

## El “estupor de la razón” en Schelling\*

Luigi Pareyson\*\*

Con frecuencia Schelling confía la profundidad de sus pensamientos a imágenes audaces y sugestivas, que no pueden ser consideradas como simples medios decorativos destinados a mitigar el absurdo del discurso filosófico, o como metáforas más o menos superfluas, agradablemente diseminadas en

---

\* Conferencia dada originalmente el 17 de diciembre de 1979 en el *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, publicada posteriormente en AA.VV., *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Milano, 1979, pp. 137-180. Para la presente traducción se ha tomado el texto de la revista *Informazione filosofica*, N°4, settembre 1994. Título original: Lo “stupore della ragione” in Schelling.

\*\* **Luigi Pareyson** (1918-1991) enseñó durante más de treinta años en la Universidad de Turín en la cátedra de Estética y luego en Filosofía Teorética. En un ambiente fuertemente marcado por el existencialismo Pareyson incursionaba, poco a poco, por caminos de la hermenéutica manifestando tempranamente un pensamiento original ya que la dimensión teológica en la que se sitúa su filosofía de la interpretación dista tanto del existencialismo como de la hermenéutica. Sus últimos trabajos se ubican en una perspectiva de marcadas connotaciones trágicas, obras que se debaten entre el ser y la nada, la verdad y su ocultamiento, tensiones que incorporan dentro de sí el problema de la libertad humana y su relación con lo divino. De más de una treintena de libros publicados se pueden destacar *Studi sull'esistenzialismo*, *Esistenza e persona*, *Estetica: teoria della formatività*, *L'etica di Pascal*, *Il pensiero etico di Dostojevski*, *Verità e interpretazione* entre otros.

un contexto rigurosamente conceptual, siendo más bien esos mismos conceptos grandiosos y profundos aquellos en los que se encarna corporalmente esa elevada y robusta fantasía especulativa que es típica de Schelling y que tanto impresiona a su lector. Schelling era, en efecto, “un hombre sutil y profundo” que “relampagueaba en agudezas”: entre sus manos aquellas imágenes, en cuya impotencia anidan conceptos elevadísimos, muchas veces vertiginosos, son como golpes de sonda en lo que él llamaba “el gran enigma del ser”.

Una de esas imágenes es la del “estupor de la razón”, expresión eficacísima y a la vez desconcertante, que conecta estrechamente con la teoría de un pasaje de la filosofía negativa a la filosofía positiva que representa la culminación del itinerario filosófico de Schelling y el mensaje supremo de su pensamiento. Mi intento no es el de emprender un discusión sobre esta teoría, que de por sí exigiría un tratamiento tanto más extenso cuanto más adecuado a la complejidad del argumento, sino solamente ilustrar un aspecto, por lo demás extremadamente significativo: precisamente el del estupor de la razón, sobre el cual el propio Schelling ha proporcionado poquísimas consideraciones y los intérpretes han prestado poca atención -quizás con excepción de los más recientes y profundos-.

Ante todo, sería oportuno precisar que este concepto sólo aparece en la así llamada “Introducción de Berlín”, y por lo tanto refleja la posición de Schelling en el primer período de su enseñanza berlinesa, caracterizado por la dualidad de la filosofía. La filosofía negativa y la filosofía positiva conviven como filosofías distintas, cuya relación recíproca radica en un *contraste* entre una y otra, y en un *pasaje* de una a otra. El contraste consiste en el hecho de que la filosofía negativa se mueve, sin salir de él, en el plano de los conceptos puros, mientras que la positiva toma sus impulsos de la existencia, y por lo tanto se desenvuelve en el plano de la realidad: ellas son recíprocamente independientes, en el sentido que el término inicial de la filosofía positiva es que ni la primera necesita traspasar a la segunda, ni la segunda está sujeta a hacerse preceder por la primera. El pasaje tiene el carácter de un verdadero giro, que consiste en un *salto*, puesto que se trata de recomenzar desde el principio partiendo de la existencia real, y en una *inversión*, puesto que el ser existente en el que se mueve la filosofía positiva es lo contrario de la idea de ser que está en el origen de la filosofía negativa.

