

Seminario sobre la filosofía de Schelling

(Segunda parte: “intuición intelectual” y “éxtasis”)

Oscar del Barco

I. El concepto de “intuición intelectual” en Hölderlin.

Tanto E. Cassirer como W. Böhm y L. Strauss señalaron la importancia decisiva que para la génesis del idealismo alemán, y particularmente para el itinerario filosófico del propio Schelling, tuvieron las conversaciones que éste mantuvo con Hölderlin en el momento de su regreso a Jena en el otoño de 1795¹. Para situar a Hölderlin en su relación con el idealismo alemán son fundamentales los trabajos de Otto Pöggeler, realizados desde la perspectiva del pensamiento hegeliano, así como los de Beda Allemann, quien criticó la respectiva hermenéutica heideggariana, y los del propio Heidegger. En el seminario de *Le Thor* éste sostuvo que Hölderlin, en sus conversaciones con Hegel, y a pesar de “las apariencias dialécticas que pueden presentar sus ensayos”, ya había “travesado y roto el idealismo especulativo, en tanto que Hegel estaba en camino de constituirlo”². Para estos autores es incuestionable, por lo tanto, el papel de Hölderlin en el origen del idealismo alemán y en la crítica a aspectos fundamentales del mismo (habrían sido decisivas al respecto las conversaciones mantenidas con Schelling en Tübingen y en Francfort, y la relación con Hegel durante el período de Hamburgo-Francfort). Para J.-F. Courtine la crítica hölderliana desempeñó un papel esencial en el debate que mantuvo Schelling con Fichte (debate que hasta la ruptura de 1802 se mantuvo sordo y casi secreto) y contribuyó significativamente “a conducir a Schelling hasta el centro de su *propio* pensamiento”. Durante este período los tres amigos del Stift estaban concentrados fundamentalmente

en el estudio de Kant, de Fichte (quien consideraba a Schelling su fiel “intérprete y comentarista”) y de los griegos. En lo que se refiere a Hölderlin esto es confirmado por las cartas dirigidas a su hermano, a Breulin y a Hegel. A este último le dice que su “única lectura por el momento es Kant y los griegos”³. J.-F. Courtine, por su parte, sostiene que Hölderlin fue el primero de los tres amigos “que penetró a fondo y en toda su amplitud el proyecto fichteano”. Finalmente en 1796, Schelling ya había publicado *Del Yo y las Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*, se produjeron sus conversaciones con Hölderlin, en las que éste le habría expuesto sus decisivas críticas a Fichte y, por extensión, al libro en gran medida fichteano del propio Schelling. Es a estas conversaciones a las que hace referencia Hölderlin cuando en una de sus cartas le comenta a Niethammer que “ahora Schelling se desdice un poco de sus primeras convicciones”⁴.

Para Fichte el Yo se pone como sujeto absoluto: “Tal como él se *pone*, él *es*; y como él *es* él se pone; y el Yo es, en consecuencia, absolutamente necesario para el Yo. Lo que no es para sí mismo no es un Yo”. Se produce aquí una reducción del ser a la posición, al ser-puesto, y es “esta reducción la que Hölderlin -sostiene J.-F. Courtine- trata de sacar a luz...”. En la *Grundlage* Fichte dice que “...la posición del Yo por sí mismo es la pura actividad del mismo. El Yo *se pone a sí mismo*, y *es* en virtud de su ser puro. Él es al mismo tiempo el que actúa y lo que es producido por la actividad...”. Pero el Yo no es un sujeto que actúa (como si el yo y la actividad estuvieran separados) sino que *es* acción, y, en este sentido, es absoluto. Hölderlin criticará este Yo puro, absoluto y autosuficiente, poniendo el acento “en la finitud radical de la conciencia de sí”. Exposición crítica: si el Yo es absoluto no puede haber fuera de sí ningún objeto, ya que en tal caso no sería absoluto; y, a su vez, una *conciencia sin objeto* es inconcebible; en el Yo-Absoluto es imposible que haya conciencia, porque la conciencia implica escisión entre la conciencia y aquello de lo que la conciencia es conciencia, y sin conciencia yo no soy nada; luego el Yo absoluto es nada: no hay conciencia sin objeto y sin conciencia no hay nada. J.-F. Courtine lo confirma diciendo que “En la posición de sí por sí, en la posición de sí mismo como poniéndose, el Yo

ya ha abandonado su pretendida absolutez, aunque más no sea para poder surgir y aparecer a sí mismo como objeto de una reflexión sobre sí”⁵. Como *absoluto* el Yo no podría auto-ponerse, exteriorizarse (¿en qué y cómo se exteriorizaría si, por definición, ya es *todo*?), y, por lo tanto, no podría ser *para-sí*. La exteriorización-exposición del Yo implica un no-Yo que descalifica la posibilidad de un Yo-Absoluto. En esta perspectiva es importante la carta que Hölderlin le dirigió a Hegel el 26 de enero de 1875, donde, refiriéndose a Fichte, dice que “...su Yo absoluto (=la substancia de Spinoza) contiene toda realidad: él es todo y fuera de él no hay nada; por lo tanto no hay ningún objeto para este Yo absoluto, pues de lo contrario no encerraría toda realidad; pero una conciencia sin objeto es impensable, y si resulta que yo mismo soy ese objeto, estoy como tal necesariamente limitado, aunque sólo sea en el tiempo, y de esta manera no soy absoluto; por lo tanto no es pensable ningún tipo de conciencia en el Yo absoluto; como Yo absoluto no tengo ninguna conciencia, y en la medida en que no tengo ninguna conciencia no soy nada (para mí), y por lo tanto el Yo absoluto no es nada (para sí)”⁶. Es imposible, así, pensar lo Absoluto según “la estructura de la egoidad, es decir, de la reflexión”⁷. Lo que Hölderlin pone en discusión es la posición del Yo como fundamento absoluto de toda realidad, por cuanto “La posición del Yo por sí mismo sólo puede producirse en el espacio previamente abierto de una oposición...en la coapertenencia original y en la reciprocidad de la presencia del Yo y la del mundo”⁸. La prosecución de este pensamiento lo enfrentará tanto a Fichte como a Schelling y Hegel. En su breve texto “Juicio y ser” dice que “*Ser* expresa la ligazón del sujeto y del objeto. Allí donde sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no sólo en parte, allí donde, por lo tanto, están unidos de modo que absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin abandonar la esencia de aquello que debe ser separado, allí y en ninguna otra parte puede hablarse de un *ser pura y simplemente*, como ocurre en el caso de la intuición intelectual”, y agrega: “Pero este ser no puede ser confundido con la identidad [referencia a Schelling; O. d. B.]. Cuando digo ‘Yo soy Yo’ entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación puede ser efectuada sin abandonar la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el

yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo. ¿Cómo puedo decir ‘¡Yo!’ sin conciencia de mí mismo?, ¿pero cómo es posible la conciencia de mí mismo?; es posible porque yo me pongo enfrente, frente a mí mismo, me separo de mí mismo y, pese a esta separación, en lo puesto enfrente me reconozco como lo mismo [...] por lo tanto la identidad no es = al ser absoluto”⁹. No se trata sólo de la crítica al Yo y a la Identidad como absolutos, sino, esencialmente, de la crítica a la idea-de-absoluto como tal, y en esta crítica radica la superación hölderlineana del idealismo: *todo absoluto -ya se trate del Yo, de la identidad Yo-naturaleza, del Ser o de Dios- implica una determinación de lo indeterminado e indeterminable*. En la carta del 24 de diciembre de 1798 le dice a Sinclair que “es bueno, y hasta constituye la condición de toda vida y organización, que no haya ninguna fuerza monárquica en el cielo ni sobre la tierra”, y más adelante, refiriéndose a la relación entre lo singular y el todo, agrega: “cómo sólo ambos constituyen *un todo vivo que se va individualizando más y más y que consta de un gran número de partes independientes, pero también eternamente unidas*”¹⁰. En su análisis Hölderlin retrocede hasta encontrar el puro y simple Ser, anterior “a toda posición, a toda oposición y a toda síntesis”; ser que no puede convertirse “en objeto de conocimiento en el horizonte de la subjetividad, y que no se deja deducir ni fundar por la reflexividad del Yo mismo”; “El ser en su simplicidad es el que abre el espacio de toda posibilidad de relación de un sujeto con un objeto, es decir, también, de toda posibilidad de autoposición de la egoidad, no pudiendo darse ésta sino en el interior de este espacio. Por consiguiente la única posibilidad de acceder a este ser, en tanto que unidad trans-reflexiva, es la abertura correlativa del espíritu que responde a la abertura del horizonte ontológico: a tal abertura Hölderlin la llama *intuición intelectual*”¹¹. Pero la unidad-absoluta-del-ser, la única unidad no mediada, “no debe confundirse con la unidad-identidad del Yo, que se define esencialmente por la conciencia de sí”¹². En consecuencia el *Ser* no puede ser *objeto* de conocimiento, por ser él el que funda toda posible relación de sujeto-objeto. La sola posibilidad de acceder a ese *ser* (que a su vez no puede tener ser) es realizando un *salto*: el de la *intuición intelectual*, que efectúa la “íntima unidad de sujeto y objeto”. Se trata de un todo-previo absoluto

(que más tarde Schelling llamará *Prius*) del que el *sujeto* y el *objeto* constituyen la “partición originaria”. Es clara aquí la polémica con Fichte: Yo-soy-Yo es posterior, es la consecuencia de la partición o de la escisión originaria. Cabe preguntarse sobre ¿qué es lo que *intuye* la *intuición intelectual*? Intuye “la unidad”, “lo originalmente uno”; eso (el Ser-Ser) in-prepensable, *lo* previo a todo, la disponibilidad absoluta, *lo* sin concepto y sin razón. En el ensayo que lleva por título “Sobre la distinción de los géneros poéticos”, Hölderlin analiza la tragedia griega y sostiene que en ella se experimenta la intuición-intelectual-estética como unidad-que-une; dice que en el fondo del poema trágico se produce “una intuición intelectual que no puede ser otra que la unidad con todo lo que vive”¹³, y agrega que es en la *extrema* separación y particularización donde se produce el *salto a lo absoluto* (“salto” en el sentido de que se pasa sobre la determinación reflexivo-conceptual): hay una desmesura que posibilita la manifestación del Uno-Todo, de la Unidad-Absoluta; la extrema particularidad del espíritu en su culminación se *suprime* para dar lugar a una “nueva unitariedad”, y para esto el espíritu debe *salir de sí* abriéndose a la manifestación “religiosa” del *Ser* (del Uno-Todo) [Schelling, a su vez, dirá que “nuestra más alta aspiración es la destrucción de nuestra personalidad, el paso a la esfera absoluta del ser”]. J.-F. Courtine sintetiza este movimiento de la siguiente forma: “El todo -la unitotalidad- sólo se siente en sus partes; el todo sólo se siente en la medida en que las partes se sienten excesivamente, patéticamente, es decir cuando saltan por sobre su unidad parcial, ligada a todas las otras partes y al centro, y esto hasta exponerse a la *Vereinzelung*, a la desolación, a la soledad absoluta. En dicha parte aparece el todo, el todo (partible) se pone en escena al precio de relevar la parte en tanto que parte determinada, parte que se asume como todo (en el momento, en el paso), en lugar del todo...”¹⁴. El hombre (la conciencia, el espíritu), en su máximo estado de intensidad, sale de sí exponiéndose al ser-todo. Para Hölderlin en la “intuición intelectual” se devela, en cuanto toma de conciencia, *eso*, la uni-totalidad, ya que se trata de un *paso* a lo que *ya* está, porque en caso contrario no podría estar nunca. El éxtasis, entendido como salir-de-sí, es el único medio para acceder, a través de una *intuición* no sensible sino espiritual-intelectual, a

eso que Hölderlin llama lo “divino”: “cuando surge lo divino” le dice a su hermano en una carta del 28 de noviembre de 1798¹⁵. Es en la tragedia, por otra parte, donde Dios se muestra en su “inmediatez insostenible”. La tragedia es el lugar de la revelación de Dios, el lugar donde se produce el acceso a la Unidad Absoluta que exige la apertura (lo *aórgico*) para su develamiento: “La divinidad se encuentra entre nosotros”, dice en la misma carta, pero sólo en nuestro excedernos se realiza a sí misma. En este sentido Schelling llamará a “trabajar en nuestro propio aniquilamiento”, ubicándose así en la *pobreza* de sí, en el *no-saber* y la *docta ignorancia*, que son los elementos constitutivos de toda experiencia mística. Se puede afirmar, en resumen, que Hölderlin superó el *concepto* de Absoluto en tanto Yo y No-Yo, e incluso el Yo-Absoluto (del último Fichte) entendido como unidad del yo y del no-yo en la naturaleza (*principio de identidad* de Schelling), al criticar *la idea de Absoluto en cuanto tal* (idea a la que como vimos calificó de “monárquica” porque somete a la particularidad del yo, investida como absoluto, la totalidad de lo que es, incluso al *Prius* de todo ser). Mientras el idealismo alemán afirmaba un yo que al ponerse como Yo pone el No-Yo, Hölderlin entendía el Absoluto como despojo del concepto, como más-que-concepto, o como excedente del concepto, justificando así, al mismo tiempo que lo requería, el *abandono* del concepto y el “aniquilamiento” subjetivo. Simultáneamente planteaba la necesidad de la *intuición intelectual-espiritual* como la única forma posible de acceso al Absoluto a través de la revelación del Absoluto: movimiento global que implica, por parte del sujeto, la supresión, y por parte del Absoluto, la revelación.

2. La “intuición intelectual” en los primeros trabajos filosóficos de Schelling.

a. *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (1794). En su primer libro Schelling busca encontrar el fundamento último de la filosofía. Para ello, dice, se necesita un “principio incondicionado” o absoluto que sea a su vez la condición de toda realidad y de toda “forma” en general. El Absoluto no puede estar condicionado, pues en tal caso no

sería absoluto, y lo que condiciona el absoluto sería el verdadero absoluto. Lo *absoluto* sólo puede darse por sí mismo y a sí mismo; si fuera dado por algo o alguien a algo o a alguien, no sería absoluto: reconocería así que algo o alguien es distinto a sí, y esto resulta contradictorio. Dice que “Hay un absoluto por la simple razón de que un absoluto ($A=A$) es dado”¹⁶; digamos que es dado por sí a sí como autoconciencia; el absoluto se pone como conciencia en sí y no en otro, no en una conciencia fuera del absoluto. Schelling busca escapar al “círculo mágico” (al hecho de que toda forma, incluso la más general e incondicionada, implica un contenido, es forma-de algo) sosteniendo que “la proposición de fondo más elevada expresa no sólo la totalidad del contenido y la forma de la filosofía, sino, más aún, ella se da a sí misma y precisamente así se da su propio contenido y su propia forma”¹⁷. La proposición es el contenido y la forma de la proposición que se da como sí misma a sí misma: podríamos decir Absoluto-Absoluto, o Identidad absoluta. El “incondicionado” es el *Yo*, que se pone a sí y de esta manera es tanto lo que pone como lo puesto. La forma funda el contenido y el contenido funda la forma, “de manera tal que la forma no puede ser dada sino por el *Yo* y el *Yo* no puede ser dado sino por la forma”. Este “círculo” es la evidencia de “la proposición más elevada”. Schelling establece aquí una distinción esencial para la comprensión de la primera etapa de su filosofía: la distinción entre *Yo*-Absoluto, *Yo* y *No-Yo*, y las relaciones que los vinculan. El *Yo*-Absoluto no puede, sin dejar de ser absoluto, poner otro *Yo*-Absoluto, en otras palabras, no puede haber dos *Yo*-Absolutos. Pero al ponerse el *Yo*-Absoluto como *Yo*, pone, en ese mismo acto, el *No-Yo*¹⁸. Si el *Yo*-Absoluto pone un *Yo*, de hecho todo lo que ese *Yo* no incluye es *No-Yo*, y entre ambos tiene que existir un tercer término (en realidad un cuarto, si se tienen en cuenta el *Yo*-Absoluto, el *Yo*, y el *No-Yo*) condicionado tanto por el *Yo* como por el *No-Yo*, y este término es la *representación*: “Pero el *Yo*, el *No-Yo* y la representación, sólo son posibles por la conciencia, y en consecuencia ésta debe ser el principio de toda filosofía”, “El *Yo*, el *No-Yo* y la representación son *dados* (de manera subjetiva) por la representación, y esta última sólo es *dada* por la conciencia...”¹⁹. Schelling reconoce que todos los filósofos han buscado esta “proposición sin

