

Seminario sobre la filosofía de Schelling

(Primera parte: Schelling y la cuestión de la “prueba ontológica” de la existencia de Dios)*

Oscar del Barco

En el *Proslogion*¹ San Anselmo dice que Dios es aquello de lo cual no puede pensarse nada mayor, y que por esta razón existe, ya que si no existiera podría pensarse algo mayor, algo que sí existiera: “Existe, por tanto, fuera de toda duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad”; y además dice que Dios es mayor que todo lo que se puede pensar². En su “En favor del insensato” el monje Gaunilone critica la tesis de San Anselmo diciendo que una cosa que puede ser pensada no necesariamente existe (este será, como veremos más adelante, un aspecto esencial de la crítica kantiana al argumento de la prueba ontológica). En su “Respuesta a Gaunilone” San Anselmo distingue entre un pensamiento determinado (por ejemplo el de este árbol) y la pura existencia: yo puedo negar la existencia del árbol determinado pero no puedo negar la pura existencia como tal. Al todo-existente no se lo puede pensar como inexistente, y si a ese todo-existente lo llamamos Dios resulta imposible pensar a Dios como inexistente, porque en tal caso no existiría pensamiento que pensara e incluso no existiría nada. Al

* Dictado en San Ambrosio, sierras de Córdoba, en el mes de agosto de 1996. Mantengo el carácter casi descuidado y reiterativo del discurso oral, pues la reiteración insiste sobre lo mismo no sólo para fijar el concepto sino, ante todo, para tratar de abrirlo a la posibilidad de que sea captado intuitivamente, en una suerte de revelación. En algún otro número de la Revista tal vez sea posible publicar parte de las conversaciones y discusiones sostenidas después de cada encuentro.

“argumento” se lo debe leer, así, como invertido: *a lo existente lo llamamos Dios*.

Refiriéndose a la primera parte del “argumento” Pierre Boutang, en su *Ontologie du secret*³, sostiene que el objeto de la fe es “el ser sin restricciones, el máximo absoluto, o Dios”, y que la *forma* de ese máximo es el enunciado de San Anselmo: algo de lo cual no puede pensarse nada más grande. Pero, se pregunta, ¿cómo un ser sin restricciones puede efectivamente “darse en un pensamiento finito”?; el llamado argumento ontológico se funda en la “finitud pensada como tal”. San Anselmo dice: “Sólo lo que está fuera de tí -Dios mío- puede pensarse que no es”. En la base de su argumento se encuentra la *fe*: no se trata de una razón abandonada a sí misma que llega, mediante un razonamiento estricto, a tener fe, sino de una fe que existe previamente al razonamiento. Sin *fe* sería imposible desarrollar un pensamiento que conduzca a la fe /salvo que no se trate de *fe* sino de una *evidencia*: la de lo existente, y la de *llamar* Dios a lo existente, en cuyo caso no haría falta ni fe ni “prueba”, pues no se puede tener fe ni probar lo existente/. Para Boutang la fe está limitada y acuciada por el querer saber acerca de Dios. De ser así existirían al menos dos tipos de fe: una fe que creería totalmente /la que sería más bien una evidencia y no una fe/ y otra fe vacilante, indecisa, atravesada por dudas: la falta de fe que es propia del “insensato”. Sólo esta falta de fe incumplida permitiría el movimiento indagatorio al término del cual la fe sería totalmente fe (evidencia o superación real de la fe). En este proceso, al término del razonamiento encontraríamos lo que hemos puesto al comienzo: la fe; pero ahora como un comienzo realizado, vale decir suprimida su parte de indecisión. En el primer caso, en el que va desde la fe hasta la fe, se trataría de un paralogismo (¿cómo no encontrar la fe al final del razonamiento si la hemos puesto al inicio?); en el segundo caso se trata de la duda cartesiana. San Anselmo le pide a Dios que le de la inteligencia de la fe (que necesariamente ya tiene, porque la fe forma parte de la prueba: su famoso *creo para saber*) y que le permita comprender que es “como nosotros creemos”: aquel de quien “no se puede pensar nada más grande”. San Anselmo argumenta: el “insensato” tiene la inteligencia de lo

