

# *Las Agendas de Schelling*

Montserrat GALCERÁN HUGUET

Universidad Complutense

**RESUMEN:** Al hilo de un Comentario del *Diario* de Schelling escrito en 1848 y publicado por H.J. Sandkühler en 1990, se presentan las observaciones que los acontecimientos de la Revolución de 1848 suscitaron en el filósofo alemán y simultáneamente, se analizan los textos de la misma época que sirvieron para la elaboración de algunas páginas fundamentales de su filosofía. Sigue una escueta presentación de la interpretación de la filosofía schellinguiana debida al editor y estudioso H.J. Sandkühler.

**ZUSAMMENFASSUNG:** Auf Grund eines Kommentars des Schellings Tagebuchs von 1848, vom Prof. H.J. Sandkühler 1990 publiziert, werden die Aussagen von dem deutschen Philosophen zu der achtundvierzigen Revolution ausgesprochen und die Erarbeitung wichtigsten Stellen seiner Philosophie dargestellt. Endlich folgt eine kurze Darstellung der Interpretation der schellingschen Philosophie vom Prof. Sandkühler.

No sé si es muy habitual que un filósofo del siglo XIX, alemán por más señas, llevara una agenda diaria, pero lo cierto es que el gran Schelling tenía esa costumbre, cual atareado ejecutivo de nuestros días. Razón por la cual, más de cien años después de su muerte, podemos husmear en sus anotaciones teóricas del día a día y asomarnos a los múltiples ajetreos de su vida social.

Pero además Schelling habitaba en Berlín y frecuentaba la alta sociedad, con cuyos miembros solía cruzarse en sus paseos por el centro de la ciudad, desde el Tiergarten a Unter den Linden pasando por la Friederichstrasse. Así entre los personajes citados en sus páginas se encuentran el Ministro Eichhorn y el mismísimo príncipe. Por no decir que hasta los balcones de su casa daban al famoso paseo de los tilos donde se juntaba el todo Berlín y por donde

discurrían las manifestaciones. ¡El gran Schelling era sin duda todo un personaje!

Con estos antecedentes no es nada extraño que los diarios del año 1848\*, que han sido ya publicados, nos muestren a un filósofo preocupado por la revolución que discurría ante sus ojos, en los que se mezclan, en páginas alternas, sesudas disertaciones ontológicas con preocupaciones mucho más banales, como por ejemplo el sobresalto que le proporcionó el que su doméstica hubiera dejado poner en la fachada de su casa una bandera republicana.

Por razones de método expositivo, el editor, el Prof. H. J. SANDKÜHLER, conocido estudioso de Schelling, ha separado el cuaderno filosófico de lo que llamaríamos la agenda mundana, intercalando los textos de esta última, que siguen un orden cronológico, en el decurso del primero cuyos fragmentos han sido numerados y ordenados también cronológicamente. El resultado permite tener una visión muy completa de las anotaciones a lo largo de todo un año, manteniéndose la coherencia del texto filosófico, pero reservando una parte considerable del libro a todo lo referente a los acontecimientos cruciales de la revolución, especialmente a los sucesos ocurridos entre marzo y julio, momentos álgidos del proceso.

En la *Introducción* redactada por el propio editor, se cita como fecha inicial de los diarios el año 1809, o al menos la Agenda correspondiente a ese año sería la primera conservada, habiéndose prolongado esta costumbre de anotar las reflexiones y los acontecimientos hasta la muerte del protagonista en 1854. El conjunto forma en consecuencia una serie dilatada de cuadernos, todos ellos de textura bastante modesta, pues parece tratarse de dietarios comunes, de formato parecido a los que solían usarse en los comercios o en las tiendas de negocios. Habitualmente están escritos por el filósofo, aunque pueden encontrarse breves textos procedentes de otras manos. E inclusive se guardan en algunas de sus páginas recortes de Prensa anotados por el autor, quien sabe si como testigos mudos de los acontecimientos vividos.

Al parecer Schelling, antes de morir, habría aconsejado a sus herederos que destruyeran los documentos, quizá por tratarse de notas personales; pero la minuciosidad o el ansia de conservación de sus descendientes los conservaron, hasta que tras un complicado proceso acabaron siendo depositados en el Archivo Central de la Academia de Ciencias de Berlín, donde fueron convenientemente catalogados. Desde hace algunos años podían ser consultados allí por los investigadores, aunque sólo recientemente han empezado a publicarse.

En cuanto al texto mismo debe tenerse en cuenta que además del cuaderno de trabajo filosófico antes mencionado y de la agenda propiamente dicha, la

---

\* SCHELLING, F. W. J., *Das Tagebuch 1848: rationale Philosophie und demokratische Revolution*, editado a partir del Archivo berlinés por H.J. Sandkühler, en colaboración con A. v. Pechmann y M. Schraven. Hamburg, Meiner, 1990.341 pp.

obra contiene el *Esbozo de la Lección XVIII de la Introducción filosófica a la Filosofía de la Mitología*. Cierran el volumen algunas notas y el apartado de los Índices, que es verdaderamente omnicompreensivo pues abarca un índice de los textos platónicos y aristotélicos citados por Schelling y otro de las demás fuentes citadas, además del índice de la Prensa mencionada o recortada. Incluye también un índice onomástico, con breve información sobre los nombres que aparecen en el texto, un índice temático y una pequeña bibliografía de estudios sobre Schelling y sobre su filosofía.

En lo que sigue voy a comentar algunas de sus observaciones, distribuyéndolas en dos apartados, de los que el primero se centrará en los pasajes referidos al proceso revolucionario y el segundo en los textos que documentan la elaboración del pensamiento filosófico del autor. En la parte final comentaré algunos aspectos de la interpretación de Schelling propuesta por el editor, Prof. H. J. Sandkühler.