Ahora bien, este acto extraordinario es lo que Schelling llama éxtasis,

término en el que sería injusto reconocer una ilegítima intrusión de la mística en la filosofía, porque el pensamiento de Schelling es abiertamente especulativo y enemigo de la *Schärmerei*. Del éxtasis místico, que según su parecer pretende conocer estéticamente no sólo la existencia sino también la esencia, Schelling distingue con cuidado el éxtasis racional, en el cual el concepto debe ser considerado como exquisitamente filosófico. La razón se da cuenta de que a pesar de todo su esfuerzo no llega por sí misma a alcanzar la realidad, porque sus movimientos son puramente conceptuales: aún la ayuda extrema a la que recurre, la de pensar el ser como necesariamente existente, no alcanza a presentarlo de hecho, sino que sólo nos suministra la idea, la que por lo tanto, no obstante parecer un umbral es una barrera, y no le abre tanto un pasaje cuanto que más bien le indica un confín. Y por consiguiente la razón misma, golpeada por lo vano de sus propias tentativas y por la inexorabilidad del propio desaire, y de aquí en más con la certeza de que la existencia es realmente tal sólo fuera del pensamiento, justamente para encontrarla atraviesa la propia frontera y sale de sí misma.

Es precisamente en el éxtasis así concebido que es posible encontrar, como su momento esencial, el estupor de la razón. El curso natural de la razón va del poder ser, que es su punto de partida y su contenido, al ser mismo, al ser necesario, que es su punto de llegada o su idea última y suprema. Aquí se desengaña, insatisfecha de la idealidad y deseosa de realidad, sale de sí e invierte la propia idea, y en el existente puro, en el mero acto de existir, busca experimentar algo que sea verdaderamente una trascendencia. Hasta ahora se había desarrollado únicamente a partir de sí misma, trayéndolo todo desde el propio fondo, de modo que no se le presentaba nada que no tuviese un rostro habitual y un aspecto familiar. Ahora, por el contrario, la salida de sí misma está precedida por sus propias expectativas, y por rápido que llegue es ya siempre demasiado tarde; si se aventura en una landa desconocida, encuentra el sitio ya ocupado por una presencia insólita y diversa, la del existente puro, que nada tiene de conceptual, más bien es el contrario directo de una idea; y frente a ello se detiene como pasmada, extraviada, paralizada y sin palabras, golpeada tanto por el propio fracaso como por aquella figura novísima e imprevista. Este es el momento del estupor, del que la razón alcanza a recuperarse sólo cuando encuentra la fuerza para transformarse y para retomar el camino con una total inversión de ruta, que la encamina por los floridos

senderos de la filosofía positiva: se familiariza entonces con el existente puro al punto de darle un nombre y reconocer en él al ser mismo.

Trazado así a grandes líneas el ámbito en el que se presenta el estupor de la razón, es necesaria ahora una mayor aproximación, para la cual es útil referirse directamente a los textos principales sobre el argumento. “El existente puro -dice Schelling- es aquello por lo cual lo que podría provenir del pensamiento es abatido (*niedergeschlagen*), eso frente a lo cual el pensamiento enmudece (*verstummt*), eso ante lo cual la razón misma se doblega (*sich beugt*); ya que el pensamiento tiene que ver sólo con el concepto, con la posibilidad, con la potencia: donde ésta es eliminada, el pensamiento no tiene poder alguno (*kein Gewalt*)”. “En su pura sustancialidad y esencialidad, según su naturaleza pura, la razón solamente pone lo existente; y en el acto de ponerlo está como inmóvil (*regunglos*), como estupefacta (*erstarrt*), *quasi attonita*; pero permanece estupefacta frente al ser sólo para obtener con esta sumisión (*Unterwerfung*) su verdadero y eterno contenido como realmente conocido”.

Impotencia, mutismo y sumisión de la razón son los conceptos que saltan de pronto con evidencia de estos textos schellingianos: tres aspectos del éxtasis entendido como la única actitud que la razón puede asumir respecto a lo existente, que aparece, en correspondencia con las tres relaciones, respectivamente como lo incomprensible, lo inaccesible, lo irreductible. No menos evidente es el hecho de que estos tres aspectos son revelados por Schelling en común con otros filósofos, si bien ellos, aunque recibiendo en su pensamiento una inflexión totalmente nueva, no parecen constituir su originalidad. El aniquilamiento y la impotencia de la razón es una idea ampliamente difundida en la tradición mística: el enmudecimiento del pensamiento -ante la existencia desnuda que, privada como está de todo elemento conceptual, no ofrece ningún pretexto al discurso, la razón permanece sin palabras, silenciada por eso que nada tiene que “decir” por cuenta suya- entra en la temática del silencio, largamente desarrollada por la tradición neoplatónica; concepto notoriamente pascaliano es el de la sumisión, que también Schelling podría considerar un *désaveu de la raison* que es al mismo tiempo la *dernière démarche de la raison*. Schelling congenia sin embargo de tal manera con estas tradiciones, que el esquematismo de lo negativo que se hace positivo, difusamente aplicado en ellas, es alcanzado espontáneamente: la impotencia

de la razón es como un “despojamiento”, que lejos de empobrecerla la reduce a su pureza y autenticidad; allí hay objetos frente a los cuales el silencio mismo se vuelve hablante, no hay palabra más elocuente que la palabra muda; la sumisión, punto final de la filosofía negativa, se vuelve por la filosofía positiva instrumento de conquista y camino a la posesión.

