión cósmica” del *Uno-Todo* propia de la filosofía griega, de la que deriva la idea de que por medio de la *naturaleza* (en la cual la unidad del ser absoluto se da a conocer en la particularidad) “podemos mirar en la esencia del Absoluto”<sup>16</sup>. Su concepción de la naturaleza es filosófica, poética y mística: no se trata de una naturaleza muerta, objetiva, sino de un *ser-vivo* que se corresponde con la suprema manifestación de Dios (nuevamente de acuerdo con la tradición griega y su idea de *physis*). Dice: “La Naturaleza es para nosotros un autor muy anciano que escribe con jeroglíficos... [quien quiera conocerla] tiene necesidad de conocer su *lenguaje*, para comprender un discurso extinguido. Y esto es cierto en el sentido estricto de la filología. La tierra es un libro hecho de fragmentos y rapsodias de tiempos diferentes. Cada mineral es un verdadero problema filológico...”. Tal como afirma Tilliette el nombre de su religión es *en kai pan*, y el nombre que utiliza para designar su filosofía es “doctrina del Todo”<sup>17</sup>. En esta filosofía: “Dios, el universo, el Todo, el Uno-y-Todo, son sinónimos e intercambiables. La filosofía es la ‘intuición de Dios’... conocimiento inmediato de Dios en todas las cosas y de todas las cosas en Dios”. Se trata de una filosofía absoluta que supera la distinción entre realismo e idealismo, entre sujeto y objeto, subsumiendo a *todo en el Todo*. De eso se habla cuando se nombra a *Dios*. Tilliette dice que, de esta manera, “La idea de creación está proscripta. En tanto que las cosas están fundadas y fundidas con la totalidad, y no en cuanto son finitas y sensibles, son inmanentes a Dios, más aún, ellas son el ser de Dios. Dios no es distinto al universo”<sup>18</sup>, y luego agrega que en esta filosofía absoluta se produce la “transgresión de la subjetividad individual, por lo tanto de la intuición intelectual realizada por el *Yo*”. No afirma que la intuición intelectual desaparece, sino que es subvertida: al no haber un “yo” que la realice “la intuición intelectual estalla separándose de la estrechez reflexiva” para convertirse “en un presupuesto absoluto”, desplazándose profundamente hacia lo contemplativo y suscitando “el entusiasmo del misterio cósmico y después la aproximación insensible y vertiginosa al misterio del Uno insondable”<sup>19</sup>. El filósofo realiza, en una última y fundamental instancia, “la contemplación calma de la esencialidad del Absoluto”, y posteriormente extrae, en el propio orden de la filosofía, las “consecuencias” que de tal estado contemplativo se derivan.

El primero de los *aforismos* de 1805 dice: “No existe revelación más alta, tanto en la filosofía como en la religión y el arte, que la revelación de la divinidad del todo”. No se trata sólo de un enunciado teórico, sino, principalmente, de una conmoción y transformación espiritual expresada teóricamente: “el reconocimiento del todo y de su unidad eterna... no es una luz que ilumina desde el exterior sino una excitación interior que moviliza *la masa total de la cultura humana...*” (yo subrayo). La divinidad del todo implica, a su vez, la divinidad de la parte, de lo “singular”. Esto es afirmado con fuerza: “Del único don que puedo glorificarme es de haber proclamado la divinidad también de lo singular”. El *hecho* de la unidad y de la totalidad infinitas es el hecho esencial de la razón que se expresa como ley-de-identidad, la que no es “formal ni subjetiva” (“una vacía repetición del propio pensamiento”) sino que es una “ley universal, infinita, que en relación con el universo enuncia que en éste no existe nada predicante o predicado, sino que eternamente y en todas partes sólo hay Una cosa que se afirma y es afirmada de sí misma, se manifiesta y es manifestada por sí misma, en una palabra, que no existe nada que no sea verdaderamente absoluto, que no sea divino” (aforismo 39). En el Absoluto no puede haber Yo ni no-Yo, sino “una cosa, Dios y el todo, o si no nada”. De allí su crítica a Descartes: “El *yo pienso, yo soy* de Descartes es el error fundamental de todo conocimiento; el pensamiento no es mi pensamiento, el ser no es mi ser, pues todo es de Dios y del todo”. A este saber del Absoluto lo llama *Razón*: “La razón no es una facultad, un instrumento, ella no se utiliza; de manera general no existe una razón a la que poseeríamos, sino sólo una razón que nos posee” (aforismo 46). En otro lugar dirá que “no soy yo quien sabe, el todo sabe en mí”<sup>20</sup>. ¿Cómo podría ser de otra manera si ha dicho que “la existencia no es sino éxtasis”? El conocimiento *de* Dios se expresa en un sujeto, pero “no es nada de subjetivo, sino que procede del aniquilamiento de toda subjetividad” (aforismo 48). Así, sin la “potencia de Dios”, “nadie puede conocer a Dios ni hablar de Dios”. Al ser “todo en todo” no puede ser lo “más alto”, ya que alto implica bajo, y Dios es “lo no relativo” a nada; y es por esta misma causa que no puede haber un ascenso hacia el conocimiento de Dios sino tan sólo “conocimiento inmediato...el de lo divino por lo divino”; tampoco puede decirse que Dios es *uno* como opuesto a *muchos*, sino que es más allá del uno-muchos, en cuanto “unidad originaria”. Si se lo quiere conocer como objeto “deja de ser Dios”: Dios no puede ni afirmarse ni negarse a sí mismo, porque para hacerlo tendría que escindirse en el que afirma y en el que es afirmado; del mismo modo no puede conocerse ni, incluso, *ser* (“ningún

ser puede serle atribuido a Dios”, pues en tal caso el ser, en cuanto atributo, sería distinto a Dios, o una tautología; únicamente como infinita y eterna auto-afirmación puede decirse que Dios *Es*, ya no como atributo sino como lo que es). En cierto sentido Dios no es, no actúa (¿sobre qué podría actuar el Absoluto?), sino que *Es-Acto*, en cuanto infinita auto-posición: “un actuar en sí, como absoluto auto-conocimiento de la unidad como totalidad” (aforismo 62). Y según el mismo razonamiento tampoco se puede tener fe en Dios, ya que “nunca estamos fuera de Dios, de manera que fuese posible colocarlo frente nuestro como objeto” y colocarnos a nosotros mismos como sujetos. El cognoscente desaparece como tal y necesariamente también desaparece lo conocido como conocido, luego no hay lugar para la fe (digamos: no hay nada ni nadie fuera del Absoluto que pueda tener fe y a quien pueda tenerse fe): si todo-es-Dios (el objetivo de su crítica sigue siendo Schenmayer) desaparece el objeto de la fe, y con él la posibilidad de la fe, sólo hay el acto-Dios, la Presencia-Dios. En este sentido dice en el aforismo 64: “el absoluto no tiene predicado”, y, en consecuencia, “sólo puede afirmarse como identidad absoluta... expresión que es igual a la infinita auto-afirmación de Dios” [al decir que la auto-afirmación es “infinita” Schelling en realidad trata de superar su propio planteo respecto a que Dios no puede afirmarse a sí (aforismo 58) pues “lo afirmativo -el concepto-siempre es más grande que lo afirmado” (la cosa), y no puede haber nada más grande que lo Absoluto-Dios, pero no obstante en la infinitud (como él mismo escribió en su ejemplar de los *aforismos*) lo cognoscente y lo conocido “son uno y lo mismo”]. La auto-afirmación de Dios no puede ser, por consiguiente, “una acción respecto a la que Dios se comportaría como sujeto, sino que ella misma es, en sí misma, el ser de Dios” (aforismo 76): “infinito autoconocimiento *en* el ser infinito, nada fuera de este ser, nada bajo la forma de una acción separada”, pues “Si Dios pudiera salir de sí no sería Dios, ni Absoluto”. En este contexto la filosofía sólo tiene valor por cuanto es “la contemplación de Dios tal como es”; especulación filosófica entendida como *visión* que permite acceder a lo esencial, a “lo que es en Dios”.

El hecho de que Dios sea la *infinita posición de sí mismo* quiere decir que “Dios es la infinita posición de infinitas posiciones de sí mismo” (podríamos pensar que cada partícula de la posible infinita cantidad de galaxias que constituyen nuestro simple atisbo del universo sería como tal una posición absoluta de Dios). Cada infinitud comportaría a la vez su propia infini-

tud como posición infinita de Dios. Toda “posición” es *en* Dios, pero se distingue por cuanto Dios no puede ser comparado, al no haber “nada distinto” a él con lo cual compararlo, mientras que la “posición” sí tiene “algo distinto fuera de sí”: toda posición es *en* Dios e implica, a la vez, infinitas posiciones infinitas. De allí que Dios sea “la eterna unidad indivisible de la infinidad de posiciones... así como el ser-para-sí-mismo infinito de esas posiciones” (aforismo 90). “Dios y el todo son ideas completamente idénticas, y Dios, en virtud de su idea, según la que es infinita posición de sí [...] es inmediatamente todo absoluto”: “el todo [como infinidad *actual* de posiciones infinitas] no es diferente de Dios sino que él mismo es Dios”. Las posiciones como “cosas” son “irradiaciones” o “fulguraciones” de la afirmación infinita, y no “cosas” en sentido vulgar [a la perfección de las cosas Schelling la llama “idea”: “ella es lo particular -agrega- en la medida en que es en Dios es tanto verdad eterna”; *idea*, entendida en su “significación originaria” como “esencia” o como “el corazón” de las cosas]; toda particularidad-cosa es absoluta en relación con Dios y relativa en su relación con las otras particularidades. En relación con las cosas “Dios es la unidad eterna y la creación eterna, sin acción ni movimiento”. La particularidad-cosa-posición es para sí un mundo infinito propio, pero en Dios es un todo infinito de posiciones que en cuanto a esa misma relación con Dios son *nada*, “nulas”. Es necesario comprender esta dialéctica para captar el estatuto de lo particular en lo Absoluto. Por una parte lo particular es esencial, por la otra es un “simulacro” (aforismo 111). Esta diferencia le permite a Schelling desarrollar la dialéctica entre lo particular y lo absoluto-infinito: lo particular como tal en su relación con otros particulares, y, simultáneamente, la *posición* considerada como inmutable: “Ninguna posición puede como tal sufrir una alteración o una transformación, no puede por esta misma razón, *perecer*” (yo subrayo), ya que “En el todo no hay muerte”, sólo en su ser relativo las cosas “se disuelven”; “Toda cualidad de la naturaleza es una ineliminable, total y necesaria posición de Dios”. La eternidad de las cosas se corresponde con su simplicidad, son eternas en Dios en cuanto no son mezclas o simulacros: sólo ese “producto aparente” al que llama “mezcla”, y que flota entre unidad y disolución, “no es eterno”; pero las partes que componen la mezcla, las que desaparecen en cuanto relativas a otras partes, permanecen eternas en su propia simplicidad. Las relaciones existen en la medida en que existe aquello de lo cual son relaciones, y no pueden tampoco crear nada por sí mismas sino en cuanto son “instrumentos de la eternidad”. En el *todo*, y esto es fundamental, “no hay [no puede haber] comien-

zo ni fin”: en el todo “la duración sin fin no es diferente del instante”; el todo “es idéntico en esto y en aquello” porque no está en el tiempo. Por eso, ante la gran pregunta metafísica formulada por Leibniz, Schelling contesta lo siguiente: “La respuesta definitiva a la pregunta planteada por el entendimiento frente al abismo de la eternidad: *¿por qué hay algo, por qué no hay más bien nada?*, no es de ninguna manera el algo sino solamente el todo o Dios”<sup>21</sup> (comentando este texto J.-F. Courtine y E. Martineau sostienen que Schelling, mediante la idea de Dios, reconoce “que *el no-ser es eternamente imposible*”). La absoluta posición de la idea de Dios es la absoluta negación de la nada. El *todo* es lo que no puede no-ser, y la *nada* lo que no puede ser. A la nada se opone el Todo y no la cosa particular, y el Todo no está compuesto de cosas particulares: Dios es el todo; Dios es un único y mismo ser indivisible: “La identidad divina” subsume toda oposición. La oposición descansa, en última instancia, sobre “la apariencia engendrada por la relación”. Todo es, necesariamente, “un único y mismo ser, pues un único y mismo ser en el todo (Dios) es la unidad y es la infinidad, es lo objetivo y es lo subjetivo, es el centro y es la circunsferencia” (aforismo 175).

En el aforismo 191 Schelling introduce su teoría de las *potencias* (término que al parecer tomó de Schenmayer y que tanta relevancia adquirirán en su filosofía posterior) con el objeto de describir una suerte de topología de la inmanencia divina, de establecer, como dice, una “jerarquía” en Dios. La secuencia de las potencias son tres: A-1 es la *absoluta autoafirmación de Dios* o posición infinita; A-2 es la *unidad* en cuanto afirmación de dicha afirmación; A-3 es la no-diferencia de ambas potencias: el Uno. Todas las cosas están formadas a partir de esa “esencia uni-trina, cuyo tipo imprime en lo más grande como en lo más pequeño. Así, en cualquier átomo de materia existe la infinidad de posiciones, que se presenta relacionamente como pura división, pura penetrabilidad, pero en dicho átomo también existe la unidad...”. Se vislumbra, ya en este planteo, la dialéctica que luego constituirá *in extenso* el complejísimo movimiento de las potencias, las que sin duda constituyen la parte más ardua y árida de su filosofía. Recordando, siempre, que no se trata de una división sino de “una misma y única infinita posición”; con el saber (A-1) se pone al mismo tiempo el saber de ese saber (A-2) e, inmediatamente, la unidad de los dos (A-3), “todo lo cual constituye un saber efectivo e indivisible”; en Dios y en todas las cosas se trata de una única “realidad indivisible”. Entender el carácter formal-real de la teoría de las potencias es esencial para su comprensión. En el fondo Schelling

sigue manteniendo su filosofía de la identidad, ahora como A-3. Dice: “En todo ser orgánico, incluso en su parte más pequeña, se reconoce la infinitud actual y la unidad... Cada átomo de materia es un mundo tan infinito como el mundo entero”, en lo más infinitamente pequeño, así como en lo más grande “suenan el Verbo eterno de la afirmación divina”. No es casual que en este punto se remita a Leibniz, quien supo decir que “Todo átomo de materia semeja un jardín lleno de plantas, o un líquido del que cada gota estaría llena de seres vivientes. Pero cada rama de cada planta de ese jardín, cada parte de cada gota de ese líquido, sería a su vez un jardín o un mar de seres vivientes” (aforismo 198). Debemos entender, por otra parte, que Dios es sin-potencia, ya que cualquier potencia sería una determinación de Dios, y Dios, como sabemos, no puede ser determinado por absolutamente nada. En consecuencia este Dios que “es la esencia [la interioridad, lo que hace ser] de todas las cosas, y que subsiste en una unidad a la que nada perturba” es “*identidad sin potencia*” (yo subrayo): “Allí donde convergen todas las cualidades de la naturaleza, donde las periferias devienen igual al centro, donde la unidad no es sólo simultánea con la infinitud sino que todo subsiste en absoluta identidad con ella, desaparece toda ‘potencia’ y lo divino mismo aparece y transparece en la razón, sin cualidad ni dimensión, como el rostro de Dios reposando en la creación”<sup>22</sup>. En la *razón* (a mi entender todo este razonamiento está cargado de resonancias kantianas) desaparece “toda objetividad, y, por lo mismo, toda subjetividad; sólo la pura posición, igualmente infinita... vive y se conoce a sí en ella misma” (como “afirmación infinita de Dios”)(aforismo 205). Mientras para Schenmayer el único absoluto es A-3, o lo eterno, para Schelling “el verdadero Absoluto es sin-potencia”, vale decir que en él “lo finito, lo infinito y lo eterno... son igualmente absolutos y se encuentran unidos en el absoluto”: “Todas las ‘potencias’ se equivalen ante lo absoluto, vale decir que ninguna deriva de la otra, sino que cada una deriva de la misma manera de la identidad absoluta. Las formas, en la totalidad, no son sucesivas ni nacen unas de otras; por el contrario, si hay totalidad es porque hay absoluta identidad, porque todo lo que es vive en la misma vida absoluta” (aforismo 216). Lo particular es un *reflejo* de Dios, es decir de la totalidad, y, en consecuencia la vida de lo particular depende “esencialmente de la vida del todo”. El Absoluto no puede reducirse a un “entendimiento reflexionante y comparativo”, por eso “querer reducir a una fórmula la multiplicidad de la creación, especialmente como se revela en la especie humana, *es la peor de las locuras posibles*” (aforismo 223; yo subrayo). En esta disposición ontológica cada particularidad o cosa

es como tal *perfecta*, ya que pertenece al ser de la infinita sustancia: “Tal es la santidad de todas las cosas. La más pequeña es sagrada como la más grande, tanto por la infinitud que le es interior, como por el hecho de que no podría ser anonadada en su fundamento eterno y en su ser en el todo sin que este todo infinito también lo fuera”.