## I. EL ANÁLISIS DE LA REVOLUCIÓN DE 1848

A pesar de que viera desfilar las manifestaciones por delante de sus ojos en el famoso paseo de los tilos y de que estuviera notablemente al tanto de los acontecimientos, no cabe ninguna duda de que Schelling en ningún momento simpatizó con los revolucionarios, ni con los sectores más plebeyos ni con las corrientes demócratas y burguesas. Los primeros hicieron poco más que aparecer en la escena pública. El filósofo comenta precisamente que ha contemplado una marcha de los trabajadores, que desfilaba con aire festivo, y que había sido convocada para festejar los aumentos de salarios y la reducción de la jornada otorgados en los primeros meses de la revolución. Pero menosprecia a los círculos burgueses y desconfía de los discursos demócratas. El panegírico de las instituciones representativas le resulta cuando menos ridículo.

Téngase en cuenta que según las concepciones de la época la gran novedad del sistema constitucional-representativo consistía en que lograba establecer un equilibrio precario entre las fuerzas del pueblo y el poder del Estado. *A posteriori* no cabe ninguna duda de que las teorías en defensa del parlamentarismo magnificaban los efectos tranquilizadores que ese equilibrio producía en la sociedad, a pesar de que la práctica habitual las desmereciera pues la existencia de Constituciones y de Parlamentos no sólo no generaba ningún respeto por las Instituciones estatales sino que en no pocos casos contribuía a generalizar una sensación de peligro constante. Ésa es la razón por la cual no solamente Schelling sino todos los pensadores de tipo conservador, se han pronunciado siempre en contra del parlamentarismo.

En uno de los primeros textos Schelling apunta que hay constancia de alteraciones en París, Berlín y Viena. En esta última ciudad Metternich, el gran artifi-

ce del Congreso de Viena de 1815, habría sido expulsado y su palacio estaría destrozado. Añade que en el propio Berlín se oyen tiroteos con cierta asiduidad, se producen saqueos, incendios y algaradas, e incluso en algún momento comenta haber encontrado un pasquín en el que se anuncia su expulsión de la ciudad. Según su relato la guardia cívica había recibido armas «para mantener a raya al populacho, o sea a los proletarios»<sup>1</sup>. Y aunque al parecer cumplió con creces su cometido, al final será desarmada por el ejército regular y sus armas serán confiscadas. Sin que a sus miembros les valiera tampoco su presteza en poner sus bienes a disposición de la Corona desmarcándose de la consigna demócrata de *no pagar impuestos*, tan aplaudida por Marx desde Colonia.

Con ser graves, los acontecimientos no lo fueron tanto como para alterar sustancialmente la vida del filósofo. Schelling siguió con sus paseos, normalmente por el Tiergarten, casi siempre a última hora de la mañana; ocasionalmente también por la tarde. En agosto se fue a tomar las aguas a Pyrmont, prolongando las vacaciones durante septiembre y octubre en las cercanías de Kassel; luego volvió a Berlín, retomó los contactos y reanudó la correspondencia con el monarca bávaro hacia el que ejercía de consejero aúlico. Participó en las sesiones de la Academia, pronunció sus conferencias y reemprendió sus quehaceres. Cuando entre una cosa y otra consigue trabajar, a veces algunas horas, otras, tardes enteras, se concentra en la lectura de Aristóteles, cuyos textos del inicio de la *Metafísica* eran objeto de una elaboración concienzuda.

Parece pues que ya en los primeros días Schelling había tomado posiciones, alejándose de cualquier coqueteo con los liberales y demócratas, y distanciándose de cualquier veleidad constitucionalista. Según él, para los gobiernos las tareas de Estado deberían ser meras tareas de Administración, pues los principios rectores de la vida social son inamovibles. Así con ocasión de redactar una carta para el rey Maximiliano II de Baviera anota en su diario: «Nada ha perjudicado más a Alemania que la multiplicidad de pequeños Estados con su Constitución y con sus Asambleas estamentales que se creen llamadas a discutir de cuestiones de Estado cuando, en la medida en que caen bajo su competencia, deberían abordarlas simplemente como cuestiones domésticas»<sup>2</sup>. El filósofo prosigue su reflexión haciendo notar que, puesto que las cuestiones de Estado no son cosa del pueblo, si éste pretende inmiscuirse en tan altos asuntos, el resultado no puede ser otro que el de imponer el reino de la mediocridad, de la zafiedad y de la estupidez. Y puesto que el pueblo no se caracteriza precisamente por la inteligencia, casi parecería lógico que el derecho de voto se restringiera en vez de ampliarse.

Como ya he señalado Schelling rechaza el sistema político representativo,

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 52.

<sup>2</sup> *Idem.*, p. 59.

pero tampoco parece inclinarse, aunque tome nota de ello, por un sistema de elección directo como el que propugnan los «círculos obreros». Más bien sus preferencias se orientan hacia una Monarquía «paternal» que esté regida por un monarca sabiamente asesorado e indulgente. Según sus propias palabras: «La república es la forma de Estado menos acorde con la verdadera Libertad»<sup>3</sup>, por la cual habrá que entender el mantenimiento de un orden racional substantivo, casi inmutable desde el origen de los tiempos.