No se puede decir, por consiguiente, que la novedad de Schelling resida en estos conceptos. El aspecto que, por el contrario, me parece del todo original, y más aún por el hecho de representar la esencia misma de la razón extática, es el estupor. Se dirá que, por el contrario, justamente es este el aspecto menos original, remitiendo a una tradición frecuentísima que remonta a Platón y Aristóteles, como lo recuerda el mismo Schelling, quien, la primera vez que propone el concepto de éxtasis, en la *Conferencia de Erlangen*, lo conecta con el de maravilla. Pero no carece de significado que, en el acto de reproponer el éxtasis en la “Introducción de Berlín”, no se remita ya a la maravilla. El hecho es que para él la maravilla adquiere un significado cada vez más hammaniano, entendido como elevación hacia eso que hay de grande y divino en la realidad y como atención al carácter milagroso del más mínimo aspecto de lo real, lo que invita a concebirla como admiración abierta y explícita, y a considerarla más como una plenitud sosegante que como un sacudimiento inquietante. No es esto lo que entiende Schelling cuando alude al estupor de la razón extática, que le aparece más bien como un sortilegio del que arrancarse, un entorpecimiento del que salir, una inercia de la que liberarse, y por lo tanto como un estado elemental e inferior, más bien lejano de la madurez requerida para aquel exaltante sentido de lo maravilloso, en el cual la admiración es la coronación y la cumbre, por lo que parece razonable concluir que precisamente en el concepto de estupor, tan diferente del de maravilla, reside lo que en el éxtasis es original y característico de Schelling.

Se puede sostener incluso que el éxtasis mismo se identifica con el estupor, al que, por lo demás, pueden ser reconducidos sus otros aspectos. El estupor encuentra, ante todo, su encarnación viviente en la imagen provista por el significado etimológico de éxtasis, como *ex-stasis*, estar fuera de sí; es presa del estupor quien está fuera de sí, en la posición de quien ha sido golpeado por algo tan sorprendente que queda fulminado y petrificado, en una condición de aturdimiento que lo deja silencioso y atontado, en un estado

de sopor por el cual no es más dueño de sí, sino que está como poseído por una fuerza extraña. Esto es cuanto se puede recavar del pasaje citado, donde al describir la razón extática se encuentran, junto a la eficaz expresión latina *quasi attonita*, los términos alemanes *regunglos* y *erstarrt*, que significan respectivamente “inmóvil” y “estupefacto”, con un matiz entre ambos, el primero aludiendo a una falta de reacción, esto es a la parálisis por desfallecimiento, y el segundo dando la idea de entumecimiento, o bien de entorpecimiento. En segundo lugar, es fácil reconocer en la impotencia, en el mutismo y en la sumisión, tres aspectos de la razón afectada de estupor, es decir descentrada por algo tan insólito en cuanto resulta inconcebible, inaferrable e irreductible, y en cuanto la deja entontecida, paralizada y arrancada de sí misma: estupefacta frente a la incomprendibilidad del existente puro, de donde su impotencia; fulminada por la aparición del existente puro al punto de quedar con la boca abierta, de donde su mutismo; dividida de la trascendencia del existente puro frente al que no le queda más que doblarse, de donde su sumisión.

¿Pero cómo sucede que el existente puro suscita en la razón una reacción tan poco conforme con la naturaleza? El existente puro es calificado como ser absolutamente privado de concepto: no posee en sí ninguna esencia de la que sería la existencia, ni antes de sí alguna potencia de la que sería la realización; por el contrario, de por sí viene antes de toda esencia o posibilidad, y en general antes de todo pensamiento. Para tomarlo como tal es necesario considerarlo en su inconceptualidad característica, por un lado no precedido por ningún concepto, y por el otro anterior a todo concepto, no antecedido por nada y justamente por eso precedente de todo, independiente de la idea y por lo tanto excedente de la idea. Ahora bien, la razón sólo comprende eso a lo que se puede arriar por una mediación conceptual, que llega a la existencia a partir de la potencia, del concepto, de la esencia: hallarse frente a la existencia desnuda, que prescinde totalmente de estos términos, no sólo en el sentido de que no deriva de ellos sino directamente en el sentido de que los precede, significa para ella confrontarse con algo insólito, excepcional, que subvierte todos sus hábitos y no puede dejar de aparecer como algo inusitado y extraño, que trastorna el curso normal de las cosas y lleva el trastorno a sus procedimientos habituales, que en suma la llena de confusión y de extravío, en una palabra, de estupor.