fondo”²⁰. Leibniz sostuvo que “la proposición más elevada (en la que está contenida la unidad *absoluta*) es la proposición Yo=Yo. Descartes no quería decir otra cosa con el *Cogito, ergo sum*, sino que la forma originaria de toda filosofía es la del ser-puesto incondicionado...su proposición fundamental enunciaba que sólo *lo que es* dado por el Yo es verdadero”; lo mismo habría sucedido con la *Crítica de la razón pura* y con la *Doctrina de la ciencia*, las que sólo se relacionan con “lo que es dado por el Yo”. El fundamento es el Yo=Yo. Por su parte Spinoza elevó “desde su Yo hasta el nivel de un concepto inclusivo de toda posibilidad, algo totalmente diferente e independiente del Yo” (aquí se encuentra el comienzo de la larga y compleja relación de Schelling con Spinoza). Respecto a Kant se pregunta “¿De dónde proviene la distinción entre los juicios analíticos y sintéticos? ¿Dónde está el principio en el que se funda esta forma originaria?”. El *principio más alto*, que funda los juicios analíticos y sintéticos, a los que Kant consideraba la “forma originaria de todo pensamiento”, tiene tres *formas*: 1) la *forma incondicionada* (forma analítica); 2) la *forma condicionada* (forma sintética); y, 3), la forma que concilia, o “forma de ligazón” de las formas anteriores, que no fue analizada por Kant. J.-F. Courtine señala que “salvo algunas excepciones, en su época nadie advirtió la originalidad de la inflexión metafísica esencial que domina estas líneas, ni tampoco la apertura de un nuevo camino”. A Schelling le sorprende el hecho de que Kant no advirtiese que “todas estas formas, que él ordena siguiendo cuatro momentos, tienen algo de común entre sí”²¹: todas apuntan hacia “una *forma originaria* en la que dichas formas se *juntan* compartiendo lo que tienen de común”. La proposición de fondo, incondicionada, que Kant señala sin expresar, es Yo=Yo, es decir la proposición fichteana por excelencia. A esta proposición Kant la enuncia, no expresamente, como principio analítico o de *identidad*: “La lengua filosófica -dice- debe retomar la palabra *idéntico* para las proposiciones que Kant llama analíticas”, y reservar para las que expresan un ser condicionado las de sintéticas. Lo que Kant no hace es establecer “la forma originaria como principio de las otras formas”²², sino que la coloca “en medio de las otras formas”; más precisamente aún: “la *forma categórica* no es sino la forma del *ser puesto incondicionado*,

forma que es dada por la más elevada de todas las proposiciones de fondo y que en general sólo concierne a la manera en que un predicado es puesto (poco importa cual sea). Esta forma se encuentra así colocada igualmente bajo la ley del ser-puesto incondicionado...”. Según Xavier Tilliette, y en esto concuerda con Schröter y otros intérpretes, “Schelling en sus comienzos sólo depende de Fichte en apariencia”, ya que “el resorte de *Über die Möglichkeit...* a saber la exigencia de unificación, el impulso metafísico hacia la unidad sin distinción, persiste hasta el fin de la carrera de Schelling, cuyos cambios apuntan a consolidar lógicamente la *Urform* de todo conocimiento”²³.

b. *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (1795). “... la esencia del hombre consiste en la absoluta libertad, el hombre no es una cosa, una *res*, y, en su ser verdadero, no es de ninguna manera un objeto”²⁴. “Es necesario que exista un punto último de realidad, del que todo dependa...Debe haber algo en lo cual y por lo cual todo lo que es llegue a la existencia...”²⁵. “Desde el momento en que, en general, conocemos algo, nos es necesario también conocer algo a lo que no accedemos gracias a otro saber y que incluso contiene el fundamento real de todo nuestro saber”. Esta es la búsqueda fundamental de Schelling: un principio absoluto (“lo Más Alto”), que no puede remitir a nada distinto a sí que lo funde. Necesariamente ha de buscarse “lo incondicionado en un objeto *absoluto*, que no es género, ni especie, ni individuo...”: pero si lo planteamos como objeto, como cosa y como saber, le será imposible ser incondicionado (dice: “para saber algo de un objeto, es necesario primero saber algo [*aliquid*]”). De allí que la tarea consista en “*Encontrar lo que no puede ser absolutamente puesto a título de cosa*”²⁶. Esto es el *Yo-Absoluto*, la no-cosa esencial, ya que para ser *Absoluto* tiene que preceder “todo pensamiento y toda representación”: “Él es pura y simplemente *porque* es”; no hay posibilidad de *demostración*²⁷. El Absoluto, el *Yo-Absoluto*, no puede ser objeto, no puede ser comprendido ni demostrado. Sólo una *intuición* puede fijar el *Yo* (absoluto); y es el *Yo* quien se pone a sí como incondicionado. Por otra parte ninguna proposición condicionada puede “conducir” al *Yo-Absoluto*. Para acceder a lo Absoluto debe darse un *salto* pues resulta imposible una

demostración objetiva de la incondicionalidad del absoluto, ya que toda demostración presupone *algo* condicionado. El Yo-Absoluto de Schelling debe distinguirse (y esta sería una decisiva consecuencia de sus conversaciones con Hölderlin) tanto del dogmatismo como del criticismo (en el primero domina un No-Yo que condiciona al Yo, y en el segundo un Yo que condiciona el No-Yo), tanto del Yo como del No-Yo, en cuanto el Yo-Absoluto es sin nada *más*. Spinoza, sin demostrarlo, pone lo incondicionado en el No-Yo, sin que ninguno de los “dogmáticos” haya demostrado que “un No-Yo pueda procurarse a sí mismo realidad, ni conservar una significación fuera de su pura y simple oposición a un Yo-absoluto”²⁸. Este Yo-Absoluto, más allá del Yo y del No-Yo, “no es ni fenómeno ni cosa en sí, porque no es de *ninguna manera* una *cosa*, sino pura y simplemente Yo, un Yo que excluye todo No-Yo”, es decir el punto último “del que depende todo nuestro saber y toda la serie de lo condicionado, debe necesariamente a su vez no estar condicionado por nada”²⁹. El Yo “no es absolutamente nada” (más adelante dirá que en cuanto Es, no es). El yo-Absoluto, o el *Absoluto*, “es solamente *porque* es”: no existe nada fuera o más allá de él que le de el ser y explique por qué es. En la carta a Hegel del 4 de febrero de 1795³⁰ le dice que “Para Spinoza el mundo (el objeto, en oposición al sujeto) era *todo* [...]. Mientras que para mí el principio más elevado de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir el Yo en la medida en que no está determinado por objetos, sino que es puesto por la *libertad*”. El Yo-Absoluto al ser libertad no es algo libre sino libertad no sometida a nada previo que la determinaría: la libertad es libertad, y no hay nada que sea libre, como si la libertad pudiera ser el predicado de algo. El Yo-Absoluto “*excluiría* todo lo que es o-puesto sin *o-ponérsele*: pondría absolutamente todo como pura y simplemente igual a sí, dicho de otra manera, al poner no pondría nada distinto a su *propia* realidad”³¹: ¿cómo oponer algo a lo Absoluto sin que éste deje de serlo?; el Yo empírico y el No-Yo pertenecen en igual grado al Yo-Absoluto que los pone poniendo-se. El Yo-Absoluto no es objeto y tampoco puede ser “concepto”, por eso “Es sólo a través de una *intuición* que el yo puede ser determinado (...). No es a través de una intuición sensible que se lo puede determinar, sino únicamente a través de

una *intuición intelectual*" [yo subrayo, O.d.B.]: "*El Yo es así determinado por sí mismo en la intuición intelectual como Yo puro y simple*". A la inversa de la intuición sensible "la intuición intelectual sólo es posible porque no tiene ningún objeto"; diríamos, entonces, que es intuición de *nada* (de nada-de-objeto, de nada-de-ser). En la mencionada carta a Hegel le dice que el mundo trascendente es el Yo-Absoluto, pero agrega que "Dios no es otro que el Yo absoluto, el Yo en cuanto él destruye todo lo que es teórico, y así la filosofía teórica es, en consecuencia, igual a 0", en consecuencia, prosigue, "para Dios, vale decir para el Yo-Absoluto, *no existen* objetos, pues en tal caso dejaría de ser absoluto, por lo que, en consecuencia, no existe Dios personal, y nuestra más alta aspiración es la destrucción de nuestra personalidad, el paso a la esfera absoluta del ser...". En Schelling se desarrolla una doble dialéctica: una de carácter fichteano, y otra, como en una suerte de contrapartida (a la que muy tarde comprendería Fichte), de carácter spinozista. De éste dirá que su "más bajo grado de conocimiento es, a sus ojos, la simple imaginación de las cosas singulares, y el más alto la pura *intuición intelectual* [yo subrayo, O.d.B.] de los atributos infinitos de la substancia absoluta, así como el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas que de esto resulta. Este es el punto culminante de su sistema"³². Schelling, en este punto, hace suya la siguiente observación de Jacobi: "El supremo mérito del filósofo no consiste en exponer conceptos abstractos y fundar en ellos sistemas. Su fin último es el puro ser absoluto; su mayor mérito es develar y revelar aquello que nunca se deja reducir a conceptos... en otras palabras lo indisoluble, lo inmediato, lo simple"³³; "Aquí tocamos el límite de todo saber, más allá del cual desaparecen toda realidad, todo pensamiento y toda representación. Todo está *en* el Yo y *para* el Yo. El Yo mismo es sólo para sí". Al nombrar *Dios* al Yo-Absoluto el pensamiento de Schelling adquiere una tonalidad que nos conducirá al sentido último de la *intuición intelectual*, la que apunta, esencialmente, a Dios. Dejando por ahora en suspenso el significado de la *palabra* Dios.

Si todo es Yo-Absoluto (Dios), entonces se vuelve necesario "que el Yo ponga a todas las cosas *en sí*, es decir que las ponga *iguales a sí*. Es necesario que todo lo que él ponga sea su propia realidad en su infinitud

íntegra. El Yo absoluto no puede decidirse a nada distinto que a *poner* en todas partes sin restricción la realidad infinita, vale decir a sí mismo”; a este hecho Schelling lo llama “causa *inmanente*”, o sea una causa que no pone nada fuera de sí, o que “pone todo en sí, igual a sí, por lo cual *el Yo sería causa inmanente de todo lo que es*”³⁴. Por consiguiente el Yo-Absoluto no es ni puede ser *objeto* ni *idea*. Ya Kant declaraba que “ninguna filosofía era posible a partir de conceptos, porque sabía que la única filosofía posible, la filosofía crítica, descansaba sobre un fundamento último al que es imposible acceder con la ayuda de un concepto objetivo”³⁵. “El Yo absoluto no es, por lo tanto, ni principio formal, ni idea, ni objeto, sino simplemente puro Yo determinado, en la intuición intelectual, a título de realidad absoluta”; tal Yo se produce a sí mismo (no podría, sin abandonar su condición de absoluto, ser *producido*) y en sí mismo, pero no a título de objeto sino de Yo-Absoluto. Para Schelling fue Kant “el primero en establecer el Yo absoluto...como último substrato de todo ser”³⁶. “Para el Yo absoluto no existe posibilidad, ni efectividad, ni necesidad; todo lo que pone el Yo *absoluto* está determinado por la simple forma del ser puro. Pero para el Yo finito existe, tanto en el uso teórico como en el uso práctico, posibilidad, efectividad y necesidad”. J.-F. Courtine, en concordancia con este planteo, dice que “la intuición intelectual, cuando aparece en el *Vom Ich*, está en primer término asociada a la doctrina spinozista, interpretada como una experiencia límite: la intuición intelectual por la que el absoluto se determina a sí mismo en su incondicionalidad. A título de intuición *del* absoluto (en las dos acepciones del genitivo, subjetivo y objetivo)...”, y agrega que esta intuición “surge siempre como un relámpago y permanece vertiginosa”³⁷.

c. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (1795). En estas cartas Schelling insiste sobre su idea de *intuición intelectual*. Primero reafirma que lo Absoluto es igual a Dios: “...llamadlo como queráis... de todas formas no podréis escapar a la *idea* de Dios”; y de inmediato agrega que, sin embargo, “la razón teórica no puede por sí misma abrirse paso hacia el objeto absoluto”³⁸. Esta es la causa por la que no pueden escribirse

ensayos para demostrar teóricamente que Dios existe. Se produce una nueva vuelta a Spinoza, como si después de haberlo criticado aún insistiese en él como un fundamento. Reconoce que para Spinoza no existía oposición entre lo infinito y lo finito, sino que lo finito era “una modificación de lo infinito mismo”. y que por eso no había “tránsito” entre uno y otro, sino “sólo la *exigencia* de lo finito *aspirando* a ser idéntico a lo infinito y a perderse en la infinitud del objeto absoluto”³⁹; sentía, además, como un mandato el “anúláte a tí mismo”, y el hecho de que “*Su* yo no debía ser propiedad suya sino pertenecer a la infinita realidad”. En la “Octava carta”⁴⁰ sostiene que “En todos nosotros habita efectivamente una misteriosa y admirable facultad que... nos introduce en nuestro íntimo y revestido mí mismo permitiéndonos intuir la eternidad bajo la forma de lo inmutable. Esta intuición es la experiencia más íntima y más propia, la única de la que depende cuanto sabemos y creemos a cerca de un mundo suprasensible. Esta intuición nos convence en principio de que *hay algo* [yo subrayo, O.d.B.] que en su sentido propio *es...*”; y más adelante agrega que “Esta intuición intelectual se produce cuando ya no somos *objeto* para nosotros mismos y el que contempla se identifica con lo contemplado...; ya no estamos en el tiempo, sino que el tiempo, o, más aún, no el tiempo sino la pura y absoluta eternidad, se halla en *nosotros*. *No somos nosotros quienes nos perdemos en la contemplación del mundo objetivo, sino que el mundo se pierde en nuestra contemplación* [yo subrayo, O.d.B.]”⁴¹. Aquí se plantea un punto esencial. Schelling dice que Spinoza se equivocó, que tuvo la experiencia del absoluto pero que se equivocó en su interpretación al pensar que “él mismo era idéntico al objeto absoluto; creyéndose perdido en su infinitud”. Y no era así, “no era él quien había desaparecido en la contemplación del objeto absoluto”, sino que “Contemplándose a sí mismo como *absorvido* en el objeto absoluto, seguía contemplándose *a sí mismo*, y no podía pensarse como *anonadado* sin pensarse a la vez como algo existente”. La necesidad de “pensarse *a sí mismo* en todo” convertía al todo en *sí mismo*. Schelling, en cambio, proponía el acto de *anonadarse* y de “ser tragado por la divinidad”.