En efecto para el filósofo, como para tantos intelectuales conservadores del momento, el resultado de una revolución no puede ser otro que la miseria y el despotismo. Al menos eso parece deducirse de la Revolución Francesa, tan reciente. Hablar de Estado como totalidad libre, tiene siempre una connotación espiritualista que entiende la libertad como independencia de las pasiones, de los intereses equívocos, contingentes y materiales (?), y la hace sinónimo del respeto a la Ley: «La auténtica Libertad sólo puede florecer en el terreno de la Ley»<sup>4</sup>, pues dado que sólo se entienden como «condiciones» los condicionamientos materiales, las determinaciones debidas a la ley o a la cultura parecerán «incondicionadas» y en consecuencia «libres».

En último término el filósofo no se pronuncia en contra del absolutismo sino que se limita a propugnar que se lo mejore por medio del constitucionalismo. Una tesis análoga la encontraremos en el análisis de la revolución. Pues, ¿qué es una revolución? Una revolución es una suspensión de la legalidad vigente, que podría permitir la introducción de una legalidad distinta. Pero que si no lo consigue, o lo consigue sólo en parte, dará paso a la fuerza. Legalidad y fuerza o poder manifiestan pues algún tipo de relación, que Schelling no va a desarrollar en el sentido de que la fuerza sea el origen de la ley, como hará Marx por la misma época, sino minimizando la importancia del recurso a esta última, recurso que interpreta como resultado de una insuficiencia (desgraciada) de la ley.

Como para tantos otros románticos que en su juventud habían saludado con esperanza los preámbulos de la revolución, también para Schelling ésta había demostrado su peligrosidad al permitir que *el populacho* interviniera políticamente. Pero no estando tampoco dispuestos, quizá por edad, por formación y por *status* a apoyar los nuevos movimientos sociales entonces emergentes, no encuentran otra vía que una resignación entre lúcida y desesperada. Sin engaños ni falsas ilusiones sobre la amplitud del proceso y los previsibles resultados de la revolución. Así, a principios de noviembre, recién llegado de nuevo a la ciudad, el filósofo saluda la capitulación de Viena como una señal venturosa que preludia el final de los acontecimientos, de los que extrae las siguientes enseñanzas: «Tras el 26 de mayo (entre nosotros tras el 19 de mar-

---

<sup>3</sup> *Idem*, p. 82.

<sup>4</sup> *Idem*, p.270.

zo) una masa popular se había proclamado como nación, colocándose por encima del Trono, por encima del Parlamento, por encima de los Ministros y de todo poder legal. Enardecida por el éxito obtenido, se podían contar los pasos que faltaban para que ocasionara la destrucción del Estado o de sí mismo...»<sup>5</sup>.

No cabe duda de que desde su perspectiva, siempre sería mejor lo segundo que lo primero. Pues la destrucción del movimiento no sería de lamentar, ya que simplemente permitiría que la sociedad siguiera funcionando como lo había hecho siempre, pero la destrucción del Estado y de la legalidad tendría consecuencias inadmisibles, pues abriría el paso al uso de la fuerza. En las últimas páginas del Diario reproduce incluso un texto periodístico, cuyas conclusiones no pueden ser más claras: «Estamos en una situación revolucionaria, es decir no tenemos por el momento ninguna base legal... (Su consecuencia es que) se ha sacudido hasta lo más profundo el respeto por la ley y por el derecho...Las consecuencias inevitables de una situación revolucionaria que dura ya años es que el pueblo pierde el sentido de la sacralidad de la ley»<sup>6</sup>. Y dado que la ley ocupa el lugar de la Razón y de las ideas, su resultado no puede ser otro que el despotismo de la fuerza.

No parece por otra parte que los contemporáneos ignoraran el conservadurismo del filósofo Schelling. En las páginas de la Agenda se encuentra otro recorte de un periódico de Kassel con la noticia de la visita del pensador: « Por último haré mención de un gran reaccionario que se encuentra en la proximidad de la villa. Schelling, lleno de desagrado por Berlin y por los acontecimientos del momento, ha llegado desde Pymont y se ha alojado en el Wielhelmshöhe. En aquel paraje magnífico y lugar único de una naturaleza incomparable, alejado de toda relación social se asegura que está trabajando en su obra tan esperada sobre Filosofía de la Revelación. ¡Ojalá que cuando descienda de este Sinaí del gran Cristóbal con las hojas brillantes de su revelación, no llegue demasiado tarde, de modo que su filosofía de la revelación resulte incomprendida y quede olvidada ante la gran revelación de la historia y del espíritu del pueblo!»<sup>7</sup>.

Nada sobre la composición de los nuevos movimientos, nada sobre la interpretación de los sucesos que estaban ocurriendo ante sus ojos, ni una palabra sobre las medidas de fuerza que acabaron con el proceso, más que la constatación entre sarcástica y desdénosa de que el despotismo de la fuerza sigue necesariamente al rechazo de la sumisión a la Ley.

## II. EL CUADERNO DE TRABAJO FILOSÓFICO

En las Anotaciones filosóficas, distribuidas por bloques entre los que están intercaladas las reflexiones políticas anteriormente mencionadas, Schelling va

<sup>5</sup> *Idem*, p. 166.

<sup>6</sup> *Idem*, p.171.

<sup>7</sup> *Idem*, p.150.

dejando constancia del hilo de sus pensamientos en la elaboración de las *Leciones a la Introducción filosófica a la Filosofía de la Mitología*. El libro se cierra con el bosquejo de la Lección XVIII.

Dada la complejidad de su desarrollo, me ceñiré en lo que sigue a algunas cuestiones centrales.

