

PUNTOS DE REFERENCIA DE LOS ANTECEDENTES DE LA FILOSOFÍA DE SCHELLING*

WILHELM G. JACOBS

Schelling-Kommission der Bayerische Akademie der Wissenschaften

(traducción de Alejandro Rojas Jiménez)

1. En otoño de 1790, aproximadamente dos años antes de tiempo, a la edad de 15 años, Schelling pudo, gracias a un permiso especial, matricularse en la Universidad de Tubinga y ingresar en el colegio evangelista. Debe el permiso especial a un talento único que le impulsó ya durante su escolaridad a apropiarse de escritos filosóficos. Schelling estudió intensamente, y cuando concluyó la propedéutica en filosofía y teología, es decir la parte básicamente exegética de sus estudios, demostró en su tesina¹ extensos conocimientos de la literatura correspondiente. Y si bien es cierto que en una época de cultura lectiva por lo general se leía mucho más que en una época de medios de comunicación de masas y *Papers*, aún así el rendimiento de Schelling es sin embargo extraordinario. Cuando con su tesis se asomó a la esfera pública, Schelling no sólo recogió una amplia literatura poco común, sino que presentó aquellos problemas en un proyecto propio. Schelling diseña un proyecto histórico-filosófico en el que se esfuerza por probar que la historia es el desarrollo de la razón misma. Por un lado su concepto de razón se guía por Kant, por otro lado recibe el estímulo fundamental de Christian Gottlob Heyne, Herder y Leibniz. A continuación serán puestos de relieve algunos puntos de referencia de la susodicha labor.

2. En el año en el que Schelling empieza su licenciatura, aparece lo último del pensamiento de la revolucionaria obra de Kant, la ‘Crítica del juicio’². Lo revolucionario³ de la filosofía kantiana no consiste en ser una nueva teoría sobre los temas tradicionales de la reflexión

* Esta traducción se realizó en 2009 para el Instituto Filosófico Reinhard Lauth, quien la ha cedido amablemente para su publicación en Claridades. La versión original en alemán puede leerse en: Jacobs W. G. Jacobs, „Anhaltspunkte zur Vorgeschichte von Schellings Philosophie“ en Michael Baumgartner (Ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München, Alber, 1975, 27-37.

¹ F. W. J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. Explicandi tentamen criticum et philosophicum*, cfr. 1.3.

² I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, Berlin und Libau 1790.

³ Cfr., I. Kant, *Critik der reinen Vernunft* (se citará: KrV) 2. edición. (B) Riga 1787, XXII.

filosófica, sino en el reconocimiento de los temas que ahora son el contenido de la teoría filosófica. Antes de querer hablar de los objetos del entendimiento, examina el reconocimiento mismo. Sólo conociendo se puede examinar el reconocimiento, y en este sentido es su auto-conocimiento crítico del conocimiento, donde el genitivo se lee tanto como genitivo subjetivo que como genitivo objetivo. En el proceso de la crítica de la razón es ella misma tribunal, acusada y demandante. El resultado de este proceso sólo puede ser un conocimiento explícito de la razón respecto de sí misma, que la posibilita para indicar su exacta capacidad, es decir que posibilita que ella determine exactamente sus posibilidades y también sus límites.

El trabajo de la crítica no puede pasar en cierto modo por rapsódico⁴; exige más bien que la razón se comprenda en su entera conexión. Esta conexión no puede ser fortuita si de ella tiene que llegar a poderse leer la capacidad de la razón, al contrario, la conexión debe ser presentada como necesaria y válida en todo caso. Semejante conexión en su necesidad y total comprensibilidad se denomina sistema; bajo el planteamiento kantiano la razón sólo puede pensarse como sistema.