que está diciendo, y “*eso* de lo que tiene inteligencia está en su inteligencia, incluso aunque no tenga inteligencia de lo que *eso* es” (yo subrayo): “pues no es lo mismo que una cosa esté en la inteligencia y que se comprenda que esa cosa existe”; concluyendo: “Aquello de lo cual no existe nada más grande no puede estar sólo en la inteligencia. Si estuviese sólo en la inteligencia podría entonces ser pensado como real, lo que sería más grande”: luego existe *algo* de lo que “no tiene sentido pensar que existe algo más grande”, ni en la inteligencia ni en la realidad. Según Boutang esto puede expresarse casi de manera parmenídea diciendo que “*hay un ser que no puede pensarse como no ser*” /puedo pensar que un ente no es, pero es imposible pensar que el Ser no es, ya que no puedo ponerme fuera-del-ser para luego pensarlo/: el no-ser es contradictorio con el Ser, pero no con el ser finito. Al cuestionamiento del monje Gaunilon, que distingue entre *idea* y *realidad*, San Anselmo le responde (y en esto concuerda no sólo con Parménides sino también con Hegel; mientras que la *diferencia* entre ser y pensar será fundamental en el último Schelling, ya alejado del panteísmo y afirmado en una filosofía de la profundidad) que el hecho de ser pensado no cambia en nada al ser. Así, si pienso un ser sin restricciones no puedo pensar que no existe, ya que la no existencia sería una restricción. Además, a la objeción de que para conocer la existencia efectiva de algo debe tenerse una experiencia sensible, efectiva, de ese algo, se le debe conceder que esto es cierto cuando se trata de algo determinado, contingente, pero que no es cierto cuando se trata de lo más grande de lo grande, de lo que llamamos Dios. Lo *más grande* (Dios o lo Absoluto) es condición de toda experiencia, pero no es algo experimentable, pues para experimentarlo habría que ser más grande, lo que niega la premisa /lo que llamamos *idea* es *real* (como, por ejemplo, un árbol): la idea de *ens perfectissimus* no es una idea pura, abstracta, sin real, sino que es exceso infinito de realidad-real: *resumen del todo* realizado por la razón como *ideal* o total experiencial/.

Dios existe porque es perfecto, al ser perfecto no puede *carecer* de existencia, pero además es *necesariamente* existente. Francesco Tomatis dice que “No podemos pensar a Dios, *id quo maius cogitari nequit*, sino

pensándolo como existente. Si lo pensamos, en el momento en que lo pensamos, *necesariamente* debemos pensarlo como existente: es una *necesidad* del pensamiento” (yo subrayo). Tomatis se remite a San Anselmo, quien dice: “Por consiguiente, oh Señor, tú no sólo eres eso de lo cual no puede pensarse nada más grande, sino que eres más grande de cuanto puede ser pensado”, y comenta: “Ambas afirmaciones se mantienen juntas para no hacer de Dios un Dios lógico, un Dios de los filósofos, vale decir para buscar el Dios viviente de la fe y de la revelación. Anselmo piensa en Dios como en el ser más grande y perfecto pensable, pero piensa incluso en la ulterioridad de Dios respecto a cualquier pensamiento, incluso el pensamiento más perfecto de todos los pensamientos pensables. Dios, en última instancia, no es algo lógicamente comprensible”; “Dios no sólo es mayor respecto a toda idea nuestra, sino que es mayor respecto al *esse*, a la existencia real que nuestra idea de Dios como ser perfectísimo implica”⁴.