Según la interpretación de X. Tilliette, el ingreso de la esfera finita en la infinita exige la destrucción de la finitud como condición para acceder al

mundo suprasensible “donde sólo podemos encontrar nuestro Yo absoluto”⁴². Esto está totalmente de acuerdo con lo dicho por Schelling en su carta a Hegel respecto a la necesidad de “la destrucción” de la personalidad para poder “pasar a la esfera absoluta del ser”⁴³. En las *Cartas...* el “paso” es del Yo-Absoluto al Absoluto, y de esta manera se simplifica, sin cambiar el concepto, la expresión Yo=Absoluto. X. Tilliette piensa que en las *Cartas...* el Absoluto “es un Absoluto ‘parmenídeo’, intocable, incontaminable”⁴⁴, en tanto que en Spinoza se trataba de la “contemplación de sí mismo”. En la “Novena Carta”⁴⁵ se plantea lo que más adelante constituirá el núcleo de su discrepancia con Fichte: afirma en ella que el dogmatismo “exige mi desaparición en el objeto absoluto”, mientras que el criticismo exige “que todo lo que se llama *objeto* desaparezca en la contemplación intelectual de mí mismo”; ambos sistemas “desembocan necesariamente en la identidad absoluta”, pero mientras el criticismo considera inmediata “la identidad absoluta del sujeto”, y mediato el acuerdo sujeto-objeto, el dogmatismo, a la inversa, considera inmediata “la identidad del *objeto* absoluto” y mediato el acuerdo sujeto-objeto. Los dos sistemas, como opuestos, se unirán cuando se encuentre un “principio absoluto”: la desaparición del sujeto (el punto “donde el sujeto deja de ser *sujeto*” y el objeto deja de ser objeto) arrastrará consigo tanto al dogmatismo como al criticismo al establecer un principio absoluto⁴⁶. Dichos sistemas sólo son posibles “en el acercamiento a lo absoluto”, pero “como ambos se unifican en lo absoluto, deben pues cesar en su contraposición”; en el Absoluto el realismo se vuelve idealismo y el idealismo se vuelve realismo: “En cuanto nos elevamos al plano de lo absoluto se unifican todos los principios contrarios y se hacen idénticos todos los sistemas opuestos”. En esta oposición dialéctica está *in nuce* no sólo su futura filosofía de la *identidad* sino también la diferencia que lo distanciará de Fichte. La “filosofía de la naturaleza” de Schelling ocupará el lugar *absoluto* y planteará la necesidad filosófica de subsumir en sí tanto el dogmatismo como el criticismo. Si el Yo avanza sobre las cosas las yoifica, no puede dejar de hacerlo; y el Yo-Absoluto, a su vez, no puede dejar de ser un *Yo-empírico sublimado*. De allí el paso, primero, al puro Absoluto (*Cartas...*),

segundo, a la Naturaleza (*Sistema del idealismo*), y, tercero, a la identidad (*Filosofía de la identidad*). Ni el dogmatismo ni el criticismo pueden llegar al Absoluto *teóricamente*: “porque un objeto absoluto no permite a su lado sujeto alguno, y la filosofía teórica se funda justamente en la oposición entre sujeto y objeto”; de allí el paso-a-la-acción de ambos sistemas como realización de lo absoluto. La distinta actitud del dogmatismo y del criticismo respecto al Absoluto es expresada diciendo que “uno *intenta acercarse infinitamente la divinidad*”⁴⁷ y el otro intenta acercarse a la divinidad. Uno es entrega de la divinidad y el otro es aproximación a la divinidad. Tanto en un caso como en el otro el Yo desempeña un papel fundamental. El camino de Schelling consistirá en sostener una divinidad-sin-Yo, pues ya sea que el yo capte o que el yo constituya a la divinidad, en ambos casos *la divinidad es sometida al yo*.

3. La polémica con Fichte.

Para Francesco Tomatis se trata, en primer lugar, de un reconocimiento: Schelling le da la razón a Fichte cuando afirma que el Yo pone el mundo, dando lugar así “a un real segundo inicio, el inicio de una serie completamente nueva de advenimientos”. Dice que el hombre “egoísticamente separado de Dios pone el mundo *extra Deum*. Es el hombre el autor del mundo fuera de Dios”, y agrega que “en este volverse negativo del universo incluso los hombres se encuentran inicialmente, separados de Dios, sin Dios en el mundo”⁴⁸. El desencuentro, la disputa “sagrada” (Carolina -su mujer- dirá que Schelling estaba lleno de deferencia ante “la fuerza sagrada de su adversario”), girará alrededor de la idea de Naturaleza. Para Schelling [y según X. Tilliette esta es “la razón última de la oposición”⁴⁹] el Yo es la naturaleza, “y su potencia superior” es la *intuición intelectual*. En noviembre de 1800 Fichte leyó el *Sistema del idealismo trascendental* y reconoció que se trataba de una “exposición genial”; no obstante mantuvo sus reservas respecto a la distinción entre filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza (carta del 15 de noviembre de 1800). Para Fichte la naturaleza es incorporada al Yo como acabada y *encontrada*: la *cosa* y la conciencia están unidas en el “Yo

ideal-real, real-ideal". En su carta de respuesta (fecha el 19 de noviembre) Schelling reconoce la identidad cosa-conciencia, pero agrega que a su parecer la *unidad absoluta* se da como *naturaleza* y no como *Yo*. Aquí está todo. Para Schelling no se trata de un simple "encontrar" (sólo la conciencia común puede creer esto). La *Teoría de la ciencia* fichteana "pone en la conciencia de sí al sujeto-objeto como idéntico al *sí*, y por esta posición idéntica él [el sujeto-objeto] deviene *Yo*"⁵⁰. Pero en esta unidad hay un suerte de acento ontológico que Fichte pone en el *Yo* mientras que Schelling lo pone en la *Naturaleza*. En un primer momento Schelling presentó su obra como una prolongación de la teoría fichteana. En su carta de mayo de 1801 se muestra conciliador y entusiasta, reconociendo que mientras la *Naturaleza* es la *identidad absoluta*, en cuanto es el fundamento de su propia existencia, el *Yo* es la *Identidad* "realmente existente"⁵¹. Fichte le respondió el 7 de agosto diciéndole que el auténtico principio del idealismo es que "lo único existente es el *Yo* ...". X. Tilliette comenta esta carta afirmando que "Las distinciones de subjetivo y objetivo, de idealismo y de realismo, no tienen ningún sentido para la *WL*, pues las mismas se realizan en ella, ni fuera ni antes; y sin ella son ininteligibles. Sólo hay una ciencia, la *WL*, las otras ciencias, idealismo, realismo, filosofía de la *Naturaleza*, son sus partes, y su verdad y su evidencia sólo crecen sobre su suelo"⁵². Fichte habría restaurado efectivamente el dualismo absoluto: "el *Yo* se pone absolutamente y así se separa del Todo absoluto y de la absoluta realidad"⁵³; al colocar la naturaleza como una realidad inerte se habría visto impedido de captar la "profundidad religiosa" de la filosofía de la naturaleza, y así la idea fichteana de que la naturaleza tiene su fundamento en dios sería una inconsecuencia, ya que es imposible pensar que Dios se manifieste en algo muerto. Para Schelling, por el contrario, la *Naturaleza* viva, la realidad viviente, es manifestación-revelación de la vida de Dios, es la auténtica "maravilla de las maravillas". Schelling se queja de que Fichte haga suyas de una manera ecléctica ideas que le pertenecen, principalmente la idea de "divinización" del todo. Fichte habría trasladado a la vida divina el mundo muerto del *Yo*, en lugar de abrir el *Yo* a la divinidad. Es la misma crítica anterior, con la diferencia de que ya no se trata de la naturaleza sino de

Dios mismo: la naturaleza y Dios estarían bajo el dominio constitutivo de las “afecciones del Yo”; “Fichte atribuye a la filosofía de la Naturaleza su concepción de un mundo absolutamente irracional. Pero según Schelling el mundo real es la ‘razón viviente’”⁵⁴. Resumiendo podemos decir que Schelling critica a Fichte pues considera que para éste el Yo-Absoluto es una hipóstasis del Yo-empírico, que el Yo-Absoluto no es absoluto por cuanto está determinado por el Yo empírico y sus formas categoriales. Subrepticamente el Yo-empírico se habría transmutado en Yo-Absoluto mediante un acto de pura *nominación*: las condiciones empíricas se *nombran* absolutas. Fichte, a su vez, considera que la Naturaleza-Absoluta de Schelling está determinada por el Yo-Absoluto, y que, en consecuencia, lo único Absoluto es el Yo. En los “Cursos” de Munich, dictados aproximadamente entre 1835 y 1837, Schelling expone su propia historia filosófica y en el capítulo dedicado a Fichte señala que su intención fundamental en ese período era la de encontrar “el lazo indisoluble que une al yo con el mundo exterior”⁵⁵, en otras palabras, encontrar la “objetividad”. Y más adelante, como respondiendo a una ya imposible crítica fichteana, sostiene que le fue difícil “encontrar un nombre para su sistema”, ya que llamarlo filosofía de la naturaleza era una parte, mientras que la otra era la filosofía del espíritu, “de hecho - dice- no lo podía llamar ni materialismo, ni espiritualismo, ni realismo, ni idealismo”⁵⁶, habiéndose decidido, en ese entonces, por el de “sistema de la identidad absoluta”: “mediante este nombre yo quería únicamente señalar que dicho sistema no afirmaba ni algo unilateralmente real, ni algo unilateralmente ideal, sino que pensaba *un* sujeto último en la base de lo que después de Fichte se llamaba lo real y de lo que tradicionalmente se llamaba lo ideal” (en otras palabras, ni Yo ni Naturaleza como dos absolutos a partir de la absolutización de la escisión de lo dado, sino lo previo, lo que más adelante llamará *Prius*).

En su libro *Schelling y la libertad humana* Heidegger analizó particularmente el concepto de “intuición intelectual” en el capítulo titulado “El paso más allá de Kant (intuición intelectual y saber absoluto en Schelling)”⁵⁷. Para Heidegger el idealismo alemán comprende la filosofía esencialmente como “intuición intelectual de lo absoluto”; incluso

para Kant “el saber es en el fondo *intuición*, representación inmediata de lo mentado en su existente autopresencia”. Lo Absoluto es el *todo* que carece de relaciones. No existe nada diverso al todo con lo cual establecer una relación; o: el todo es el todo. Lo Absoluto, a su vez, no puede ser *cosa* (cosa-Absoluta) pues *cosa* se determina en relación con *otro*. De allí que el “saber de la totalidad”, si ha de ser saber, “tiene que ser intuición”. Pero como lo Absoluto no es una cosa, la intuición no puede ser “sensible” sino, como se la llamaba “en aquel entonces”, *intuición intelectual*. Se reactualiza entonces (“recobra su sentido originario”) el concepto de *razón*, la que ahora significa: captar inmediatamente por medio de la intuición intelectual-espiritual. “Estamos constantemente en ese saber acerca del Ser”, “Sabemos que *él* es”⁵⁸. En consecuencia el saber “no necesita ser experiencia sensible y lo sabido no tiene por qué ser objeto, sino que se trata de un saber de lo no-objetivo, de lo Absoluto. Y como todo saber es intuición, pero lo Absoluto no puede ser intuido sensiblemente, esa intuición de lo Absoluto tiene que ser no-sensible, vale decir, ‘intelectual’”. Para Schelling la intuición intelectual “... es la facultad en general de ver unificado en una unidad viviente lo universal en lo particular, lo infinito en lo finito... de ver al concepto o a la indiferencia [entendida como no-diferencia, O.d.B.] en la diferencia”. Se trata de la unidad de pensar y Ser. Lo que distingue esta concepción de la concepción propia del “dogmatismo” (para el que resulta evidente la cognoscibilidad “sin más” del Absoluto) es la idea de *saber*: el Absoluto no es una *cosa* o un objeto frente a un sujeto, sino que “el saber, al modo de la intuición intelectual, es lo Absoluto, y tal saber es *en* lo Absoluto”⁵⁹; y agrega que “El sapiente no tiene lo Absoluto ni fuera de sí como objeto, ni *en* sí mismo, como un pensamiento en el ‘sujeto’, sino que el saber absoluto es saber ‘de’ lo Absoluto en el doble sentido de que lo Absoluto es lo sapiente y lo sabido, ni sólo el uno, ni sólo el otro, sino tanto el uno como el otro en una originaria unidad de ambos”. Schelling dice que “El conocimiento de aquel tener-fuera-de-sí a lo Absoluto... es él mismo una apariencia y pertenece a ésta, es el primer paso decisivo contra todo dogmatismo, el primer paso hacia el verdadero idealismo y hacia la filosofía que es en lo Absoluto”⁶⁰. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que el Absoluto es

igual a Dios, y que el hombre es *en* Dios, en un ‘en’ que lo implica a Dios. La “intuición intelectual” sería el *modo* (en el sentido de *manera*, o de forma) mediante el cual el hombre accede al Absoluto=Dios; o: el Absoluto-Dios se capta a sí mismo mediante la intuición intelectual de su propia manifestación=el hombre; la intuición intelectual sería el *paso* del Absoluto al Absóluto.

Sin embargo hay un momento en que Schelling abandona la centralidad del concepto de *intuición intelectual* y comienza a utilizar el concepto de *éxtasis*; sin que esto implique un abandono completo del concepto de intuición intelectual. En la fecha relativamente tardía de los cursos de Munich todavía menciona la intuición intelectual: refiriéndose a Hegel dice que “si yo rechazo la intuición intelectual, en el sentido en que quiere imputármela Hegel, esto no implica que le niegue otra significación, y que, de acuerdo con esto, ella no pueda conservar un lugar en mi sistema”, y más adelante agrega: “Esta base inicial, verdadera *materia prima* de todo pensamiento, no puede ser, en un sentido estricto, objeto del pensamiento... esta [base material] es, en el pensamiento, lo que permanece propiamente impensado. Pero un pensamiento no pensante no es muy diferente de un pensamiento intuitivo, y, en este sentido, el pensamiento que está obrando en toda filosofía está fundado sobre una intuición intelectual” (p.169 y ss.). A su vez el concepto de *éxtasis* debe entenderse en un sentido ante todo filosófico-racional; se trata de una “transposición” de los términos místicos a términos filosóficos. El místico conocería “la existencia, el *Dass*, el *quod*”, mientras que la razón conocería “la esencia, el *Wass*, el *quid*”. Según L. Pareyson “Se puede agregar que el éxtasis de la razón que propone Schelling no implica una profesión de misticismo en cuanto no es presentado como una experiencia inefable e indescriptible, realizada por una facultad excepcional y extraordinaria, sino como un acto describible de la razón...”⁶¹. En su desarrollo la razón se topa con un límite y se ve obligada a *salir de sí misma* (*ex-stasis* significa salir-de-sí) para alcanzar el *ser*. “La razón, para alcanzar el ser real, debe salir de sí misma: si ella ‘se pone fuera de sí’ y deviene extática, lo hace para alcanzar el ser ‘fuera del pensamiento’”. Primero recorre un camino inmanente, que arranca en el puro “poder ser”. Para llegar a su objetivo, que es “el ser mismo”, “el

ser necesario”, debe abandonarse, salir-fuera-de-sí, ante una “presencia insólita” y distinta, diferente: el puro existente sin concepto, lo absolutamente distinto de la idea. Este es el momento decisivo en que lo embarga el *estupor* previo a la mutación que le abrirá el acceso a la llamada “filosofía positiva”. Se trata de un doble movimiento: por una parte de un movimiento positivo, por cuanto llega al límite, más allá del cual está *lo* buscado (que no es objeto, ni cosa, ni concepto, ni idea, ni ser... ni Dios; o que es lo anterior a todo, lo in-prepensable, el *Prius*-Absoluto); y por otra parte de un movimiento negativo, por cuanto suscita el “estupor”, la mudez, la ceguera, el desconcierto. Tanto el éxtasis como la intuición intelectual poseen un carácter *intuitivo* y permiten el acceso al ser, pero mientras la intuición intelectual tiene un carácter “solar”, pues alcanza directa y positivamente su objetivo, el éxtasis tiene un carácter doloroso, negativo, que conlleva la problemática de la llamada “docta ignorancia”. Dice L. Pareyson: “... mientras la intuición intelectual capta y brinda el absoluto en su plena realidad y actualidad, en su ponerse y afirmarse, en su ser y existir, el éxtasis, en cambio, no capta y no brinda sino el puro existente, la simple y desnuda existencia, un algo irreductible e indecible en el que sólo después podrá reconocerse un ser. Más concretamente, si la intuición intelectual nos da Dios en su realidad, como esencia y existencia, el éxtasis, en cambio, brinda la mera existencia sin esencia, la que no tiene nombre ni concepto, un algo que *no* es Dios pero *puede* serlo...”⁶². La razón (el “yo”, la “conciencia”) se *niega* en el éxtasis, sale-de-sí negándose; mientras que en la intuición intelectual la razón *es* la intuición intelectual, el ser mismo de la autoconciencia. La intuición intelectual habla, conoce, re-conoce, nombra; en tanto que el éxtasis implica parálisis, mudez, falta de nombre: “sólo ofrece un punto de partida”. No obstante en el éxtasis la razón realiza un doble movimiento: por una parte pierde todo poder, es “abatida”, sometida, frente a lo “incomprensible e inconcebible” (se trata del aniquilamiento del alma expresado por la tradición mística), mientras que por otra parte se muestra tal como es, en su “pureza”, “en su pura naturaleza”; “Para Schelling, por lo tanto, en el éxtasis ocurre que el puro existente (que por su inconceptualidad e inconcebibilidad, e incluso por su incomprendibilidad para

la razón) se presenta como correlato de la razón extática, y así, mientras por un lado se humilla y la hace salir de sí, por el otro la conduce a su verdadera naturaleza...”⁶³. El puro conocer frente al puro existente, tal es la relación de identidad absoluta. El puro existente no se somete a ningún concepto, a ninguna palabra; por eso la razón se calla, se despoja, porque enfrenta una nada (de razón). Se trata -dice Schelling- de “el ser que el intelecto no puede comprender, al que el intelecto expresa sólo callando y conoce sólo no queriéndolo conocer”. La razón queda “estupefacta” frente a “eso” que está más allá de sí y de lo cual es imposible decir algo, frente a lo previo incluso de lo previo. El “puro existente”, que sólo puede provocar *estupor*, se constituye en el límite de la filosofía en su sentido habitual (en adelante Schelling la llamará “filosofía negativa”) y de la nueva filosofía, a la que en adelante llamará “filosofía positiva” (aun cuando en su último gran texto filosófico vuelva a llamarla “filosofía racional”).