Aquí el conocimiento del sistema de la razón debe valer para todo caso real y posible, no pudiéndose ganar a través de la experiencia. Aún cuando la experiencia muestra que casos concretos bajo determinadas condiciones suceden continuamente, aún así no aporta garantía ninguna de que tales casos determinados acontezcan de aquí en adelante en el futuro. La experiencia no puede proporcionar ninguna seguridad que esté por encima de la duda; por consiguiente, no se deja deducir de ella ningún sistema cuyos momentos estén unidos unos con otros necesariamente. Puesto que el sistema kantiano está concebido como una conexión segura y necesaria no debe contener el recorrido de la auto-reflexión de la razón ningún momento de incertidumbre, como los que la experiencia siempre trae consigo. Aunque ella *refleja* el conocimiento de la experiencia, no lo *toma* de la experiencia, es decir, ella refleja los principios de la experiencia que fundan primero cada experiencia posible y la apoyan previamente. Estos principios llamados *a priori* son constantes en la asumida infinita variedad de la experiencia y hacen posible ordenarla, esto es, determinar una regularidad en ella. Sin principios *a priori* la experiencia no sería lo que comprendemos por ella, sino un continuo pasar desbordante de una vivencia a otra sin conexión; en cambio los principios *a priori* hacen posible el percibir las vivencias una tras otra y pensar la experiencia como una conexión. La experiencia, de esta manera, es una, que se constituye a través de los principios *a priori*. Estos principios no pueden ser pensados en sí mismos sin conexión si deben fundar la conexión de la experiencia. Ellos construyen el sistema de la razón pura, y esto quiere decir, no de una razón mudable por la experiencia. Aún cuando Kant no presenta este sistema, sino que de momento sólo ha

⁴ Cfr., KrV B 860.

destapado los momentos apriorísticos del conocimiento crítico de lo empírico, fijando de antemano que es de la razón humana “su naturaleza según su arquitectónica”, “es decir ella contempla todo conocimiento como perteneciente a un sistema posible”⁵. El edificio de la razón permanece en cierto modo independiente de la corriente del tiempo y hace compresible el tiempo en general. Cuándo y dónde quiera que se conozca, todo reconocimiento es el conocimiento de una y la misma razón. La razón es idéntica a sí en todas sus ejecuciones.

Una razón que constituye la experiencia, le entrega exactamente de esa manera su ley; ella es legislativa. La conciencia ingenua no sabe sin embargo de esta legislación, sólo sabe que el objeto de la experiencia se comporta legítimamente. La filosofía instruye primeramente a la conciencia sobre su poder y efecto. Esta instrucción no requiere de la conciencia ingenua sin embargo, donde se presenta en las relaciones prácticas. Si se trata de llegar a ser una obligación interna, se debe representar en un axioma concreto. Los axiomas de este tipo son prácticos, especialmente los axiomas morales, y se distinguen respecto de la conciencia ingenua en tanto que aquellos principios de la naturaleza no se ejecutan automáticamente, sino sólo cuando una conciencia los representa y libremente procede o no procede según su adecuación o no adecuación. Así mismo, cuando Kant se interroga por el origen de las leyes que dominan la naturaleza, también examina las leyes que dominan la región de la libertad.

En esta investigación, no obstante, se muestra algo singular. La capacidad teórica del conocimiento de la naturaleza está siempre ligada a la sensualidad, es decir, la ley del entendimiento se llega a conocer sólo en tanto que ha entregado su intuición⁶. Ahora bien, las reglas de la habilidad y la inteligencia están ligadas a la experiencia, sin embargo, la ley moral da el conocimiento de lo que se debe hacer sin apego a ninguna experiencia⁷. Esta ley está limpia de experiencia y no permanece bajo sus condiciones; la razón práctica es pura e incondicional, en este sentido ella impone, no recomienda ni aconseja. El hecho del deber incondicional, o sea el imponer incondicional, deniega la pregunta por el origen de la ley moral; lo que es sin condición, no se deja a continuación reducir ni fundar. La legislación de la razón práctica es autónoma, es decir, la razón práctica se da su ley a sí misma y no recibe ninguna, ni de la experiencia ni de las altas naturalezas espirituales como por ejemplo Dios⁸. Autonomía significa aquí comprender en el sentido de autodeterminación, o sea autolegislación. Si la libertad es llamada autonomía, se distingue de aquella concepción de libertad característica de la libertad como libre arbitrio. La

⁵ KrV B 502

⁶ Cfr., KrV B 75.

⁷ Cfr., I. Kant, *Critik der praktischen Vernunft* (KpV) Riga 1788, 38-40; 165.

⁸ Cfr., KpV 58-59.

libertad de la razón consiste en darse a sí misma la ley, y la libertad de la arbitrariedad consiste en escuchar o no escuchar la ley. La ley de la libertad, la ley moral, no ha sometido la arbitrariedad de los individuos, todo lo contrario, la arbitrariedad de los individuos se constituye ahora bajo la pretensión de la ley moral, cuya ley fundamental ha reconocido como imperativo categórico⁹. De este modo la ley moral constituye ahora la arbitrariedad individual, es y permanece como condición fundamental para todo ser racional e igualmente como meta de su existencia. En esta función de condición y meta para todo ser racional posible, cambie más o menos el lugar y el tiempo, no puede la ley moral comparecer diferente de sí, debe mantenerse idéntica consigo.