Si se piensa, en fin, que en su inconceptualidad el existente puro es el ser en cuanto intransitivo, indudable, inmemorable, otros elementos habrán de justificar el estupor de la razón frente a él. A diferencia de la potencia, que es transitiva en cuanto que tiende a pasar a la realidad, el existente puro es *intransitivo*: no es *primero* posible y *después* real: está ya allí, irrevocablemente existente. Esto basta para explicar el estupor de la razón, la cual no tiene tiempo de llegar y ya lo encuentra allí delante: inmediato, y por lo tanto recalcitrante frente a cualquier mediación. No precedido por la región de la posibilidad, ni introducido por el sendero de los conceptos, el existente puro se alza solitario e inaccesible como una roca despeñada en un desierto inhabitable e impenetrable. La ausencia de un halo de posibilidad explica en tanto otro carácter del existente puro: su indubitabilidad. Hay duda cuando hay dos posibilidades o más; cuando éstas faltan, sólo hay lugar para lo *indudable*. Este nuevo carácter de la existencia desnuda no hace más que aumentar su naturaleza enigmática y recóndita, y por lo tanto acrecentar el estupor de la razón; para ésta es fuente de estupor mucho menos la incierta oscilación de los posibles -entre los cuales el pensamiento siempre puede orientarse-, que un rostro enigmático y misterioso, que fulmina al pensamiento con un perfil de insondable profundidad. Un carácter ulterior concierne al existente puro como tal por preceder todo sin estar precedido de nada: la inmemorialidad. Es el *prius* absoluto, respecto al cual toda cosa es posterior, incluso si parece lógicamente precedente. Antes del ser no hay nada: todo el resto viene después. No tiene un pasado, o mejor, no tiene otro pasado que sí mismo. Él mismo es el pasado, el pasado absoluto, el antecedente de toda cosa: en una palabra, lo *inmemorable*. Precede aún a lo posible, respecto de lo cual habitualmente toda cosa aparece como posterior o como futura. Ahora bien, ¿cómo pensar lo inmemorable, que en cuanto tal es anterior al pensamiento? El pensamiento con el que debería ser pensado, necesitaría presuponerlo, lo cual resulta contradictorio: el ser que precede al pensamiento “no puede por cierto ser pensado por un pensamiento que precede al ser”. ¿Puede la razón desenredarse de esta dificultad? Frente a este ser no precedido por nada, sin fundamento, la razón vacila como afectada de vértigo: es como si frente a ella se abriera una vorágine, ya que lo infundado aparece como un abismo, la *Grundlosigkeit* como un *Abgrund*. Se alcanza aquí el punto culminante, tal vez la nota más propia, del estupor de la razón: el

vértigo que la sorprende al borde del abismo.

Parece oportuno, en este punto, recoger y analizar los pasos análogos y las doctrinas afines que se hallan en otras obras de Schelling, para aclarar ulteriormente el estupor de la razón en su modalidad investigada hasta aquí: el estado de la razón torpe e inerte en cuanto atontada y como poseída por una realidad insólita e inmediata, y el estado de la razón afectada de vértigo ante lo infundado sin fondo del ser inmemorable.