4. Textos.

En los *Aforismos* (1805)⁶⁴ Schelling dice:

“La razón no es una afirmación del Uno que se situaría a sí misma fuera del Uno, sino un saber de Dios en Dios. Si no existe nada fuera de Dios, entonces el conocimiento de Dios no es sino el conocimiento infinito que Dios tiene de sí mismo en su auto-afirmación absoluta, vale decir que él es el ser de Dios en ese ser” (af. n° 47).

“La claridad infinita en una infinitud inaprensible, la plenitud inaprensible en una claridad infinita: eso es Dios” (af. n° 41); y “Nunca estamos fuera de Dios, de tal manera que no podemos ponerlo delante de nosotros como un objeto” (af. n° 52). “La *especulación*, es decir la *visión*, la consideración de lo que es en dios, esto es lo esencial [yo subrayo, O.d.B.]... La ciencia [es decir la filosofía, O.d.B] sólo tiene valor en tanto es especulativa, en tanto es la contemplación de Dios tal como él es” (af. n° 80).

Si “Dios es la infinita posición de sí, esto significa que Dios es la infinita posición de infinitas posiciones de sí...” (af. n° 83); en consecuencia esta

infinitud sólo se puede “intuicionar” “intelectualmente” (af. n° 84), es decir *espiritualmente*, y no con el pensamiento.

En la *Lecciones de Erlangen* de 1821 Schelling dice que para captar el Absoluto-Dios “...es necesario elevarse por sobre todo lo que tiene nombre”, debe aprenderse a existir en “lo sin nombre”⁶⁵. Hay que subir hasta lo más alto, al abandono absoluto, pues “quien quiera mantenerse en el punto de partida de una filosofía verdaderamente libre debe abandonar incluso a Dios”. Y le reprocha a Fichte porque en última instancia, luego de abandonar todo ser objetivo y exterior, se haya aferrado “a su propio yo”⁶⁶; ignorando que para lanzarse en el interior de “ese éter libre” es preciso abandonar “no sólo los objetos sino a sí mismo”, lo que implica nada menos que “un nuevo nacimiento del hombre”.

Del objeto absoluto sólo sabemos lo que no es, pero jamás lo que es. Se trata de la utilización de conceptos negativos, como *infinito*, *indefinible*, *inaprensible*, etc., por lo que “nada, rigurosamente nada, puede enunciarse de ese sujeto absoluto sin que lo contrario sea igualmente posible”. Lo positivo es que *eso* “pueda volcarse en una figura”: “lo positivo en él...es precisamente que pueda darse en una figura, que se deje captar, y que así sea libre de incluirse y de *no* incluirse *en* una figura”⁶⁷. Es la “eterna libertad”, libre (no se trata de que sea libre sino de que *es* libre) de darse o no en una figura. Tal sujeto (Absoluto-Dios) es también “voluntad”; pero no “voluntad de un ser [*Wesen*] diferente de sí, sino voluntad pura”; no una voluntad que quiere otra cosa, sino voluntad *en sí*, voluntad que no quiere, “indiferente” al querer o no querer. Se trata de un Dios que es supremamente filosófico: “El sujeto absoluto debe ciertamente ser *nombrado* [yo subrayo, O.d.B.] también Dios. Él es, en efecto, lo que Dios es, pero no Dios. Dios sólo es Dios; ahora bien, ese sujeto absoluto es igualmente lo que Dios no es. Es incluso por sobre Dios. Esta diferencia entre el sujeto absoluto y Dios es necesaria, pues el sujeto absoluto es absolutamente todo, *én tó pán*. No obstante a este sistema sólo se lo podría llamar panteísta si se afirmase que dicho *én* es Dios. Por consiguiente este sistema no es panteísmo”⁶⁸ porque Dios no agota todo, porque el ser-Dios no es Dios en cuanto sujeto-absoluto. Mientras Dios o el sujeto-absoluto no está en acto no se lo puede conocer: sólo cuando

adquiere “forma” se vuelve cognoscible (teniendo en cuenta, además, que “lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante”; en caso contrario sería algo absolutamente distinto y no habría ninguna posibilidad de conocimiento: la consecuencia lógica es que si puedo conocer la libertad-Dios es porque de alguna manera yo soy esa libertad-Dios), iniciando un movimiento que al pasar de un saber a otro llega a “la beatitud del no-saber (el que ahora es un no-saber sapiente)”⁶⁹. Se trata del movimiento del saber que surge del no-saber y vuelve como sapiencia al no-saber luego de atravesar todas las formas de manifestación del sujeto-absoluto. “Pero lo que es el comienzo absoluto no puede saberse”: se conoce la *manifestación*, pero no lo manifestado en cuanto tal. Aquí el texto de Schelling se aproxima a Hegel: “Es necesario que lo conocido sea lo cognoscente”⁷⁰. A la eterna Libertad y a la Sabiduría como Dios la vemos “en todas sus figuras”, pero no *en sí*. A la eterna Libertad “Pareciera que nunca y de ninguna manera se la puede conocer. A título de sujeto absoluto está *por sobre* todo conocimiento, y a título de objeto no está en su *en sí*. El sujeto absoluto sólo puede ser conocido *como* tal de una única manera, a saber, si es *restablecido* sujeto a partir del objeto... es, a título de objeto, sujeto, y, a título de sujeto, objeto, sin desdoblarse, es a *título* de conocido, el cognoscente, y a *título* de cognoscente, lo conocido”⁷¹. La eterna Libertad se autoconoce: “*El movimiento íntegro no es sino el movimiento hacia el autoconocimiento*”⁷², “Todo este movimiento es una búsqueda de sí misma”. Nuestra conciencia es la autoconciencia de la eterna libertad; o “*nuestra conciencia es un autoconocimiento de la eterna libertad...* es decir que nosotros mismos somos la eterna libertad restituída de objeto en sujeto” (según H. Fuhrmans en este lugar se expresa claramente “la inspiración hegeliana” de las Lecciones de Erlangen: “se puede, en efecto, advertir en ellas el eco de la tesis hegeliana fundamental del devenir conciente de sí del absoluto o Dios mediante y a través del hombre; se puede, igualmente, señalar el carácter hegeliano de la afirmación respecto a que la eterna libertad, una vez comenzado su proceso de figuración, debe necesariamente recorrer todas las etapas de la alienación y sostener hasta el fin el calvario de la finitud”⁷³. J.-F. Courtine y E. Martineau aclaran, no obstante, que “la tesis según la cual la razón o

la identidad absoluta se conocen en mí, o, más bien, haciendo estallar la oposición del Yo y del No-Yo... es una de las piedras angulares de la construcción de la *identidad*" (lo que pondría al menos en duda la prioridad hegeliana): "...no somos sino ese saber que de sí tiene la eterna libertad"⁷⁴, pero como no lo sabemos es necesario que la filosofía nos conduzca al "saber de ese saber" que no sabemos. Schelling señala que es un *círculo* comenzar por el fin (de la filosofía) al que hay que llegar. La filosofía -dice- no es demostrativa, "la filosofía es, para decirlo en una palabra, un *acto libre del espíritu*; su primer paso no es un saber, sino expresamente un no-saber, un *abandono de todo lo que es saber* ante los ojos del hombre"; mientras el hombre *quiera* saber el "sujeto absoluto" sólo será un *objeto*, y así "no lo conocerá en sí" sino mediante las imposiciones del querer. Pero si se desprende o despoja del *querer* saber y del propio saber entonces "dejará lugar" para el sujeto absoluto o el verdadero saber: y "en este acto mediante el que se resigna [el hombre] a no saber establece al sujeto absoluto como saber". Se trata de un saber que respecto al Yo es un *no-saber*, o "saber" de lo que ultra-pasa o excede absolutamente. Un saber que es un no-saber visto desde el yo: "Este sujeto absoluto está allí en la medida en que yo no lo convierto en un objeto, es decir, en la medida en que no lo conozco, en que *renuncio* al conocer". Esta "relación específica" es lo que antes se expresaba con "el término *intuición intelectual*": *intuición*, ya que en la intuición o en la "contemplación"⁷⁵ "el sujeto se *pierde*, es puesto *fuera de sí*"; *intelectual*, porque no es una intuición sensible y porque el sujeto "se sacrifica a sí mismo" en lo que no puede ser un *objeto* intuible. Al llegar a este punto de su discurso Schelling recurre a la noción de *éxtasis*; debido a que el término intuición intelectual necesita ser explicitado (no por ser equívoco o falso) "es mejor dejarlo de lado" -dice- y utilizar "de preferencia el término *éxtasis*", entendiendo este término como un salir-de-sí, un afuera-de-sí, un afuera de "su lugar" (vale decir del lugar del sujeto). Frente al Sujeto-Absoluto el sujeto deja de ser sujeto porque el Sujeto-Absoluto no puede ser objeto: "Es necesario por consiguiente que el Yo *abandone* su lugar, es necesario que se exponga *fuera de sí*, como un ser que ya no está allí. Es sólo mediante este sacrificio de sí que el sujeto absoluto puede abrirse en

él -hablamos aquí de sacrificio, de renuncia a sí, en el sentido en que advertimos algo semejante en la admiración”, esto en consonancia con “el dulce Platón”, para quien la filosofía, como es notorio, debía comenzar con la admiración, con el asombro. Mientras la intuición intelectual es un hecho interior, el éxtasis es un salir-de-sí: por eso Schelling agrega que “lo urgente para el hombre no es *entrar* en sí, sino estar expuesto *fuera* de sí” (por esta causa el “yo”, señala F. Tomatis, “es el verdadero pecado original del hombre”, y agrega que es “a partir de su renuncia al Yo que el espíritu, es decir lo que de divino hay en el hombre, negándose *puede abrirse* al Dios adveniente, al acontecer de la Divinidad”⁷⁶). La supresión de sí destruye, podríamos decir, el esquematismo, la conformación determinada del Yo, creando un espacio libre de manifestación, de revelación; sin esta *supresión* sólo conocemos las formas, los “esquemas” que imponemos a aquello que conocemos y que en el acto de conocer objetivamos a la manera kantiana: dejar que el Ser o Dios se manifieste en el hombre-sin-yo, vuelto espacio de advenimiento, es algo distinto a la intuición-intelectual, la que de alguna manera, aunque sea intuitivamente, impone al ser su esquema constitutivo, vale decir que se apropia del ser a *su manera* intelectual-espiritual. Cuando el hombre convierte la “libertad original” en objeto, para conducirla al saber, cae necesariamente en una contradicción: al querer conocer la eterna libertad, transformándola para eso en objeto de conocimiento, “la transforma *subrepticamente*” en no-libertad (en un objeto *determinado*); quiere captarla como libertad y la convierte en no-libertad; la “aniquila” precisamente “atrayéndola a sí”⁷⁷ y de esta manera limitándola al humanizarla. El hombre entra en un “torbellino” de búsqueda y de imposibilidad, porque lo que busca se le escapa en el propio acto de buscarlo; la propia búsqueda convierte a lo buscado en lo contrario de la eterna libertad que busca. De esta manera su “tensión” alcanza el “punto culminante” ocasionando “una descarga gracias a la cual quien pretendía acceder al saber de la eterna libertad en *sí misma*, es *expulsado* -arrojado a la periferia- hasta convertirse pura y simplemente en *nescient*”. De esta manera encontramos “a un lado nuestra conciencia en el estado de absoluta ignorancia, al otro el sujeto-absoluto que ahora se abre como absoluta libertad en la conciencia, y se anuncia

como aquello que el otro no conoce". Hay un movimiento que podríamos llamar dialéctico: si el Sujeto-Absoluto permaneciera en su total interioridad, y si el sujeto permaneciera en su absoluta ignorancia, no existiría el movimiento-del-saber; para que este se produzca el Sujeto-Absoluto debe salir a la exterioridad como objeto; sólo la suprema ignorancia del sujeto permite que el Sujeto-Absoluto se exteriorice y aparezca en la conciencia del sujeto. Es lo que Schelling llama "sabia ignorancia" (*docta ignorantia*) al decir que "en este desasimiento de sí, en este 'éxtasis' donde yo me reconozco, en tanto que Yo, como total ignorancia, el sujeto absoluto deviene para mí suprema realidad. Mediante mi ignorancia (en este 'ekstase') yo pongo el sujeto-absoluto", lo pongo sin saber y por este no-saber. Pero este proceso puede darse "porque originalmente eran uno, porque la eterna libertad está originalmente presente en nuestra conciencia donde es *nuestra* conciencia, y porque finalmente esta eterna libertad sólo tiene a nuestra conciencia como lugar donde pueda venir a sí"⁷⁸. Con anterioridad había dicho, abriendo otra perspectiva, que "toda filosofía consiste sólo en reminiscencia"⁷⁹. El "saber" se produce a través de un proceso que se efectúa en lo más profundo de la interioridad: "No somos simples espectadores pasivos sino que somos arrastrados por una continua metamorfosis hasta que aparece la figura del conocimiento perfecto; el proceso no es sólo de superficie sino que va hasta el fondo de las cosas, marcando los rasgos de su movimiento en el interior de lo más propio"; y agrega que "La conciencia humana es originalmente el fondo íntimo, el abstracto, el portador donde el sujeto de la eterna libertad accede a sí mismo, pero se trata del fondo íntimo en reposo, es decir, ignorante, no-activo...". La conciencia humana es así el fondo de la eterna libertad vuelta a sí, la base de "la conciencia absoluta o universal", una "conciencia en reposo" donde jamás se daría el proceso que estamos exponiendo si también el hombre se mantuviera inactivo. El hombre quiere ver a la conciencia universal como *su* conciencia, pero así "suprime la conciencia universal"⁸⁰ destruyéndola en el momento de querer su posesión. Es a partir del desgarramiento de la conciencia universal que se retorna al comienzo. La conciencia universal se vuelve "sujeto puro, absoluto, que ya no sabe nada de sí", en tanto que el hombre, por su parte,