En 1806 Schelling abandonó Würzburg para instalarse en Munich. En esta ciudad experimentó “la revelación del misticismo”<sup>23</sup>, incorporándose al llamado último romanticismo, el que, junto con la recepción del pensamiento teosófico, explicaría “la mutación de su obra, el cambio de iluminación y de lenguaje, la perspectiva teogónica y visionaria”. El “instrumento” de esta suerte de *conversión* de Schelling habrían sido F. Baader y J. Böhme, al respecto Tilliette dice que “la inflexión mayor que distingue *Sobre la esencia de la libertad* de los *Weltalter* se resume *casi unilateralmente en el descubrimiento de Böhme*” (yo subrayo), un descubrimiento tan decisivo como el de Spinoza y el de Fichte en su oportunidad. Dicha transformación, a la que Habermas llama (con resonancias heideggerianas) la *Kehre*, fue “abrupta”, un giro completo que, sin embargo, tal como afirma Fuhrmans, “no rompió con el pasado, pues fueron mantenidas las estructuras de la identidad”<sup>24</sup>. Habría que determinar el alcance de una frase como *no rompió con el pasado*, ya que, como veremos más adelante, en algunos casos es evidente su ruptura con su pasado filosófico, al menos en lo que se refiere a su concepción de Dios. El “fenómeno” Böhme impresionó fuertemente al pensamiento alemán. Antes de su llegada a Munich ya Schelling “se había hundido en los viejos infolios del zapatero inspirado”. En esa época también leyó a Angelus Silesius, pues consta que le obsequió el *Peregrino querubínico* a Baader, y seguramente también conocía, aunque tal vez de “segunda mano”, la obra del Maestro Eckhart. En cuanto a la ubicación cronológica del *giro* tanto Habermas como Fuhrmans lo ubican en 1806<sup>25</sup>, mientras que para X. Tilliette “La conexión y el conflicto dramático de la libertad divina y humana está constituido por el escrito sobre la libertad y, además, por la última filosofía de Schelling”<sup>26</sup>. Lo esencial, para este autor, es que “la solución de los problemas propios de lo finito... se articula sobre la distinción, en Dios o en la absoluta identidad, de la existencia y el fundamento de la existencia”. El propio Schelling reconoce que esta distinción, ya desde su filosofía de la naturaleza, es la que le permitió “obviar el monismo spinozista”. Es a partir de esta distinción que se produce su “*penetración audaz en el misterio del ser divino*” (yo subrayo). Se trata de

exponer, nada más y nada menos, la *inmanencia de Dios*. Es en relación con esta tarea que se ubica la influencia decisiva de Böhme. [Respecto al conjunto de las lecturas y de las influencias que en esta época incidieron sobre Schelling, puede consultarse la extensa *nota* 59 del trabajo de Tilliette<sup>27</sup>, quien cita, entre otras, a la mística medieval, a Paracelso y los “suabos” (Oetinger); Swedenborg, la Cábala, y, “preponderantemente”, a Jacob Böhme]. En torno a estos nombres se articula la transformación o el giro esencial a partir del que comienza la nueva época. Se trata de la *personalización de Dios*, del Dios-vivo, del Dios-real, absolutamente complejo y *no* teórico. Un primer paso, en este sentido, fue dado en los cursos de Würzburg al designar a Dios como “amor”: este elemento pasional (humano) se abrió paso en “la luz fría de la razón” del Dios-abstracto de la filosofía. En realidad la *intuición* seguía siendo el salto más allá del puro formalismo racional (que *in profundis* constituyó el motivo de la ruptura con Hegel): “la intuición está destinada a animar las proposiciones inertes”. Schelling trata de remodelar su filosofía anterior, de la identidad y de la naturaleza, y de avanzar al mismo tiempo hacia una nueva y gigantesca visión del Absoluto-Dios. El problema central, sobre el que volveremos, es ahora el del antropocentrismo: “Dios es descifrado ahora en la imagen humana, y la prioridad de la voluntad en Dios es una tesis antropológica”<sup>28</sup>. No es sorprendente que en esta perspectiva se produzca una revalorización del *Yo* fichteano en cuanto extrema separación de Dios, y, al mismo tiempo, como paso a la infinitud. Pero se trata, en Schelling, de un *Yo*-acto y no de una sustancia, o, en otras palabras, de un *Yo* esencialmente libre. El hombre en cuanto *Yo* y en cuanto “espíritu”, “constituyen la personalidad: voluntad y libertad” (siendo el espíritu la unidad con el principio luminoso, mientras que el “yo” es la unidad con el principio tenebroso de la *escisión*, la que, a su vez, posibilita el mal). La libertad, “en tanto poder maléfico [que *puede* el mal] procede del *fondo* desordenado de la creación inicial”; fondo caótico y nocturno, poderes que “lastran la realidad divina con todas las fuerzas oscuras que estallan en la contingencia y la irracionalidad del mundo natural e histórico”. Es esta “herencia de las tinieblas”, este fondo “tumultuoso e irracional”, el que se encuentra en la raíz del mal; en otras palabras, el que posibilita y funda el mal. Pero entonces el mal “viene de más lejos”, es decir, de más lejos que el *Yo* considerado como agente único y primero del mal (más adelante hablará, en este mismo sentido, del mal-*en*-Dios). Dios se vuelve así, en su infinita complejidad “viva”, una exacerbación de las pasiones humanas, un intrincado laberinto de tempestad y de sombras en el



que Schelling intenta penetrar con la razón. Y el único acceso posible es a través del hombre, el punto culminante de la creación, el punto de pase a la divinidad. La naturaleza, su viejo tema, es el teatro de dos corrientes esenciales: la de las fuerzas oscuras y las fuerzas del amor y del espíritu. Es esta visión dionisiaca la que transforma su filosofía, expresándose, ante todo, en un lenguaje hermético y cargado de sincretismo místico. Schelling plantea el problema casi con los mismos términos que Böhme: habla de “la ‘naturaleza en Dios’, de la ‘naturaleza divina’... [dice que] Dios, para ser, tiene necesidad de un fundamento (*Grund*), de una Naturaleza que le pertenezca y que sea distinta de Él. Y responde a una preocupación análoga: erigir en lugar de un Dios abstracto y lejano un Dios viviente, concreto, próximo y libre, un Dios *real*”<sup>29</sup>. A partir de la distinción entre existencia y fundamento de la existencia (existencia y esencia; o: manifestación y *lo* que se manifiesta en la manifestación) Schelling logra separar “en Dios la existencia manifiesta y lo que no es *Él-mismo*, el fundamento de su existencia”. Sólo porque Dios es un Dios *vivo* el “mal” puede estar enraizado en la divinidad e “ineluctablemente ligado a la vida de Dios”. Por lo tanto “renunciar a la fuerza del mal es renunciar al Dios viviente”. Para que el mal desapareciera Dios tendría que no revelarse, o, lo que es igual, no existir.

Lo que Schelling llama *positivo* (término que luego definirá su última filosofía) “es la vida, la personalidad [de Dios], con sus dramas, sus conflictos, sus contrariedades...”. ¿Por qué -se pregunta- todo no es *ya* perfecto?: “porque Dios es una vida y no sólo un ser, y toda vida tiene un destino, está sometida a la pasión y al devenir”. Para el hombre la sola posibilidad de Dios es el hombre. El hombre, con la tremenda fuerza del acto de ya-ser, constituye la única puerta de acceso a Dios. Dios “deviene personal” revelándose: “los períodos históricos son los períodos de su revelación o de la creación”. La clave para la intelección de esta hominización divina podría resumirse diciendo que si *hay* (el algo) hay lo *otro*, hay las *consecuencias* y los *posibles* del *hay*. Pero esta hominización descontrolada o libre de Dios debe soportarse. Hay que hacerse cargo de este llevar al límite las infinitas formas y potencias del hombre (el mundo total de las pasiones) que son absolutizadas y ontologizadas en Dios: “El libre arbitrio, el Mal, los destinos humanos, son englobados en la creación como autorevelación progresiva de Dios...”. Dios experimenta el *deseo* de “engendrarse a sí mismo”. Se trata de un deseo eterno que se efectualiza eternamente: el deseo, la efectualización, son ya-eternos; se instaure, se ha instaurado desde siem-

pre, la contradicción más dura y feroz, porque Dios no puede realizarse sino exteriorizándose. Esta será su “odisea”, y la prueba palpable de la misma es la revelación, y la revelación es la *naturaleza*, el *hombre* y la *historia*. Sería ilógico preguntarse sobre la causa del deseo, pues se trata de un deseo sin previsión, o puro deseo-deseo (podríamos imaginar un palimpsesto: en una hoja la historia de Dios en movimiento, en la matriz esa historia como *ya* eterna, es decir, inmóvil: Dios como tal. Es ilustrativo, en este contexto, tener en cuenta las diversas traducciones del término *Ungrund*: in-determinado, in-motivado, fondo-sin-causa, fundamento-sin-fundamento, fondo-sin-fondo; términos que podrían aplicarse al *deseo*, a la *voluntad* y a la *libertad*, que no son propiedades o atributos *de* Dios sino que son Dios mismo. Tilliette cita una frase de Bockshammer: Dios “se desarrolla de una manera orgánica, como si estuviera delante de nuestros ojos, desde la profunda oscuridad de la eflorescencia de la vida personal, y tiene un modo de ser casi vegetal; es por eso que el ser divino, semejante a la planta que por su raíz pertenece a la noche y a la pesadez, pero que aspira con sus flores a la luz y a la libertad, no puede resguardarse totalmente de la necesidad y de la oscuridad, ni está libre de una fatalidad que avanza a través del Todo”: el todo *ahora*, el todo *eternamente*).

Para analizar el tema de Dios en *Sobre la esencia de la libertad humana* deben tenerse en cuenta constantemente dos puntos esenciales: el primero es la idea del Dios *vivo*, humanizado; el segundo es la mencionada distinción “entre la esencia [el ser] en cuanto existe y la esencia en cuanto es mero fundamento de existencia”<sup>30</sup>. Esta distinción es aplicada al problema del *fundamento* de Dios, diferente a su *existencia* (decimos que Dios existe, pero ¿qué es lo que hace que Dios exista, o cuál es el contenido del existir de Dios?): la filosofía en general afirma que Dios tiene en sí su propio fundamento, pero atribuyendo a este fundamento el significado de un “simple concepto”, ¿pero qué es ese fundamento-real en cuanto *realidad*? En Dios pasan cosas, sucesos, una historia: Dios *deviene*. Pero para que esto ocurra Dios tiene que ser vida y la vida como Dios es infinitamente compleja, como lo es toda vida. En caso contrario Dios sería una simple palabra vacía de contenido; o, dicho de otra manera, ¿a qué se refiere la palabra Dios? ¿cuál es su contenido? El *giro* que dio Schelling fue pasar del *concepto* de Dios a la *realidad* de Dios, y para realizar efectivamente este giro debió considerar la vida concreta del hombre y a partir de ella penetrar en Dios. Si Dios es vida, entonces sólo la vida nos permite acceder a Dios. Pero

como Dios (es) Absoluto, el camino que trata de explicitarlo es contradictorio y paradójal. Schelling debió recurrir, por ejemplo, a la idea de *dos* dioses en uno, una existencia y otra esencia, una vida y otro lo que hace-la-vida, uno ser y otro fundamento. Esta idea es el punto clave de su “empirismo”; “...si Dios fuera una simple abstracción lógica, entonces todo debería seguirse de él con necesidad lógica, y él no sería, por así decirlo, más que la ley suprema de la cual todo emana, pero sin personalidad y sin conciencia de ello; sin embargo nosotros hemos explicado a Dios como unidad viva de fuerzas, y si, según nuestra anterior explicación de la personalidad, ésta se funda en *la unión de un elemento autónomo con una base independiente de él* [yo subrayo], de modo que ambos se compenetran totalmente y son un solo ser, entonces Dios es la máxima personalidad gracias a que en él el principio ideal se une con el fundamento primitivo e independiente en relación a aquél, pues la base y lo existente se unen por necesidad en él en *una única existencia absoluta*”<sup>31</sup>. Se trata, así, de un Dios doble (una suerte de Jano bifronte, como él dice). En Dios hay “un fundamento independiente” en cuanto al Dios existente, y, en consecuencia, “dos comienzos igualmente eternos de auto-revelación”. Pero esta escisión eterna exige, a su vez, un fundamento-sin-fundamento “subyacente, fuera y por encima de toda oposición”. “La esencia del fundamento, como la de lo existente, sólo puede ser lo anterior a todo fundamento”, o sea “el fondo incausado”, pero este fondo se divide “en dos principios” que son eternos, los que luego pasan “a ser uno por amor”, vale decir que dicho fondo “se divide para ser vida y amor y existencia personal”<sup>32</sup> (el amor es la fuerza que quiere y realiza la *unidad*, pero para esto es necesaria la división). Antes del fundamento y de lo existente, “antes de la dualidad”, “tiene que existir un ser”<sup>33</sup>, al que *denomina* “fundamento primigenio... fundamento incausado”: un fundamento in-diferente, anterior a la división, o, “esencia separada de toda oposición”, y que, en consecuencia, “no posee otro predicado que la carencia de predicado, sin que por eso sea una nada...”. De esta forma Schelling plantea el problema del *panteísmo*: “si el panteísmo no es más que la doctrina de la inmanencia de las cosas en Dios...”, la libertad individual aparece como *contradictoria*: por una parte la omnipotencia de Dios, y, por la otra, la libertad individual, es decir, “un poder, en principio incondicionado, ajeno al divino y al lado de él». Esto resulta, dicho así, *inconcebible*. Schelling se refiere suscitadamente a algunas de las teorías que se refieren a la relación del hombre con Dios: a la teoría cabalística del zim-zum, la cual afirma que Dios contuvo su poder para permitir la libertad

del hombre; a las teorías místicas que sostienen “la unidad del hombre con Dios”; y, finalmente, a la teoría spinozista de una sustancia única; todas ellas -afirma- se equivocan, y su equivocación consiste en haber interpretado de manera errónea “la ley de identidad, o el sentido de la cópula en el juicio”. Para Schelling “Dios no es un Dios de los muertos sino de los vivos”, esto significa que no resulta plausible que “el más perfecto de todos los seres [Dios] se complazca en una *máquina*, aunque sea la más perfecta posible” (yo subrayo); la relación con Dios no puede ser “mecánica”, pues en tal caso no habría ni producción ni creación: “Dios sólo puede revelarse en lo que es semejante a él: en seres que obran por sí mismos, para cuyo ser no hay otro fundamento que Dios”<sup>34</sup>. Previamente se ha referido al apotegma de Sexto Empírico respecto a que “lo semejante es reconocido por lo semejante”, así el filósofo “comprende con el Dios que lleva en sí al Dios que está fuera de sí”: si en el hombre no hubiese absolutamente nada de divino sería impensable e ilógica cualquier relación entre Dios y el hombre. Partiendo de la repugnancia a reducir el hombre a un robot absolutamente pre-determinado Schelling hace esta afirmación decisiva: “La inmanencia en Dios se contradice tan poco con la libertad que ciertamente sólo lo libre, y en tanto es libre, existe en Dios...”; sólo la omnipotencia divina posibilita un ser libre y en Dios sin contradicción.

Dios tiene en sí el fundamento de su existencia, pero este fundamento es una realidad; no es Dios en tanto existente sino en tanto “fundamento de su existencia”; es “una esencia imprescindible de él, pero diferente”<sup>35</sup>. A esto lo ejemplifica diciendo (a) que se trata de algo semejante a la luz y a la gravedad: “la gravedad precede a la luz como su eterno fondo oscuro”; y (b) que se trata de un círculo donde “nada hay primero ni último porque todo se presupone recíprocamente”: “Dios tiene en sí un fundamento interior de su existencia, que en este sentido lo precede en cuanto existente; pero Dios es también lo anterior (*Prius*) al fundamento, puesto que el fundamento, aun como tal, no podría existir si Dios no existiera en acto (*actu*)”, y agrega, en nota, que este es el único dualismo justo, “el que al mismo tiempo admite una unidad”. Cuando Schelling habla de lo que en Dios mismo no es Él mismo, es decir, de lo que es fundamento de su existencia, debe tenerse en cuenta que esa escisión en Dios es propia de una unidad aun más insondable que Dios. Sólo así es posible pensar en un Dios-vivo, en una suerte de *ello* eterno -un “inconciente”- que sería *en* Dios pero que no es Él. En esta parte del texto el antropomorfismo se agudiza, hablándose del de-

seo, de la voluntad, del inconciente y del entendimiento de Dios. La oscuridad de ese fondo caótico y amorfo es la que “constituye en las cosas la inasible base de la realidad, el resto que nunca se desvanece... lo que permanece eterno en el fondo primitivo”<sup>36</sup>; “Sin esa oscuridad previa [de Dios] no existiría realidad para la criatura”, “la oscuridad es su herencia”. Dios es la extrema unidad de sombra-y-luz en una eternidad omniabarcadora. El “deseo” de la parte sombría es ascender a la luz, y cuando esto se realiza absolutamente Dios es todo-en-todo. El deseo de Dios, en el primer Dios, se vuelve imagen (“Dios se contempla a sí mismo en su imagen”), y esta imagen “es el Dios mismo creado en Dios”. Dios crea en Dios la representación de Dios; Dios no puede ser sólo ese fondo oscuro inconciente, y entonces, llevado por su propio deseo eterno se abre paso hacia la luz (igual que el hombre lo hace hacia la conciencia y el entendimiento) y así *aparece* Dios: Dios se revela a Dios como Dios, pero desde siempre, eternamente, sin comienzo ni fin, en la realidad y como realidad (en un círculo divino). El principio oscuro y la fuerza de la luz constituyen al hombre que, libre, puede o no elevarse hacia su plena realización. Pero estos principios que en Dios están inescindiblemente unidos, en el hombre están separados, “y esa es la posibilidad del bien y del mal”. No me referiré aquí a este problema, pero (1) para ser libre el hombre tiene que poder *elegir* entre el bien y el mal (si no hubiese mal no habría elección y, en consecuencia, no habría tampoco libertad, luego el hombre sería una cosa y no un hombre); (2) para que haya mal tiene que haber en Dios un principio oscuro y tenebroso, lo no-Dios de Dios: “El hombre está colocado en la cumbre donde tiene igualmente en sí mismo la fuente de su automovimiento hacia el bien y hacia el mal: el vínculo de los principios no es en él necesario sino libre”<sup>37</sup>.

En su libro sobre Schelling, y en relación con el antropomorfismo, Heidegger dice que “las determinaciones más altas de su filosofía son obtenidas a partir de la analogía con el hombre”. Tanto lo Absoluto, como el crear, la naturaleza e incluso “el Ser en general”, son determinados “a imagen del hombre”. Pero entonces surge la pregunta esencial: ¿qué es el hombre? Pareciera que todo el mundo sabe lo que es el hombre, como si se tratase de algo “sobrentendido”. No obstante en este presunto saber radica el problema. Heidegger prosigue interrogativamente: “¿No es el hombre un ente de tal clase que mientras más originariamente es él mismo, no es sólo y primeramente él mismo?”<sup>38</sup>. Parece una paradoja: mientras más hombre es menos hombre es. Para concluir diciendo que “El hombre no está delante como un

objeto de observación... sino [que] el hombre es experimentado mirando hacia los abismos y las alturas del Ser, con respecto a lo horrible de la divinidad, la angustia vital de todo lo creado, la tristeza de todo crear creado, la maldad del mal y la voluntad del amor... Dios no es rebajado aquí al nivel del hombre, sino a la inversa: el hombre es experimentado respecto de aquello que lo empuja más allá de sí mismo... En cuanto el hombre es ese otro [que el 'hombre normal' no quiere admitir porque perturbaría su existencia], tiene que ser aquél que hace posible en general que Dios se revele, cuando se revela". Antes<sup>39</sup> recordó que según Schelling hay que aproximarse al "fundamento en Dios" de una "manera humana". Este "antropomorfismo" que se extiende a través de todo el libro considera que el *hombre es el lugar de la revelación de Dios*, o, dicho con más precisión: *hombre* es el lugar donde Dios se determina como lo que llamamos *hombre*. El antropocentrismo de Schelling sería de esta manera la exposición de lo divino (en el doble genitivo) de la única forma en que esto es posible para el hombre: humanamente (lo humano es esto: Dios revelado como hombre que a partir de sí accede a Dios). "Dios *es* el hombre". En esta afirmación debe tenerse en cuenta que el "es" no significa "uno y lo mismo". Podríamos decir que Dios es el hombre *e infinitamente más*. A su vez "identidad" no significa unidad de lo mismo (en cuyo caso no podría lógicamente hablarse de unidad) sino de lo distinto. Más aun: la identidad establece una relación de lo fundante con lo fundado, "Dios en cuanto fundamento hace ser al hombre en cuanto consecuencia", pero, entonces, ¿a qué queda reducida la libertad? ¿a una dependencia que la niega como libertad? En este lugar Heidegger recuerda la distinción entre existencia, vale decir la forma o el modo en que algo es, y esencia, o el *qué* ese algo es, o el *qué* es ese algo: "lo dependiente depende de su fundamento respecto de que él en general sea, pero no en cuanto a lo que él sea", y agrega, a la manera de un ejemplo: "Para *que* un hijo sea se requiere un padre, pero lo dependiente, el hijo, no tiene por esto que ser *lo* que el fundamento es". Así la expresión "Dios *es* el hombre" significa, además, que Dios hace que el hombre sea algo que no es Dios, pues en caso contrario no podría decirse "que subsiste por sí mismo". "Si Dios *se* revela, en cuanto fundamento, en lo fundado por él, sólo puede revelarse *a sí mismo*" en eso fundado, y en consecuencia lo dependiente tiene que actuar como ser libre "precisamente porque depende de Dios". "Dios *es* el hombre; es decir, el hombre en cuanto libre es en Dios"<sup>40</sup>. El *es* de "Dios *es* el hombre" no es un *es* de identidad, un *es* rígido, muerto, sino un ascenso, una expansión: no Dios=hombre, sino Dios-reali-

za-hombre, o deviene-hombre. Pero esto deja sin determinación el *qué* del mismo *es*, o el problema del Ser. Frente a la idea de que el panteísmo implica la negación de la libertad (pues todo estaría fatalmente sometido al designio de Dios) Schelling sostiene, a la inversa, que el panteísmo exige la libertad (este es el giro schellingeano), ya que si Dios es libertad el hombre como ser libre no puede sino ser en Dios: Dios no puede crear sino un ser *libre*, y libre ante todo de Dios. Libre significa poder elegir entre el bien y el mal: sin mal no hay libertad, y el mal es el acto del fundamento tenebroso de Dios, el que en Dios es dominado por la unidad, mientras que en el hombre existe como potencia que tiende a realizarse independientemente como exacerbación de su egoidad. El hombre depende de Dios en lo que hace a su fundamento, pero no “en cuanto a lo que él sea”; es decir que si Dios fuera *simple* no habría posibilidad de libertad; la libertad existe a causa de la complejidad de Dios, de la *vida* o la excedencia de Dios.