Por lo que respecta al entorpecimiento, se deberá recordar que también el monoteísmo de la humanidad primitiva, del que Schelling habla en la *Filosofía de la mitología*, tiene un carácter extático. Vale la pena recordar el pasaje schellingiano. “No en el sentido en el que se hace comenzar al hombre en el sopor y la estupidez animal, sino en el sentido que los griegos manifestaron con diversas expresiones muy significativas como *Theopactox* y *Theoblabex* y otros, esto es, en el sentido en que la conciencia está ocupada y por así decir golpeada por Dios, la humanidad primitiva se encuentra en un estado de no libertad, golpeada por una especie de *stupor* (*stupefacta quasi et attonita*) y poseída por una potencia extraña, y por ella puesta fuera de sí, es decir fuera del propio poder”. La descripción no podría ser más ajustada. Por consiguiente, el estupor de la razón se puede parangonar al estupor de la humanidad primitiva, en su “teísmo ciego” o monoteísmo inconsciente, que Schelling encuentra bien caracterizado con las palabras griegas citadas, las cuales se ajustan a quien, precisamente en cuanto tocado por Dios, ha caído en una especie de *stupor*, como muy oportunamente lo dice en latín, para evitar toda posible confusión con la maravilla o la admiración de los más evolucionados, y para poner en evidencia el aspecto de estolidez y aturdimiento, atolondramiento e insensatez, torpeza y aletargamiento, inconsciencia y retardo, que he buscado condensar en el concepto de entorpecimiento (*torpore*), sin confundirlo sin embargo con el embotamiento (*Stumpfheit*) y la estupidez (*Sinnlosigkeit*) típica de los animales. La humanidad primitiva está como golpeada (*Theoplejtox, geschlagen*) y podríamos decir hechizada y fascinada por Dios, como invadida, ocupada y dominada por él (*eingenommen, behaftet, beherrscht*), poseída por él y aferrada (*bemächtigt, ergriffen*) como por una potencia ajena que la despoja de sí y de su propio poder. Se trata de una conciencia extática, que por una parte está poseído por un principio superior y por otra está inmersa en un estado de inconsciencia, de modo que el

reconocimiento de aquél principio superior no está expreso en una afirmación teórica explícita, sino que resulta de la misma sustancia, naturaleza y realidad del hombre.

Por un lado, por consiguiente, el estupor de la humanidad primitiva es la reacción frente a una realidad reconocida como superior. No por casualidad Schelling, buen orientalista, recurre a las notas de interpretación del término hebreo Elohim, cuya raíz se hace remontar hasta un verbo que en árabe tiene el significado de estupor y cuyo plural remite a los *nomina maiestatis*. Portadora y custodia de un monoteísmo inconsciente, la humanidad primitiva está penetrada por un “estremecimiento religioso”, que reúne el temor y la veneración con todos los aspectos de la maravilla, del estupor a la admiración. Pero por otro lado, el estupor de la humanidad primitiva es una especie de saber inconsciente, una forma de conciencia torpe y somnolienta, que más que poseer a su objeto es poseída por él, o, mejor, que posee a su objeto sólo bajo la forma de ser poseída, es decir más en el sentido de *ser* conciencia de él que en el de *tener* conciencia de él. Frente a Dios, la humanidad primitiva no está en estado de libertad: Dios se apropia de ella, la domina y sojuzga, por así decir la secuestra y conquista, para hacer en ella la *sede* de la propia afirmación. Pero este apoderamiento de la conciencia por parte de Dios es sin embargo una conciencia -aunque sólo sea adormecida y silenciosa- de sí mismo. La conciencia posee a Dios en la misma medida en que Dios posee a la conciencia. Ahora bien, la analogía de la humanidad primitiva, cuyo estupor se manifiesta en un *estremecimiento religioso* y en una *conciencia muda*, puede servir para caracterizar mejor el estupor de la religión frente al existente puro. De allí surge no sólo particularmente revelada la irreductibilidad del existente puro, que la razón no puede siquiera intentar agredir o comprender, sino además bien precisada la función cognoscitiva del entorpecimiento mismo de la razón estupefacta. Como la conciencia muda de la humanidad primitiva, el sopor tácito de la razón extática es un caso de intuición ciega, esto es, de una forma de conocimiento cuyo aspecto positivo, aquél por el cuál ella alcanza y aferra su objeto -si puede hablarse de objeto respecto de algo inobjetivable-, avanza a paso similar con el aspecto negativo, aquél por el cuál su objeto lo golpea y de alguna manera lo enceguece. No estará de más insistir en el carácter captativo de esta reacción, por la cual la razón cae en un aturdimiento que no por el hecho de adormecerla la priva de su capacidad:

prensil y vigilante. Tal vez todo el conocimiento tiene un carácter teopléctico: tal vez las operaciones y los discursos de la razón tienen un sentido sólo en cuanto derivan de un conocimiento profundo, inconsciente, mudo, pero no por ésto menos genuino -puesto que connatural-; de una posesión ciega, inmóvil, inerte, pero no por esto menos auténtica -puesto que originaria-.