## 1. Punto de partida en la filosofía kantiana

El punto de partida del filosofar de Schelling es, sin lugar a dudas, la filosofía kantiana, en especial el modo cómo queda planteado desde Kant el problema ontológico a partir del epistemológico, o lo que es lo mismo, si el pensar, en cuanto pensar creativo que procede por necesidad (*pensar puro*) y en este sentido precede al ser (la idea), sólo lo puede poner como «mero sujeto», es decir como mismidad pura. Dicho en otras palabras, para Schelling «el ser» no designa la cópula sino el *qué* sea algo. Para explicar esa nueva concepción describe la operación que subyace a este proceder: tomemos una afirmación,  $x$  es  $A$ , en la cual el sujeto-individual  $x$  es subsumido bajo el predicado-general  $A$ . Si ahora nos preguntamos en virtud de qué ese predicado conviene a ese sujeto o dicho en sentido inverso, qué hace a ese sujeto «ser» ese predicado, simplemente estaremos desplazando el sujeto al lugar del predicado y estableciendo entre ambos una relación de identidad. Pero tal identidad, no puede ser externa a la cosa misma, pues en ese caso dependería de algo otro y no sería necesaria, sino que debe ser una relación de *mismidad* (*Selbtheit* o ipseidad y no *Idheit* o ideidad).

Ahora bien, tal mismidad o ser o idea, no puede ser objeto de un pensar que se limite a lo que sea lo óntico, es decir a conjugar sujetos y predicados según reglas de atribución no-contradictorias, pues entonces sólo podría pensar algo como lo que es en sí mismo (*an sich*) pero no por sí (*für-sich*)<sup>8</sup>. A ambos Schelling los llama *Sujeto*, con la diferencia de que el primero (-A) es lo que es en sí, sin *ser*, es decir sin ponerse a sí mismo como siendo, y el segundo (Ao) lo que es por sí, siendo. Sin embargo eso segundo es lo que escapa constantemente a la filosofía positiva.

Si se plantea ahora la pregunta filosófica clásica: «¿Qué es lo-que-es?», no se busca el predicado de un sujeto, sino, dice Schelling, «el sujeto de un predi-

<sup>8</sup> La terminología *an sich* y *für sich* es análoga a la hegeliana y sin embargo tiene un matiz de diferencia. En Hegel *für sich*, que se puede traducir también *para-sí*, tiene un matiz de recuperación en la reflexión que es ajena a la terminología de Schelling que, justamente, no admite el conocimiento reflexivo. En consecuencia el *für sich* schellinguiano comporta que el ser de algo no le viene de algo diverso, sino de la fuerza productiva que hace ser a todo lo que es, en definitiva la naturaleza productiva (*natura naturans*). Algo es por sí, aunque no sepa que lo es, en consecuencia aunque no sea para-sí, requisito que es ineliminable en la filosofía de Hegel.

cado»<sup>9</sup>; yo diría de múltiples predicados que han sido resumidos en uno solo: ser. Ese sujeto sería la capacidad para ser de lo que es, o sea lo que más adelante llamaré *potencia* (*Potenz*, que traduce el latino *potentia*).

## 2. La razón libre

Schelling subraya a continuación que Kant se ha situado en el ámbito de la «Razón libre», la cual por tanto hay que ponerla *al principio* de la filosofía y no al final. Si él la ha puesto al final es porque sigue pensando según el modelo de la vieja metafísica, o sea según un modelo natural(ista)<sup>10</sup>.

Cuando por el contrario la filosofía o ciencia en el sentido germano de *Wissenschaft* (saber de los principios o de lo general, saber teórico) piensa lo óntico según su ser, o sea según su idea, lo piensa según su poder-ser, el cual equipara a su *materia*. Materia por tanto es la capacidad de algo para devenir, transformarse sin dejar de ser ello mismo. Materia es pues potencialidad, pero potencialidad para que algo se transforme según su esencia, por lo que en último término la propia materia es racional o, a la inversa, la razón libre no es más que el bosquejo de las posibilidades de la materia. En este su bosquejo teórico la razón se comporta de un modo *incondicionado* o sea libre.

## 3. Dios es<sup>11</sup>

Siendo eso así, prosigue el filósofo, «sólo lo que es puro acto puede ser lo óntico (lo-que-es)», aunque entonces, añade, «el acto puro» es potencia de la potencia (*potentia potentiae*) o sea dios<sup>12</sup>.

La afirmación «dios es» no comporta sin embargo ningún juicio de existencia, no es más que la mera afirmación de que «dios», en cuanto puro acto, es la simple potencia, el mero poder de conjugar y de producir todo lo óntico. Refiriéndose explícitamente a Spinoza, Schelling afirma: «dios es el ser general», que nada dice de su existencia como ser aparte.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 24.

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

<sup>11</sup> En este punto hay que introducir una pequeña nota semántica. Como es sabido el *sein* alemán engloba los dos sentidos: ser y existir, de modo que para no confundirlos, hay que hacer explícito el segundo en relación al primero. Para destacarlo la tradición idealista introduce la dimensión dinámica, es decir la dimensión del poder-ser, de modo que lo existente, en cierta forma lo óntico, no agota el ser pues «la capacidad de ser» no existe en esa forma, pero es. Consecuencia de este planteamiento es que la relación entre potencia y acto quede modificada.

<sup>12</sup> Introduzco un pequeño matiz entre Dios y dios. Dios con mayúscula se refiere al objeto de la creencia y de la mitología que no es más que la *potencia creativa* a la que denominaremos dios, con minúscula, pero personalizada y transformada en personaje religioso.