regresa a la ignorancia, al no-saber: a esto Schelling lo llama *pensar*. J.-F. Courtine y E. Martineau comentan este término diciendo que su introducción “marca aquí una etapa decisiva: el pensar, renunciando libremente al saber, comprometiéndose en la ignorancia, deja de tematizar el absoluto sujeto como objeto, reconoce al Otro su alteridad y así ‘deja lugar a lo que es el saber’, experimenta ‘patéticamente’ lo trascendente...”⁸¹; pues mientras el *saber* está ligado a algo como saber-de algo, el *pensar* está en libertad: “El libre pensar que ha renunciado al saber, vale decir a ‘objetivar’ la eterna libertad, nombra aquí lo que Schelling designaba anteriormente intuición intelectual, reinterpretándola ek-státicamente” (p. 402). “Pensar equivale entonces a renunciar al saber”. Schelling se refiere a una archi-conciencia que pasa de la unidad tranquila al *desgarramiento*, empleando el término esencialmente “hegeliano” de “conciencia *desgarrada*”⁸². La archi-unidad se escinde en sujeto-absoluto y libre-pensar, y el enfrentamiento que de ello resulta es la “hora verdadera en que nace la filosofía” (en nota se agrega: “Vale decir el momento patético o ‘pático’ [de padecer o soportar como opuesto al crear, O.d.B.] de la admiración, del desprendimiento de sí y del abandono que abre el espacio donde el absoluto puede desplegarse salvaguardando su trascendencia y su alteridad”). Sin embargo la archi-unidad busca reconstituirse trascendiendo la violencia de la escisión, de manera que este movimiento concluye en una restitución de la unidad originaria, pero ahora con conciencia: “El fin [de todo el movimiento dialéctico] es por consiguiente el saber *inmediato* de la eterna libertad”⁸³. Hay un crecimiento circular de la conciencia humana como “tranquilo fondo-íntimo” del movimiento de la eterna libertad que de manera “necesaria e inevitable” quiere “atraer a sí la eterna libertad que ella *es*”: la quiere para sí. Esta “lucha” no se da en la mayoría de los hombres porque permanecen “distráidos de su fondo íntimo”. El hombre *está* en un saber natural que es una mezcla impura y pervertida que se afirma como universal; como cuando dice que “Lo natural está *fuera* de lo sobrenatural”, sin comprender que “hay un punto en que lo natural *está* en el corazón de lo sobrenatural”⁸⁴. De allí que el hombre deba “morir” en relación con este saber natural para poder elevarse al saber no-sapiente que es el auténtico saber. Resulta difícil rechazar el parentesco de esta

problemática con la de Hegel; pero reconocerlo no implica establecer prioridades sino advertir una comunidad de problemas y conceptos de los que ambos eran deudores y creadores. X. Tilliette reconoce la “insólita semejanza” que se ha señalado entre “el devenir del Espíritu en la filosofía hegeliana” (contrarrestada en Schelling por su profunda tendencia mística) y la “‘eterna libertad’ que adviene a sí en el saber humano. A. Scholz, por su parte, no vacila en sostener que la introducción de *Erlangen* es “la paráfrasis retórica de una idea de Hegel”⁸⁵, y cita, en su intento por demostrarlo, el parágrafo 78 de la *Enciclopedia*. Sin embargo, situándonos al margen de esta polémica que en gran parte es filológica, debemos señalar que las *Lecciones* cierran un largo período de investigación y apuntan a un nuevo inicio, el que constituirá su “última” filosofía. Hay un *logos*, una “conciencia superior” del Todo, un Espíritu, una Eterna-libertad (Schelling utiliza un vocabulario extremadamente rico para referirse a lo Absoluto) que está en perpetuo movimiento y que es esencialmente *indefinible*. El contenido de la filosofía es considerado como “la historia del Sujeto absoluto, el despliegue y la metamorfosis de sus momentos”; y el hombre es el que “conoce la libertad eterna porque la libertad eterna se conoce en él”. Esta co-pertenencia (cuya resonancia llega hasta el *Ereignis* heideggeriano) es fundamental. Ella señala el hecho de que así como el hombre exige la conciencia absoluta para su auto-comprensión, así la conciencia absoluta necesita del hombre para realizarse como auto-conciencia absoluta. Se comprende, entonces, el movimiento que va desde un estado originario de no-saber, pasando por la escisión entre absoluto y conciencia, al estado de no-saber que restaura el comienzo pero como estado de suprema auto-comprensión-sin-saber (o de no-saber que es saber excesivo, o *más* que saber, o abandono del saber para el no-saber del Saber-absoluto). El hombre busca la sabiduría eterna porque ésta se busca en él (nuevamente la semejanza con Hegel, para quien el *Espíritu* se realiza a través de las figuras sucesivas de la historia universal). El Espíritu no puede buscarse en lo inerte o en lo puramente objetivo, y entonces lo hace en el “punto abierto” constituido por el sujeto o la conciencia. El Espíritu se realiza en la subjetividad como objetividad, y sólo se lo puede conocer en las formas de su objetivación. Esto ya nos

advierde sobre lo decisivo que será la idea de “revelación”. El sujeto rememora su unidad, su archi-unidad; y la archi-unidad se conoce en la conciencia del sujeto que la conoce. Pero el hombre, al querer conocer la Libertad eterna y absoluta, la aniquila, siendo llevado a experimentar el *éxtasis* que abandonándolo al no-saber le “da la iniciativa” al Espíritu-Absoluto. El *éxtasis* debe entenderse como *apertura* a la posibilidad de la manifestación del Absoluto (X. Tilliette cita muy oportunamente la frase de Rilke: “Con el hombre Dios sale de la Noche”⁸⁶). El hombre al nombrar y conocer suprime lo conocido y lo que conoce es su propio conocer, su impregnar y transformar la “cosa”. En realidad en el acto de conocer sólo se auto-conoce. La función del *éxtasis* consiste en *suprimir* “ese” hombre cognoscente para posibilitar el advenimiento del Absoluto: sólo a posteriori podrá conocerlo. La dialéctica schellingeana se desarrolla entre el no-saber del Saber (que es la Sabiduría creadora) y el saber del no-saber (el hombre: el filósofo). El Absoluto se compromete en la naturaleza como devenir, como movimiento, pero se fija en la *rotación*, en su inercia rotativa; mientras la conciencia humana asume el proceso “teogónico” (es parte del mismo), éste, a su vez, se subjetiviza de manera que pone en acción de nuevo el proceso de su auto-conocimiento como búsqueda *subjetiva*. El proceso le pertenece a la Sabiduría eterna “al principio, al medio y al fin”. La filosofía es anamnesis porque el sujeto *es* absoluto; “Ella [la filosofía] es intermediaria, mediadora, ella recorre el intervalo entre el punto x del origen insondable, que sólo alcanza en una rememoración oscura, y el omega de la beatitud...”⁸⁷: siempre el pensamiento filosófico se desliza entre el *éxtasis* de la unidad perdida y el *éxtasis* de la unidad recuperada. El comienzo de la filosofía es el abandono, “el desierto” total respecto a toda esperanza y a todo deseo; en el límite debe *abandonarse* incluso a Dios (y aquí se entrecruzan diversas tradiciones místicas y filosóficas cuyo lenguaje fue utilizado abundantemente por Schelling). Según J.-F. Courtine la intuición intelectual “es la intuición por la que el absoluto se determina a sí mismo en su incondicionalidad. A título de intuición *de* lo absoluto (en las dos acepciones del genitivo, subjetivo y objetivo) ella debe ser presupuesta, en el mismo sentido en que la libertad absoluta también debe serlo...”⁸⁸. El *éxtasis* se define, a su vez,

por “el ser-fuera-de-sí”, y este ser-fuera-de sí es el que “hace posible la manifestación, la revelación, y en la revelación el ser-sí-mismo, el retorno a sí, la emergencia de la ipseidad, del *Selbst*” (es lo que dice Schelling cuando afirma que “Todo ser es un ser-puesto-en-el-afuera, un ser expuesto, un ser, por así decirlo, ek-stático”⁸⁹). Se trata “de aprehender sin concepto el existir puro y simple, para sólo después, *a posteriori*, interrogarse sobre la cuestión del ser-dios del existente absolutamente trascendente”⁹⁰. Todos los conceptos desaparecen frente a la experiencia indudable del puro existente, del puro *acto sin potencia*, pues mientras de la potencia puede decirse que es o que no es, del acto como Prius absoluto carente de cualidades no puede decirse absolutamente nada. Esta es la causa por la cual el pensamiento, que “sólo existe en relación con la posibilidad, con la potencia” (yo subrayo, O.d.B.), enmudece (en caso contrario no habría relación: todo sería la inmovilidad de lo mismo; la potencia es la abertura donde se puede pensar, porque pensar consiste, siempre, en pensar cosas y no nada). El punto de partida es el “existente necesario”, o el puro-y-simple-existente, respecto al que “carece de sentido preguntarse si *puede existir*”. Para J.-F. Courtine “El punto de partida de la filosofía positiva... sólo puede ser extático: ‘La razón no puede poner el existente en el cual no hay aún concepto, no hay *quid*, sino como *fuera-de-sí*, vale decir de una manera totalmente extática”⁹¹. A este Prius absoluto Schelling lo llama “inmemorial” e “in-pre-pensable”: aquello que precede toda memoria (incluso hasta la posibilidad de memoria) y todo pensamiento. Es en el abandono, propio del éxtasis, donde la filosofía positiva se separa de la filosofía negativa, pues para acceder al Prius absoluto se necesita, efectivamente, “comenzar por el ser sin concepto”: la filosofía positiva se constituye, y en esto radica la gran metamorfosis de Schelling, volviendo a poner en acción “los derechos de la razón”; “La filosofía positiva... trata de lo inconcebible *a priori*, pero para transformarlo en ‘concebible’ *a posteriori*”. La revelación (la manifestación, lo *dado*) constituye el tema de la narración positiva. La narración narra el recorrido de la razón a través de *toda* la experiencia de revelación: tanto de la pagana como de la judía y la cristiana. El absolutamente existente puede llamarse “Dios”, pero después Dios pasa a

ser el Dios-vivo, el Dios *tocable*, el Dios concreto al que los hombres cantan y rezan, al que aman y al que quieren pensar, el que carece de nombre pero al que los hombres siempre han nombrado. Para Schelling no se trata entonces de demostrar que Dios existe sino que lo existente es Dios, o que lo *llamamos* Dios.

X. Tilliette considera que la idea de “intuición intelectual” se mantuvo en toda la obra de Schelling, al menos como “nombre”. Podríamos decir que fue un concepto sometido a revisión crítica pero nunca “negado”⁹². No podía serlo por cuanto constituía el punto de partida del proceso filosófico como tal. Sin la intuición del absoluto no era posible *pensar* la revelación posterior del absoluto. En este contexto Schelling sostiene que “Toda la filosofía es una prueba progresiva del Absoluto, una mostración continua de Dios”, agregando, como complemento necesario, “Que Dios es más grande que la razón”⁹³. A su vez el puro existente, “lo indudablemente existente” (Kant lo llamó el “Abismo de la razón humana”), es el Prius de Dios. Para L. Pareyson existe en el pensamiento de Schelling “una radical discontinuidad entre pensamiento y ser, y una insanable irreductibilidad del ser al pensamiento”⁹⁴; esto explicaría el abandono de la razón, como incapaz de superar dicha discontinuidad, así como la *pregnancia teórico-práctica del éxtasis*: “La razón se da cuenta de que a pesar de todo su esfuerzo por alcanzar la realidad no logra hacerlo porque sus movimientos son puramente conceptuales”; el concepto, la idea, la razón, en lugar de abrirle un paso hacia el ser “señalan un confin”. No obstante la razón, una vez que ha llegado al límite, “cruza la propia frontera y sale de sí misma” para encontrar el ser “fuera del pensamiento”, y de esta manera “en el puro existente, en el mero acto de ser, experimenta lo que es verdaderamente una trascendencia”, encuentra la “presencia insólita y diversa de la pura existencia”. Es ante esa inmensidad que, presa del *estupor*, produce el giro que inicia la nueva etapa de la historia de la filosofía, caracterizada por lo que llamó “filosofía positiva”. Para Pareyson hay una continuidad inescindible entre la intuición intelectual y el éxtasis, ambos unidos por la idea “constante e inmutable de que *el más alto conocimiento tiene un carácter intuitivo*” [yo subrayo, O.d.B]; la diferencia entre ambos conceptos se basa en el hecho de que mientras la

intuición intelectual logra directamente su objetivo, instalándose en el absoluto, el éxtasis abre un camino hacia la positividad; o, dicho en otros términos, mientras la intuición intelectual brinda “el absoluto en su plena realidad y actualidad”, el éxtasis sólo alcanza el “puro existente, la simple y desnuda existencia”. Más concretamente: “si la intuición intelectual ofrece a Dios en su realidad, como ser y existente, como no-diferencia, o, mejor dicho, como identidad de esencia y existencia, el éxtasis en cambio brinda la pura existencia sin esencia, la cual no tiene ni nombre ni concepto, un *algo* [yo subrayo, O.d.B] que *no* es Dios, pero *puede* devenir Dios...”⁹⁵. La intuición intelectual no es un acto de la razón sino la razón o el Ser mismo; en cambio el éxtasis implica la supresión o la negación de la razón, la que debe salir de sí, ponerse fuera de sí, abandonarse, para posibilitar la manifestación. La intuición intelectual es total, absoluta, en tanto que el éxtasis es “un punto de partida”, una *apertura* dramática e histórica al advenimiento de lo que es; y lo que *es* es la Revelación; la razón estupefacta del éxtasis se abre a la Revelación, desea conocer la Revelación y da inicio, así, al grandioso impulso de la filosofía positiva. Después de la *sumisión* frente al “ser anterior al pensamiento” -dice Schelling- la razón se levanta preguntándose “*qué* es este existente anterior al pensamiento”⁹⁶: “Al término de la filosofía negativa la razón debió inclinarse frente a un elemento irreductible, pero a partir de esta sumisión retomó su camino como filosofía positiva para realizar la tarea que consiste en denominar y definir el puro existente, de por sí privado de *nombre y de concepto*...” [yo subrayo, O.d.B].

El “puro existente” es la pura *realidad*; su característica esencial es “la total imposibilidad de concepto. El ser absolutamente privado de concepto”. El puro existente carece de una esencia de la que sería la existencia; y también carece de una potencia de la que sería el acto: es el puro y absoluto Acto, el acto-acto, sin previedad, sin esencia y sin potencia. Es lo absolutamente imposible de pensar. Es al enfrentarse con este Existente que la razón queda anonadada y fuera-de-sí, porque ella misma como tal razón siempre tiene que ver “con la posibilidad, con la potencia”, con la diferencia, con la escisión, y no con *eso* de lo que no puede decirse nada porque siempre es *más* que ser. Esto es lo que

Schelling expresa perfectamente diciendo que “no sería el existente, el *prius* absoluto, si a él se pudiese llegar a partir de algo”, ya que en este caso ese “algo” sería el verdadero *Prius*. El puro Existente carece de precedencia y de potencia que pueda realizarse mediante el acto, “no es primero posible y después real, sino súbitamente real, *comienza ya como ser*” [yo subrayo, O.d.B]. Al no estar “precedido por la razón ni por la posibilidad...el puro existente se presenta solitario e inaccesible”⁹⁷; es aquello de lo que no se puede dudar pues para dudar deben darse al menos dos posibilidades: es imposible dudar del *uno-todo*. Esta misma imposibilidad de duda frente al existente-absoluto -comenta L. Pareyson- “lejos de conferirle un aspecto de evidencia y obviedad, sólo aumenta su naturaleza enigmática y recóndita, y así aumenta el estupor de la razón” [se comprende la diferencia schellingeana entre el éxtasis-de-la-razón y el éxtasis “místico”: en éste la razón es aniquilada; mientras que en el éxtasis-de-la-razón la razón queda estupefacta y maravillada ante el Existente absoluto, pero luego *vuelve* del éxtasis para emprender el camino de la filosofía-positiva. En la tradición mística la razón no sólo sale de sí sino que es nulificada, y es en el vacío de esa nulificación que se produce el *estado-de-absoluto* como estado sin retorno, o, en todo caso, donde el retorno acontece en otro nivel de la realidad].