La crítica kantiana había mostrado la legislación de la razón en las regiones de la naturaleza y de la libertad y con esta función elaboró los principios apriorísticos y válidos independientemente del momento. Bajo este aspecto del planteamiento kantiano aparece la razón como estática arquitectónica que ahistóricamente dura vigente. La historia cayó en la región de la experiencia y por tanto, igual que toda experiencia, no se pudo construir. Aunque la reivindicación de la razón deja un ideal, al cual la historia mundial debe acercarse, construir; sin embargo, el movimiento de la historia no es pensado como un movimiento de la razón, sino como un movimiento de la naturaleza¹⁰ en el que la razón puede intervenir en modesta proporción y en épocas posteriores¹¹. Ella permanece en la historia aunque le da su Telos desde fuera.

La filosofía kantiana vale por regla general como la filosofía clásica de la Ilustración; esta vive de la pretensión de la compenetración racional y explicación del mundo. Pero precisamente esta pretensión insta al examen crítico del fenómeno que pasa por sinsentido si ella no puede encontrar una explicación racional. Un examen semejante presenta Kant cuando muestra las antinomias¹² de la razón, cuyas raíces descubre y con ello explica la necesidad de la apariencia. Aclarando las objeciones, dejan de ser un escándalo para la razón aunque no son abolidas.

3. En su intención fundamental, aparentemente aclarar el sinsentido, el intento más parecido al kantiano es el de Christian Gottlob Heynes¹³, comprender el mito. El mito se consideró hasta Heynes como superstición, como invención poética y también como invención alegórica de los bienes culturales comprendidos. La superstición es descartada por el cristianismo y desde ahora por la Ilustración como sinsentido. Poesía y alegoría

⁹ KpV 54.

¹⁰ Cfr., I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Gesichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; proposición 8 y 9.

¹¹ *Ibidem.*, proposición 6.

¹² Cfr., KrV B 432-595.

¹³ Christian Gottlob Heyne, 1729-1812. En su época un archifamoso representante de la antigüedad clásica; desde 1763 Prof. in Göttinga: Cfr. Ch. Hartlich y W. Sachs, 5.1.

sirven para el disfrute estético, pero no tienen en sí mismas ninguna verdad ni razón. Este modo de ver los mitos está vigente durante largo tiempo de modo indiscutido, tanto que se han convencido sin reparo de la exquisitez de la cultura cristiana cuando no se conoce ninguna religión primitiva y cuando los elementos míticos de la propia autocomprensión no han ofrecido confrontación con las ciencias. Cuando en Europa las altas esferas de la cultura conocieron religiones no cristianas, fue puesta la superioridad de la cultura cristiana en cuestión. Además recibe Europa conocimientos de la vida y de la religión primitiva de pueblos como por ejemplo el indio o el groenlandés; ya no era posible descartar las primitivas religiones como puras supersticiones. Además de eso ocurre al mismo tiempo que textos bíblicos, como por ejemplo el relato de la Creación no concuerda con los resultados de la ciencia. Heyne desarrolló bajo el esbozo de una teoría, haciendo justicia al moderno emplazamiento del saber, que se trata del lenguaje de los antiguos, esto es, comprende el mundo mítico como lenguaje independiente. Aunque él permanece siempre en el ámbito de la ciencia antigua y no aplica su teoría a la teología, inmediatamente la recogen los exégetas Eichhorn¹⁴ y Glaber¹⁵ en su exégesis del Antiguo Testamento. En la teoría de Heyne ven ellos una posibilidad de perseverar en la verdad de los textos bíblicos, sobre todo del Génesis 1-3, en vista de la nueva situación del conocimiento.