Si para una profundización del entorpecimiento de la razón ha servido la analogía del monoteísmo originario, ¿qué analogía podrá ilustrar el vértigo de la razón? En este punto pareciera inevitable por parte de Schelling un reenvío a la mística. Pero no es a la mística a la que recurre sino al racionalismo y al criticismo de Kant, que en una página tan justamente famosa como habitualmente olvidada habla justamente del “abismo de la razón”. Según Kant, la idea de ser necesario es un verdadero abismo para la razón humana, esto es el pensamiento, a su vez no sostenido por nada; lo que vuelve evidente con la audaz y dramática personificación del ser supremo en el acto de interrogarse sobre su propio fundamento, diciéndose a sí mismo: “Yo soy de la eternidad a la eternidad, fuera de mí nada hay que yo no quiera; pero ¿yo mismo dónde estoy?” Ante este pensamiento, afirma Kant, “todo se ahonda debajo nuestro, y la máxima como la mínima perfección se tambalea sin estabilidad frente a la razón especulativa”. Se trata pues, para Kant, de una especie de deliquio tomado en el estado inicial, que provoca un sentido de inestabilidad. Todo se tambalea y vacila: el terreno bajo los pies, las ideas ante la mente, las distinciones frente al juicio; todo tiende a desvanecerse: conceptos y palabras, pensamientos y discursos, conocimiento y especulación; y sobre todas las cosas se extiende, apostilla Schelling, el silencio y la importancia de la razón aniquilada. Se vuelven a encontrar aquí los aspectos ya considerados del estupor de la razón: ¿qué es este abismo “sino eso ante lo cual la razón calla, en lo cual ella está engullida, respecto al cual ella no es más nada, no puede nada?” Pero el vértigo descrito por Kant va más al fondo, e indica el punto más alto del estupor en el que se halla mezclado con la atracción y la repulsión que suelen experimentarse al borde del abismo, que inspira por un lado un sentido de terror y espanto, y por el otro ejerce una verdadera seducción, de manera que “no podemos evitar seguir dirigiendo allí nuestra mirada atemorizada”. A la mezcla kantiana de horror ante el abismo y fascinación por el precipicio, Schelling agrega un matiz diciendo que frente al abismo la razón muda, paralizada e impotente se siente

engullida (*verschlungen*) por él hasta el punto de precipitarse.

Más aún. El vértigo lleva a la razón a las cumbres sublimes del pensamiento y a la profundidad abismal del ser, allí donde la indagación del origen, llevando hasta el límite la persecución de la ulterioridad, acaba rozando la nada; de modo que encuentra su mejor expresión en la pregunta última y suprema, la más radical y vertiginosa de todas, que Schelling recoge de Leibniz y entrega a Heidegger, no sin conferirle ya una entonación precozmente existencialista: ¿por qué el ser y no más bien la nada? El reconocimiento de la posibilidad así como la inevitabilidad de esta pregunta, que Schelling no duda en definir como “plena de desesperación”, supone una concepción profundamente trágica de la vida, que desde el inicio, único tema disimulado por el optimismo idealista, va descubriéndose sucesivamente en su pensamiento, sobre todo a través de la mediación de los *Weltalter*, donde irrumpe impetuosamente de manera definitiva. “Dios reina sobre un mundo de horrores”, dice. “Sol que se cuida de cuanto hay de espantoso en el mundo natural y en el mundo humano”; se concluirá por un lado que “los productos de la vida inorgánica son manifiestamente hijos de la angustia, del terror y de la desesperación”, que “el sigilo del dolor está impreso en el vacío de la naturaleza toda y sobre el rostro de los animales”, y por otro que los fundamentos primeros de la vida humana están hechos de “luchas mortales, de terrible tristeza, de una angustia que a menudo alcanza la desesperación”. Una “melancolía profunda e insuprimible está presente en cada vida, la angustia es el sentimiento fundamental de toda criatura viviente”, la infelicidad es constitutiva de la existencia, “el sufrimiento es universal”, ya que “es tanto más doloroso ser que no ser”, más aún, “todo dolor proviene del ser”. El sentido último del vértigo de la razón es, por consiguiente, el horror del ser, “sublime y tremendo” a la vez, el espanto por el “horrible mundo del ser”. En aquella pregunta extrema y existencial, en la que “*tua res agitur*”, resuena así el dolor del vacío, el terror ante la nada de la que emerge el ser y al que continúa fascinando con su sombra, pero más aún el horror del ser, en el que la enigmaticidad del universo, la contingencia del mundo, la gratuidad de lo real, el dolor de la existencia, se reúnen inextricablemente para constituir el objeto único de una reacción tan profundamente reveladora.