¿Y Dios? Las cosas, para estar separadas de Dios, tienen que tener “un fundamento distinto de él”<sup>41</sup>, pero, como esto es contradictorio, entonces “las cosas tienen su fundamento en aquello que no es en Dios mismo *Él mismo*”, vale decir “en aquello que es fundamento de su existencia”. ¿Qué es *eso* que es el fundamento “antes de todo fundamento y antes de toda existencia...antes de toda dualidad”? es “el fundamento originario o más bien el no-fundamento”, “la *in-diferencia absoluta*” “de la que no puede predicarse propiamente ninguna diferencia...”<sup>42</sup>. El fundamento de Dios no es un “trozo” de Dios sino un “modo eterno” del Dios total; por eso las “cosas” propias del fundamento hacen “patente la esencia de Dios. ‘Ser’-cosa quiere decir exponer el Ser de Dios, que es un devenir eterno, como devenir. *Las cosas ponen de manifiesto a través de sí mismas el Ser originario*” (yo subrayo), *ese es* su ser-cosa, y no una propiedad adventicia. El fundamento, diverso de Dios mismo, está *presente* en él. Dios es devenir, teogonía, eterna sucesión de eones: “ese devenir de sí mismo de Dios es la creación de las cosas, la que es en el fondo la superación del egoísmo divino y, en cuanto tal, no es la fabricación de la naturaleza, sino la flexión temporal de su esencia”<sup>43</sup>. Estas ideas, según Heidegger, impulsarán sus reflexiones “en los decenios venideros”. El motor del devenir del fundamento es el “deseo” o “anhelo”: “Primer movimiento de la existencia divina”, según Schelling. En ese primer movimiento Dios se mira a sí mismo en una “imagen”: “Esta presentación es lo primero en lo que Dios, considerado absolutamente, se realiza, si bien sólo en él mismo; ella es el comienzo

en Dios y el Dios mismo engendrado *en* Dios”, pero eternamente, como existir y como fundamento, la imagen, en cuanto no desplegada, puede llamarse “vacío y desierto de Dios”. El deseo o anhelo, en el fundamento, es sin nombre, mientras que “la palabra es la elevación a la luz, pero referida precisamente a la oscuridad del deseo”. De esta manera comienza una nueva dialéctica: “Pronunciar la palabra es introducir la palabra en el fundamento, en lo sin regla, a fin de que se eleve a la unidad”. El “espíritu” es la unidad en Dios del fundamento y de la existencia, “es la unidad originariamente unificante del Ser”<sup>44</sup>. Pero más allá del espíritu está lo que lo mueve, que es el *amor*: el espíritu “es el álito del amor”. “...El amor es lo más alto. Él es lo que era antes de que el fundamento y el existente fueran (en tanto separados)”. En este sentido, afirma Heidegger, “el amor es la identidad originaria”. Esta dialéctica, a la que sólo podemos hacer alusiones, carece esencial y paradójicamente, de temporalidad. Su espacio es la *eternidad* y el *ahora*: la voluntad del fundamento “es *ahora*”, la naturaleza original sin reglas, “es ahora”: “ahora” acaece la creación. “Este ‘ahora’ es eterno”; “Y la creación no se añade en algún momento a la esencia de Dios como un acto especial -ya que no hay, claro está, ningún tiempo-”<sup>45</sup>. (¿Cómo pensar un *ahora*, que es detención de un movimiento, como *eterno*? Más aún: ¿se trata de *pensar*?). A su vez “El espíritu eterno es la unidad de la existencia, fundada en el fundamento, y el fundamento que sale fuera de sí en la existencia”. Otro círculo: el fundamento de Dios no es Dios pero está en Dios; o: *llamamos Dios* a lo que surge del fundamento como Dios; Dios está implícito en el fundamento, “se divisa a sí mismo en la claridad que destella en lo oscuro del fundamento”: se trata de “un divisarse en lo otro, en tanto lo otro suyo” (como si se tratara de un escenario donde transcurren movimientos infinitos, pero detrás del escenario los *mismos* movimientos están eternamente inmóviles). En el fundamento hay dos movimientos: uno hacia la luz y el otro hacia lo tenebroso de lo más profundo de sí. No es casual que Heidegger nos remita a la exigencia máxima de Schelling: quien quiera instalarse en el punto inicial de una filosofía verdaderamente libre *debe abandonar a Dios*, pues al fundamento de sí mismo sólo llega “aquel que abandonó todo y está abandonado por todo, aquel que perdió todo y está sólo con lo infinito”, es decir quien dio un paso que sólo es comparable “con la muerte”.

Según V. Vitiello, en su comentario sobre Schelling<sup>46</sup>, “Dios es el *nombre* para indicar la vida misma” (yo subrayo), y la vida es esencialmente *volun-*



*tad*. A diferencia de Hegel, quien expone “el escenario de la creación” (su “fenomenología”), Schelling “se pregunta por el qué de la creación”, es decir, por la inmanencia de Dios, por “la razón de la creación”. De hecho hay creación (lo que llamamos mundo); luego se impone la pregunta sobre ¿por qué Dios creó? Ante todo, para desarrollar una respuesta, y esta será en adelante el objetivo de su filosofía, debe abandonar el Dios-conceptual, el *Actus purissimus*, y vérselas con el Dios viviente, con el Dios *personal*. También Vitiello considera decisiva “la distinción...entre la existencia [de la creación íntegra] y su fundamento”. Es claro que esta distinción no es posible si se considera a Dios como concepto, vale decir sin la complejidad propia de la vida: el simple-Ser, el Dios de los filósofos -como dice- no es el Dios-viviente. El considerar a Dios como vida lo enfrenta de inmediato con la complejidad de la vida: “El querer originario, el fundamento de la existencia de Dios y de la revelación, no es luz sino tinieblas [el inconciente divino]. El querer es el oscuro fundamento de Dios. La *naturaleza* de Dios. Distinta pero no separada. En otro lugar Schelling dirá que el Absoluto está más allá de Dios mismo. Y es verdad, si es que el Absoluto es Dios y el fundamento de Dios”. Dios, en este Schelling, es algo así como una determinación de lo absolutamente *más* que Dios, pero que no obstante puede también llamarse Dios o (según las determinaciones de la primera hipótesis del *Parménides*) Dios-Dios (el Más absoluto del Dios-revelado). Como manifestación Dios es luz-vida-existencia; pero -y esta es la pregunta esencial- ¿qué es *lo* que existe?, ¿qué es *lo que hay* en eso que existe y que llamamos Dios?: el oscuro fundamento, la tinieblas, el *querer*: el fundamento de Dios. Entonces debe tenerse absolutamente en cuenta: 1) el Dios de la existencia, de la creación; 2) el Dios del fundamento: tinieblas, querer; 3) el Dios-Dios o Absoluto. Sin esta suerte de trilogía no puede comprenderse el razonamiento schellingeano que pretende rendir cuenta del Dios-viviente. Ahora bien, en el oscuro fundamento hay “una chispa de luz” que aspira al absoluto de la luz o al Dios como existencia (y entendimiento): “Que el conocer -y la conciencia- acaezca en el hombre no implica ni que el conocer sea *cosa* del hombre ni que esté *destinado* al hombre. La lectura humanista es fruto de un error de perspectiva. *El entendimiento, la conciencia, el conocimiento, están inscriptos en el destino de la creación*” (yo subrayo)<sup>47</sup>. Hay, por lo tanto, un Dios-Absoluto (lo que llamo Dios-Dios) que es *Prius* del fundamento. ¿Cuál es, entonces, el fondo-fondo? Vitiello habla de “Otra cosa” que se impone como “insondable unidad”, y dice que “Las raíces de la diferencia parecen perderse en el abismo...”.

Carolina, la mujer de Schelling, murió el 7 de setiembre de 1809. X. Tilliette, al igual que K. Jaspers, considera que esta muerte tuvo “una significación decisiva en el desarrollo de Schelling”, pues “No sólo habría alterado su visión del mundo, inclinándolo hacia el pesimismo y la religiosidad, sino que sería la causa de su silencio y de una inseguridad casi enfermiza” (es posible que en esta época adquiriese la *fe* que originó la mutación de su filosofía; filosofía que como él mismo afirma se distingue de la teología y de toda filosofía cristiana, pero que no por eso deja de ser *fe* elevada a concepto). El “silencio” se refiere al hecho de que luego del *Tratado* sobre la libertad, de 1809, y hasta su muerte en 1854, sólo publicó unos pocos trabajos de circunstancia: el “panfleto” contra Jacobi (de 1812); el opúsculo sobre *Las divinidades de Samotracia* (de 1815) y el “Prólogo” a V. Cousin (de 1834), y el “Prólogo” a las obras póstumas de H. Steffens (de 1846). Fueron más de 40 años sin publicar. La edición de la totalidad de su última filosofía corrió por cuenta de su hijo Herman. Si su *Tratado* constituye -según la afirmación de Heidegger- la culminación del idealismo alemán, su “última filosofía” constituye el extenso y arduo trabajo de superación de dicho idealismo. En última instancia su “silencio” podría interpretarse como resultado de la imposibilidad de concluir a causa de la desmesura del objeto: comprender y exponer el sistema-de-Dios en cuanto Dios personal, viviente y “en devenir”. El *giro* de la filosofía de Schelling debe entenderse como una profundización y, simultáneamente, como un nuevo comienzo. La primer obra de esta nueva etapa fueron los *Weltalter* (“las edades del mundo”). Pese a que trabajó en ellos más de una década, no pudo terminarlos y quedaron inéditos, como una inmensa “ruina”. Se conservan tres versiones del mismo: la primera es la de 1811 (comenzada mucho antes, como le dice a Paulina en una carta de ese mismo año); la segunda versión es de 1813 y la última de 1815. Se trata, dice P. David <sup>48</sup> de “Desarrollos emparentados, e incluso salidos unos de otros, pero que expresan tres intentos diferentes por resolver la misma tarea”. Manfred Schröter considera los *Weltalter* como “el libro del destino del idealismo alemán”, situándolo por sobre el *Tratado* de la libertad y como “la suma de la filosofía de Schelling”. Para P. David “las edades del mundo” se presenta “como una historia científica del Absoluto concebido como Ser viviente primordial”<sup>49</sup>. Aquí me limitaré a exponer las ideas de Dios que Schelling desarrolla en estos célebres fragmentos.

De nuevo nos encontramos con la pregunta referida a la intimidad de Dios: ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de Dios? Por supuesto, dirá Heidegger, “no de un viejito de barba blanca”. Para J. Habermas el tema de los *Weltalter* es “la relación del Absoluto y de la historia, la perspectiva inicial es la historicidad del Absoluto, es decir, la completa humanización de Dios. La clave de inteligibilidad es la estructura de la historicidad del espíritu finito, la cual brinda el *análogon* y el modelo antropológico para la historicidad del espíritu absoluto”. Esto es, dicho con otras palabras, lo que afirma el propio Schelling:

“Mientras más consideremos a todo humanamente, más podemos alimentar la esperanza de aproximarnos a la historia efectiva” de Dios<sup>50</sup>. Pero esto debe entenderse en la siguiente perspectiva: (a) “no soy yo quien sabe, sólo el todo *sabe* en mí...”<sup>51</sup>; “El Yo es porque él [Dios] es, sin ninguna condición ni limitación. *Su forma originaria es la del ser puro, eterno*: no se puede decir de él: fue, será, sino solamente *es...*”<sup>52</sup>. Se trata de pensar a Dios penetrando lo más profundamente posible en uno mismo, por cuanto (b) somos una creación de Dios, por lo que debemos implicar en nosotros mismos a Dios. Considerar todo humanamente significa “comprender al hombre mismo a partir de su relación esencial con lo que no es él mismo, pero que sin embargo lo determina”. El hombre debe superarse extinguiéndose, y a partir de ese “estallido” de sí lo que habla en él ya no es él sino el propio Absoluto. Se trata de un antropocentrismo *invertido*, en lugar de un hombre que se impone a lo *otro* es este *otro* el que mediante el hombre se expone, pues el hombre se ha transformado en “sólo éxtasis”. “Únicamente el hombre que tiene la fuerza de elevarse por sobre sí mismo...” es capaz de acceder al Tiempo *en cuanto Dios*. De allí que sea imposible acceder a la “genealogía de las edades del mundo” sin “el hilo conductor de la temporalidad humana”. De igual modo debemos recurrir a la “parte de divinidad a la que *llamamos* (yo subrayo) hombre” para tratar de internarnos en el “interior” de eso a lo que llamamos Dios. En esta perspectiva Schelling recurre a los términos utilizados por las diversas experiencias religiosas de la humanidad para expresar sus experiencias místicas convirtiéndolos en conceptos filosóficos. Entre tantos otros podemos señalar los conceptos de “abandono”, de “tierna divinidad”, de “super-divinidad”, de “Nada en Dios”, de “Dios totalmente pobre”, de “desposesión”, de “voluntad que no quiere nada”, de “voluntad vacía”, etc.<sup>53</sup>. Su exposición se vuelve cada vez más narrativa, como si estuviese construyendo un nuevo mito a partir de las

tres grandes religiones que utiliza para su exposición: la religión griega (el “paganismo”), la religión judía y el cristianismo.

En los “Proyecto y Fragmentos”, incluidos en la edición francesa de los *Weltalter*, Schelling dice que Dios es “inaprensible, incoercible e indefinible”, y que por lo tanto es “imposible de incluir dentro de límites definidos”<sup>54</sup>: “dondequiera que vayas sólo encuentras las huellas de su paso, no a él”. No basta, por consiguiente, “pronunciar el nombre de Dios para conocer las profundidades de su esencia”. Si Dios fuese sólo un concepto sería totalmente aprensible, pero al ser una vida infinita se vuelve insondable. En cuanto es vida Dios “es un devenir eterno”<sup>55</sup>. Todo devenir, como movimiento, tiene un comienzo y un fin, mas en este caso son un comienzo y un fin eternos; pero ¿cómo puede haber un comienzo eterno?, ¿y antes del comienzo qué había? “Eterno” quiere decir, en su particular lenguaje críptico, que no hay *antes* del comienzo, ni *posterior* al fin: en Dios todo es actualidad. Hay *algo*, dice, “que en el todo se eleva por sobre todo tiempo, un comienzo que nunca entra en el tiempo”. En la eternidad comienzo y fin están unidos en lo que llama *Prius*. La pureza de Dios va incluso “más allá del ser”: es un Ser que “expulsa el ser fuera de sí” (la referencia explícita en este punto es a *La República* de Platón). El *Prius* es el *más* de todo lo decible y pensable, es lo imposible de pensar (lo im-pre-pensable): “eso antes de lo cual nada puede ser pensado”. En la experiencia no se capta el Ser sino el ser, o el ente. Ese *Prius*, o *Ser*, es también llamado *Libertad*: ningún ser está por sobre ella, todo ser, por más extremo que sea, la pone como su *antes*, o su imposible, o su exceso, pues se trata del “sujeto absoluto o el único Ser, tomando esta palabra en el sentido de ese Ser esencial del que el *es*, en toda enunciación, es la expresión”<sup>56</sup>. El punto de partida, así, es “*eso* (yo subrayo) que, fuera de toda filosofía, se *llama* (yo subrayo) Dios”. Pero ¿qué *es* “*eso*” que más allá de toda filosofía se *llama* “Dios”?, o, mejor aún, ¿*es*? El apartado 43 tiene una gran significación respecto a esta pregunta. En él Schelling dice que el hecho de no haber pronunciado el nombre de Dios hasta ese momento se debe a que la “esencia primitiva de la pura limpidez es lo que está incluso por sobre Dios”, y a esa pura limpidez “no nos hemos atrevido a llamarla Dios”. En esa pura limpidez y realidad Dios sólo existe como “germen, en estado potencial” que precede a Dios. Esta *pura limpidez*, en cuanto “divinidad purísima”, “está exenta de naturaleza” por cuanto “se sitúa por sobre todo ser”. P. David resume este proceso diciendo que Schelling quiere pensar a Dios “en el momento en

que aún no es Él mismo, en que aún no es el ‘Dios-siendo’<sup>57</sup>. Hay un momento en que Dios es “fuerza ciega e inconciente” (fondo-abismal y caótico) y otro en que “se disocia de su propio fondo, como resultado de una lucha interior y de una victoria sobre sí”. La *existencia* de Dios presupone una “pre-historia” a la que Schelling pretende conocer y “narrar”, es lo que llama “el relato de Dios”. En un primer momento Dios, como “limpidez absoluta” (el *Prius*), es fondo o fundamento todavía no comprometido en la existencia, vale decir que es sin ser, sin existencia. Cuando, en un segundo momento, Dios deviene *existente*, conserva el fundamento o el Dios todavía no-existente. Por esta razón pensar el fundamento equivale a “pensar a Dios en lo que no es Dios” (el “existente” Dios). Existir es “poseer el ser”, mientras que el fundamento o *fondo* es “ser como si no fuera”: “Lo que es el Ser mismo no tiene ser”; el *Prius* en cuanto *Ser* no tiene ser, porque si lo tuviese este “ser” sería el verdadero *Prius*. “Dios se desdobra”, es la contundente expresión de Schelling para describir el origen del proceso teogónico, siendo el *amor* el “factor de todo el desenvolvimiento”. El amor es el que “obliga al Ser primitivo a renunciar a su reclusión”, a superar interiormente la “fuerza de contracción” del propio fundamento, el cual está sometido a la acción de dos fuerzas esenciales: una que tiende a expandirse y otra a contraerse. Este es el motor de la dialéctica de la auto-creación de Dios como Dios-existente. El fundamento engendra “fuera de sí” ese “algo independiente y autónomo” que pasa a ser el doble divino: “su semejante”. Schelling recurre en este punto a dos nuevos conceptos: el de Padre y el de Hijo; el Hijo eterno nace a partir de la expansión del Padre eterno. El proceso, eterno, se da todo de un golpe: el Hijo es eternamente engendrado por el Padre y la fuerza paterna se “expande eternamente en el hijo”<sup>58</sup>. “...Para retomar las palabras de un viejo escritor [se refiere a Böhme]: el Hijo es el límite de las profundidades del Padre y la fuerza viva de las cosas inteligibles”. “Por el hecho de haber engendrado al Hijo, la oscura fuerza primitiva del Padre retrocede al pasado y se reconoce como pasado en relación con el Hijo”; “El Hijo es el conciliador del Padre, y si la fuerza del Padre era antes del Hijo, ella era también antes del Padre, pues el Padre mismo no es tal sino por el Hijo”. Se llama Padre al fondo oscuro, al fundamento, porque hay el Hijo que es lo existente; en este sentido el Hijo genera al Padre; esto explicaría la “fórmula de los alquimistas” según la que “el Hijo del Hijo es el que era el Padre del Hijo”: el Hijo del Hijo es el Padre - sin Hijo no hay Padre-, que sólo es Padre por ser Padre del Hijo. El Padre es el pasado, el Hijo es el presente o “la segunda época”. El Hijo es la supera-