¿Qué es lo fuerte de la teoría de Heyne? Su conciencia de que la distancia histórica quiere decir mucho más que distancia temporal, es decir distancia de la forma de pensar. Esta distancia se hace manifiesta si el tiempo del mito es descrito como infancia del género humano. Así como la representación de un niño está alejada de la del adulto, así también la representación del hombre mítico lo está de la de los ilustrados. Pero como el adulto es el antiguo niño y recuerda su infantil representación pudiéndola comprender, así también la Ilustración puede comprender perfectamente la edad mitológica. En otras palabras: los mitos son entendidos como testimonios de una de las fases documentado más tempranas del desarrollo del espíritu humano. Esta comprensión de los mitos permite además no entenderlos literalmente, sino abordarlos como algo razonable y sensato. Heyne determina el nivel de la infancia de su tiempo en comparación a como el saber del niño es medido por el adulto. En consecuencia, la infancia se caracteriza por lo que no es en oposición a la edad desarrollada, es decir, por sus deficiencias. Heyne nombra tres. En primer lugar, la falta de pensamiento abstracto de la edad mítica, sobre todo para la consideración de la relación causa-efecto; la fuerza de la representación está aún parcialmente en la sensibilidad y no se ha elevado aún al pensamiento conceptual. Por consiguiente, el

¹⁴ Johan Gottfried Eichhorn, 1752-1827. Teólogo evangélico; fundador de la moderna introducción a la ciencia bíblica científica; desde 1775 Prof. de lengua oriental en Jena; desde 1788 Prof. de filosofía en Göttinga: Cfr. 5.1.

¹⁵ Johann Philipp Gabler, 1753-1826. Teólogo evangélico; discípulo de Eichhorn; desde 1785 Prof. en Altdorf; desde 1804 Prof. en Jena: Cfr., 5.1.

lenguaje de esta época no puede articularse conceptualmente, carece de, es la segunda deficiencia, las condiciones de la expresión; el lenguaje permanece atado a la imaginería. No puede por ejemplo expresar la relación causal de un modo abstracto, sino que debe servirse para ello de la elaboración de una metáfora. Donde el pensamiento abstracto no está desarrollado, se echa de menos la capacidad para distanciarse de la sensibilidad a través de la reflexión. La tercera deficiencia procede de este estar anclado generalmente en la sensibilidad; de este modo no se puede comprender el rayo como descarga de energía eléctrica, lo arroja Zeus. Con todo esto, carece la época mítica de la fuerza para el empleo de las altas facultades de la representación: discernimiento, entendimiento y razón; de todas las facultades de la razón, sólo la imaginación se desarrolla.

Con esta condición llega a ser claro, porqué no pueden ser los mitos ni alegorías ni poesías; porque ambas suponen que se puede hablar de otro modo que como un lenguaje figurado. La formación de otras facultades de la razón distintas de la imaginación caracterizan un lenguaje que no puede ser asumido por la edad mitológica. La época de los mitos acontece en el pasado cuando la poesía, que asume la constitución de un lenguaje conceptual cercano a lo gráfico, se adueña de los mitos. El lenguaje gráfico de los mitos no debe incitar a que se los vea como superstición. La superstición presupone la posibilidad de un saber superior y verdaderas creencias; contrariamente, el hombre mítico sólo ha expresado una única posibilidad, que el tiempo más épocas posteriores pueden manifestarse en las ciencias, especialmente en la historia y la filosofía. Una correcta interpretación explicará hoy de otro modo la verdad de los mitos, pero ellos pueden mantenerse como manifestaciones de la verdad. En este sentido no se deja comprender el relato de la creación como el relato de un suceso histórico, sino más bien como la declaración: Dios es el autor del mundo.

Aunque Heyne no desarrolló un enfoque racional, toma como base, tal y como la imagen de la infancia de la humanidad muestra claramente, el modelo de la evolución. La historia se desarrolla de un estado en el que sólo domina el poder de la fantasía, hasta un estadio que por lo menos permite el pensamiento racional.

4. Herder bosqueja ahora el plan de una razón que se desarrolla en su “Idee zur philosophie der Geschichte der Menschheit”¹⁶. La razón no es ahora para él el increado *apriori* de todo conocimiento y actuación, ella no es, tal y como él se expresa, una

¹⁶ Riga y Leipzig, 1. Parte 1, 1784; Parte 2, 1785; Parte 3, 1787; Parte 4, 1791; en: Johann Gottfried Herder: *Sämtliche Werke*, editor Berthard Suphan, Berlín volumen XIII 1887; volumen XIV 1909.

“máquina automática innata” (*angeborenes Automat*)¹⁷, sino un instinto aprendido y artificial¹⁸. Si la razón no es a priori, debe poder ser empíricamente expuesta.