Resta por considerar un último punto, y es que el concepto de estupor, siendo el único capaz de calificar el éxtasis de la razón, es asimismo el único

que contiene la llave para comprender el pasaje de la filosofía negativa a la filosofía positiva, y puede por tanto proveer la interpretación que debemos dar al pensamiento de Schelling, esto es, si se trata de un persistente racionalismo, de un irracionalismo declarado, o más bien de una filosofía que hace consistir su propia originalidad en el hecho de sustraerse a esta alternativa. No se olvide que respecto al pasaje de la filosofía negativa a la filosofía positiva, existe en Schelling un punto de observación privilegiado: su demostración de la existencia de Dios, la cual, como es manifiesto, no consiste en demostrar que Dios existe, sino en probar que lo existente es Dios. Consta, por consiguiente, de dos procedimientos cuya articulación ilustra aquél pasaje revelando hasta qué punto incide allí el estupor de la razón.

El primer procedimiento, puramente racional y a priori, consiste en definir el concepto de ser necesario, y culmina con el argumento ontológico, no entendido ya como la absurda empresa de extraer de tal o cual concepto su existencia, sino como una feliz introducción a la filosofía positiva. Pero a tal fin es necesario rectificar la conclusión, la cual no podrá ser “que Dios existe necesariamente, si existe”. Este “si existe” no puede aludir más que al puro existente; y con esta idea la razón ha dado un paso decisivo, que si todavía no la conduce a la realidad y le impone para siempre la necesidad de un salto, la transporta sin embargo hacia la última playa, al margen extremo del propio proceso y a la vista de lo real. Esta idea es una idea especialísima, distinta de todas las otras: concepto sin concepto, más bien anterior al concepto; existencia sin esencia, más bien esencia de sí misma; idea que no es idea, que es más bien lo contrario de una idea: pensarla es un emprendimiento disparatado, hasta tal punto que la razón sale de allí extenuada y, por así decir, agonizante. El hecho es que el existente puro no se puede *pensar*; antes bien, sólo como impensable puede ser el inicio de la filosofía positiva. Pero precisamente por eso no depende ya de la filosofía negativa. Es aquí donde interviene la solución de continuidad, con la cual el existente puro se libera de la mera razón y la filosofía positiva puede emprender su camino.

El segundo procedimiento es a posteriori, y consiste en la continuación del discurso racional después del salto del éxtasis. Tiene inicio con el esfuerzo de la razón que, para volverse a poner en camino busca arrancarse del entorpecimiento y reemerger del abismo, y, pretendiendo envolver y permear aquella misma realidad que la ha petrificado, reúne fuerzas para recuperar en

un conocimiento lúcido la unidad del ser y del pensar. El éxtasis ha proporcionado la mera existencia sin esencia, que no tiene ni nombre ni concepto, algo que *no es* Dios, pero *puede* llegar a serlo, un giro que alcanza a darle un nombre y a reconocerlo no sólo como el ser, sino también como el señor del ser. Es justamente lo que hace este procedimiento, que penetra en la opacidad del existente puro rescatándolo de su anonimia y atribuyéndole el concepto de la divinidad; lo que Schelling expresa diciendo que “Dios no es, como creen muchos, lo trascendente, sino lo trascendente hecho inmanente”, es decir el estado contrario de cuanto entiende la vieja metafísica implantada sobre el principio de la prioridad de la esencia sobre la existencia. Respecto a la filosofía negativa, este procedimiento tiene una dirección inversa, dado que se mueve no por la idea sino por la realidad, y tiene un carácter distinto, dado que tiene que ver no con la pura razón y con los meros conceptos, sino con el hecho y con la experiencia.

Las dos partes de la demostración schellingiana de la existencia de Dios son, por consiguiente, la definición del concepto, que concierne a la filosofía negativa, y la denominación de lo existente, que toca a la filosofía positiva. Entre estos dos procedimientos racionales opuestos y diversos hay una verdadera solución de continuidad: el éxtasis y el estupor de la razón. Es el silencio que divide los dos discursos, la parálisis que separa los dos movimientos, el sopor que delimita los dos conocimientos.

Repasemos brevemente las características. Es un momento crítico, altamente dramático, un instante de suspensión absoluta, en el que se extiende sobre todas las cosas un alto y pavoroso silencio: la razón, abandonada a su naturaleza desnuda, es afectada por un estremecimiento como de horror sacro, un abandono supremo y culminante, accede al ser, el cual, en el acto mismo en el que la paraliza con su irreductibilidad y la trastorna con su ulterioridad, se le revela, entregándose a su mutua conciencia.