ción de la “fuerza oscura de la in-diferencia” del Padre (que es contracción), realizándose en “el tiempo donde reina el amor” (que es la fuerza expansiva). El amor aparece como el factor de todo desarrollo, el que hace que el Ser primitivo -el fundamento- renuncie “a su reclusión” superando la fuerza de contracción. Teniendo en cuenta, por otra parte, que entre ambas fuerzas (la que llama “Padre” y la que llama “Hijo”) no hay una separación absoluta, ni un “desgarramiento del vínculo inicial de la unidad”, en cuyo caso la primer fuerza sería aniquilada y no superada: si el Hijo desapareciese el Padre se hundiría de nuevo en las tinieblas. El tercer momento es el del Espíritu (lo totalmente “Dios”) que supera la escisión entre Padre e Hijo: “en él reside nuevamente la pura limpidez primordial, la unidad absoluta del sujeto y del objeto en su suprema realización... por el hecho de su elevación por sobre el ente y el ser [convendría nombrarlo] el Espíritu en sí o Espíritu absoluto”<sup>59</sup>. Se trata de un movimiento progresivo que, paradójicamente, permanece siempre el mismo: “parte del Uno y permanece siempre uno”. No es un movimiento que pierde sus momentos, el de la unidad pasando a la dualidad y el de la dualidad pasando a la trinidad: en Dios “es necesario que la unidad subsista con la dualidad, así como la dualidad con la trinidad”. Para Schelling todas las religiones “sin distinción” han tenido “el presentimiento silencioso de esta sucesión de personas necesarias para explicar el estado a la vez en expansión y en quietud de la creación”. En la *esencia* hay unidad, se dan todas las personas al mismo tiempo, mientras que en la *existencia* hay diferencia, pero una diferencia de implicancia ontológica. Por esto pueden ser al mismo tiempo independientes y libres conservando su “unidad esencial”: el Padre es fuerza ciega que llega a lo espiritual (la conciencia) en el Hijo; el Espíritu es la unidad de la unidad, el espíritu realizado y viviente de la unidad; es la “esencia de la limpidez primordial... que sin moverse pone todo en movimiento y pasa a través de todo”<sup>60</sup>. A esta *esencia primordial* no se la debe considerar como si fuera eterna (la eternidad como un atributo) sino como “la eternidad misma”, sin cualidades, “por sobre el tiempo”. Schelling se pregunta en “¿qué momento la aspiración a la revelación se despertó en esta unidad llevándola a la escisión?”. Pero ha llegado a un límite que él mismo reconoce: “aquí sólo hay un insondable abismo de eternidad, al que ninguna medida se le puede aplicar, al que ningún término ni ningún tiempo le es asignable; y esta búsqueda de comienzo no es más que una búsqueda eterna”; agregando que si alguien le objetara que explica el origen del mundo “por puros milagros” le daría la razón, ya que “¿Quién puede creer que el mundo haya podido nacer

sin un milagro?”<sup>61</sup>: “nada nace por el efecto de lo que le precede, sino que todo nace de manera eterna”. Todo es *eterno*, todo nacimiento es eterno, “brota de manera absoluta”: “todo es milagro, todo es eternidad”. “Es a cada instante” que nace el Hijo que abre y explicita la eternidad en el tiempo. Se trata de “un engendramiento eterno” que sucede constantemente, cuyo comienzo “no es en el tiempo” porque no hay tiempo previo al engendramiento: las cosas “no son *en* el tiempo” sino que todo, cada planta y cada astro, *son tiempo*: “Nada nace en el tiempo, sino que, por el contrario, en todo, en cada cosa, el tiempo nace de nuevo inmediatamente a partir de la eternidad, y si no se puede decir que cada cosa es *en* el comienzo del tiempo, el comienzo del tiempo es en cada cosa y en toda cosa comienzo igualmente eterno”<sup>62</sup>. En todas las cosas el tiempo está íntegramente: “el tiempo entero tomando el relevo del tiempo entero”. Según P. David en los *Weltalter* Schelling “realiza la primera ruptura con la concepción metafísica del tiempo”: la idea de *sucesión* es remplazada por la idea de la “simultaneidad de los diferentes tiempos” (“el tiempo no fluye sino que madura”). Pero, dentro de su metodología antropocéntrica, su análisis del tiempo-íntegro se funda en “el análisis de la temporalidad humana”. El tiempo es la forma de la expansión divina, y la comprensión de Dios a través del hombre es, en realidad, la manera en que Dios deviene “hombre”: el hombre, aquí como tiempo, es el “hilo” a partir del que se puede ingresar en el laberinto de la divinidad.

*Sobre la creación*: “De la acción conjugada de la fuerza de contracción del Padre y de la fuerza de expansión del Hijo, cuyo Espíritu es la conciencia a la que dirige a voluntad, resulta espontáneamente la configuración del mundo visible”<sup>63</sup>; el Amor supera “la unidad primera que excluye a la criatura”; “La naturaleza es el egoísmo divino atemperado y roto en dulzura por el amor”. *Sobre lo Más-Alto*: “Lo más alto es libertad”. Se trata de una libertad insondable y pasiva, que no es predicado de nada sino que Es. “En todo hombre existe una región sin fondo y absolutamente libre” que implica “la proximidad del abismo sin fondo de la eternidad” ante la que “todo hombre retrocede espantado”<sup>64</sup>. “De esas profundidades no puede ser dada ninguna razón, ella es porque ella es”. Este es el mayor de los misterios, un misterio que “aterroriza” al hombre. *Sobre el devenir Dios de Dios*: “A Dios le ha sido necesario elevarse sobre un estado anterior en el que aún no era Dios... Pues sólo lo espiritual en Dios puede ser llamado Dios en sí, así como sólo lo espiritual en el hombre es el propio hombre”<sup>65</sup>. Por este triunfo de su

elevación Dios actúa sin elegir, es, en cuanto es, puro acto: “Actúa sin elección y sólo así es totalmente libre”. Por lo tanto una es la libertad del Padre, otra la del Hijo y otra, suprema, la del Espíritu; la de este último consiste en una “serenidad, claridad y omnisciencia absolutas”, pues “Sólo el Espíritu es la divinidad totalmente desplegada y totalmente vuelta a la unidad”. Pero quien “no ha *experimentado* prácticamente este proceso no podrá concebirlo nunca”<sup>66</sup>. Una experimentación, por otra parte, tan “infinitamente personal” que, en última instancia, “resulta imposible saber estrictamente algo” de ella. Es el no-saber sapiente, o por exceso, como en el caso de Sócrates. *Sobre el Prius* que está más allá del ser: “Al común de los mortales les parece que ser un ente o un sujeto es lo que hay de más alto”, por esa causa preguntan sorprendidos: “¿Qué puede ser pensado más allá de todo ser y de todo ente?”. Y se responden: “la nada”. Sí, dice Schelling, pero una nada que es todo, o nada porque no desea nada, porque de ella viene toda fuerza, porque “todo está debajo de ella”. Lo Más-Alto, en Dios y en el hombre, es “ser como si no fuera, tener como si no tuviera”, o voluntad-en-reposo, indiferente. *Nada* porque es imposible atribuirle una acción dirigida hacia el exterior. ¿De dónde, entonces, “ha salido todo”? Respuesta: “aquello de lo cual todo ha salido no puede ser sino aquello de lo cual sale ahora y a lo que todo regresa, y que, en consecuencia, no era *antes* del tiempo, sino más bien y siempre y a cada instante, por *sobre* el tiempo”<sup>67</sup>: el *Prius*, la voluntad inmóvil que no quiere nada. Esta voluntad-que-no-quiere, igual a nada, es “en Dios mismo lo que está por sobre Dios”. Mientras que Dios puede ser pensado como “una voluntad determinada”, esa *voluntad que no quiere nada* no quiere ni el bien ni el mal, ni el ser ni el ente, ni el amor ni el odio. Schelling dice que “el gran enigma de todos los tiempos” se manifiesta en la pregunta sobre “¿cómo algo puede salir de *eso* (yo subrayo) que no actúa hacia el exterior y no es en sí mismo algo?”. Este problema, afirma, sólo puede resolverse “de manera humana” y natural, considerando cómo toda naturaleza potencial e inconciente “accede y llega a sí”. De la misma manera hay, primero, una voluntad en reposo, en segundo lugar hay una *búsqueda* inconciente y calma, una nueva voluntad, autónoma de la voluntad inconciente, que se engendra a sí misma, que tiene “por madre el deseo inconciente” de engendrar (pero, agrega, “guardémonos de pensar en una génesis o un comienzo a partir de un antecedente, pues antes de la eternidad engendrándose a sí misma la eternidad era como una nada y en este sentido no podría ser precedida por nada ni ser comienzo de nada”). Era, esa voluntad, como el Yo antes de saberse, “era como si no fuese”. Hay que conside-



rar dos no-ser (el *me-on* y el *oux-on* del griego): “Si el Más-Alto no es un *ser*, es porque está situado por sobre el ser...(como un *hiper-on*, según los antiguos). Pero en revancha el no-ser del que es cuestión aquí se sitúa *deba-jo* del Ser”: hay un no-ser determinado (tal cosa) y un no-ser absoluto. Todo el proceso es como una cadena cuya “serie de eslabones van desde lo superior a lo inferior, y por los cuales lo más profundo está ligado a lo más alto”: “Todo lo que dispone de alguna libertad frente a Dios debe provenir de un fondo independiente de él...debe venir de Algo que le sirve de basamento y que en Dios mismo no es Él mismo”, “la existencia de los espíritus “presupone algo que desde toda la eternidad es en Dios y junto a Dios sin, no obstante, confundirse con Dios mismo”<sup>68</sup>.

A esa Voluntad que descansa *en* el Ser y en el ente, a ese querer que al comienzo no quiere nada, la llama (con un nombre que retomará posteriormente) *Señor* [con referencia expresa al Antiguo Testamento: “El Señor era... esta voluntad en reposo que aún no quiere nada; y por esta misma razón incluso el Espíritu inenunciable que la lengua original llamaba... con ese nombre que no podía ser proferido (YHWH), lo que es absolutamente y siempre Uno, considerando que él designa con el nombre de Elohím el Ser divino comprendiendo en él una pluralidad de fuerzas (el sujeto inmediato de este uno); y posiblemente también haya influencia del maestro Eckhart, para quien el concepto de Señor es esencial en cuanto “el Señor es la Razón viviente, esencial y existente, que se comprende a sí misma y que es y vive absolutamente en sí misma”]; y también llama, a dicha Voluntad, *lo-que-se-expresa* en todo ser (cuando decimos *ser* debemos tratar de penetrar, valga el término, en ese *ser* para ver qué es ese ser en su interior, o cual es el ser de ese *ser*): “el ser del ser”<sup>69</sup>. La voluntad que-no-quiere-nada es, por una parte, pura voluntad, sin ningún querer, y, por la otra, es querer de no querer; como voluntad negadora engendra, necesariamente, una voluntad afirmativa que se quiere ente y ser: “una voluntad de amor, que no quiere la nada sino Algo”; “Se trata de una sola y misma voluntad=x que es dos voluntades”, una afirmativa y otra negativa. Esta contradicción “expresa el más alto movimiento vital”. Lo Más-Alto nunca se puede expresar como tal, pero es “eternamente el-que-se-expresa” (el *Expresante*) (se expresa en lo determinado, pero no puede expresarse como Absoluto), es “el Yo puro de la divinidad”; no es el que quiere ni el que no quiere, ni la unidad de ambos, sino una total inexpressabilidad, previa, inaccesible: “esencia en sí inefable de la divinidad”, “ser de todos los seres”, pero al que, sin embargo,

se lo “puede sentir o reconocer” mediante un progresivo “ascenso por etapas” hacia él. Esa voluntad-de-amor es la que impide la oscura inversión absoluta. Ambas fuerzas o voluntades, la que quiere que el Ser permanezca recluído “en su ocultamiento interior”, y la que quiere que se des-oculte, son simultáneas y contradictorias. Esto sólo es posible si existen en tiempos diferentes y simultáneos; lo consecutivo se refiere a distintos momentos del mismo tiempo, mientras que lo simultáneo se refiere a tiempos distintos que posibilitan la simultaneidad de lo contradictorio: que una cosa sea esto y lo no-esto: “Es la contradicción la que, en su paroxismo, rompe la eternidad y desencadena el conjunto del tiempo”. Ambas voluntades se auto-sostienen y fundan, pero “en el tiempo de un relámpago”, sin decisión previa, como un hombre que ante el peligro decide sin decidir: Dios decide sin decidir en una “instantaneidad original, irreflexiva y no obstante perfectamente concebida”<sup>70</sup>; y en este instante el amor inclina “la primera de las voluntades en suspenso”. Así se abren “los caminos de Dios”, en un acto libre, sin necesidad previa: “Es por un acto libre que lo Eterno se pone como existente”. Se trata de un acto que una vez realizado “está realizado eternamente”, o fuera del tiempo: es pasado, es ahora y es futuro, en una suerte de círculo que se subsume en una infinita unidad.

En un fragmento del libro primero de los *Weltalter* sostiene que es erróneo decir que Dios es sin comienzo ni fin, y que debería decirse “que es sin comienzo de su comienzo y sin fin de su fin, dicho de otra manera, que comienza y termina sin fin”<sup>71</sup>. No puede ser de otra manera si es eternamente, ya que decir sin comienzo de cualquier comienzo es lo mismo que decir eterno. En el mismo texto niega haber dicho que Dios no-es en absoluto. Si ha dicho que Dios es “devenir eterno” hay que pensar que todo devenir es un pasar de no-ser a ser, pero ese no-ser es determinado y no absoluto; el absoluto no puede pasar a nada ya que no hay nada fuera de lo absoluto.

En la “tercera versión” (la de 1815) de los *Weltalter*, Schelling sostiene que el Absoluto sería el primer Dios, y el Dios en devenir sería la existencia de Dios o el Dios revelado<sup>72</sup>. Hay -dice- un total acuerdo respecto a que Dios es “puro espíritu”. Pero ¿qué significa esto? La espiritualidad de Dios coincide con “la simplicidad de su esencia”. Dios no soporta ninguna cualidad: no es bueno, porque “esto equivaldría a decir que la bondad se agrega a su ser como algo diverso”. Dios, entonces, no es bueno sino la bondad misma; tampoco es eterno sino la eternidad; ni conciente, “porque esto presupone

dría una diferencia entre la divinidad y algo de lo que sería conciente; la divinidad es conciencia pura”; no tiene voluntad, es voluntad; no tiene ser, es Ser. Dios no es nada potencial, pues en tal caso la potencialidad estaría por sobre Dios: en Dios no hay acto ni potencia, sino Acto puro o Acto-Acto, *sin potencia* (nuevamente recurre al dicho *Ejus quod est Esse, nullum est Esse*: lo que en sí mismo es el Ser no tiene ningún ser). Es el *Prius* de todo lo pensable, de todo lo decible, de todo lo imaginable (“Va de suyo, afirma, que lo que es el ser mismo [o Ser] no puede encontrarse en la experiencia, pues lo que encontramos en ella es ente o ser...”). “Este Super-Ser que ponemos antes de todo ente no posee nada, no sólo no se tiene a sí mismo sino que tampoco tiene nada exterior, y, desde esta perspectiva, es el colmo de la riqueza y también el colmo de la pobreza...”. “El camino hacia Dios” es el camino desde este Dios hacia un Dios que sea “Él” (el Dios viviente, el Dios realmente existente). El problema consiste en saber “cómo la divinidad que en sí no es ser ni no-ser, puede ser ente”, o cómo la divinidad oculta puede revelarse. Teniendo en cuenta que al pasar de lo oculto a lo manifiesto no puede dejar de ser Dios-oculto, ni puede de Super-ser devenir ser dejando de ser el Dios en sí Super-ser. Pasar del Ser al ser, es el misterio de la creación. Hay una referencia a la idea de “emanación” de Plotino, y también a los teólogos, para quienes la creación es un acto de voluntad, como si Dios, que *es* voluntad, pudiese *tener* voluntad (en cuyo caso la voluntad sería distinta a Dios, quien así podría “tenerla”). “La verdad es que Dios en sí es esencialmente una voluntad en reposo”, una voluntad que no quiere nada, es decir, sin voluntad. Es decisivo en esta parte del texto el juego con la mayúscula y la minúscula en el uso de la palabra “ser”: “Dado que de hecho el Ser no puede ser como tal... entonces pone *inmediatamente y sin movimiento* (yo subrayo)... ese otro que para él es el ser”<sup>73</sup>; pasaje a la existencia para constituir al Dios vivo que es esencia-existencia, la existencia y lo que *en* la existencia es fundamento de la existencia: “Nosotros no conocemos ningún Dios fuera de un Dios viviente”; y “Esta conexión de su más alta vida espiritual con una vida natural constituye el misterio originario de su individualidad...”. La divinidad, en cuanto puro Espíritu, “se eleva por sobre todo ser” y, al mismo tiempo, es llevada al ser por una fuerza eterna que la genera sin producirla: llevada a la vida de Dios. En el Antiguo Testamento Schelling encuentra este desarrollo en la relación entre YHWH y Elohim: el primero es el *nombre* del segundo; por eso a Yahveh se lo llama el *Nombre*, un nombre prohibido, “cuya pronunciación se desconoce, consistente en puro aliento... puro espíritu... el nombre de la

esencia”<sup>74</sup>. Así el Antiguo Testamento, con su lenguaje propio, estaría urdido con “la doctrina de la unidad de la dualidad de la esencia divina”, y de la dualidad de la unidad.

Una gran dificultad de esta teo-fanía consiste en unir temporalidad y eternidad, en comprender que todo el relato temporal de la existencia está ya realizado en la eternidad del fundamento. Schelling se pregunta si en Dios lo primero es el Sí o el No. “Dios -dice- es el No eterno de todo ser externo”; “Lo que debe nacer no es el elemento necesario [el fundamento oscuro, inconciente, etc.] sino el elemento libre de Dios”.<sup>75</sup> Lo primero, el *Prius*, es el fundamento-necesario (pero sin necesidad, pues ¿cómo podría Dios-Absoluto estar sometido a una necesidad?), “la libertad es lo sucesivo”, y, en este sentido, aparece como “lo victorioso sobre la necesidad”. Hay una “progresión” desde las tinieblas hacia la luz, “desde la muerte a la vida”. “En el mismo acto con el que Dios decidió revelarse, al mismo tiempo decidió que Dios, en cuanto eterno No, debía ser el fundamento de la existencia del eterno Sí”. El Amor es la potencia que “vence la eterna negación del ser externo”. Si la divinidad fuese eternamente real-manifiesta, en el sentido preciso de “exteriormente manifiesta”, no tendría el poder de realizarse, no sería libre: estaría manifestada absolutamente, sin posibilidad de no manifestarse, sin libertad de manifestarse o no manifestarse. *Libre* quiere decir que puede o no revelarse (para lo cual tiene que estar no-revelada): no necesariamente tiene que revelarse, en consecuencia su revelación es un *triumfo* sobre el No de la contracción, un triunfo del Amor eterno. En resumen: Dios no es manifiesto, pero se manifiesta (por el Sí que es el Amor que triunfa sobre el No del fundamento en un acto libre); no es real, es Super-Real o más-que-real, pero deviene real, mostrándose como el más libre de todos los seres: no es algo que es libre sino lo absolutamente *Libre*, la “libertad” en cuanto tal.