El ser-anterior-al-pensamiento, es decir el existente absolutamente no precedido por nada y por lo tanto anterior a todo pensamiento⁹⁸, rompe, de manera efectiva, la *unidad* abstracta entre *ser* y *pensar*. Es refiriéndose a esta premisa que Schelling sostuvo la ignorancia de Hegel afirmando, en oposición al idealismo, que “no por haber pensamiento hay ser, sino que por haber ser hay pensamiento”. El hecho-del-ser se absolutiza. No existe ningún pensamiento que preceda al ser y que pueda pensar el ser: todo es *después*, todo viene *post factum*. Además el Existente como *Prius* carece necesariamente de fundamento; funda todo pero carece de fundamento; no podría tenerlo sin renunciar a sí. Si tuviese fundamento este fundamento lo determinaría al fundarlo. Así la filosofía que Schelling llama “filosofía-negativa” encuentra su límite absoluto: no puede ir más allá, no puede transgredir el *Prius*. La filosofía-positiva parte del abandono de la pretensión de conocer racionalmente el *Prius* absoluto y del “nuevo inicio”

consistente en una filosofía que sólo puede conocer la revelación del Existente y no al Existente previo a su revelación. Para Pareyson el punto de inflexión entre ambas filosofías está dado por el *éxtasis*: “Las dos filosofías, en suma, están unidas en un punto, que es precisamente el éxtasis, pero es también el éxtasis el que las separa como dos caminos inversos y diversos”⁹⁹. Ambos son “racionales”, ambos están en contigüidad en el éxtasis, pero a su vez siguen rumbos distintos. La filosofía negativa culmina en el idealismo enfrentándose, a su término, con el Prius que no puede superar y que le plantea la pregunta última de la metafísica: *¿por qué hay ser y no nada?* Posteriormente uno puede interrogarse por la causa del giro de Schelling hacia la filosofía positiva o filosofía de la revelación. Esta causa no puede ser racional debido a que la razón no puede ir más allá de su límite. Debe pertenecer, por consiguiente, a un orden distinto e incluso opuesto. Ahora bien, lo opuesto a la razón es la fe. Schelling gira, sin razón, hacia la *fe*. La fe le brinda una respuesta a la pregunta extrema sobre el *¿por qué?* Dice: *hay ser porque Dios lo creó*. El Dios vivo, el Dios que no es un concepto, sólo puede ser reconocido por la fe; o: llamamos fe al reconocimiento de ese Dios-vivo. La fe es el puente entre ambas filosofías. No es una *necesidad* implícita en el despliegue total de la filosofía negativa la que lo lleva a la nueva filosofía. El límite de la filosofía negativa es la pregunta sobre el ser. Si no se produce el acto inmotivado y absurdo de la fe, la filosofía queda fija en el círculo del pensamiento, sumida en la angustia nihilista o, en el mejor de los casos, en el éxtasis místico. Mediante la fe la razón sale de la parálisis en que culmina la metafísica y regresa a la filosofía como “filosofía positiva”, cuyo objetivo es comprender a todas las religiones por cuanto son Revelación viviente de Dios. A través del salto que constituye la fe Schelling renace a *otra* razón, dando comienzo al trabajo, que ocupará su obra de madurez, de explicitación *racional* de la Revelación: “la filosofía positiva está totalmente ocupada en dominar y poseer racionalmente una realidad que le ha sido impuesta, en el éxtasis, como un dato impenetrable y opaco”¹⁰⁰; mientras la filosofía negativa “va desde el discurso al silencio”, la filosofía positiva va “del silencio al discurso”. A mi entender L. Pareyson no capta lo esencial: el motor último del “salto” schellingeano

no es el éxtasis sino la fe; la fe sobredetermina el éxtasis. La fe establece, cualquiera que ella sea, una jerarquía destinada a señalar el punto más alto de la Revelación; y sólo la fe puede reconocer en el cristianismo, o eventualmente en cualquier otra religión, el punto culminante de la Revelación, o la religión “verdadera”. Lo que Schelling estudiará y analizará, partiendo de la idea de que Dios se manifiesta y de que sólo a partir de su manifestación es posible conocerlo, es una historia teogónica: la historia de la revelación de Dios a través esencialmente de las religiones. En las religiones Dios habla, se expresa, y, por consiguiente, a través de ellas se puede penetrar en Dios. En este sentido hay Dios y hay *tal o cual Dios*, en su caso el Dios cristiano. Schelling no pretende demostrar la existencia de Dios, sino que llama Dios a lo existente: “lo existente -dices Dios”; “No se trata de ‘probar la existencia de Dios partiendo de su concepto’ [lo que es imposible, O.d.B.], sino de ‘partir del mero existir para ver si se puede alcanzar desde allí la divinidad’”¹⁰¹ [yo subrayo, O.d.B.]. Desde este punto de vista el papel cumplido por la filosofía negativa es esencial; ella es la que nos lleva hasta el Existente (el Prius absoluto), quedando luego por nombrar, por ponerle un nombre, a ese Existente, pasando de esta manera al campo de la filosofía positiva y a su explicitación de la Revelación como estado-de-Dios. El Existente in-pensable (“una realidad que precede toda posibilidad no se puede *pensar*”) es el *inicio de todo pensar*: “el *comienzo* del pensamiento -dice en la *Filosofía de la revelación-* no es él mismo un pensamiento”¹⁰². Schelling retoma aquí el problema de la filosofía negativa y positiva. Refiriéndose a la primera cita *in extenso* el célebre texto donde Kant se refiere al “abismo” de la razón: supone Kant que “el más alto entre todos los seres posibles”, vale decir Dios, se dirige a sí mismo preguntándose: “Yo soy de eternidad en eternidad, fuera de mí sólo existe aquello que es por mi voluntad, ¿pero yo de dónde soy?”¹⁰³. Después de la cita Schelling agrega: “Aquí todo se hunde alrededor nuestro”. El abismo de la razón es la pregunta inaudita elevada hasta la propia divinidad. La salida paradójal de este callejón sin salida se realiza a través del éxtasis, o como éxtasis. El éxtasis es el salto sobre el abismo de la razón. Salto que ocurre al margen del pensamiento, mediante la suprema pasión, la pasión divina como fe

propia del éxtasis. Según L. Pareyson “El puro existente es trascendente [a la razón, O.d.B.]: el pasaje a él presupone una interrupción y un salto, que es producto del éxtasis y no del pensamiento. El concepto sin concepto que es la existencia sin esencia, o, mejor dicho, la existencia como esencia en sí misma, es decir la desnuda existencia; la idea que no es idea sino lo contrario de la idea, vale decir la idea invertida; en suma, aquel término que no es idéntico a sí mismo, el puro existente, ‘sólo puede ser puesto como un fuera-de-sí absoluto’, y la razón, al ponerlo, es a su vez ‘puesta fuera de sí’”¹⁰⁴. Este desarrollo constituye, y esta es su mayor importancia, “la primera parte” de la demostración positiva de la existencia de Dios: decir que lo existente es Dios implica un reconocimiento más que una demostración. Aquí se ve claramente el sentido de la crítica “demoledora” de Schelling a la prueba *ontológica* de la existencia de Dios: quien se mueve en el concepto permanecerá siempre en el concepto; “Quien -dice Schelling- ha comenzado en el mero pensamiento no puede proceder sino con el mero pensamiento y nunca puede ir más allá de la idea. Quien quiere alcanzar la realidad debe partir de la realidad, y precisamente de la realidad que precede toda posibilidad”: por eso la *prueba* se reduce a decir que Dios existe necesariamente *si existe*. En otras palabras: la *necesidad ideal* de que Dios exista no demuestra que realmente Dios exista. La crítica al *argumento ontológico* deja en evidencia lo que podemos llamar su lado positivo, al *poner* al existente necesario: *hay algo* que existe, y éste es el puro-existente, el acto sin potencia del que es imposible dudar¹⁰⁵. Al caer el concepto sólo resta partir del puro y simple existente sin concepto, en el que únicamente hay el puro existir, para ver si comenzando por él es posible llegar a la divinidad. Para Schelling no se puede partir del concepto de Dios; el concepto no puede salir fuera del concepto “para probar la existencia de Dios”, pero partiendo del puro e indubitable existente se puede, a la inversa, probar la divinidad de lo indubitablemente existente¹⁰⁶. L. Pareyson dice que la segunda parte de la demostración de la existencia de Dios “*consiste en reconocer al puro existente como Dios*: “En este punto el problema consiste en dar un *nombre* [yo subrayo, O.d.B.], el nombre de Dios, al existente conseguido extáticamente, que así se vuelve el *sopORTE de la existencia real de Dios* [de lo que nombramos

Dios, O.d.B.], y este es el camino de la filosofía positiva...”¹⁰⁷. En la filosofía *puramente racional* se produce, según Pareyson, una “rehabilitación” de la Razón, un movimiento de la razón hacia lo alto, hasta llegar al punto donde “el alma no es pensante sino contemplativa”, donde el pensamiento es cada vez más intuitivo y “la razón más contemplativa”, realizándose de esta manera un acercamiento progresivo de la razón a la realidad, una renuncia a sí que “predispone a la razón a salir de sí”. En este contexto se replantean las tres etapas de la vida contemplativa en cuanto “reencuentro de Dios”: la devoción mística, la producción artística y la Ciencia o filosofía contemplativa, “a través de las cuales la razón experimenta directamente la inseparabilidad de la contemplación y el olvido de sí, reencuentra que sólo en la abnegación, en el aniquilamiento de sí, en la desposesión de la propia voluntad, reside la capacidad de alcanzar el objeto supremo”; de esta manera el proceso racional, sin salir de la idea, “se acerca singularmente a la realidad... abreviando el salto del éxtasis”¹⁰⁸. *Después del estupor* la razón quiere pensar y nombrar al *existente*, quiere salir del estupor, de la inmovilidad y del silencio ante el abismo. Por eso Schelling dice que la filosofía positiva “lleva al conocimiento lo que en la filosofía negativa permanecía incognoscible”, extrayéndolo, podríamos decir, de la *revelación* considerada como mundo. El discurso racional posterior al éxtasis “es un proceso de conceptualización, de fundación y de denominación, porque el puro existente es de por sí no-conceptual, y, por lo tanto, inconcebible e incognoscible, infundado, y así incomprendible e impenetrable, ignominado, y, por consiguiente, ignoto y desconocido, y ahora se trata de asignarle un concepto que permita concebirlo y conocerlo, darle un fundamento que permita comprenderlo y penetrarlo, *darle un nombre que lo rescate de la falta de nombre* [yo subrayo, O.d.B.] y que permita interpelarlo. La segunda parte de la demostración de la existencia de Dios consiste en el proceso por el cual la filosofía positiva asume la tarea de asignarle al puro existente la esencia de Dios, de atribuirle el concepto de la divinidad, de *llamarlo con el nombre de Dios* [yo subrayo, O.d.B.]”¹⁰⁹. Pero para realizar esta tarea la filosofía debe abandonar el *a-priori* y penetrar en la *experiencia* religiosa total de la humanidad, volviendo

inmanente lo trascendente. La razón, afirma Schelling, “pone lo sin concepto para llegar a partir de él al concepto, pone lo trascendente para transformarlo en *absolutamente* inmanente y para tener este inmanente *absoluto* al mismo tiempo como existente”¹¹⁰; “Dios -concluye- no es, como muchos imaginan, lo trascendente, sino lo trascendente vuelto inmanente, es decir, vuelto el contenido de la razón”. ¿Pero cómo ocurre esto? ¿cuál es su fundamento? ¿por qué es posible decir que lo trascendente se vuelve inmanente y que *eso* es Dios? Lo existente absoluto es indudable, y a *eso* lo *llamamos* Dios. ¿La inmanencia sería inmanencia en el lenguaje, en el nombre y, en consecuencia, en el concepto? El Prius absoluto es Prius incluso de Dios, es el Acto-Acto. *Este* Dios está en el concepto, en tanto que el Dios-vivo está afuera y más allá de todo concepto, y, ante todo, del concepto-de-Dios, como también del concepto de “ser”. A este Dios-vivo, activo, que se revela (la revelación es el *todo*) podemos intencionarlo, no en-sí sino en su revelación. Se *revela* tanto en el mundo natural como en el mundo-del-espíritu, es decir en el arte, en la filosofía, en las religiones. La Revelación es la totalidad de lo dado desde el inicio, desde un grano de arena hasta las mitologías, desde una sola palabra hasta la suma de todas las palabras pronunciadas y pronunciables. Las “religiones” son el más alto grado de revelación divina; y para Schelling la religión verdadera es el cristianismo (las otras, fundamentalmente las mitologías paganas y la judía, constituyen momentos del devenir teogónico). En esta jerarquización el elemento esencial sigue siendo la *fe*. En la *Filosofía de la revelación*¹¹¹ define la fe como una “sumisión a la autoridad”; ante todo a la autoridad de los sentidos, mediante los cuales sabemos que existen cosas fuera de nosotros; pues -advierte- si sólo contáramos con la *razón*, no podríamos “comprender ni la existencia de una planta cualquiera... La razón puede, en condiciones dadas, conocer por sí misma la *naturaleza* de esa planta, pero no su existencia real y presente”¹¹². A partir de estas ideas básicas Schelling trata de aprehender *a-posteriorius*, siguiendo el proceso de la Revelación, la existencia de Dios. Del existente necesario (al que llama Dios) deduce el mundo de la Revelación, y el mundo de la Revelación en cuanto experiencia abre y confirma a Dios [“experiencia” entendida, según sus palabras, “...no sólo como una *cierta* experiencia, sino como el

conjunto de la experiencia desde el comienzo hasta el fin. Lo que concurre a la prueba no es una parte de la experiencia, es la experiencia íntegra. Por esta razón precisamente la experiencia misma no es simplemente el comienzo o una parte de la ciencia sino la ciencia íntegra -ésta sólo es la *demonstración* que progresa, que crece siempre y se refuerza a cada paso, del Dios efectivamente existente”¹¹³]. Podríamos decir, en cierta manera de acuerdo con Descartes, que Dios garantiza la creación en cuanto es su obra, y, en sentido más profundo, su manifestación: el mundo natural y espiritual en su totalidad es Dios realizándose, existiendo; el camino va desde el existente necesario al Dios vivo, y desde el *concepto* de Dios a lo existente. Esta es la *matriz*. Las jerarquías, las prioridades y valoraciones, vienen *después*. Así como la ciencia natural es un pensar-real-sensible, la filosofía abandona el puro concepto (ideal) y se vuelve un pensar-real: el pensar de la realidad de la revelación, lo posterior al existente-Dios, y a través de este pensar filosófico-positivo la revelación se vuelve pensar-real-de-Dios; pensamiento y realidad se unen nuevamente bajo la jerarquía de lo real, el pensamiento es pensamiento-de... lo real como manifestación de Dios. Según L. Pareyson la razón autónoma llega primero a su propio fondo, aproximándose a la *existencia* absoluta, pero “sin poder salir del proceso puramente conceptual e hipotético del pensamiento”¹¹⁴; luego, fundándose en la experiencia, llega a la “denominación de la existencia”. El éxtasis es el momento en que el pensamiento “adquiere la existencia”. El salto es “el salir de la razón de sí como aproximación al absoluto fuera de sí y a la desnuda existencia como trascendencia absoluta”. Se trata de un acto de “pavoroso silencio” frente a la “enigmaticidad universal”, frente a la “sensación del dolor universal penetrado del horror del ser”; frente al vértigo de la razón al borde del propio abismo, donde todo se hunde; y donde, como en una alta elevación, en un supremo abandono, se produce el acceso al ser, el que, en el mismo acto que paraliza la razón mostrándole su propio abismo se *revela* a la conciencia que es capaz de poseerlo... hasta el punto de conocerlo con el no saber, de expresarlo con el silencio, de afirmarlo con la inmovilidad”. En este extremo, de *piedad y horror*, la razón retoma sus fuerzas “para recuperar en una lúcida vigilia la unidad del ser y el pensar” (sin olvidar que siempre hay un Prius que es