#### 4. ¿Qué entiende Schelling por Sujeto y por qué dios no puede ser Sujeto?

Schelling define *Sujeto* como un «poder ser por sí», luego como un poder que tendría la capacidad de ser-por-sí, o sea de modificar su ser sin perder su identidad en la medida en que todo aquello en que deviniera estaría en su potencia. Y eso no es dios, que sólo se define como el poder ser todo pero que en consecuencia no puede tener ningún «ser» propio y al no tener «género», es decir, al no ser algo definido y distinto de otro, no puede tener *mismidad*, o sea no puede estar cabe sí en su transformación. En consecuencia *Sujeto* no puede ser más que el plano de inmanencia que reúne todas las cosas diversas y el soporte de su existencia, la unidad de lo diverso que incorporando el sentido dinámico de la *hýle*<sup>13</sup> aristotélica, puede concebirse asimismo como *potencia generativa*.

Ahora bien, para que a ese dios le fuera necesaria la *existencia*, habría que aceptar que ésa es un plus, un elemento de mayor perfección, cosa que Schelling, como Kant, niega. En consecuencia la existencia no es imprescindible en dios; exista o no, su necesidad está en su ser (o idea), no en que ese ser o idea exista separadamente.

Pero, en consecuencia tampoco dios tiene por qué ser un ser-único, ni se puede decir «dios es» en el sentido de existencia sino sólo «dios es lo-que-es» y «el hecho de ser lo-que-es» es su esencia o sea el acto unitivo-generativo en el ámbito ideal accesible a la Razón.

Queda así manifiesta la cercanía y la distancia con Hegel. Como en Hegel se distingue entre ser en-sí y ser por-sí, pero sin que ambas dimensiones se reúnan, como sí ocurre en Hegel. Para este último la unidad de ambos es la Idea, de la que Dios es sólo el nombre enajenado, mientras que para Schelling esta unidad es extra-humana. Dios es solamente la idea de dios, jamás el saber de su realización (encarnación). En eso se resume su crítica a Hegel: «de hecho lo que Hegel dice de la Idea no es más que mero ruido, en el que no hay nada pensado, e inclusive dado el modo como lo expresa, hay algo que es impensable, o sea que no lo ha pensado»<sup>14</sup>.

Con un pequeño matiz; Schelling acepta que filosofar sobre el filosofar, como hace Hegel y como hace él mismo, del mismo modo que la poesía sobre el poetizar y no sobre cualquier otro tema, siempre es de mayor calidad, de donde arranca, creo, el placer que proporciona su lectura, pero niega que esta «filosofía de la filosofía» pueda ser algo más que el mero trazado de la línea general de su decurso. El detallismo y el enciclopedismo, el afán por no perder

<sup>13</sup> No se olvide que el término *hýle* en griego significa también «bosque» y «leña cortada» o «madera», significados que sin duda no eran desconocidos para Heidegger que los utilizó abundantemente para su reflexión filosófica.

<sup>14</sup> *Idem*, p. 138.

el enlace con lo concreto que testimonia la filosofía de Hegel no sería más que un residuo de empirismo que Hegel se habría visto obligado a mantener en su sistema por un temor frente a los peligros de la abstracción, debido a quien sabe qué extrañas razones de índole extra-filosófica.

## 5. La finitud humana

«A través del conocimiento natural (racional-sensible) el hombre se ha convertido en un ser natural y racional. Pero necesita a Dios para liberarse *de sí mismo* (de su limitarse a sí), de su incapacidad para estar en comunidad con Dios...»<sup>15</sup>.

La filosofía negativa o primera parte de la filosofía correspondería al mundo de lo óntico, o sea al mundo sin dios. El dios, o sea, la unidad que se encuentra a su final, es el Dios que busca el hombre libre, pero no el que busca la filosofía, y en cualquier caso sigue siendo incognoscible. El hombre libre lo exige como postulado de la Razón práctica, al modo kantiano, pero entonces lo exige fuera de lo óntico, sólo en la idea, separado del mundo, transmundano, refugiado en el más allá.

Schelling en lugar de alzar «lo humano», incluida la sensibilidad, la actividad y la materialidad del cuerpo a elemento de un hacer universal como Hegel, retomará el largo camino inverso culminado por Heidegger, que devuelve a «lo humano» su finitud y su limitación características: « el hombre, cada hombre que ... es y actúa, está siempre limitado a una esfera, y por eso pierde lo universal, es un hombre individual y limitado, incluso espacialmente »<sup>16</sup>.

E incluso más, su desdicha provendría solamente de su ansia de desmesura, de su afán continuo de felicidad, de su insatisfacción con el presente y de su insensato deseo de gozar aún de mayor plenitud, aún de mayor conocimiento y de poder. Sólo esta desmesura que los griegos llamaron *hýbris* y que todas las religiones han pretendido desde siempre conjurar, sería la base eterna de la miseria humana.

## 6. La filosofía

La filosofía parte del principio de necesidad, no del de contingencia, pues sólo lo que es necesario puede ser eterno y substancial. Y a partir de ahí piensa «el incondicionado poder del ser» o sea su capacidad para ser lo que es. Ese poder incondicionado es «lo universal» o Absoluto, es en último término la Libertad.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 130.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 167.

Ahora bien, precisamente a partir de este principio la ciencia o *Wissenschaft*, o sea, el saber, se conciben como «puro movimiento de la razón» que sigue el encadenamiento de lo necesario, o sea de «lo posible», pues como las Matemáticas, la filosofía es un saber hipotético que no dice como es «lo que ocurre» sino que sólo señala que «no podría ser de otro modo». Para Schelling la diferencia con las Matemáticas estriba en que tiende a rebasar lo puramente hipotético (*mögliches*) hacia lo fáctico (*wirkliches*), cuyo entrelazamiento intenta conceptualizar precisamente a partir de la idea de que la unidad o el entrelazamiento debe darse (la idea de dios).