Schelling compara la fuerza “fundamental de toda creación”, considerada como una fuerza inconciente, con la fuerza de la inspiración: “Toda creación conciente presupone ya una creación inconciente, de la que ella sólo es despliegue y exposición”. A esta “inspiración” los griegos la llamaban “divina y sacra locura”. La locura “es la esencia más profunda del espíritu humano”, y, en cuanto tal, acceso a la intimidad de Dios, o, digamos, a la locura de Dios que es el hombre. En el límite de su antropomorfismo está la

locura de Dios en cuanto hombre. Todo el proceso teogónico, a partir de su fundamento oscuro y caótico, está poseído por “una suerte de locura que representa el estado último del conflicto y de la contradicción interna llevada a su punto más alto”. La humanización de Dios implica, en ese punto, locura, vértigo, ebriedad, entusiasmo, auto-laceración, expresiones todas que utiliza para referirse a la totalidad del movimiento divino. Pareciera que no hay más que dos alternativas: o el simple e inerte *concepto* de Dios, o el Dios viviente que al crear al hombre muestra sus propias entrañas y a través de ellas el camino hacia su propio fundamento y existencia. Pero este movimiento no puede ocultar que a medida que se asciende en la comprensión “humana” de Dios hay como un despojo de la intelección hasta llegar al simple balbuceo de palabras como *Señor*, o *Prius*, o *Ser*: el solo *Eso* incognoscible e innombrable. En la máxima extinción de lo humano se llega al *nombre* sin nada, al puro *Nombre*.

## II

Seis años después de la última versión de los *Weltalter* Schelling retoma, en las *Lecciones de Erlangen* <sup>76</sup>, el tema de Dios y de la excedencia de Dios, interrogándose sobre un *sujeto* “que está en todo y que no permanece en nada”. Pero ¿cómo designarlo? A la inversa de lo que ocurre en los sistemas constituidos por proposiciones supremas (el *pienso, luego existo* de Descartes, o el *Yo soy yo* de Fichte) en un sistema viviente “no puede haber proposición suprema”. En este caso “¿cual es ese sujeto que atraviesa todo sin permanecer en nada?”: “En todo lo que hay no existe nada que le sea apropiado... *Es necesario elevarse por sobre todo lo que tiene nombre*” (yo subrayo)<sup>77</sup>. Estamos así frente a lo indefinible, pues definir consiste en “incluir dentro de límites determinados”<sup>78</sup>. Nos hallamos frente a un sujeto que “es pura y simplemente indefinible”, que “es nada, *non-aliquid*... Pero que también es no-nada, vale decir que es todo... No hay nada que sea y nada que *no-sea*” : “Es incoercible, inaprensible, lo verdaderamente infinito. Es hasta este punto que debe elevarse quien quiera poseer un conocimiento absolutamente libre y que se engrandra a sí mismo. Es necesario abandonar lo finito, todo lo que aún es ser, debe cortarse hasta la última amarra; se trata de abandonar *todo* -no sólo, como se acostumbra a decir, mujer e hijos, sino todo lo que es, incluso *Dios*, pues desde este punto de vista también Dios es un ente”. Luego del sujeto-absoluto se puede decir que es y no es *todo*: “Dicho de otra manera, el sujeto absoluto no es no-Dios y es no-Dios,

es lo que Dios no es. En este sentido es *por sobre* Dios”; el sujeto-absoluto no debe ser “confundido con Dios”<sup>79</sup>. Esta distinción “es de fundamental importancia”. “Hay que abandonar a Dios” porque “sólo el que ha llegado al fondo de sí mismo y reconocido la profundidad de la vida, sólo el que un día abandonó todo y fue abandonado por todo, aquel para quien todo se hundió y se vio solo en el infinito”, puede dar ese paso decisivo “al que Platón comparó con la muerte” que implica el más-que-Dios. En una nota agrega que “El sujeto absoluto debe ciertamente ser nombrado Dios. Es lo que Dios es, pero no Dios. Dios es sólo Dios, pero este sujeto absoluto es también lo que Dios no es. Incluso es por sobre Dios. Esta diferencia entre el sujeto absoluto y Dios es necesaria, pues el sujeto absoluto es absolutamente todo...”<sup>80</sup>. Hay que “abandonar no sólo los objetos sino también a sí” para lanzarse en el “abismo” del más allá del ser: en el sujeto absoluto, del cual únicamente sabemos lo que no-es (no-es definible, no-es aprensible, no-es finito), pero del que, no obstante, debemos esforzarnos por lograr un “concepto afirmativo”.

Se trata de un sujeto del que nada puede afirmarse que no pueda simultáneamente afirmarse lo contrario. Y esto constituye “un principio fundamental”: si afirmamos A podemos afirmar *al mismo tiempo* no-A, y viceversa. En consecuencia el sujeto absoluto puede llegar a ser definido o, en otras palabras, puede volverse *positivo*: “ser libre de incluirse o de no incluirse en una figura”, pues “*no es más que la eterna libertad*”<sup>81</sup>. Decir que *es libertad* quiere decir que no posee la libertad como una cualidad o atributo. En igual sentido “podemos decir...” que es *puro poder* (“poder sin objeto”), que es *pura voluntad*, voluntad que no quiere nada, pues si quisiera algo ese algo la limitaría, o “voluntad en sí”, ni que quiere ni que no quiere, una suprema “indiferencia”, o un *saber* que no sabe, “un saber ignorante”, o no-saber sapiente; un saber que no es humano, un saber original: “cuando un principio sale de un estado inicial de no-saber y deviene conciente, y cuando después de haber atravesado todas las formas regresa al no-saber inicial. Lo que es el comienzo absoluto no puede saberse; en su paso el saber deja de ser el comienzo y debe progresar hasta que se vuelve a encontrar como comienzo”. La sabiduría es más que el saber porque es saber realizado, que pasa por todas las cosas pero está “más allá de todas”. La sabiduría es *eterna libertad*, sujeto-absoluto, o, también, puro-saber, lo “propriadamente trascendental” que no puede tener relación con nada: no puede ser sabido, no puede devenir objeto, ni sujeto, ni nada. Lo que de ella conocemos, fruto de su libertad de darse y de no darse, no es “ella misma”, no es

“como ella es en sí”: “A título de sujeto absoluto está *sobre todo* conocimiento”. La libertad absoluta se auto-conoce desdoblándose: “es a título de conocido lo cognoscente, y a título de cognoscente, lo conocido”; esta conversión es la posibilidad de autoconocerse, pues si fuese una de las dos posiciones no se podría conocer [¿qué conocería?]; y si fuera de ella no hay nada, entonces deberá darse, en sí, como sujeto y objeto a la vez; “*El movimiento íntegro sólo es el movimiento hacia el auto-conocimiento*”. “Así la eterna libertad en su *indiferencia* es sabiduría en *reposo*, en su *movimiento* es sabiduría en busca de sí, nunca en reposo, y al *fin* es efectivamente realizada”. Conocerse a sí y ser como se ha reconocido, “tal es la suprema regla de la sabiduría”. Por otra parte, la eterna-libertad no puede conocerse sino a sí; “No obstante exigimos tal conocimiento, e incluso un conocimiento inmediato” [se trata, en este conocimiento inmediato, de la intuición intelectual: ¿contra Hegel?]; pero en este caso la “única posibilidad” radica en que el “autoconocimiento de la eterna libertad sea *nuestra conciencia*, o, a la inversa, que *nuestra conciencia sea un auto-conocimiento de la eterna libertad*”, que la transformación de lo subjetivo en objetivo “tenga lugar *en nosotros* [este es un punto esencial en relación con el problema del antropomorfismo en Schelling: para H. Fuhrmans se trata del “punto culminante de la inspiración hegeliana”, según el cual a través del hombre el Absoluto o Dios “deviene conciencia de sí”; pero, por su parte, Courtine advierte que “la tesis según la cual la razón o la identidad absoluta se conocen en mí...constituye una de las piedras angulares de la construcción de la identidad”<sup>82</sup>, lo cual vendría a invertir la cuestión de la prioridad]; “nosotros sólo seríamos el saber que tiene de sí la libertad eterna” (Dios), pero carecemos de conciencia de este hecho y, por consiguiente, debemos ser reconducidos por medio de la filosofía “al saber de ese saber”. Se plantea así el problema del conocimiento del absoluto: no es posible partir del saber y seguir un camino demostrativo sino que el punto de partida es el no-saber, el “*abandono de todo lo que es saber* a los ojos del hombre”<sup>83</sup>; pues si se quiere saber el absoluto se convertirá en el objeto de ese saber, y, por lo tanto, no se lo conocerá en sí. Este proceso implica el *sacrificio* del yo, el que debe desaparecer fuera de sí (en el “éxtasis”), pues de esta manera, y únicamente así, “el sujeto absoluto puede abrirse en él”, en ese no-lugar que ha devenido él. [Schelling se remite al *Teeteto*, en el que Platón enuncia el concepto de maravillamiento, o de asombro, como un ir más allá del propio límite: “Lo urgente para el hombre no es entrar en sí sino ser expuesto *fuera* de sí”]. En el sujeto que se pone a sí y se mantiene cada vez

más en sí, por el contrario, la libertad absoluta se vuelve objeto, transformándose “subrepticamente en no libertad”. A su vez este proceso es posible porque mi saber y el sujeto absoluto “originariamente eran uno”, “porque la eterna libertad está originalmente presente en nuestra conciencia o es *nuestra conciencia*” [recordemos la importancia que tiene para Schelling el viejo apotegma según el que “lo igual conoce lo igual”], y “porque esta eterna libertad sólo tiene nuestra conciencia como el único lugar donde puede venir a sí misma”. Como conclusión afirmará que la conciencia humana es “el fundamento, el substrato, la partidora o el sujeto de la eterna libertad [Dios] accediendo a sí”<sup>84</sup>. “El hombre o la conciencia humana es el tranquilo fondo-intimo de la eterna libertad vuelta a sí, la conciencia humana singular sólo es el *cimiento* fundamental de la conciencia absoluta o universal”. Pero si el hombre la *desea*, en el acto de desearla y por desearla la destruye: tal es su dialéctica. El hombre, la conciencia, el saber, debe suprimirse para inaugurar la posibilidad del advenimiento de la libertad-absoluta: el hombre debe morir (y este es su “sacrificio”) al saber, y por ende a sí, porque “no es el hombre el que sabe”, quien engendra el saber “es el espíritu” que “sopla a través de todo”, es el saber-que-es-Dios<sup>85</sup>.

En la primer Lección de la *Filosofía de la revelación*<sup>86</sup>, Schelling se plantea un problema que luego se volverá clásico: el hombre -dice- en lugar de volver comprensible el mundo se presenta como “lo más incomprensible que existe”, y desde esa incomprensibilidad radical surge la “pregunta desesperada”: “¿Por qué hay algo? ¿Por qué no hay la nada?” (yo subrayo). Y su consecuencia: “si no puedo responder a esta pregunta última, entonces todo el resto cae para mí en el abismo de una nada sin fondo”. A partir de este punto inicial comienza una apretada síntesis del recorrido de la filosofía, en particular refiriéndose a Kant y Fichte. Sólo a partir de la p.152 comienza una exposición no histórica.

Kant consideró que Dios es el concepto último de la razón, “pero respecto a que Dios exista la razón no puede remitir a la experiencia”; después de Kant (Fichte inmediatamente) “la razón debió encontrar a partir de *sí misma*, es decir de su propio contenido originario, el contenido de todo ser...”. ¿Cuál es ese contenido originario de la razón? Schelling da un rodeo: primero establece que a todo conocer le corresponde un ser, y luego afirma que, por lo tanto, “a la potencia infinita de conocer sólo puede corresponderle *la potencia infinita del ser*”, y ésta es el contenido innato de la razón (en su máxima generalidad). Es este contenido el que, por otra parte, llevó



a identificar ambos términos confundiéndolos, a lo Hegel, de manera que “el proceso lógico se identificó con el proceso del devenir real”, “no habiendo ser sino en el concepto”, y es por esta causa que la filosofía negativa se mueve “en un mundo lógico” que, como vimos, explicaría tanto la perfección inmanente como la falla de la prueba ontológica. La razón sólo puede llegar a un concepto *negativo* del ser diciendo *que no es no-ser*, pero no *qué* es. El problema de la filosofía positiva será el de pensar cómo el concepto negativo del ser, que no es no-ser, puede dar lugar a un concepto positivo. Schelling distingue el Ser y el poder-ser, o lo *posible* (al que pertenece la naturaleza y el mundo del espíritu que se eleva sobre la naturaleza, dando lugar a la filosofía de la naturaleza y del espíritu). Por no hacer esta distinción, por haber mezclado ambos momentos, la filosofía cayó en la “confusión” de no advertir que en realidad el Ser mismo no penetra en el proceso de lo posible o de lo puramente racional, de allí que todo desenvolvimiento de lo puramente racional no implique el Ser. La filosofía positiva por su parte considera que el Ser “puede salir de sí”, y de esta manera “puede ser fuera de sí”, posibilitando el acceso “a *lo que Es*, a lo que Es puramente” el Ser. Lo que Kant hizo fue determinar la idea de Dios “como *concepto* último y necesario acabamiento del conocimiento humano” (yo subrayo), pero a esa *idea-de-Dios* no la creó él sino que la recibió de la experiencia, de la tradición, de la fe universal de la humanidad, en resumen, como algo *dado*” (yo subrayo). Este es el esencial *quid pro quo* filosófico: hacer de Dios un *pensamiento* supremo, necesario, despojado de realidad, pura Idea, olvidando que la *idea-de-Dios* surge de una experiencia, la del Dios-vivo; hacer como si sólo hubiese pensamiento-de-Dios y no Dios. Ni siquiera los teólogos que piensan a Dios como “el contenido inmediato de la razón” (Jacobi particularmente) han llegado a pensar “bajo el *nombre* de Dios algo real” (yo subrayo), por cuanto la razón en tanto “potencia” sólo concibe la posibilidad y no la realidad de las cosas; la infinita potencia de la razón implica la infinita potencia del ser, pero siempre en el orden de la potencia, de lo posible... y no de lo real. Pero “llega un día (si fuera posible expresarse de esta manera) en que el espíritu experimenta... el deseo de ir a ver lo que hay detrás de tal o cual cosa”: y se encuentra con que detrás *no* está el ser, pues el ser es lo que está delante, es “lo que salta inmediatamente a los ojos”; detrás está la *esencia*. En su “invencible” inclinación al conocimiento el hombre no sólo pasa detrás de tal o cual cosa sino va detrás del Ser en general no para ver lo que “está por *sobre* el ser sino...al *otro lado* del ser”; llega así “el día en que el hombre tiene que librarse no únicamente de

la Revelación sino de *todo* lo que es real para huir por el desierto absolutamente vacío de todo ser”, “donde no hay nada real, nada que exista de una manera u otra, salvo como máximo la potencia infinita del ser en totalidad, único contenido inmediato del pensar, en virtud del que éste se mueve en sí mismo, en su propio éter”. La potencia y no lo real, que es potencia realizada, es decir *acto*. En su origen la filosofía es “ciencia del Ser”; el Ser como “contenido inmediato de la conciencia” “es la materia de otro ser” (el Ser es sujeto del ser, o potencia del ser). El Ser es el ser (ente) inmediatamente, “ya”. El Ser es el sujeto-objeto, la “*indiferencia de sujeto y de objeto*” de la filosofía surgida de Fichte, o, lo que es lo mismo, “el contenido inmediato de la razón es la potencia infinita de ser”. El sujeto es un supuesto, y, a la vez, nada puede ser inmediatamente objeto, pues todo objeto lo es de un sujeto, ni puede ser tampoco, inmediatamente, sujeto-objeto. Cada término presupone los otros dos. El Ser no es ni sujeto, ni objeto, ni sujeto-objeto, sino los tres simultáneamente. Los tres constituyen el Ser en su unidad, pero podrían no ser, pues “son lo que hay de fortuito en el Ser”, son lo que debe dejarse de lado para “llegar al Ser mismo en su pureza”. La filosofía que realiza este proceso es la *filosofía negativa*. Schelling recurre aquí a su gran distinción entre filosofía negativa (la filosofía como tal) y positiva, la primera circunscripta al orden del puro pensamiento, imposibilitada por principio de salir del pensamiento, y la segunda trascendiéndolo hacia la realidad. La razón no puede salir de sí para llegar al Dios real. La dicotomía es entre un Dios-concepto y un Dios-vivo-real. Pero a la vez ambas filosofías, en última instancia, se compenetrán: “Sólo la filosofía negativa bien comprendida puede introducir en la filosofía positiva”<sup>87</sup>; llegada a su límite (Kant) la primera “hace conocer a la otra, volviéndola no sólo posible sino incluso necesaria” (no entramos aquí a debatir en detalle el problema de la relación entre ambas filosofías, lo que ha dado lugar a diferentes posiciones basadas en textos explícitos de Schelling, lo que implicaría, por una parte, cierta ambivalencia, y, por la otra, diferencias de niveles de análisis). En esta perspectiva el pensamiento de Kant le resulta ejemplar, pues a la razón le concede únicamente “el concepto de Dios”, de allí su rechazo de la prueba ontológica en su pretensión de “deducir la existencia de Dios de su concepto”. Kant no admite excepción “a la regla general que quiere que el concepto de una cosa sólo incluya su propio *quid* sin enseñarnos nada de su *quod*, de la existencia de la cosa en cuestión”. Kant habría demostrado que “la razón se esfuerza en vano por salir de sí misma para acceder a la existencia con la ayuda de deducciones...”, y, al mismo tiempo, cerrado el ca-

mino racional a lo positivo, lo introdujo a éste mediante la “filosofía práctica”. Refiriéndose críticamente a Hegel dice que conceptos como el que afirma que “la Idea *se decide*”, o que “la naturaleza es una *caída* de la Idea”, sólo pueden tener sentido si implican “algo real, un proceso efectivo, un acontecimiento”; Hegel hizo de Dios un Espíritu Absoluto, pero “¿puede pensarse un espíritu absoluto que no sea al mismo tiempo una personalidad absoluta, un ser absolutamente conciente de sí?”<sup>88</sup>. Sintetizando: lo que constituye el comienzo de la filosofía positiva es lo que “no puede ser conocido” por la filosofía negativa, ya que ésta únicamente conoce lo que tiene un *prius*, y Dios no tiene *prius*: el *prius* de la filosofía negativa no es Dios sino el *posterius* de Dios. A su vez la filosofía positiva dice: “Yo quiero lo que está *por sobre* el ser, lo que no es el simple ser sino, más que esto, es el *Señor* del ser”<sup>89</sup>.