excedencia absoluta de todo ser y de todo conocer). Al término de su trabajo L. Pareyson retoma comprensivamente el tema de la intuición intelectual, la que ahora aparece no como conocimiento puramente intuitivo sino como “una relación ontológica” a causa de que el hombre “*es conciencia del ser*”. En Schelling la intuición intelectual, la docta ignorancia y el éxtasis se mantienen unidas con la razón en cuanto “transparencia... de la experiencia”. El éxtasis le permite a Schelling hacer girar la razón hacia su nueva forma de filosofía positiva y racional. Debe reconocerse además que se produce una modificación en el estatuto de la intuición intelectual al ser subsumidos tanto lo sensible como lo suprasensible *en* Dios. Si el mundo “sensible” (la apariencia o el “fenómeno” en términos kantianos) es creación-revelación de Dios, la intuición intelectual casi se identifica con el éxtasis, pues *ya* todo es absoluto en sí mismo, sin apariencia, sin fenómeno, y, por consiguiente, sin sus opuestos: cosa-en-sí, o noumeno. No hace falta un salto cuando *ya* todo *está*, aquí y ahora. En este desfallecimiento de la intuición intelectual el éxtasis realiza la toma de conciencia de ese *ya* del Existente. El *ya* del Existente no implica tener conciencia de él. Podríamos decir, entonces, que la conciencia es lo que da el éxtasis. Es en este contexto donde se ubica el concepto de *reminiscencia* como un “concepto clave”¹⁵ de la filosofía de Schelling. Si entre la conciencia y el “Viviente originario” existiese una separación absoluta la conciencia no podría, lógicamente, ni intuicionarlo ni conocerlo (y si siempre se mantuviese la unidad originaria como absoluto no habría conocimiento). Este hecho funda la teoría de la *reminiscencia* en cuanto referida al estado-de-unidad originaria. El “deseo” de conocer es el impulso que nos proyecta hacia ese pasado in-memorial, hacia esa unidad *perdida*. Según C. Ciancio, el movimiento negativo, que incluye la intuición intelectual y el éxtasis, sólo alcanzaría la unidad *en idea*, mientras que la filosofía en su nueva condición de positiva y racional, después del éxtasis y el consecuente estupor doloroso frente al abismo del absoluto, la alcanzaría de manera real, estable, y, en tal sentido, superaría, elevando y conservando, el éxtasis. En la idea platónica de “reminiscencia” Schelling encuentra el fundamento de la reconciliación: sin unidad previa, olvidada y a la vez ansiosamente buscada, no habría posibilidad de

intuición ni de éxtasis. Recordemos que en Schelling existen dos tipos de éxtasis: el primero, el negativo, es la intuición intelectual, mediante la cual el hombre o la conciencia le imponen su forma al existente-absoluto; el segundo, el positivo, abre la conciencia a la posibilidad de la manifestación del existente-absoluto¹¹⁶. El hombre -dice Schelling- “antes de todo pensar y actuar está originariamente, por así decirlo, capturado e impregnado de Dios”. La relación con Dios, así como la separación, son “constitutivas” de la conciencia. Sin esta relación originaria sería imposible pensar la restauración de la conciencia en su divinidad. Por el lado de Dios esto implica la decisión divina de dejar destruir la razón, de mantener la caída. A la voluntad divina la llama “el misterio por excelencia”: la libre decisión de Dios permite el movimiento total, histórico, de la salvación inmersa como posibilidad en la total manifestación revelativa. “El saber puede entonces encontrar el verdadero Dios sólo en cuanto es mediado por la revelación, o en cuanto en la libertad en que lo ha situado la conclusión de la mitología acoge la revelación”¹¹⁷. Tanto la intuición intelectual como el éxtasis, y sus modos como docta ignorancia y estupor, constituyen el perno donde gira el movimiento de superación que posibilita pasar del Dios abstracto e ideal al Dios viviente e histórico. “La filosofía comienza como negativa porque debe buscar el Principio y puede comenzar como positiva sólo después de haber encontrado el Principio mismo. El Principio no le es dado inmediatamente al pensamiento..., y tal es así que a partir del pensamiento sólo se lo puede encontrar a través de la inversión del éxtasis”¹¹⁸. A partir del éxtasis, que es conciencia del absoluto y trágico derrumbe del mundo, “comienza el proceso de renuncia a la propia egoidad bajo la forma de una renuncia al actuar y en favor de una vida contemplativa. Por este camino el yo se reencuentra con Dios. Sólo que la relación con Dios es una relación puramente ideal. El yo podría contentarse con este Dios (culminación de la filosofía racional) sólo si lograrse evitar la acción y pudiese permanecer en la vida contemplativa”. Es esta desesperada situación la que genera el *querer* de la conciencia que girando sobre sí misma retoma la búsqueda del Dios real, pasando de la contemplación, que es un acto del hombre, a la *religión* en cuanto “iniciativa divina”. En

este momento Dios mismo es el que se expresa revelándose, mientras que al hombre le corresponde seguir la huella de la revelación para encontrarse de nuevo con el Dios vivo de la historia.

El Prius de la razón es el límite de la razón. La razón carece de la posibilidad de conocer el Prius. Pero esta misma imposibilidad, dice M. Cacciari, “empuja la razón más allá de sí, implicando positivamente en la razón misma el surgir de un movimiento que ‘supera’ el sistema”¹¹⁹. Al Prius únicamente se lo puede conocer *a-posteriori* [y nunca como Prius en sí, sino como *manifestación* siempre determinada del Prius], pero sin embargo la filosofía negativa trata de conocerlo *a-priori*, lo que por principio le resulta esencialmente imposible. Lo simple-existente, el Prius, es sin concepto, es *de hecho*. La lógica del sistema no lo alcanza en su ser porque es puro Acto. El único acceso que se le reconoce es através de las formas absolutamente libres de su manifestación. Pero si esto es así, dice Cacciari, lo que cambia de significado es la intuición intelectual y el éxtasis. Ambos conceptos se justificaban, en el extremo de la filosofía negativa, como momentos necesarios del salto a la filosofía positiva. Pero si ahora el puro y simple existente-Dios (en cuanto Prius absoluto) *se da* como manifestación y revelación, el éxtasis deja de ser un acto propio del sujeto puesto que es en la supresión del sujeto donde *se da* el existente-Dios (a esto último no lo dice Cacciari). Schelling no parte de Dios [hay que tener siempre en cuenta que Dios es posterior al existente necesario, que también se puede llamar Dios, por lo que, en consecuencia, habría dos *Dios*: el Dios=Existente necesario, y el “Dios” posterior al Existente necesario], como, según Cacciari, lo hace F. Rosenzweig, sino del *abismo* al que llega la razón en cuanto “realización de la filosofía negativa”. Para Schelling no existe algo *determinado* en el inicio, y esto es así de una manera tan aguda que plantea la necesidad de dejar caer el último (por su grandeza) de los conceptos: el del propio Dios. Si se partiese de un algo determinado (por ejemplo de Dios) tendríamos una filosofía religiosa: Dios como “algo”. Pero Schelling parte de lo *absolutamente existente* y no de “algo”: podríamos decir que ese “algo” (que nunca es *algo*) será el resultado de recorrer el camino absoluto de la Revelación. Mas para que haya *otro* del simple existente debe haber en éste una potencia de lo que

será ese otro; o, dicho de manera más precisa, desde que hay indubitablemente *otro* debe haber potencia de este otro (¿salvo un acto eterno, sin potencia, que sea como tal acto un otro?) (si hay creación debe haber potencia de la creación, o la creación debe haber existido en potencia; salvo que la creación sea puro Acto, y salvo que la absoluta Libertad permita una creación sin potencia, absolutamente original). “Mientras que Rozenweig -dice Cacciari- parte del existir necesario como Dios, para Schelling Dios es la expresión de la posibilidad originaria de la libertad de tal existir...”; y agrega que “El Presupuesto auténtico no es tanto el ser inmemorial en sí, sino éste en su intrínseco movimiento más allá de sí mismo...”. “En Rozenweig lo oscuro-inmemorial es eliminado en pro de la creación”, “del devenir manifiesto de Dios” através de la “mera facticidad de la creación”; así lo inmemorial se “disuelve” completamente en la Revelación, o Dios se *da* todo. No obstante hay que preguntarse sobre el fundamento de este decir que Dios está total y absolutamente presente en la Revelación. Schelling, bajo la influencia de la idea cabalística del *zin-zum*, afirmó el “retiro” de Dios en cuanto necesario para posibilitar la creación. Si el mundo de la representación (lo manifiesto) fuera Dios como absoluta presencia, no habría una filosofía positiva, ya que ésta ve en la manifestación la manifestación-de...; vale decir que no existe *identidad* entre lo manifestado y *aquello que se manifiesta*: en lo que se da hay el que da, pero *el que da* no es *absolutamente* idéntico a lo dado; a ese *más*, a esa *excedencia* absoluta, se la puede llamar “retiro” y “ocultamiento”, pero “no hay posibilidad de agotar el Principio”. No debido a que el Principio “se esconda” sino por su inabarcabilidad: el Prius es Prius-Absoluto, y esto significa que en sí mismo es inagotable; el Prius no es *algo* que pudiera esconderse, sino que su manifestación, aunque infinita, siempre es absolutamente *menos* que el Prius (en este sentido podría interpretarse la imposibilidad bíblica de ver el *rostro* de Dios y la posibilidad sólo de ver la espalda del Dios que pasa). En la *Filosofía de la revelación* Schelling se refiere a la significación del concepto de *potencia* diciendo que la filosofía racional no se ocupa de lo efectivamente existente¹²⁰ sino de lo que *puede* existir (para existir tiene que tener el poder, la potencia, de existir): pero lo supremo

que puede existir es el *Ser* mismo en cuanto acto-puro, lo que significa *sin potencia*, o potencia absoluta: “la potencia *que es*”. Se muestra así “de inmediato” -agrega Schelling- “la potencia que no es potencia sino en sí misma acto”. Todo aparece “invertido”: “la potencia es *posterius* y el acto es el *prius*”. En el *argumento ontológico* la “vieja metafísica” también puso a Dios, puro acto, como primero; sin embargo su razonamiento, al mantenerse en el concepto, no permitió el paso a Dios; de allí que sólo *si* Dios existe “debe ser el existente *a-priori*... pero no se sigue que exista”, “No me es posible partir del concepto de *Dios* para probar la existencia de Dios, pero puedo partir del concepto de puro y simple e indubitamente existente y probar, en sentido inverso, la divinidad de lo indubitamente existente”¹²¹. Yo voy, dice, del ser a la esencia, pero para realizar este pasaje se necesita la mutación de la filosofía negativa en filosofía positiva; filosofía positiva que *rompe con la filosofía que parte del poder ser*. Si se quiere llegar a la realidad efectiva hay que “partir desde el inicio de la realidad efectiva, e, incluso, de la efectividad *pura*, y así de la efectividad que precede toda posibilidad”. Se podría objetar -agrega- que “una efectividad que precede a toda posibilidad es impensable”; se puede estar de acuerdo con esto ya que “el comienzo del pensamiento no es él mismo pensamiento”: la efectividad es la base, el *comienzo* de todo pensamiento. Y como para Schelling el pensamiento está esencialmente vinculado con la posibilidad, es decir con la potencia, pues no puede haber pensamiento en el uno (dado que pensar es comparar, analizar, deducir, sintetizar, inducir, diferenciar, etc.), la efectividad absoluta, sin potencia, no puede ser pensada: la efectividad que precede toda posibilidad es también “una efectividad que precede todo pensamiento”, pero, por esto mismo, no puede dejar de ser “el primer *objeto* propiamente dicho del pensamiento” (se entiende que *a posteriori*). Se trata, y la siguiente afirmación apunta evidentemente a Hegel, “del ser que es antes de todo pensamiento” y no del ser “como simple momento del pensamiento”; a este ser, el Existente, Kant lo piensa como Dios: “al comienzo de la filosofía positiva debemos hacer abstracción de esto [de esta nominación, O.d.B.] y tomarlo [a ese ser, O.d.B.] como el *puro y simple* existente; debemos dejar caer el concepto de Dios porque es contradictorio poner, por una parte, el simple existente

[el puro Prius], y, no obstante, ponerlo como *algo*, dándole un concepto. Pues entonces ocurriría que, o bien el concepto precedería y el ser sería forzosamente la consecuencia del concepto, no siendo por lo tanto el ser incondicionado, o bien el concepto sería la consecuencia del ser y entonces nos es necesario comenzar por el ser sin el concepto, y tal es precisamente nuestro proyecto en la filosofía positiva”¹²². Por ser un “abismo” Kant lo denominó el *abismo-de-la-razón*. Así procede la metafísica deslizando de manera “subrepticia”, por detrás del “concepto puro del existente necesario”, una esencia, en este caso la de Dios, en lugar de abandonar el concepto de Dios “para llegar al puro y simple ser”; mientras que la filosofía positiva trata de llegar desde el existente necesario (“el Prius desprovisto de concepto”) al *concepto*, es decir a la esencia de Dios como posterior. Si el existente necesario fuera Dios [el segundo Dios] tendría un fundamento fuera de sí y no sería el existente necesario porque dependería de un concepto previo: para la filosofía positiva hay que tener en cuenta, y esto hace a cierta confusión en la nomenclatura utilizada por Schelling en su “narración”, que el existente-necesario “es de manera no necesaria”, vale decir que no está condicionado por la necesidad sino que es de *hecho* necesario (así como hablamos de potencia sin potencia se podría decir necesidad sin necesidad)¹²³. Aquí se anuda lo que Schelling llama “el gran malentendido de nuestro tiempo”¹²⁴: la razón pone el puro y simple existente como algo exterior a ella (ya que en ese Existente no hay “nada de concepto”), pero *a-posteriori* hace de *eso* que está por sobre y fuera de la razón “el contenido de la razón”; “Pone el ser sin concepto para a partir de él llegar al concepto”, transforma lo trascendente en concepto - inmanente- y al mismo tiempo hace de esta inmanencia absoluta “un existente”. El concepto de la razón no puede *demostrarse* mediante la experiencia. Siempre queda como concepto. De allí que la primer tarea positiva sea librarse del concepto, de todo concepto, para así posibilitar la manifestación del más-allá-del-concepto, vale decir el existente-necesario en cuanto Prius de Dios (como concepto); se podría decir *de lo real al concepto*, o de lo trascendente (el existente-necesario) a lo inmanente (el concepto). En este sentido debe comprenderse que el ser puro y simple, simplemente-existente, existente-necesario y Prius, es anterior al mismo

tiempo a toda potencia. Si hubiera potencia del Existente el Existente estaría determinado por la potencia. Él es causa del ser porque él mismo es Ser, y “en este ser-ente consiste su eterna divinidad”, y así, en el universo total, se “vuelve cognoscible”, “Pues para sí el Uno es desconocido, no hay concepto con el cual se lo podría designar, sino solamente un *nombre* [yo subrayo, O.d.B.] -de allí la importancia del nombre-, pues en el nombre él es Él mismo, el Único...”, “Llevar este concepto a la intuición es la tarea de la filosofía positiva...”. J-F Courtine resume la gran complejidad de este proceso diciendo que “Tal es la razón por la cual no puede existir un saber *a-priori* de lo positivo: el Dios creador sólo es accesible a través de su decisión, de su acto, vale decir a través, siempre, de lo que sólo puede conocerse posteriormente, de lo que por principio nunca se deja anticipar”¹²⁵.