Tenemos ya los elementos esenciales para interpretar esta solución de continuidad, que merecería más bien el nombre de cesura, y por lo tanto el carácter del pensamiento schellingiano. Me parece que una simple mirada basta para excluir tanto una interpretación racionalista que, disminuyendo la importancia de la cesura, dejaría inexplicada la dualidad de la filosofía y el resuelto antihegelianismo de Schelling, como una interpretación irracionalista que, exagerando la incidencia de la cesura, consideraría el reconocimiento de

una derrota de la razón como suficiente para viciar por la base todo nuevo discurso, abandonándolo así a la fe o al sentimiento, en una forma de exigencialismo (*esigenzialismo*) psicológico o religioso del todo extraño a los propósitos y a los resultados de Schelling. Una exacta medida de la cesura es posible sólo poniendo en evidencia en el texto schellingiano el concepto de estupor de la razón. El estupor de la razón es un instante de suspensión, no tan pronunciado ni definitivo como para representar una ruptura, ni tan tenue e instantáneo como para no dar lugar más que a una mera prosecución. Representa un intermedio, en el cual la interrupción brusca y hasta violenta no es irreversible, y aunque trastornante y traumática no se transforma en escisión. Por cierto, la razón se hunde en el entorpecimiento pero no se sepulta allí, y desciende ciertamente al abismo pero no zozobra en él: su estupor es sólo una pausa, pero no tanto como para reducirse a un descanso rápido y fugaz, y es por cierto un giro pero no tanto como para emprender un proceso completamente heterogéneo.

El estupor de la razón divide el curso del pensamiento y el discurso filosófico en dos: por un lado el camino seguro de la razón autónoma, que no es tan triunfal como para no someterse, finalmente, a la irreductible trascendencia que ella alcanza en el pensamiento como idea y en el éxtasis consigue como existencia; por otro lado, el camino de la razón sujeta a lo real, que no es tan dócil y franca como para someterse a la realidad misma sin buscar penetrarla con el pensamiento y reencontrarse en ella con una congeneridad que es la única que vuelve posible cualquier grado de conocimiento. ¿Pero se trata en verdad de dos discursos separables, o se tratará más bien de un sólo gran discurso racional filosófico, que tal vez no podrá definirse como único, en cuanto escindido en dos faces diferenciadas, pero que ciertamente merece el nombre de unitario, puesto que sus dos partes giran en torno al mismo estupor de la razón que los separa, como dos batientes rotan en torno a su gozne? Así considerado, el estupor de la razón no sería sólo el gozne en el que confluyen las dos filosofías, sino directamente el foco central de la filosofía entera en su discurso racional unitario: la espiral que le hace entrever la surgiente misma de lo real, el nexa que la vincula al origen sacando de allí sustancia y alimento, la relación original y fundamental del ser.

Con razón puede ser considerado como la elaboración última y más madura de aquello que bajo diferentes formas ha estado siempre en el corazón

de la filosofía schellingiana: la intuición intelectual, la *Mitwissenschaft*, el no saber sapiente, el éxtasis: que no son tanto un conocimiento intuitivo cuanto más bien una relación ontológica, esto es, el hecho originario e imprescriptible de que el hombre *es* conciencia del *ser*. En el conjunto del pensamiento schellingiano no se sabe si el acento cae más sobre la totalidad articulada y envolvente del discurso racional que, en cuanto violentamente interrumpido y constreñido a invertir la ruta, retoma con paciencia y tranquilidad su hilo, o sobre la incidencia de la interrupción, que, en cuanto respectivamente culminación e inicio de las dos faces, contiene quizás el alma inspiradora y motriz del curso entero. Lo que cuenta es que Schelling se muestra interesadísimo en mantener *juntos* los dos términos: por un lado, no puede dejar de remitir a la intuición intelectual, a la *conscientia*, a la ciencia central o semejante, a la docta ignorancia, al éxtasis, al estupor, y por otro lado su vocación es la claridad de la razón, la fatiga del concepto, la transparencia racional de la experiencia; de modo que los dos términos, lejos de evaporarse uno en la fantasía y el otro en la abstracción, representan, unidos, la totalidad de la filosofía. Según Schelling, para la plenitud del pensamiento son igual e indivisiblemente necesarios la solidaridad entre concepto y experiencia y el carácter teopléctico e intencional de la razón, la racionalidad del discurso y la apertura del ser. Y tanto la apertura del ser como la disponibilidad a la experiencia es lo que confiere a la razón el carácter dúctil y penetrante que en Schelling la vuelve capaz de afrontar la zona oscura de lo real, como la naturaleza y la historia, lo inconsciente y el mito, y los reinos de lo positivo, como la ciencia, el arte, la religión, permeándolos y dominándolos de modo más eficaz que cuanto había podido hacerlo el idealismo, en obediencia no menos a la exigencia de concreción que al deber de racionalidad crítica que caracterizan a la filosofía.

*Traducción de Diego Tatián*