Su especificidad consiste pues en que siendo como es *pura ciencia racional* (el autor utiliza el término griego *episteme*) y laborando a *priori*, o sea manteniéndose a un nivel puramente hipotético, rebasaría el marco de «lo posible» para alcanzar lo fáctico a través de algo que podríamos llamar el teorema de la completud, o sea en la medida en que trazara el marco de lo posible por eliminación de lo contradictorio<sup>17</sup>. En este sentido la filosofía no sería mera lógica, sino *saber racional* no enciclopédico, o sea saber de lo que no puede ser y saber de cómo saberlo. Saber de saberes que en Schelling no tiene el sentido enciclopédico hegeliano, para quien ese saber sería un compendio de las ciencias, sino un sentido genérico, en cuanto investigación sobre la peculiaridad y los límites del saber mismo.

### III. BOSQUEJO DE LA LECCIÓN XVIII

Ciñéndose muy de cerca al texto aristotélico, en especial al *De Anima* y a algunos pasajes del *De generatione animalium*, Schelling se esfuerza en este texto por tematizar lo que traza la línea de demarcación entre la vieja y la nueva filosofía, entre el viejo y el nuevo mundo. Esa no es otra que *el idealismo* o filosofía que se esfuerza por construir un concepto nuevo, el concepto de *querer racional*.

En efecto, el texto arranca con la tesis de que lo orgánico forma una concatenación, una cadena, en la que cada elemento sirve al siguiente, sin que pueda establecerse una separación drástica entre lo material y lo inmaterial, ya que lo primero sirve de potencia a lo segundo, pero a su vez éste actualiza las potencias de aquello. De algún modo ésa sería la relación entre *alma* y *espíritu* (*Seele* y *Geist*), análoga a la que Aristóteles habría ya establecido entre  $\psi\upsilon\chi\eta$  y  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ .

Siendo eso así, el último introduciría sin embargo una diferencia radical pues,

<sup>17</sup> Utilizo el término *completud* en un sentido intuitivo, pues propiamente en Schelling no se encuentra una tematización de este principio como fue teorizado por los matemáticos de la primera mitad de siglo sino en una concepción intuitivamente holista según la cual la filosofía podría constituir un saber completo, consistente y primero.

dice Schelling no es de carácter subjetivista ni tiene pasado, por lo que necesita el *saber*. Sólo en la medida en que el νοῦς o espíritu es entendimiento puede dominar de modo ideal todo lo material que le es ajeno. Veamos el proceso.

«El νοῦς viene de fuera» dice Aristóteles, y Schelling comenta que este término, con ser importante es demasiado corto en comparación con el concepto moderno de espíritu (*Geist*) pues νοῦς, que traduce por entendimiento o inteligencia, sólo abarcaría la dimensión inicialmente teórica del espíritu, el cual fundamentalmente es *querer* y sólo subsidiariamente entender. *Espíritu* es básicamente un «querer, y un querer que sólo es querer por el querer mismo, que no quiere algo, sino su propio querer»<sup>18</sup>.

Ese querer sería un «tender hacia algo», lo querido, y en ese movimiento el mundo se introduce en el espíritu, pues, como ya Goethe habría señalado, éste encuentra en él el vasto espacio donde desaparece. El querer se extingue en el mundo al que hace surgir como tal y en el que se oculta. Lo querido se vuelve opaco en el querer mismo, al que, faltándole una fuerza con la que doblegar lo que se le resiste, sólo le es posible *comprenderlo*. Así el espíritu deviene *entendimiento*.

Y sin embargo, a diferencia de Hegel y en parte de Spinoza, él mismo no es necesario. «El querer del que partimos es un surgir puro de sí mismo, causa de sí (*causa sui*) en un sentido muy diferente a como lo dice Spinoza de su substancia...; en este sentido es la contingencia primera... de la que derivan todas las demás contingencias»<sup>19</sup>.

Siendo el acontecer contingente, su efecto sin embargo no lo es. «Con aquel querer, empero, el alma deviene individual (ese querer es el verdadero principio de toda individualidad), incluso de la de cualquier ser contingente, según lo que se acaba de decir. Y esa alma individual ya no es, sin embargo, igual a la idea de alma; con aquella primera posibilidad real-contingente se pone la posibilidad infinita de otras almas también individuales y del mismo orden... de ahí se deduce que aquel acto, a partir del cual el mundo es colocado fuera de la idea, se repite en cada individuo sucesivo y de ese modo es verdad, no que cada yo, como dice un gran hombre [Fichte] ponga el mundo tal como aparece fuera de la idea, sino que para cada yo ese mundo sea puesto, en tanto justamente que cada yo es el acto por medio del cual eso ocurre»<sup>20</sup>.

El yo es el resultado, tan casual como sea posible, de que el mundo se interponga en el decurso del querer. Quizá como dirá Nietzsche posteriormente, el querer no crea el mundo, pero dice sí a la vida cuya radical diferencia es capaz de comprender.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 210.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 229.

<sup>20</sup> *Idem*, p. 230.

## LA FILOSOFÍA DE SCHELLING. PRESENTACIÓN E INTERPRETACIÓN

Al inicio del libro el editor antes mencionado, Prof. Sandkühler, esboza una somera presentación del filósofo en la línea de interpretación por él desarrollada en otros trabajos, especialmente en el estudio *Freiheit und Wirklichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968 y en la monografía *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart, 1970, a la que siguieron otros textos entre los que destaca el estudio sobre filosofía de la naturaleza *Natur und geschichtlicher Prozess: Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, amén de diversos artículos y comunicaciones.