A lo largo de toda su obra filosófica Schelling intentó determinar la intimidad de *Eso* a lo que llamó Dios y que, paradójicamente, es incognoscible. Al enfrentarse con la impotencia radical de la razón frente a *Eso* que ha nombrado con diferentes nombres, sin que ninguno puede expresarlo totalmente porque esencialmente está más allá de todo nombre, trató, dominado por el ansia de conocer lo incognoscible, de encontrar otro camino de conocimiento. Este “otro” camino comienza con el reconocimiento de que *hay-algo*, pero no algo abstracto, ideal, sino algo que es el *mundo* concreto, real, el infinito mundo de la naturaleza y “el mundo humano en su totalidad”, como lo denomina en la *Filosofía de la revelación*¹²⁶. La *fe* es un acontecimiento en la Revelación, pero la Revelación como tal no necesita la fe, ni la razón, ni la creencia, ni la demostración: Revelación es el hecho de que se dé lo que llamo mundo en su totalidad. Esta es una evidencia. Hay lo que hay, lo manifestado, y su excedencia real, su plus-de-real: el *hay* es un *hay-vivo*. Pero para que haya el *hay* (desde el más simple *esto*) debe haber un Prius del *hay* del que no conocemos ni podemos conocer nada, salvo su manifestación como *hay* (*esto-algo*). Pero si no podemos conocer sino el *hay* y no el Prius, ¿para qué afirmarlo? ¿Toda afirmación de un más-del-hay no implica la metafísica en cuanto determinación abstracta de *eso* y aunque sólo sea como *eso*? En otras palabras ¿por qué decir que hay más que el *hay*? Sólo

en la medida en que el *hay* se excede en un nuevo *hay*; en la medida en que Schelling habla de una teogonía de Dios, de un Dios-histórico, de un Dios “en evolución” desde algo que existe a algo que no existe pero puede existir. Por otra parte, la experiencia que funda la religión es una experiencia de unidad a la que llamamos experiencia mística. Funda las religiones dándoles ese estado-de-unidad al que se ha llamado Dios, y que con mayor precisión podría llamarse estado-de-Dios, pero sin ir más allá, sin querer determinarlo racionalmente. Al estado-de-unidad-con-el-todo, al estado-de-hay en cuanto vivido en un estado de extrema intensidad o éxtasis, se lo ha llamado y se lo llama *Dios*. *Dios* como *la presencia viva y absoluta del hay* es algo es incognoscible (porque no podemos salir del *hay*, o dejar de ser *hay*, para conocerlo; en cuyo caso habría dos *hay*): es lo que somos. Pero una vez llegados a este extremo el planteo recomienza. Es como si la filosofía de Schelling, en cuanto intenta describir la intimidad de Dios partiendo de ese punto límite, dijese: para que haya *esto* debe haber necesariamente *esto-otro*, para que haya *algo* tuvo necesariamente que haber la potencia del algo, el poder-ser o el no poder-ser del algo, y, por consiguiente, si hay-algo tuvo que haber también la *decisión* de una voluntad que hiciera pasar el algo desde su pura potencia al ser. Este es el problema ontológico que plantea la religión. Schelling dice que no se trata de demostrar la existencia de Dios. Esto es imposible pues llamamos Dios a la totalidad del hay-algo, y éste es evidente, es lo que es, no se puede salir del hay-algo para posteriormente demostrar su existencia, lo que si se puede hacer -dice- es demostrar que lo existente es Dios. En realidad tampoco aquí se trata de una demostración, sino de una “nominación”: a la totalidad absoluta de lo que *hay*, al *Existente-necesario*, al *puro y simple existente*, al *Prius*, lo llamamos *Dios*. ¿Pero qué es ese “ser” al que llamamos Dios? Si Dios es una palabra ¿cuál es el contenido de esa palabra? ¿Es sólo ser o es más que ser (*más* significa no únicamente más que todo concepto o idea sino más que cualquier cosa, más que todo hay)? Por eso decimos que es *esto* y más que todas las posibilidades de *esto*; pero a su vez es *esto-real*, con determinaciones infinitas que van desde lo inerte a lo vivo, a la conciencia, a la autoconciencia, al espíritu. Este es el “tema” de la filosofía-positiva como

pensamiento del todo concreto, de lo infinito real, de la religión y de la filosofía, del arte y de la ética, de los animales y de los hombres, y, dentro de los hombres, de lo que es cada uno llevado por el absoluto y a la vez siendo absoluto, ya que no hay nada que no sea absoluto, que no pueda decir “soy el que soy”, ningún ser, ni el más insignificante, porque cada uno es más-que-ser, es “imagen” y “ semejanza” de Dios, del Existente absoluto, ¿y si no qué sería? No es todo, pero también es todo, porque *todo* es un concepto y lo que efectivamente *hay* es esto, siempre esto que *hay*. La *fe*, dijimos, no es fe en la revelación sino un suceso que se produce dentro de la revelación como ya dada; en otras palabras: es fe en una serie de hechos religiosos determinados. Schelling piensa que el cristianismo es la religión verdadera (estrictamente todas son verdaderas) a causa de la fe; pero no es la fe la que sostiene sus principios filosóficos básicos (entre ellos, a más de los ya nombrados, la trama esencial de su teoría de las potencias). La filosofía de Schelling es *filosofía*. Y aunque haya quienes la hayan llamado teología pienso que en su nervio último sigue siendo uno de los intentos más grandes del pensamiento filosófico. Mientras la fe pertenece al orden subjetivo, la religión como tal es una experiencia concreta e histórica de la humanidad en su conjunto. Más allá de las diferencias formales de las distintas tradiciones está la experiencia religiosa en cuanto experiencia de unidad que recoge el real Prius de todo, incluso del *nombre* de Dios, en una gran síntesis espiritual. A esa experiencia trascendental se la puede llamar Dios, o “el simple y puro existente”, o la Libertad absoluta: el “Dios” de todas las cosas y los seres, desde los átomos hasta el pensamiento, en cada una de las edades, recogido en la manifestación de la presencia del *hay*, que es la Revelación como esto, aquí y ahora, en la eternidad sin tiempo de la presencia, en este “yo” que está escribiendo sin yo, porque “yo” no existe, porque nunca ha existido una sustancia-yo, porque *adentro* de lo que llamo “yo” no hay nada de cosa, o, como dice Schelling: “En el fondo de cada ser yace un ser en-sí ilimitado, refractario a toda forma y toda regla”; o un “sujeto” que no posee “ninguno de los rasgos constitutivos de la subjetividad en el sentido moderno del término, que está ‘desprovisto de sí y de poder’, que es simplemente el que ‘está sometido y subordinado’”, “una dimensión

fenomenal en el seno de la cual el ser se manifiesta, entra en presencia...”. Para terminar: a. La Revelación es y no-es Dios; es la revelación *de* Dios, pero no es Dios. Dios no puede ser captado como Dios-en-sí, sino en su revelación, que es revelación *de sí* pero no de *sí como tal*. b. “Dios está siempre ya originariamente presente en la conciencia”. c. “A lo que es el ser y que sólo puede ser pura efectividad, es imposible captarlo en tanto que tal con un concepto. El pensamiento avanza hasta él pero no más allá. Lo que es el Acto se oculta al concepto. Y si el alma quiere ocuparse de él, si quiere poner lo que *es* el ser fuera del ser, en y para sí, para expresarnos como Aristóteles, le es necesario no ser pensante, sino, por cuanto todo lo que es general ha desaparecido, *hacerse vidente* (yo subrayo, O.d.B.): le es necesario captar intuitivamente” (Schelling). d. “La objeción *general* que Aristóteles dirige a quien filosofa lógicamente, es que un abismo inmenso separa la necesidad lógica de la realidad efectiva. Le reprocha la confusión que no deja de plantearse cuando el orden lógico se confunde con el del ser, lo que lleva inmediatamente a confundir en el mismo movimiento las causas reales del ser con los principios simplemente formales de la *ciencia* [filosofía]” (Schelling). e. “conviene decir de Dios, considerado en sí... no *lo que es* sino solamente *que es*” (Schelling). f. Al ser que precede todo pensamiento y que posibilita el pensamiento, el pensamiento no puede pensarlo. g. J.-F. Courtine: “Aquel que Es, es más allá del ser, en el sentido de que no podría recibir a título de atributo ningún ser suplementario y como accidental, en virtud del cual él sería o sería llamado ‘ser’. El nombre del que Es es, más bien, super-ser o super-ente”. h. El Ser es lo que *es* el ente, no el ente. i. *Hay-(algo)* a lo que podemos llamar *Dios*.

Notas

¹ Jean-François Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Galilée, Paris, 1990, p. 19 y ss.

² M. Heidegger, *Questions IV*, Gallimard, Paris, p. 214.

- ³ F. Hölderlin, *Correspondencia completa*, Hiperión, pp. 188, 190, 198.
- ⁴ *Idem*, p. 276.
- ⁵ J.-F. Courtine, *cit.*, p. 31.
- ⁶ F. Hölderlin, *cit.*; carta nº 44, p. 231 y ss.
- ⁷ J.-F. Courtine, *cit.*, p. 31.
- ⁸ *Idem*.
- ⁹ F. Hölderlin, *Ensayos*, Hiperión, pp. 25, 26.
- ¹⁰ F. Hölderlin, *Correspondencia*, *cit.*, p. 401.
- ¹¹ J.-F. Courtine, *cit.*, p. 40.
- ¹² *Idem*.
- ¹³ F. Hölderlin, *Ensayos*, *cit.*, p. 81.
- ¹⁴ J.-F. Courtine, *cit.*, p. 63.
- ¹⁵ F. Hölderlin, *Correspondencia*, *cit.*, p. 393.
- ¹⁶ F. W. J. Schelling, *Premiers écrits (1794-1795)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, p. 20.
- ¹⁷ *Idem*, p. 23.
- ¹⁸ *Idem*, p. 27.
- ¹⁹ *Idem*, p. 29.
- ²⁰ *Idem*, p. 31.
- ²¹ *Idem*, p. 35.
- ²² *Idem*, p. 37.
- ²³ Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970, t.1, p. 61.
- ²⁴ F. W. J. Schelling, *cit.*, p. 57.
- ²⁵ *Idem*, p. 62.
- ²⁶ *Idem*, p. 67.
- ²⁷ *Idem*, p. 68.
- ²⁸ *Idem*, p. 72.
- ²⁹ *Idem*, p. 79.
- ³⁰ Hegel, *Correspondance*, Gallimard, Paris, pp. 26-27.
- ³¹ F. W. J. Schelling, *cit.*, p. 83.
- ³² *Idem*, p. 86.
- ³³ *Idem*, p. 89.
- ³⁴ *Idem*, p. 99.
- ³⁵ *Idem*, p. 109.
- ³⁶ *Idem*, p. 137.
- ³⁷ J.-F. Courtine, *cit.*, p. 81.

- ³⁸ F.W. J. Schelling, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Tecnos, 1993, p. 9.
- ³⁹ *Idem*, p. 61.
- ⁴⁰ *Idem*, p. 67.
- ⁴¹ *Idem*, p. 47 y ss.
- ⁴² X. Tilliette, *cit.*, p. 75.
- ⁴³ Hegel, *Correspondance*, *cit.*, p. 27.
- ⁴⁴ X. Tilliette, *cit.*, 94.
- ⁴⁵ F.W.J. Schelling, *cit.*, p. 79 y ss.
- ⁴⁶ *Idem*, p. 84.
- ⁴⁷ *Idem*, p. 94.
- ⁴⁸ Francesco Tomatis, *Kénosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma, 1994, p. 211.
- ⁴⁹ X. Tilliette, *cit.*, t. I, p. 265 y ss.
- ⁵⁰ *Idem*, p. 272.
- ⁵¹ *Idem*.
- ⁵² *Idem*, p. 276.
- ⁵³ *Idem*, p. 288.
- ⁵⁴ *Idem*, p. 292.
- ⁵⁵ F. W. J. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, p.109.
- ⁵⁶ *Idem*, p. 125.
- ⁵⁷ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Monte Avila, Caracas, 1985, p. 52 y ss.
- ⁵⁸ *Idem*, p. 54.
- ⁵⁹ *Idem*, p. 57.
- ⁶⁰ *Idem*.
- ⁶¹ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, p. 390.
- ⁶² *Idem*, p. 393.
- ⁶³ *Idem*, p. 396.
- ⁶⁴ F.W.J. Schelling, *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, Gallimard, Paris, aforismo n° 47.
- ⁶⁵ *Idem*, p. 395.
- ⁶⁶ *Idem*, p. 280.
- ⁶⁷ *Idem*.
- ⁶⁸ *Idem*, p. 396.
- ⁶⁹ *Idem*, p. 283.
- ⁷⁰ *Idem*, p. 285.

- ⁷¹ *Idem*, p. 286.
- ⁷² *Idem*, p. 283.
- ⁷³ *Idem*, ver en la p. 399 la nota nº 2 correspondiente a la p. 227.
- ⁷⁴ *Idem*, p. 288.
- ⁷⁵ *Idem*, p. 289.
- ⁷⁶ F. Tomatis, *cit.*, p. 216.
- ⁷⁷ F.W.J. Schelling, *Oeuvres métaphysiques, cit.*, p. 291.
- ⁷⁸ *Idem*, p. 293.
- ⁷⁹ *Idem*, p. 292.
- ⁸⁰ *Idem*, p. 295.
- ⁸¹ *Idem*, p. 402.
- ⁸² *Idem*, p. 295.
- ⁸³ *Idem*, p. 299.
- ⁸⁴ *Idem*, p. 301.
- ⁸⁵ X. Tilliette, *cit.*, p. 137.
- ⁸⁶ *Idem*, p. 143.
- ⁸⁷ *Idem*, p. 146.
- ⁸⁸ J.-F. Courtine, *cit.*, p. 8.
- ⁸⁹ *Idem*, pp. 164-165.
- ⁹⁰ *Idem*, 304 y ss.
- ⁹¹ *Idem*, p. 307.
- ⁹² Xavier Tilliette, *L'Absolu et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, p. 68.
- ⁹³ *Idem*, p. 168.
- ⁹⁴ L. Pareyson, *cit.*, p. 385.
- ⁹⁵ *Idem*, pp. 392-393.
- ⁹⁶ *Idem*, p. 398.
- ⁹⁷ *Idem*, p. 405.
- ⁹⁸ *Idem*, p. 407.
- ⁹⁹ *Idem*, p. 424.
- ¹⁰⁰ *Idem*, p. 424.
- ¹⁰¹ *Idem*, p. 426.
- ¹⁰² F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, t. 1, p. 188.
- ¹⁰³ *Idem*, p. 189 (la referencia es a E. Kant, *Critica de la razón pura*, Losada, 1979, t. 2, p. 262).
- ¹⁰⁴ L. Pareyson, *cit.*, p. 428.

- ¹⁰⁵ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, cit., t. 1. p. 184.
- ¹⁰⁶ L. Pareyson, *idem*, p. 185.
- ¹⁰⁷ *Idem*, p. 430.
- ¹⁰⁸ *Idem*, p. 430.
- ¹⁰⁹ *Idem*, p. 431.
- ¹¹⁰ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, cit., p. 196.
- ¹¹¹ *Idem*, pp. 171-172.
- ¹¹² *Idem*, p. 198.
- ¹¹³ *Idem*, p. 155.
- ¹¹⁴ L. Pareyson, *cit.*, p. 433 y ss.
- ¹¹⁵ Claudio Ciancio, "Reminiscenza dell'Originario ed estasi della ragione in Schelling", en *Annuario Filosofico*, Mursia, 1986, n° 2, p. 97 y ss.
- ¹¹⁶ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, cit., parágrafo 173.
- ¹¹⁷ C. Ciancio, *cit.*, p. 109.
- ¹¹⁸ *Idem*, p. 113.
- ¹¹⁹ Massino Cacciari, "Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig", en *aut-aut*, Milán, 1986, n°211-212, p. 43 y ss.
- ¹²⁰ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la révélation*, cit., t.1, p. 173 y ss.
- ¹²¹ *Idem*, p. 185.
- ¹²² *Idem*, p. 190.
- ¹²³ *Idem*, p. 194.
- ¹²⁴ *Idem*, p. 196.
- ¹²⁵ *Idem*, p. 10.
- ¹²⁶ *Idem*, p. 160.