La Lección VII está dedicada al análisis de los diferentes tipos de *empirismo*: el primero es el que acepta la experiencia de los sentidos y niega todo lo suprasensible; el segundo acepta lo suprasensible como fruto de una “revelación divina” (es el “empirismo místico” a lo Jacobi, para quien “la razón en sí, de una manera sustancial, sin ningún acto y así anterior a toda ciencia, es la que pone y conoce a Dios”); el tercer empirismo “hace de lo suprasensible un objeto de experiencia efectiva”, admitiendo la posibilidad de un arrebató del hombre por Dios y, consecuentemente, “una visión necesaria e infalible que alcanza no sólo a la esencia divina sino también a la esencia de la creación y a todos los detalles de ésta”<sup>90</sup> (se trata del pensamiento teosófico, en particular el de Jacob Böhme). De estos empirismos es este último el que más se acerca a la filosofía positiva; distinguiéndose, sin embargo, por cuanto la filosofía positiva sigue siendo esencialmente *filosofía*. Lo que las vincula es el hecho de que ambas tratan de “comprender la proveniencia de las cosas, a partir de Dios, como una proveniencia real”. Si bien Schelling considera como una “milagro”<sup>91</sup> en la historia de la humanidad la aparición de J. Böhme, no deja por eso de marcar su diferencia: Böhme se plantea el problema del “*nacimiento de Dios*”, pero lo considera como *sustancia* y no como *libertad*. De esta forma la teosofía no logra superar el racionalismo, ya que no consideran la creación como un acto de la libertad divina; para ambas posiciones todo sucede de modo lógico, inmanente, por medio de su propio desenvolvimiento necesario. Así, mientras para la teosofía Dios es la sustancia inmediata del mundo, por lo que en sentido estricto no puede haber creación, para la filosofía positiva el *Prius* “pone el ser con *perfecta* libertad, sin ser consteñido de ninguna manera; y

no pone inmediatamente su propio ser sino, por el contrario, un ser distinto de *su* ser, un ser en el que su ser es negado o suspendido más que puesto”. A partir de esta dilucidación referida al empirismo Schelling avanza en su propia concepción. Mientras las doctrinas místicas parten de “*algo* que se encuentra en la *experiencia*”; la filosofía positiva *no* parte de un ser que se encuentre en la experiencia ni de un ser que esté “simplemente en el pensamiento”; parte, y esto es lo esencial, de “lo que es anterior a todo pensamiento y fuera de todo pensamiento, por lo tanto del ser, pero no de un ser empírico... [la filosofía positiva] no puede partir más que del ser que está *absolutamente* fuera del pensamiento. Pero este ser exterior a todo pensamiento es también un ser más allá de toda experiencia en cuanto es un ser que precede todo pensamiento: es el ser *absolutamente trascendente*...”<sup>92</sup>. Se trata de *Prius* absoluto. Si fuese relativo tendría como principio la *necesidad* de pasar al ser, sería, en consecuencia, un *prius* sometido a una necesidad; en tanto que el *Prius* absoluto “no tiene ninguna necesidad de pasar al ser”, y si pasa al ser es por un “acto libre” que, en consecuencia, no puede sino ser “concebible *a posteriori*” (porque es imposible de prever: libre significa que no está sometido a ninguna ley o necesidad, o que es absolutamente imprevisible); siempre se lo conoce por su *después* y nunca por lo antes-del-acto. Y aquí surge una primera gran consecuencia: la filosofía positiva prueba *a posteriori* lo que tiene que probar, a saber, “que su *Prius* es Dios, o el super-ser. Pues *a priori* de lo que ella parte no es Dios, sólo es Dios *a posteriori*”<sup>93</sup>. “El hecho de que el *prius* sea Dios sólo puede probarse por el hecho: Es Dios”; vale decir mediante la realidad efectiva y no mediante el concepto. En tanto para la filosofía negativa la experiencia es algo que confirma [algo previo] y no algo que demuestra, para la filosofía positiva el *Prius* absoluto no puede probarse (“está por sobre toda prueba, es el comienzo absoluto”); lo que pueden y deben probarse son las “consecuencias” que de él provienen, y éstas son probadas “*por el hecho*”. “Diremos entonces que el *prius*, cuyo concepto es tal o cual (el de supra-ser), podrá [porque es libre: no sometido a necesidad] tener tal o cual consecuencia [‘podrá tener tal consecuencia *si él lo quiere*’]... Ahora bien, esta consecuencia existe efectivamente (...la existencia de tal consecuencia es un hecho, un dato de hecho de la experiencia). Este hecho nos muestra -la existencia de tal consecuencia nos muestra- que el *Prius* existe también como lo concebimos, es decir que Dios existe”. El *Prius* es conocido únicamente a través de sus consecuencias; el *Prius* absoluto “no tiene *prius* a partir del cual ser conocido” [si lo tuvieses entonces dicho *prius* sería el verdadero

*Prius*], carece de más allá, es *a posterius* absoluto, cognoscible por los efectos y jamás *a priori*. La filosofía positiva resulta ser así el verdadero empirismo, ya que “demuestra *per posterium* el *prius* como siendo Dios” [en relación al *Prius* absoluto Dios puede entenderse, por su posterioridad, como una construcción, ¿un nombre?]. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que no se trata de “una experiencia determinada” ya que por experiencia debe entenderse “la experiencia desde el principio hasta el fin”: experiencia es *todo* lo dado en *todo* el tiempo, la infinitud-infinita de lo que es o la *revelación*, de allí que Schelling la considere “una prueba que progresa continuamente”<sup>94</sup>. Pero se trata de una “revelación” que no es fuente de autoridad; vale decir que es una filosofía de la revelado y no una filosofía revelada. No hay que entender tampoco filosofía de la revelación como si Dios se revelara al filósofo sino como el todo-histórico, como “revelación en acto=haciéndose”, dentro del cual el propio cristianismo es un fenómeno particular: el cristianismo, “a título de Revelación sólo es posible en relación con la Revelación anterior (vetero-testamentaria) y con el desenvolvimiento religioso en general, y, ante todo, con el paganismo”.

El objeto de la filosofía positiva es el Ser-mismo, el Ser que está más-allá del ser, el Ser en su verdad, sin potencia (si tuviese potencia ésta sería distinta a él mismo, lo no-él-mismo, y en tal sentido sería superior al Ser), o *puramente acto*. Su tarea “prodigiosa” consiste “en demostrar que lo que constituía el último término de la filosofía negativa... es el ser supra-existente, no como *idea* superior sino como *Existente real*”. La *razón* “es incapaz de un conocimiento objetivo” pues todo lo que puede ser conocido “supera los límites de la razón” de manera que ésta debe abandonarlo “a otro conocimiento, a saber, la experiencia”. Así la filosofía positiva es el conocimiento de lo que en la razón “permanece incognoscible”. No es casual que la filosofía de Kant “termine en el vacío”. El comienzo de la filosofía positiva está en el *paso* de la idea de Dios al Dios efectivamente real. Pero ¿cómo se realiza este paso? En primer lugar, como despeje para su propio planteo, Schelling critica la tesis del *sentimiento* como medio de llegar a Dios, ya que entonces Dios sería una criatura fruto “de nuestra imaginación”; critica también la idea según la cual “Dios carecería de existencia fuera de la conciencia humana, por lo que el hombre sería propiamente Dios”. La filosofía negativa, por su parte, llega al puro y simple existente, al que, por ejemplo Spinoza, “llama Dios” (éste habría tenido razón en decir que “lo único positivo de lo que se puede partir es precisa-

mente ese puro y simple existente” al que llama Dios), pero no habría mostrado “cómo se puede pasar del simple existente como *prius* a Dios como *posterius*”, o cómo ese puro y simple existente que no es Dios pasa a serlo efectivamente *a posteriori*. Por eso Schelling dice que “no es del concepto de Dios que parto en la filosofía positiva... sino que me es necesario dejar caer ese concepto, el concepto de Dios, para partir del puro y simple existente, en el que no hay más que el solo existir, y ver si, comenzando por éste, se puede llegar a la divinidad”. En lugar del concepto-de-Dios tenemos el concepto de “lo que existe antes de toda potencia, de lo que existe indudablemente. Lo llamo indubitavelmente existente”; hay duda cuando hay potencia, cuando se puede dar una u otra cosa, cuando algo puede ser o no ser, “mientras que del ser del que se ha separado toda *potencia*, la que constituye el fundamento de toda duda, toda duda está excluida, es el existente indudable, despojado de toda potencia...”. De este razonamiento extrae una consecuencia fundamental: “No me es posible partir del concepto de Dios para probar la existencia de Dios, pero puedo partir del concepto del puro, simple e indubitable existente, para probar, en sentido inverso, la divinidad de lo indudablemente existente”<sup>95</sup>. Inversión esencial: no se va desde la esencia a la existencia sino de la existencia a la esencia, ni de la potencia al ser-existente sino de éste a la potencia. Este paso “exige una nueva ciencia”, que es, al menos como proyecto, la filosofía positiva. Schelling sostiene que hay un *prius* de la divinidad, no un *prius* de su ser sino de su ser-Dios (lo que plantea el problema del más-allá-del-ser o del puro ser, como *prius* absoluto, sin o antes del ser). En función de esta idea de *Prius* de la divinidad “no se puede objetar la vieja fórmula según la cual *In Deo nihil potentiale*”, por cuanto Dios es puro *acto*, ya que el *Prius* de la divinidad es *acto*, sin potencia que lo preceda. La divinidad como existente tiene un *Prius*: la pura Existencia no existente, el puro Ser más-allá del ser (del todo del ente). El punto de partida es el puro y simple existente que precede todo concepto, y que, en consecuencia, no puede ser pensado: es aquello “frente a lo cual el pensamiento se calla...”. A este *Prius* es imposible llegar a partir de “otra cosa”, pues no hay “otra cosa”, ya que si la hubiera entonces esa “otra cosa” sería el *Prius*. A esto llega la filosofía negativa y deja su lugar a la filosofía positiva “dejando caer el concepto pero conservando el puro existente, el existente libre de todo *quid*”, sin esencia, sin nada *adentro* que lo haga ser lo que es, porque en tal caso, repito, ya no sería él el *Prius*, sino que se hallaría sometido a su esencia. Se trata de una “efectividad que precede toda posibilidad”, la que es “impensa-

ble” en cuanto tal, pero, sin embargo, es “el comienzo de todo pensamiento real, ya que el comienzo del pensamiento no es aún pensamiento”. A este *existente* no se le puede atribuir ningún atributo, ni el de ser: “El existente puro y simple es el ser en el que toda idea, es decir toda potencia, está excluida”. La remisión a Kant se vuelve, así, esencial.

Kant llama “abisino de la razón” al ser que no es un momento del pensamiento, como lo es en Hegel, sino que es “antes de todo pensamiento”<sup>96</sup>. Se trata de un ser previo e independiente de todo pensamiento del que Hegel, aquí su referencia explícita está cargada de dureza, “no sabe nada”, pero al que Kant considera *Dios* (el concepto de Dios, la idea de Dios). La filosofía positiva en su giro esencial debe “hacer abstracción de esto [el concepto extremo de Dios] y tomar el puro y simple existente”, ya que es contradictorio hablar, por una parte, de un puro y simple existente, y, por la otra, considerarlo como una “cosa” atribuyéndole un concepto, a causa de lo cual “el ser sería una consecuencia del concepto”. Comenzar por el ser-sin-concepto “es nuestro proyecto en la filosofía positiva”. Aquí Schelling introduce una distinción importante en lo que se refiere a su filosofía positiva: dice que para Kant resulta “inconcebible” la idea de “la existencia necesaria y su ausencia de fundamento” (existencia que carece de *prius* y de comienzo, pues la existencia absoluta es igual a la eternidad absoluta, o lo inconcebible *a priori*), pues mientras la filosofía negativa tiene por objeto lo concebible *a priori*, la filosofía positiva tiene por objeto lo inconcebible *a priori* pero concebible *a posteriori*, vale decir por lo posterior, o lo manifiesto. Se abre de esta manera el espacio de una filosofía cuyo objeto es la revelación (si el Ser no se revelara como *esto* [mundo, historia, hombre] no habría nada: ni cognoscente ni algo por conocer). Kant dice: si algo existe, existe necesariamente; tal concepto no puede someterse a crítica. El existente necesario (“algo existe”) carece de antecedente “porque excluye toda potencia”. Para criticarlo sería necesario salir de él. Del existente necesario (“si algo existe existe de manera necesaria”) no es posible preguntarse si *puede* existir, pues *existe* de hecho: “Preguntar si el existente necesario *puede* existir es una pregunta no menos desprovista de sentido que la de saber qué tipo de ser puede ser un existente necesario... pues de esta forma admito que una esencia, un *quid*, una posibilidad, precede al existente necesario” La “vieja metafísica” deslizaba “subrepticamente” detrás del concepto de existente necesario una esencia: la divinidad, en lugar de dejar caer ese concepto (el de Dios) para poder “arribar al puro y simple existente”. La filosofía positiva “trata de pasar del existente necesario (como *prius* despo-

jado de concepto) al *concepto*, a la esencia (de Dios), en tanto que *posterius*" (camino, como se ve, inverso al de la prueba ontológica). El existente necesario no es necesario por ser Dios, pues en este caso no sería el existente necesario, que es sin fundamento, ya que Dios sería su fundamento: "El existente necesario es lo que precisamente no existe a consecuencia de un concepto sinó por sí mismo... sin ninguna fundamento que lo preceda". Kant deja subsistir "lado a lado" el concepto absolutamente inmanente del ser supremo y el concepto absolutamente trascendente del existente necesario "sin poder ligarlos o explicar su existencia paralela. Debe advertirse que el existente necesario no existe de manera necesaria sino necesariamente necesaria: esta duplicación implica que no es *necesario* como cualidad, pues en este caso su necesidad estaría, al determinarlo, por sobre él, y se trata de Necesidad, vale decir de un Acto absoluto, del *Prius* sin *prius*, como cuando se dice Ser y no ser, etc.: de allí la expresión "necesariamente necesario". La filosofía positiva se enfrenta con lo trascendente: "todo trascendente es, a decir verdad, relativo, [pues es trascendente] sólo en relación con algo trascendido"; si parto de la idea de ser supremo hacia su existencia, es "una forma de trascendencia", ya que trasciendo la idea; pero si parto de lo que precede todo concepto no puedo trascenderlo y estoy en lo inmanente. En la filosofía positiva lo trascendente es absoluto, y, en consecuencia, no hay nada que trascender. Kant niega la trascendencia metafísica a la que la razón pretende llegar "mediante silogismos"; la razón pone el puro y simple existente como absolutamente exterior porque en él no hay concepto, siendo "lo opuesto a todo concepto", pero lo pone para hacer de eso "que está fuera y por sobre la razón, el contenido de la razón (lo que *a posteriori* es Dios: "cuando es conocido como Dios"). La razón: "Pone el ser sin concepto para llegar a partir de él al concepto; lo pone trascendente para transformarlo en *absolutamente* inmanente"; por eso Dios "no es, como muchos imaginan, lo trascendente, sino lo trascendente vuelto inmanente (es decir, vuelto el contenido de la razón)". En la filosofía positiva la razón se somete a lo que está fuera de la razón, pero "para recobrar de inmediato sus derechos" (en esta afirmación podría verse un aspecto que luego retomará en sus últimos trabajos sobre la "filosofía racional" y que abre interrogantes decisivos respecto a la división de la filosofía en negativa y positiva). La razón, no pudiendo confirmar su idea última [Dios] en la experiencia, debe volverse hacia el ser que está fuera y sobre la experiencia", ser que mantiene con ella la misma relación que mantiene el ser empírico con la facultad de conocer. La razón no puede probar ni comprender a "ningún ser actual y



real... ninguna existencia presente”, ni, por ejemplo, “la existencia de *esta* planta o de *esta* piedra”. Debe, así, someterse a la autoridad de los sentidos, pues el testimonio de los sentidos es una autoridad, ya que mediante ellos conocemos lo que no podemos conocer por la razón: “la existencia presente, la planta que está *aquí*”; sólo por los sentidos “sabemos que *hay* cosas fuera de nosotros”. De allí que *todo* “lo que se remite a la experiencia sea *más* que lo que se puede comprender... con la pura razón” (yo subrayo)<sup>97</sup>. “En circunstancias dadas la razón puede conocer la *naturaleza* de esta planta, pero no su existencia real y presente”. Esta distinción se vincula con la distinción entre el *pensamiento* y la *representación*. Hegel, por ejemplo, la utiliza al decir que “la religión y en particular la Revelación contienen lo verdadero sólo bajo el modo de la representación, vale decir no bajo la *forma* de la verdad, pues sólo hay verdad en el pensamiento”: de allí que “de una decisión, de una acción, e incluso de un hecho, el pensamiento no sabe nada, pues en él todo se desarrolla con necesidad [lógicamente]”. En la representación sensible lo primero es “la *existencia* de algo en general; después viene *lo que es* el objeto representado, el *quid*; el *quod* es antes que el *quid* en la representación”; “el contenido de la representación pura es el ser, el contenido del pensamiento puro es la esencia”: existencia-representación/esencia-pensamiento: “el ser que precede todo pensamiento es precisamente lo representado absoluto”, pero frente a él, el puro *quod*, “el pensamiento se alza inmediatamente y exige el *quid*, el *concepto*”. Este concepto, el concepto de eso representado absoluto, es la esencia universal, “lo que es antes de toda potencia... lo que comprende todo ser”, el *Prius* absoluto, el *Acto* sin *prius*, etc.: “*Él* es significa que: para aquello que es no-ser (*me on*), pura omniposibilidad, él es causa del ser en cuanto es *Él* quien es [el ser]”<sup>98</sup>; a ese Ser no existe ningún concepto que pueda designarlo. Este Ser (Uno) es cognoscible en tanto es el *pari*, el Ser en cuanto al contenido (no el ser efectivo). Por este contenido se lo distingue de “los otros seres singulares como *el* singular *que es todo*”. La tarea de la filosofía positiva consiste “en llevar este concepto a la intuición”; este concepto que es igual “al espíritu absoluto”.

A partir de esta síntesis introductoria (la llamada “Introducción de Berlín”) Schelling desarrolla el tema de la mitología (paganismo y antiguo testamento) y del cristianismo como revelación. La “mitología” debe entenderse como advenimiento real de la Revelación, como *forma* de la Revelación. Dios en cuanto creador sólo es accesible a través de su acto de revelación,

del que es imposible librarse para entrar directamente en Él. Pero debe tenerse en cuenta que en el mismo acto de revelarse hay algo que se reserva. Podríamos decir que *no todo Dios se manifiesta*, de allí que “el Dios que se revela es siempre, por eso mismo...*Deus absconditus*”. Según Schelling la auténtica libertad [de Dios] consiste precisamente en el poder de no manifestarse toda en su exteriorización. Cuando se dice de Dios que es el Señor-del-ser se está presumiendo que es más-que-ser, vale decir que permanece retirado, ignoto: si fuese *todo* como ser no sería Dios, Dios es siempre *más*. Es posible que en lugar de decir Dios pudiera decirse *Más*. Este retiro de Dios nos remite, sin lugar a dudas, a la idea cabalística de Isaac Luria: Dios se retira para posibilitar el acto libre de la creación. Lo que en adelante permanecerá como el núcleo fuerte de la filosofía positiva es la idea de que existe “una relación *real*, y no meramente ideal, del ser humano con Dios”: el hombre está originalmente ligado a Dios “antes de todo pensamiento y de todo saber”<sup>99</sup>, esto explicaría el surgimiento natural de la mitología, pues ésta presupone “un estado extraordinario de conciencia”: un *éxtasis*. La religión “natural” es la primera religión, es “para toda una época del género humano la religión *universal*”. Esta religión natural es el presupuesto de la religión revelada o religión espiritual. Mientras la religión-racional considera el contenido de la mitología e incluso del cristianismo como “un caos de representaciones absurdas e irracionales”, Schelling le otorga todo el peso de la Revelación divina. Revelación que es Creación, y, ante todo, creación del hombre como algo supra-sustancial o acto-puro: “es un acto bajo la forma de un ser, el acto del Ser mismo puesto como un ser, y por esto es semejante a Dios”<sup>100</sup>, que tampoco es sustancial, sino “espíritu y vida”. Estamos, pues, en y ante el hecho “milagroso” de la creación, la que no se puede “probar” sino sólo reconocer, decir “que ha sucedido”.