La interpretación de Sandkühler parte de una aparente anomalía que puso de relieve en la primera de las obras citadas: a diferencia de otros idealistas, Schelling no se ocupa temáticamente de filosofía política, lo que resulta algo extraño en el contexto del idealismo. Sandkühler lo explica haciendo derivar su pretendido «apoliticismo» de la inserción de «lo político» en una determinada historia del ser, de raigambre metafísica<sup>21</sup>. Eso le permite afirmar que Schelling es también un «filósofo político», aunque no sea un filósofo de la política, como sería el caso en Kant, Fichte o Hegel. Y es más, al contrario que en ellos, en Schelling la filosofía siendo política, adoptaría el carácter de una anti-política, caracterizada por su rechazo del liberalismo y de la política liberal, y configurándose como una doctrina anti-revolucionaria y anti-utópica.

Desde el punto de vista de su sistemática la filosofía de Schelling puede caracterizarse como una «filosofía de la filosofía» que si se define como «trascendental», es porque está construida en la estela del pensamiento kantiano, aunque en su construcción especulativa deje atrás el esfuerzo de Kant por conciliar las nuevas posiciones éticas y epistemológicas con los postulados básicos de la metafísica tradicional.

Así a las tres famosas preguntas kantianas:

- ¿Qué puedo saber?
- ¿Qué puedo hacer?
- ¿Qué puedo esperar?<sup>22</sup>

Schelling opondría otras dos cuestiones, no menos capitales:

- ¿Qué es la filosofía?
- ¿Qué es el ser del ente?

<sup>21</sup> Aunque en textos posteriores como por ejemplo en el estudio citado en último lugar, *Natur...*, el autor se distancia de su primera interpretación de la filosofía natural de Schelling por su reduccionismo, en términos generales mantiene la tesis sobre el sentido político último de la ausencia explícita de una filosofía del Derecho y del Estado en Schelling. V. *op. cit.*, nota 148, p. 78-9.

<sup>22</sup> *Crítica de la Razón Pura*, A 805, B 833.

Pero su investigación, estructurada a partir de presupuestos kantianos y sujeta a la primacía del *Yo trascendental* se vería obligada a tematizar estas cuestiones en el marco de las relaciones de mismidad del sujeto cognoscente. Sólo que a partir de esas relaciones Schelling desemboca en una ontología (una *filosofía positiva*) que, manteniendo los supuestos trascendentales, obvia el subjetivismo y el idealismo en el sentido vulgar del término, a los que despectivamente denominará «ideismo» o «ideología». Con una consecuencia quizá imprevista, el descubrimiento de que esta unidad entrevista no puede pensarse como una *mismidad*, o sea en la forma de un Yo, sino en la de una *forma teórica*. Ésta sería justamente, a juicio de Sandkühler, la auténtica *revolución en el pensamiento* que Schelling habría preconizado.

A partir de esta reflexión se muestra como tanto en Schelling como en el conjunto del idealismo, el problema epistemológico en ningún caso puede ser el problema de la diferencia entre la Naturaleza y el conocimiento que de ella tenemos sino más bien al contrario, el problema es el de la *identidad* y especialmente, el de cómo pensar esa identidad, pues dado que el conocimiento existe, de lo que se trata es precisamente de investigar qué tipo de relación de identidad muestra con el mundo. Y ahí es donde aparece lo característico del tipo de unidad a que Schelling hace referencia: la identidad schellinguiana no es ni puede ser una *mismidad* —su sujeto no es un Yo— sino un plano de coexistencia definido por una forma teórica en el que emergen tendencias discrepantes. Estas son el empirismo en las ciencias de la Naturaleza que la «física especulativa» no logra eliminar, y el arbitrio de los procesos histórico-sociales, cuyo irrumpir caótico no siempre la ciencia de la historia y la astuta previsión del poder logran controlar, no siendo su *Sujeto* o al menos el Sujeto (*Subjekt*) del que habla su filosofía en modo alguno la «praxis humano-subjetiva» sino la capacidad substancial y subjetual de la especie humana para «hacer historia», es decir para crear realidad en cuanto especie natural. Sujeto no indica pues reflexión en el sentido (hegeliano) según el cual la actividad creativa «natural» podría ser objeto de saber alguno tematizado, sino que indica solamente que el carácter básico de todo lo que es es ser-sujeto, o sea ser producto de la «capacidad generativa» o productividad natural.

A partir de ahí la pregunta de origen kantiano: ¿cómo determinar en la filosofía un *prius* de sí misma?, orienta la búsqueda hacia un «querer puro», un acto que Schelling ha tematizado recurriendo a pensadores pre-kantianos, entre otros a la tradición aristotélica. Con ello la filosofía se va a definir como una *posición* del pensar frente al conocimiento, no como un conocer en sí mismo, posición que se fundamenta únicamente en el hecho de ser auto-posición, es decir de darse únicamente como un querer-de-sí. Sin que por otra parte ese querer, por ser incondicionado, sea arbitrario, ya que está nucleado en torno al concepto de dios como unidad absoluta de todo lo que es, lo que tendría poco que ver con el clericalismo en el sentido habitual del término y mucho más con la tradición spinozista.