Para Herder el lenguaje es el fenómeno empírico que revela la razón. Sólo en la medida en que los hombres se comunican unos con otros, llega a ser activa la facultad pura de la razón. El lenguaje puede hacer de un ser puramente sensible algo pensado. Él une las diversas sensaciones de los distintos sentidos. Comprende una serie de sensaciones como pertenecientes a un objeto, libera a los hombres del apego inmediato a la sensibilidad. La abstracción respecto de lo sensible hace posible intervenir con el nuevo poder del pensamiento de nuevo en la sensibilidad¹⁹. El dominio sobre la sensibilidad, la naturaleza y sobre los hombres mismos sólo es posible mediante el lenguaje.

En este sentido la razón está sujeta al lenguaje, que vive en la comunicación que entablan unos hombres con otros. Se transmite de hombres a hombres, de generación a generación, los niños lo aprenden de los adultos; y así el individuo ha percibido lenguaje y razón. Aprendiendo a hablar, el niño percibe los conocimientos y las valoraciones de quienes hablan con él, los asume como propios y se comporta según los conocimientos y valoraciones recibidas. Por lo tanto Herder puede decir: “la razón teórica y la razón práctica no es otra cosa que algo recibido, una aprendida proporción y tendencia de las ideas y las fuerzas en las que el hombre, en su organización y modo de vida, fue educado”²⁰. La razón es el resultado y el momento del proceso de formación humano, tanto del individual como del general. Ella es lo que en el hombre llegó a ser natural en el curso de su historia.

5. Una concepción histórica hacia el modelo de desarrollo bajo la guía de la razón ha expuesto la pregunta de por qué la razón en su plenitud no domina en seguida, sino que la irracionalidad eventualmente se impone. Herder sabe de estos problemas y remite a la Teodicea de Leibniz²¹, que da el modelo para la discusión. La teodicea no es ninguna obra de historia filosófica, pero discute la cuestión por el origen del mal. La filosofía de la historia por su parte no retoma de la Teodicea la cuestión metafísica de si Dios crea el mal o sólo lo permite, sino que pregunta por el poder del mal, si el mal es la absoluta destrucción del bien perfecto o si el mal se puede integrar razonablemente en un proceso que conduce al bien perfecto. Esta temática la formula ya Agustín en la *felix culpa*, que Leibniz en la Teodicea retoma. La culpa es considerada dichosa para la superación de la

¹⁷ *Cit.*, Bd XIII, 144.

¹⁸ Cfr., *Íbidem*.

¹⁹ Cfr., *cit.*, Volumen XIII, 141

²⁰ *Cit.*, volumen XIII, 145

²¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Theodicée sur la Bonité de Dieu, La liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*, Amsterdam 1710.

redención. Con ello, el mal es clasificado en un proceso que produce definitivamente el bien. En este sentido, la culpa es necesaria para la redención, y el mal un momento de la producción del mismo bien, la sinrazón un momento en el proceso de la aparición y realización de la razón. El mal no sólo no se puede evitar en la historia del definitivo estadio racional, sino que debe incluso producirse con él.

6. Estas teorías esbozadas están presentes en el Schelling posterior a 1792. Su primer proyecto filosófico, que expone en su tesina “Antiquissimi” y en su siguiente composición “Über Mythen”²², busca combinarlas.

W. G Jacobs es editor de la edición histórico-crítica de las obras de Schelling de la edición de la Academia Bávara de las Ciencias. Con-fundador y presidente hasta 1998 de la sociedad internacional de Schelling (*Internationalen Schelling-Gesellschaft*). Socio de honor de la sociedad alemana para la filosofía (*Deutschen Gesellschaft für Philosophie*). Presidente de la sociedad alemano-polaca para la filosofía (*Deutsch-Polnischen Gesellschaft für Philosophie*). Galardonado en 2004 con la *Goldenen Medaille Universitas Writslawiensis merentibus*. Es catedrático en la Ludwig-Maximilians-Universität München donde actualmente sigue impartiendo docencia. Algunos de sus libros son considerados hitos ineludibles para los estudiosos del pensamiento de Schelling, como por ejemplo, *Zwischen Revolution und Orthodoxie?*, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings* o *Schelling lesen*.

W. G. Jacobs

Schelling.Kommission@lrz.badw-muenchen.de

²² F. W. J. Schelling, *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, cfr. *1.4*.