En su *Presentación del empirismo filosófico* de 1830<sup>101</sup> dice que el objeto de la filosofía “es el gran hecho del mundo”. Todo pensar comienza a partir de este punto. Todo lo añadido al *hecho* es siempre “dudoso”, por ser, precisamente, algo propio del pensamiento. De allí que “siempre tenemos que regresar al hecho”. De nuevo, según su método, se plantea la necesidad de un retorno positivo a la historia filosófica. Para Descartes pensar significa “toda la función del sujeto cognoscente” (sensaciones, representaciones sensibles, etc.). Su filosofía concede “un ser a la parte no cognoscente del mundo”: digamos que el mundo *no no-es* (teniendo en cuenta la distinción griega entre *me einai*, no-ser, y *me on einai*), no ser lo ente. También Kant

propuso “como materia última de toda cognoscibilidad lo incognoscible, pero se sirvió para referirse a este incognoscible de la expresión absolutamente inapropiada de ‘cosa en sí’” (inapropiada debido a que la palabra *cosa* es una cosa-ente, y, en consecuencia, es cognoscible y no en-sí, o es en-sí, y por lo tanto irrepresentable e incognoscible, y entonces no es una *cosa*: si es en-sí ¿cómo puede denominársele “cosa”?). La crítica de Schelling a Fichte se debe a que éste “eliminó completamente lo incognoscible que Kant había puesto como fundamento de lo cognoscible, transformando todo en *mera* subjetividad”. Más adelante analiza el concepto de *nous* platónico, “una palabra que no expresa únicamente nuestro entendimiento” sino, ante todo, “el concepto determinado de un entendimiento que *quiere*, o de un *querer* que entiende”. Este *nous* “no puede ser desconocido pues es la verdadera causa de todo ser efectivo”, y, además, “tiene que tener en cualquier lenguaje una denominación... y la única denominación existente es el *nombre* de ‘Dios’” (yo subrayo); aunque con esta denominación “no aceptamos ni suponemos nada todavía; *llamamos Dios* a la causa...” (yo subrayo). Así “Dios puede ser *llamado* la absoluta identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, o de lo ideal y de lo real, o de lo finito y de lo infinito” (yo subrayo). Como “causa” es “la unidad de sujeto y de objeto”, de infinito y de finito, pues la oposición está en la causa misma: la causa pone ambas cosas; de manera que la *unidad* es anterior a las cosas, y es positiva. La causa, que es Dios, es libre “de poner el ser como ilimitado o como limitado”; “La causa-Dios es... lo que contiene y limita el ser”; “Dios, originalmente es el *señor* que posee y limita el ser... y por lo tanto el *señor* propietario del Ser”; esta consideración va más allá de la que hace “de Dios sólo *el Ser mismo*”, determinándolo como “más que mero ser”, de allí que Dios sea Señor del Ser, supra-ser, o más-allá-del-ser. Teniendo en cuenta que el concepto de “señor” incluye necesariamente “el concepto *de lo que se es señor*”. De acuerdo con estas consideraciones “Dios no sería nada en sí sino en relación con el Ser”: lo otro sería el Prius-de-Dios, el Padre, lo no-Dios de Dios. Pero si Dios no es nada en sí, y es no obstante Señor, para serlo debe ser Señor de algo, y este algo es el Ser: Señor-del-Ser. “Existe (Dios) -dice Schelling, y sus palabras son decisivas- para ser el Señor del Ser”; el señorío es lo que Dios es *en cuanto a Existencia*, en cuanto a lo que la existencia es, o como esencia. Dicho de otra manera: La *existencia* de Dios no sería nada sin el Ser, o, la existencia es el Ser, pero el Ser tiene un *Prius* que es, en consecuencia, el *Prius* de Dios, *lo que el Ser es*, el es-del-Ser. Ese *Prius* es la *divinidad*: “la divinidad en Dios”. En resumen: “Dios, en tanto que es,

es Señor”<sup>102</sup>. Para evitar todo dualismo Schelling agrega que Dios “*es el Señor del Ser más el Ser mismo*”, y, en tal sentido, es lo Absoluto (hay dualidad en la unidad, lo que llama una “unidad viva”). Al considerar esta relación de unidad con el Ser se privilegia la relación con el ser-hombre: el hombre no puede separarse de Dios ni éste del hombre. Entre Dios, el Ser y el hombre se establece una verdadera dialéctica: el Ser es eterno e independiente “secundariamente”, pero como no podemos poner a Dios sin “co-poner el Ser, éste es así lo co-puesto por Dios, o sólo es si Dios es”. Si Dios se hace a sí mismo *B*, dice Schelling, “y con ello materia y fundamento de todo ser”, entonces es, en sí, *potencia* (el poder -ser) de este Ser *B*, el principio ciego que es *fundamento de todo*, y el regreso de *B* -el Ser- a Dios es lo que llamamos el ponerse como *espíritu*. Así “Tenemos tres formas del Ser divino: 1) Dios es *B*, o el ser-ciego; 2) es el que niega este ser-ciego; 3) el que se pone como espíritu”; pero no es ninguna de estas formas sino “el acto que recorre estas tres formas, la indisoluble unidad del proceso que penetra las tres formas”. Dios es la unidad de las formas. Hasta aquí Dios es pensado como relación, porque “Dios es Dios, *para nosotros*, sólo en tanto se piensa en relación, como creador y Señor de las cosas”. Pero incluso estos conceptos no son lo más alto: “El más alto concepto de Dios, y por lo tanto el más alto concepto en general, no es el concepto de *causa*, incluso considerado como causa absoluta”: el concepto supremo es “*el concepto de sustancia*”. Pero, y esto es importante, se trata de un concepto de sustancia particular, que implica tanto sus potencias como el abandono de sus potencias, para no estar constreñido por nada potencial o real, vale decir que se trata de la *absoluta libertad*, mas para ser absoluta libertad debe estar despojada incluso del concepto de “toda creación posible”, pues si tuviese algo en potencia ésta “sería... una necesidad” para Dios, lo que es contradictorio. Dios pone en acto “las potencias mismas” y no potencias previas, existentes de antemano, “de tal modo que [en sentido estricto] tampoco serían *potencias... sino su voluntad*”. De esta manera, así como antes había desaparecido el Ser “como mero correlato”, ahora desaparecen “las potencias, al menos *en tanto* potencias”. La creación, desde esta posición, no puede sino ser creación desde la nada, ya que si se creara desde una potencia ésta sobredeterminaría la creación: “la creación completamente libre no debe presuponer nada”, ninguna potencia-de-ser. Hay un juego entre las dos nadas, entre la nada-de-nada (*oux-on*) y la nada-de-ente (*me-on*), a la que se le agrega el *ente*, pero no como un *deber-ser* sino como un *puede* ser en cuanto acto de libertad de Dios, que libremente pone la “materia” como poten-

cia material para la “creación efectiva”, pero teniendo en cuenta que este “ser ciego naturalmente aún no es *algo*”, “ningún ente verdadero”. La libertad de la creación implica el abandono de las potencias como conceptos, pero no de la voluntad divina. Las potencias no son independientes de su voluntad, no *son* potencias “sino que Él las constituye como tales por primera vez”. Pero si las potencias no son potencias de un ser fuera de Él, Schelling se pregunta ¿qué son? “Sólo pueden pensarse como determinaciones de un Ser presente... como determinaciones inmanentes, puras (referidas a Él mismo)”. Concluye diciendo que “Con esto hemos suprimido por primera vez toda relación de Dios con el exterior, *Dios sería el absoluto ser meramente sí mismo*, replegado sobre sí de una manera absoluta, *sustancia en el más alto sentido, libre de toda relación*” (yo subrayo). Esto exige entender las determinaciones partiendo de Él, vale decir, “de comprenderlo a Él como su *prius*, y, según lo dicho, *prius* absoluto”. *Prius* de todo lo que en Él es, o *Prius* de sí, ante todo de la potencia de ser. Este *Prius* final ¿será el último Dios; el *más* de Dios, en cuanto Dios está implicado en el hombre?

La segunda parte de la *Introducción a la filosofía de la mitología*, que es el “último trabajo de Schelling”<sup>103</sup>, se titula “Filosofía racional pura”. Tillietie sostiene que Aristóteles es el “mentor”, una “presencia obsesiva”, de la *filosofía racional*. A través de Aristóteles lo que se retoma es el problema de la *experiencia*, o, dicho con las propias palabras de Schelling, “el milagro del hecho, la presencia milagrosa, prodigiosa, del Hecho”. Lo planteado por la filosofía negativa como idea pura ahora pasa a ser un *hecho*: Dios es una existencia real, o, lo real es *llamado* Dios. Se trata de fundar una “religión filosófica” en base a un “pensamiento *libre y crítico*”: libre de todo dogma eclesiástico “cuyo antiguo poder de opresión aún constituye un misterio no elucidado”. Como es su costumbre pedagógica (no debe olvidarse que toda su última obra son lecciones universitarias) realizará un repaso, cada vez intensificado con nuevas observaciones apropiativas, del pensamiento filosófico histórico. Schelling avanza en la exposición de su propia filosofía, pero recuperando el pasado: podríamos decir que atraviesa la filosofía negativa sin negarla, por eso siempre vuelve sobre ella recuperándola dialécticamente. Relación analítica de posesión, tanto de Platón y Aristóteles como de Plotino y los místicos, de Descartes y Spinoza, de Kant, Fichte y Böhme, entre tantos otros. Todo le permite pasar a la filosofía positiva, en especial sus estudios de las mitologías y del cristianismo, no

considerándolos autoridad sino *hechos* que constituyen la *experiencia* de la Revelación. Repasemos este desarrollo, al menos en algunos de sus momentos esenciales.

En su “vida contemplativa” el hombre se aproxima a Dios. Retirándose de la vida activa, sustrayéndose “a las consecuencias funestas de la acción”, “renunciando a sí”, se crea un espacio que Dios puede *tocar*, es decir, “el verdadero elemento divino (*teion*) de su naturaleza”, el que se manifiesta individualmente y no de manera genérica. Este retiro a sí (el abandono del Yo; debe distinguirse aquí el Yo -que no quiere nada- y el “yo” que, como bien señala F. Tomatis, es “el verdadero pecado original del hombre... [pues] le impide tocar *ho theós*: es a partir de la renuncia al Yo que el espíritu, lo que de divino hay en el hombre, puede abrirse al Dios *adveniens*, al advenimiento de la divinidad”) es “la posibilidad que tiene el espíritu de regresar a Dios”. A esta conclusión ha llegado la filosofía (negativa): al Dios-ideal y no al Dios-actual; a la esencia sin existencia, al “ser-sí-mismo de Dios”, al Dios inmóvil de Aristóteles, puro pensamiento que se piensa. Pero al hombre le resulta imposible mantenerse en esta vida contemplativa, no activa, y así, a medida que “la realidad comienza a afirmar sus derechos el Dios ideal (pasivo) se muestra insuficiente”. La filosofía negativa entrega el *concepto* de Dios; dentro del inmenso valor de su recorrido racional este es su límite: evidenciar el principio-Dios, pero sin poder realizarlo. Así “ella no sabe nada de lo único digno de ser conocido”. Ella ha puesto el principio-Dios “por eliminación”, considerándolo “la única realidad... pero solamente en el *concepto*, en tanto que *Idea* pura”, sin “existencia actual”. La filosofía positiva trata, por su parte, de establecer lo que el Existente ideal *es*. La filosofía negativa llega como concepto al *Actus actu*, al sobre-existente respecto a las cosas existentes, y desde este punto de llegada la filosofía positiva comienza su recorrido “para llevar lo que así existe al punto en que se *revela* como el Señor real [existente] del Ser [el mundo], como Dios personal y real”. “La última crisis, la grande, la crisis propiamente dicha, consiste en que Dios, descubierto en último lugar, es eliminado de la *Idea*... La filosofía negativa culmina así en la destrucción de la *Idea*... o el resultado según el cual lo que existe realmente es lo que está fuera de la *Idea*, lo que no es *Idea* sino que es más que la *Idea*: *kreiton tou logou* [Aristóteles]”. La inversión de lo negativo en positivo no puede emanar del pensamiento sino que es “producto de un impulso práctico”, pero, al ser “el concepto de naturaleza contemplativa”, dicho impulso exige la *voluntad* de que “Dios no sea *Idea* pura “. El tránsito es dado por ese yo<sup>104</sup> angustiado que habiendo llega-

do al abismo del límite que lo separa de Dios, y no pudiendo “tener reposo ni paz en tanto que no supere ese abismo”, aspira a “Dios mismo”, al Dios que es “Señor de todo lo que es”, el “Dios que está fuera y por sobre la razón”. Pero el yo necesita la ayuda de la gracia para dar el salto desde la Idea de Dios al Dios real-vivo; el hombre sólo puede *quererlo*, “esperarlo”, esperar “esa felicidad inmerecida” e incalculable. No se trata, pues, esencialmente, de un producto de la actividad humana sino de un don divino: “no podemos obtenerlo de otra manera que por gracia”. Sin un Dios vivo-activo (que no es únicamente objeto de contemplación) no puede existir una relación real entre el hombre y Dios. La razón “no conduce a la religión”: el resultado a que llega todo racionalismo auténtico es al “No sabemos nada de Dios”; sólo pasando a la filosofía positiva entramos en el dominio de la religión y de las religiones realmente existentes que constituyen la *revelación*, “podemos alcanzar el nacimiento de la religión *filosófica*” [para Schelling la suma de toda la experiencia religiosa de toda la humanidad en toda su historia constituye el suelo desde el que parte la filosofía positiva]. El Yo, entonces, experimenta la necesidad “puramente práctica” de un Dios extra-racional: “Dios es *querido*” y este querer es “una necesidad del espíritu” que no puede “permanecer encerrado, inmovilizado, en el pensamiento” y “desea su propia liberación”: “Es, por lo tanto, el Yo quien dice: Yo quiero Dios fuera de la Idea” [se trata de un deseo *ontológico*, trans-subjetivo, que hunde sus raíces en el “mundo” del hombre], abriendo, de esta manera, un nuevo espacio “religioso” en el que comienza la filosofía positiva: el *Prius* absoluto en tanto principio sin comienzo ni condicionamiento, liberado de la Idea. El fin de la filosofía negativa se vuelve comienzo de la filosofía positiva. El hombre no se satisface con la sola razón y busca ese plus-de-razón que es Dios. “Al decir el hombre ‘Yo quiero Dios fuera de la Idea’, sobreentiende: ‘Yo quiero lo que está por sobre el Existente’ [del Existente no puede decirse que *es*, porque de él no puede decirse nada en general; el existente lo es de algo -de algo que existe-, algo que ‘es la causa de su ser’ existente, y no *nada*, determinado por la Idea pero que está más allá de la Idea]; pero en su ser *En ti* (no Idea) hay algo indisoluble, indisociable, que hace de Él un comienzo indiscutible”. El comienzo, el principio, “no es concebible sin el Existente; sin algo en lo que se revela como existente permanecería desconocido”. Dios es así la causa de la existencia extra-ideal y de la idealidad, es el Señor del ser y, digamos, de la idea. Pero de la misma manera que quiero y trato de saber acerca de los seres que me interesan, así me ocurre con Dios: queremos

“que la Divinidad se aproxime cada vez más a la conciencia del hombre”; la prueba definitiva que buscamos, dice Schelling, “sólo puede ser dada por la realidad en su conjunto, y por el género humano total en la totalidad de su duración”, por lo cual la *prueba* nunca termina sino que es “una creación constante”, un proceso que habiendo comenzado “en el pasado de la humanidad seguirá en su futuro”, de allí que la filosofía positiva sea una filosofía “histórica” y empírica en el sentido del *hecho-total*. Enfrentado a la totalidad del Hecho el hombre nombra a Dios como más que pura Idea.

Schelling se refiere a una ciencia deductiva que parte del Existente-Absoluto: “La ciencia más alta es la que procede por deducción a partir del principio más elevado, más incondicionado” (al que llamamos Dios); “Todo se puede deducir del principio [Existente-Absoluto], pero el principio no se deja deducir de nada, pues no hay nada por sobre él”. Pero el principio no puede alcanzarse de una manera silogística sino sólo “mediante el análisis puro de los datos de la experiencia, sin salir de los límites de ésta, como si los principios fueran inmanentes”. Hay el Ser y hay los seres: el Ser es lo que es, no en cuanto el *es* sea un predicado sino su esencia, es “una realidad que supera todo pensamiento”, y es en este sentido que decir incluso que es-lo-que-es parece algo sobreañadido, “*a posteriori*”. Este Existente, en cuanto previo al Uno, al Único, sólo puede ser “algo Uno”, *En tí*: uno-algo/algo-uno, un “esto” según Aristóteles: *tode ti on*<sup>105</sup>. Lo que *es* no es el sujeto ni el objeto ni el sujeto-objeto sino el Uno que es el sujeto y el objeto y el sujeto-abjeto. “Sujeto, objeto, sujeto-objeto: tales son los elementos originales del Existente. Pero lo que es buscado, el fin, el *principio*, no es el Existente, sino el hecho de saber lo que el Existente *es...*”. Pues esto que es el Existente, independiente de su ser el Existente, y que es incluso independiente del Existente, es lo que no tiene premisas, lo que no es precedido por nada: lo que Schelling llama el *Prius*, el fin-del-pensamiento, no hay más allá para el pensamiento: límite, el “abismo de la razón”, “es aquello a partir de lo cual se puede comenzar, una vez llegado a ese punto”. El que nada preceda a este Existente que es el *Prius* no puede demostrarse, ya que la única forma de saberlo es por *experiencia*.