Cuestión aparte, que es objeto de análisis minucioso en la interpretación de Sandkühler es el alcance de su definición de la filosofía como *ciencia* y su manifiesta proximidad a las ciencias de la Naturaleza. En cuanto *ciencia* la filosofía tiene en Schelling una forma y un contenido determinado; la primera consiste en la *unidad* (la *unidad* del pensar frente a la proliferación de los saberes empíricos) y el segundo en la *totalidad* (la *globalidad* del ser frente a la fragmentación de lo conocido). Y aunque pueda parecer una paradoja, el saber coetáneo que más se avecina a este modelo de filosofía es la ciencia de la naturaleza (o física), quizá habría que decir «el ideal de la física». Eso explica que Schelling no sólo aproxime la filosofía a las ciencias de la naturaleza sino que incluso en períodos posteriores de su reflexión, acentúe la unidad entre las dos ramas del saber, las llamadas ciencias de la naturaleza y las del espíritu.

En algún momento, sostiene Sandkühler, la analogía dejará incluso de funcionar como *metáfora*, como puede decirse que ocurre todavía en la filosofía kantiana de la historia, para convertirse en auténtico principio eurístico, pues la ciencia de la historia y no digamos la posterior ciencia de la sociedad, *en cuanto ciencia* puede y debe comportarse de un modo *tan científico* como los saberes naturales.

El argumento en torno a la unidad del saber se estructura de la siguiente manera: puesto que todo saber se rige por los mismos principios y procede del mismo modo, no puede haber ninguna diferencia substancial entre los saberes que tratan de la naturaleza primera (física, geología, etc) y los que tratan de la segunda naturaleza (derecho, historia, sociedad,..). En ambos casos y consecuentemente con el modelo trascendental, Schelling habría señalado que los objetos conocidos serán construidos del mismo modo, y si la verdad del conocimiento se garantiza por seguir estrictamente las reglas de la construcción, tan verdaderos (o sea tan objetivos) serán los del primer tipo como los del segundo. Y tan poco empíricos serán los del segundo como los del primero. En último término a partir de Kant a la empiria le correspondería un lugar subordinado.

Lo que no obsta para que en el curso de su interpretación el autor desbroce pacientemente la llamada *aporía del idealismo*, es decir el hecho de que la filosofía idealista «propugne un concepto *normativo* de lo que la filosofía *debe* ser y no lo pueda *ser* en los límites del idealismo»<sup>23</sup>, justamente porque en cuanto saber de la articulación total de los saberes (y de sus objetos) y de su fundamentación en un saber primero rebasa constitutivamente los propios límites de la filosofía trascendental, concienzudamente trazados por Kant.

Una posible salida a esa aporía estaría en el descubrimiento de «la historia», es decir la tematización de una actividad procesual que en los autores idealistas sería la matriz de la génesis de lo real. Si el saber construye su objeto y *la filosofía de la filosofía* muestra la dinámica de esa construcción, confir-

---

<sup>23</sup> *Natur...*, op.cit., p. 15.

ma que constitutivamente es un proceso en el tiempo, cuya discontinuidad se enmarca en una línea hasta cierto punto evolutiva de constitución (histórica) de los saberes. La historia del saber se corresponde entonces con una historia del ser (sabido), en la que se incluyen no sólo la ciencia sino también la política, cuyo decurso no conoce propiamente sujeto humano ni finalidad alguna.

De este modo, en la interpretación que estamos comentando y que prefigura el resurgir de esta temática en la tradición del materialismo dialéctico, la lógica interna de la historia del conocimiento logra resolver la antinomia entre necesidad y libertad, la cual, en sus distintas versiones, constituye el gran enigma del idealismo: el conocimiento, el saber de la filosofía es *necesario* en su decurso cuanto es libre en su posicionamiento de objeto, sin que la construcción de objeto sea reducible a otra lógica que la del propio saber (de él).

Según se pone de relieve en el análisis de la filosofía de la naturaleza, la novedad de este punto de vista permitiría leer algunas de las obras de Schelling como «crítica de la racionalidad técnica y defensa anti-cientificista»<sup>24</sup>. Lo que no es óbice para señalar que fueron justamente estos aspectos los que motivaron la crítica airada de los científicos contemporáneos. Sandkühler lo interpreta como una muestra de hasta qué punto los propios científicos en el proceso de formación del cientificismo moderno se distanciaron de cualquier concomitancia con los filósofos. Si éstos últimos se desprendían de la tutela teológica, aquéllos se desgajaban del tronco filosófico, razón por la cual la crítica a las nieblas especulativas formaba parte de la construcción de su identidad como científicos. Al menos en la explicitación de su proceder la ciencia se caracterizaba por la «empiría y la verificación» y no por el raciocinio y la imaginación especulativa a la que se adscribía el programa schellinguiano (filosófico).

Sin embargo y por lo mismo, la renuencia del discurso científico a aceptar cualquier otra vía cognoscitiva ajena a la sensibilidad y al «sano sentido común» la hacía accesible, cuando menos en teoría, al hombre medio instruido, capaz de leer y escribir. Y al quitarle todo elitismo aristocrático la acercaba al ciudadano medio, que no es otro que el ciudadano instruido, tan distinto del temido populacho. Eso explicaría ciertas ambigüedades en la recepción de la filosofía schellinguiana: su cercanía a los temas de ciencia natural la habría hecho interesante para los medios alemanes progresistas de los años cuarenta, entre otros los jóvenes hegelianos, los primeros socialistas y comunistas como W. Weitling y M. Hess e inclusive Engels y Marx. Pero la crítica a que la sometieron importantes científicos, entre otros v. Virchow, rápidamente habría inclinado los ánimos en su contra, haciendo que los elementos materialistas fueran silenciados en el rechazo global de su exceso de especulación y su anti-empirismo. Como en tantos otros casos, también la filosofía de Schelling habría sido para Sandkühler la de un precursor intempestivo.

---

<sup>24</sup> *Idem*, p. 39.