Todo este desarrollo plantea la necesidad de la filosofía positiva. A su estudio Schelling le dedicará una parte fundamental de su obra: se trata de una analítica de la *revelación religiosa* o de la religión como revelación, en cuanto sólo ésta constituye lo *positivo* en su máximo grado de expresividad. Dicho simplemente: Dios se muestra a través de su revelación, que es tanto la naturaleza como el mundo del espíritu en general, y, en particular,



la manifestación religiosa. *Todas las religiones son manifestación de Dios*, y, en tal sentido, todas tienen la gravedad y el peso de lo divino. Las jerarquías se establecen dentro del gran *Hecho* que es la revelación como totalidad. Schelling estudia los tres momentos fundamentales de la revelación religiosa en el siguiente orden: la religión griega (pagana), la religión judía y el cristianismo. Las tres son el hecho del *Dios-revelado*, pero, a su vez, el proceso teogónico culmina en Cristo. No se trata, hay que tener esto bien presente, de una fenomenología de las religiones (del conocimiento “científico” de la historia de las religiones, que, por otra parte, conoce en detalle), sino de una indagación sobre el *significado*, en cuanto a Dios, de sus expresiones. Si toda religión lo implica a Dios, es voz-de-Dios, toda religión debe ser considerada como sacra, como *Hecho* de Dios. Toda religión tiene la seriedad trascendente de la Revelación. Según Tilliette “La creación es esta revelación del Espíritu viviente y libre. ¿Cómo se la puede representar? A ese momento infinitamente misterioso que es la posibilidad de la creación, la aparición de la Creación posible como la pura y absoluta realidad divina que antecede todo, no hay ningún modo de concebirlo *a priori*”<sup>106</sup>. La creación es *esto*, el *hay* absoluto, y, por lo tanto, incuestionable: no hay nada fuera para poder compararlo o cuestionarlo. De allí el *empirismo*: sólo por la creación-revelación se puede vislumbrar la divinidad; porque hay-esto, el todo-real, hay pregunta sobre el *qué*, sobre el *qué-del-hay* que es la revelación. Agrega Tilliette: “Sin la religión mítica no hay cristianismo”, “Con la mitología y el cristianismo que ella mediatiza, se trata de la religión, y de la religión futura, de la ‘religión filosófica’ y espiritual de la que Schelling anuncia el advenimiento, el que descansa en el fundamento inamovible de las religiones comprendidas”<sup>107</sup>. Para Schelling -prosigue- “La visión mitológica es una visión trágica”, por lo que su “decisión de tomar en serio a la mitología implicaba un reconocimiento de la tragedia”<sup>108</sup>. Es sobre esta grave y trágica revelación constituida por la mitología, en su necesidad, que se llega a Cristo en cuanto culminación de la revelación teogónica. Cristo en su persona y no en su doctrina, Cristo “como *contenido* del cristianismo”. Más allá de la ortodoxia y del dogma (“No es tarea del filósofo estar de acuerdo con ninguna dogmática”) sostiene que el cristianismo es “un hecho, un acontecimiento” más que un conjunto de enunciados doctrinarios.

Resumiendo: sólo el hecho, el resultado, la creación, la Revelación, nos permiten acceder “al misterio” de la “voluntad divina”. “La Revelación... es el hecho [el acto] de la voluntad más pura y libre. *Hay* lo dado, el hecho,

la creación; *hay* el hacer de lo hecho o una voluntad de hacer el *hay*: la voluntad divina, la que no tiene *nada* previo (como si hubiera un querer o una voluntad anterior, como potencia, al hecho). Dios es la previdencia del *hay* o el *Prius* absoluto. En la manifestación del *Prius*-Dios, no demostrable porque es *esto*, y *esto* (el mundo-ser) no puede ser demostrado, se pone en juego una *voluntad* que pasa del no-ser al ser (*esto*), único camino de acceso a Dios. El *esto* supremo es la religión, pues en ella captamos al creador: a través de sus obras entramos en Dios, pues para hacer tal cosa debió suceder tal otra, o ¿qué pasó en Dios para que ocurriera la Revelación tal como se da? Tomando totalmente en serio la revelación es posible, entonces, vislumbrar el qué, el cómo, el quién, de la creación. No hay más camino que el del *posterius*. La naturaleza, la moral, el arte, la filosofía, la religión, son expresiones de eso a lo que llamamos Dios, sus “obras”, y por sus obras se puede conocer, en parte al menos, al creador de dichas obras [no como si fuesen dos cosas sino porque lo creado es “forma-Dios” (*morfé teos*). Si estuviesen separados en absoluto sería imposible alcanzarlo: se lo alcanza por esa “forma”, dice san Pablo, que *es Dios*, y no *de Dios*]. Schelling analiza la “Epístola a los Filipenses” [2, 6-8]: se trata de afirmar la existencia del Hijo “afuera de e independiente del Padre”; sin esta separación el *Nuevo Testamento* resultaría “incomprensible”. Dice que “Interiormente [Cristo] Él mismo no es, sólo el Padre es en él, tal como Cristo lo dice [Juan, 6, 57]: yo vivo por el Padre... esto quiere decir: yo vivo sólo por gracia del Padre, Él es la sustancia de mi ser, en tanto que mi ser propio extra-divino es una *simple* forma. Cristo lo dice expresamente: el Padre que permanece en mí -Él que es para siempre mi verdadera sustancia- es quien realiza las obras”. [Cristo es un hombre, Cristo es *forma-Dios*; en consecuencia el hombre también es *forma-Dios*]. Cristo no podía ser todo-Dios (el Padre), pero, simultáneamente, no podía dejar de ser relación-con-Dios, o *forma-de-Dios*, lo que implica de alguna manera participación. Pero ¿Cristo es el hombre en cuanto el hombre también es *forma-Dios*? ¿En caso contrario qué sentido tendría hablar del Hijo de Dios-Padre? Si lo divino de Cristo no tuviese nada que ver con el hombre su separación también sería absoluta y se trataría así de un *simulacro*. Sólo si el hombre es *forma-Dios* la tragedia de Cristo Hijo-de-Dios (*forma-Dios*) adquiere significación ya que lo incluye totalmente al hombre. Lo que Cristo dice es: *tú* (cualquiera) *eres hijo de Dios*, es decir: no eres el Dios-Absoluto, pero no puedes dejar de ser Dios, si no fueses Dios no podrías ni tan sólo hablar de Él. La *pasión* es la

entrañable mutación misteriosa de la divinidad del hombre que se asume Dios: “¿Eres el Hijo de Dios? Tú lo has dicho”. ¿Qué otra cosa podría responder un ser humano ante la misma pregunta, si entendiera que llamamos Dios al Absoluto?

En algún punto se unen los 40 años de locura de Hölderlin y los 40 años de silencio de Schelling. Hölderlin mostró lo abierto, el *todo*, siempre como excediéndose, como más-que-ser, sin nombre. Schelling trató de ascender desde lo dado hacia lo sin-nombre y sin-ser nombrándolo Dios. Fueron itinerarios dispares, pero los dos tocados por *eso* que estando en y fuera de toda palabra, sin embargo, titubeantes, llamaron y llamamos *Dios*. Tilliette, en el último capítulo de su gran obra, presagia para la última filosofía de Schelling “días felices”, bajo el signo, tal vez, del Dios que es “*todo en todo*”. Tarea que para el propio Schelling pertenece a la 3er. Iglesia, la dedicada al apóstol Juan: “la verdadera religión filosófica”. Dios en cuanto *todo-en-todo* sería así la última palabra de Schelling, quien de esta manera mencionaba la realización perfecta de Dios y de las criaturas.

Adiós.

## Notas

<sup>1</sup> Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, J. Vrin, 1970, t. I, p. 237.

<sup>2</sup> F. W. J. Schelling, *Sobre la esencia de la libertad humana*, Juárez Editor, 1969, traducción de Arturo Altman.

<sup>3</sup> Schenmayer, *Sobre la religión*, Tecnos, 1990.

<sup>4</sup> X. Tilliette, *cit.*, I, p. 483.

<sup>5</sup> F. W. J. Schelling, *Filosofía y religión*, en Schelling, ed. Península, 1987, traducción de José L. Villacañas Berlanga. (Utilizo además la traducción de Bernard Gilson, en *La liberté humaine et controverses avec Schenmayer*, J. Vrin, 1988).

<sup>6</sup> X. Tilliette, *cit.*, I, p. 484.

<sup>7</sup> Bernard Gilson, “Présentation” en Schelling, *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, J. Vrin, 1988.

<sup>8</sup> F. W. J. Schelling, *Filosofía y religión*, *cit.*, p. 255. (En la traducción francesa *cit.*, p. 106).

<sup>9</sup> *Idem*, p. 116 de la traducción francesa.

<sup>10</sup> *Idem*.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 123 de la traducción francesa.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 126 de la traducción francesa.

<sup>13</sup> *Idem*, p. 129 de la traducción francesa.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 281 de la traducción francesa.

<sup>15</sup> Citado por X. Tilliette, *cit.*, t. I, p. 386.

<sup>16</sup> *Idem*, t. I, p. 382.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 388.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 393.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 411.

<sup>20</sup> F.W.J. Schelling, *Oeuvres métaphysiques*, Gallimard, 1980, traducción y notas de J.-F. Courtine y E. Martineau, ver la *nota* 1, p. 334. Esta obra contiene: *Aphorismes pour introduire a la philosophie de la nature (1805)*; *Aphorismes sur la philosophie de la nature (1806)*; *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaines et les sujets qui s'y rattachent (1809)*; *Conférences de Stuttgart (1810)*; *Lecons d'Erlangen (1821)*; *Fragment de 1819-1820 (?)*.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 159.

<sup>22</sup> Según X. Tilliette esta última expresión es de origen cabalístico, ver *cit.*, I, p. 404, nota.

<sup>23</sup> X. Tilliette, *cit.*, I, p.504.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 505.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 515.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 519.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 520, nota 59.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 522.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 526, nota.

<sup>30</sup> F. W. J. Schelling, *Sobre la esencia de la libertad humana*, *cit.*, p. 101.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 154.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 185.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 171. M. Cacciari también señala que esta distinción entre fundamento y existencia implica un ser previo, "anterior a su distinción", que "sólo puede ser determinado como 'absoluta *Indifferenz*', absoluto y simple *No* de la diferencia, su originario no-subsistir", y cita a Schelling: "La esencia del fundamento, así como la del existente, sólo puede ser lo que antecede todo fundamento... el no-fundamento (*Ungrund*)" (*Dell'Inizio*, Adelphi, 1990, p. 116).

<sup>34</sup> *Idem*, p. 86.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 102. El maestro Eckhart hizo girar su teología alrededor de la excedencia de Dios por la Divinidad. Mientras la esencia de Dios es el "obrar", la Divinidad se caracteriza por su pasividad y su carencia de "forma": "Dios y la divinidad difieren como la operación y la No-operación"; la *operación* es el acto creador del mundo. Dios, comenta Michel Henry, es para Eckhart "es el acto de salir de sí del absoluto" (*L'essence de la manifestation*, PUF, 1990, p. 400); de esta distinción se deriva la dialéctica entre Dios, como derivado de la Divinidad o *fondo*, y la creatura: hay creatura porque hay Dios y hay Dios porque hay creatura, "Dios está en noso-

tros” si dejamos de ser creaturas, vale decir si somos tan absolutamente pobres que nos despojamos de nosotros mismos y hasta del propio Dios.

<sup>36</sup> *Idem*, p. 104.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 124.

<sup>38</sup> Martín Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Monte Avila Editores, 1990, p. 200.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 143.

<sup>40</sup> *Idem*, p. 106.

<sup>41</sup> F. W. J. Schelling, *Sobre la esencia de la libertad humana*, *cit.*, p. 103.

<sup>42</sup> Martín Heidegger, *cit.*, p. 149.

<sup>43</sup> *Idem*, p. 152.

<sup>44</sup> *Idem*, p. 156.

<sup>45</sup> *Idem*, p. 157.

<sup>46</sup> Vincenzo Vitiello, *La palabra hendida*, Serbal, p. 83.

<sup>47</sup> *Idem*, p. 85.

<sup>48</sup> F. W. J. Schelling, *Les ages du monde*, P.U.F., 1992; traducción y estudio de Pascal David.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 319.

<sup>50</sup> X. Tilliette, *cit.*, pp. 570-571.

<sup>51</sup> “Estudio” de Pascal David, *cit.*, p. 323.

<sup>52</sup> *Idem*, p. 327. (X. Tilliette, cita la expresión de J. Böhme: “estado de abismamiento” y “arqueología de la conciencia”; y también recuerda la frase de Schelling: “se puede y se debe hablar de Dios constantemente, a la manera humana” [*cit.*, pp. 602-603]).

<sup>53</sup> Sobre las “influencias” en Schelling, particularmente el pensamiento judío, la gnosis cristiana, la kábala y la teosofía, ver X. Tilliette, *cit.*, p. 607, nota 9.

<sup>54</sup> F. W. J. Schelling, *cit.*, p.256.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 233.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 249.

<sup>57</sup> *Idem*, p. 345.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 76.

<sup>59</sup> *Idem*, p. 59.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 92.

<sup>61</sup> *Idem*, p. 95.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 97.

<sup>63</sup> *Idem*, p. 104.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 113.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 122.

<sup>66</sup> *Idem*, p. 124.

<sup>67</sup> *Idem*, p. 158.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 183.

- <sup>69</sup> *Idem*, p. 195.
- <sup>70</sup> *Idem*, p. 206.
- <sup>71</sup> *Idem*, p. 234.
- <sup>72</sup> F. W. J. Schelling, *Le età del mondo*, Micromega, 1991, (3ra. Versión, 1815).
- <sup>73</sup> *Idem*, p. 96.
- <sup>74</sup> *Idem*, p. 111.
- <sup>75</sup> *Idem*, p. 172 y ss.
- <sup>76</sup> “Lecciones de Erlangen”, en *Oeuvres métaphisiques*, *cit.*, p. 261 y ss.
- <sup>77</sup> Courtine y Martineau, en “Notes des traducteurs”, en *idem*, comparan esto con la exigencia de Heidegger respecto a que se debe aprender a existir “en lo sin-nombre” como previo al acceso a la “proximidad del ser” (*Wegmarken*, 1967).
- <sup>78</sup> *Idem*, p. 278.
- <sup>79</sup> *Idem*, p. 279.
- <sup>80</sup> *Idem*, p. 396, nota.
- <sup>81</sup> *Idem*, p. 281.
- <sup>82</sup> *Idem*, p. 399.
- <sup>83</sup> *Idem*, p. 289.
- <sup>84</sup> *Idem*, p. 294.
- <sup>85</sup> X. Tilliette, *cit.*, II, p. 138 y ss., sostiene que se trata de la búsqueda de un origen real, indubitable, de la Eterna Libertad que puede asumir o no asumir una forma; a la que no se puede conocer en su interioridad ni en sus formas (en sus formas sólo conocemos sus formas pero no lo que es en-sí). Sólo suprimiéndose es posible conocer; el primer paso es así una confesión de ignorancia total. Mientras antes la relación del Sujeto Absoluto y el sujeto cognoscente se daba en la intuición intelectual ahora se da en el éxtasis. Mientras el hombre quiere saber no sabe, se le escapa el Absoluto al convertirlo en *objeto* de saber. Debe entonces abandonarse el *querer-saber*. En el éxtasis la realidad suprema es puesta de golpe. Cita concluyente de la frase de Rilke: “En el hombre Dios sale de la Noche”.
- <sup>86</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, traducción bajo la dirección de J.-F. Marquet y J.-F. Courtine, Libro I, p. 25.
- <sup>87</sup> *Idem*, p. 101.
- <sup>88</sup> *Idem*, p. 114.
- <sup>89</sup> *Idem*, p. 116.
- <sup>90</sup> *Idem*, p. 143.
- <sup>91</sup> *Idem*, p. 147.
- <sup>92</sup> *Idem*, p. 151.
- <sup>93</sup> *Idem*, p. 152.
- <sup>94</sup> *Idem*, p. 158.
- <sup>95</sup> *Idem*, p. 185. Para el análisis de este texto puede consultarse L. Pareyson, *cit.*, p. 384 y ss.; y F. Tomatis, *cit.*, p. 99 y ss.

<sup>96</sup> *Idem*, p. 189.

<sup>97</sup> *Idem*, p. 198.

<sup>98</sup> *Idem*, pp. 119-120.

<sup>99</sup> *Idem*, libro II, p. 99.

<sup>100</sup> *Idem*, 203.

<sup>101</sup> "Presentación del empirismo filosófico. (1830)", en *Schelling*, Ediciones Península, *cit.*, p. 209.

<sup>102</sup> *Idem*, p. 313.

<sup>103</sup> Schelling, *Introduction a la philosophie de la mythologie*, Aubier, Paris, 1945, traducción de S. Yankélevitch (el tomo II se titula "Exposé de la philosophie rationnelle pure"). X. Tilliette refiriéndose a esta obra dice que tiene un carácter "extraño" y sin unidad, lo que sugiere la idea de "una compilación". Seis de las "lecciones" fueron redactadas entre 1847 y 1852, habiendo sido leídas en conferencias académicas; las restantes fueron escritas entre esta última fecha y la de su muerte (en *idem*, t. II, p. 261).

<sup>104</sup> El giro producido por la filosofía positiva entraña un replanteo que comprende el propio pensamiento de Schelling: ya no se trata tanto de un salir-de-sí hacia un Dios abstracto (y esto implica una devalorización del concepto de éxtasis), como de la apertura a una donación trascendente: la *gracia*. Mientras antes la razón terminaba abismándose en su propio límite, y el éxtasis y la intuición intelectual también alcanzaban sus límites en cuanto hechos individuales y emotivos cuyo correlato era un Dios-conceptual (como panteísmo y antropomorfismo) sin forma-personal-viva, ahora, en y *a posteriori* del giro, todo depende de la gracia divina: la iniciativa es del Dios-viviente y no del hombre. Al hombre sólo le cabe esperar, entrar en el abandono y la expectativa de Dios (es verdad que el éxtasis podría entenderse como supremo abandono del yo, o su transformación en lo "abierto" donde se *da* la revelación) del Dios real-viviente, que es el que adviene como don al querer del yo del hombre. En las últimas páginas de la "filosofía racional" se trata de este yo-que-quiere al Dios-vivo. Un yo sin yo, es decir que no opone a Dios las prerrogativas del "yo" sustancial, sujeto de identidad, sino que, por el contrario, solicita y posibilita su manifestación gratuita; el "yo", así, en su "profundidad misteriosa" (según la expresión de Wittgenstein) es el lugar exacto de la revelación absoluta del absoluto. El yo abierto, roto, abandonado, deja que Dios lo "toque", porque a su vez, y esto necesariamente, es una partecita infinita de Dios, y, en tal sentido, *es Dios: "pánta en pasin"*.

F. Tomatis recuerda que "Sólo en la autonegación del Yo... podemos acceder a la cruz de Cristo": negación del yo-sustancia que se interpone a la manifestación divina y no en cuanto espíritu o lugar de la *gracia*: cita a san Pablo cuando dice "Yo no vivo, en mí vive Cristo" (a los Gálatas, 2, 19-20). Y X. Tilliette, refiriéndose al mismo tema en las últimas páginas de su libro, reconoce que Schelling, al avanzar en la exposición de la filosofía positiva, abandona cada vez más "las adherencias

teosóficas y místicas”, ya que “si el éxtasis fuera la última verdad... la filosofía positiva se reduciría a la no-filosofía del sentimiento, mientras que en el nuevo contexto su papel, al igual que el de “existente necesario”, es ser “señales” que anuncian la inversión del movimiento global. Ya no es la razón abstracta o el yo abstracto el que espera la revelación de un Dios igualmente abstracto, puro concepto, sino que es un yo concreto, real, personal, un yo que nombra la infinitud del espíritu, el que se abre y espera la revelación de un Dios viviente, también personal y en acto.

<sup>105</sup> F. W. J. Schelling, *cit.*, p. 72.

<sup>106</sup> X. Tilliette, *cit.*, II, p. 376.

<sup>107</sup> *Idem*, p. 396.

<sup>108</sup> *Idem*, p. 427.