Descartes plantea el *problema*, que será esencial por sus consecuencias posteriores (hay que pensar fundamentalmente en Spinoza, en Fichte, en Jacobi, en Hölderlin, en Hegel y en Schelling), de la no divinidad del yo. Tomatis resume su razonamiento: yo no puedo ser causa de la idea de Dios, porque si yo fuese causa, y “dado el presupuesto de que la causa debe tener al menos tanta realidad como el efecto”, “yo tendría que ser Dios”, pero “efectivamente yo no soy Dios”⁵ porque no me comprendo a mí mismo ni comprendo la realidad externa /como si la comprensión comprendiese, o como si Dios se comprendiese: si yo fuera Dios -y lo mismo le sucede a Dios- no podría comprenderme porque necesitaría otra cosa o ser a partir de la cual com-prenderme. Así el argumento de Tomatis es cuestionable: si, a la inversa, yo fuese Dios, no me comprendería. Lo que planteo como cuestión es lo siguiente: si se llama ~~Dios~~ al hay, entonces *esto* que es *hay* ~~es~~ Dios (se sabe que las tachaduras marcan los límites del lenguaje); el yo en su extrema debilidad y abandono es el *hijo* (en el sentido de que no es el todo-de-Dios)/. “La conclusión de la tercera meditación es que la idea de Dios es innata y que al ser innata debe tener un origen externo a nosotros. Este origen debe ser necesariamente, y es

Dios que existe efectivamente”. Pero, diría San Anselmo, Dios es *más* que todo lo que nombramos e infinitamente podemos nombrar “Dios”: el excedente es eterno e infinito, y este sería el origen de la sigética como fruto del pensar imposible de “dios”: todas las palabras, todos los pensamientos, que han existido y que existirán, no son ni el comienzo de *eso* que intentamos nombrar, sin lograrlo nunca, con la palabra “Dios”.

San Anselmo comienza su razonamiento basándose en la fe, mientras que Descartes comienza con la *duda* (al margen de si se trata de una duda metódica u ontológica). Tomatis dice que el Dios viviente, o la fe de San Anselmo, hace “efectivamente real la verdad intelectual de que Dios no se puede pensar no existente”⁶, mientras que en Descartes el pensamiento se cierra en el pensamiento, sin acceso a lo real (las dos substancias, extensa y pensante, que niegan la unidad parmenídea): San Anselmo parte de la fe en Dios y Descartes del *soy* indubitable. San Anselmo afirma que “no busco entender para creer, sino que creo para entender. Y también creo esto: que si no creyera, no entendería”. No se parte de la no creencia para demostrar, mediante el razonamiento indubitable de la “prueba”, la existencia de Dios; se parte, por el contrario, de la idea de Dios como necesaria para poner su existencia. Se podría objetar que si yo *ya* creo se vuelve innecesaria la demostración, y que si la creencia es necesaria para la demostración, ¿para qué la demostración? Es como el intento superfluo de demostrarle a quien cree que cree, cuando de lo que se trata es de demostrarle a quien no cree que Dios existe de una manera incuestionable. De esta forma el intento por *demostrar* la existencia de Dios fallaría absolutamente: no se puede salir (¿salir a dónde?) del absoluto-Dios para de-mostrar (objetivándolo, entificándolo) que existe.

Gassendi criticó a Descartes sosteniendo que la *existencia* no es una *perfección* sino “aquello sin lo cual no se da perfección”: si algo existe puede ser más o menos perfecto, pero no hay ninguna perfección sin que algo exista. Del concepto de Dios como ser perfecto no se puede inferir su existencia⁷. Kant retomó este argumento de Gassendi negando que la existencia pueda ser un predicado, el predicado de un ser-perfecto

teóricamente: un ser perfecto debe necesariamente existir porque de lo contrario le faltaría algo, la existencia, lo cual invalidaría su perfección. Kant distingue entre una existencia real y una existencia sólo pensada, que sólo existe en el concepto: “el concepto de ente absolutamente necesario es *puro concepto* de la razón, es decir, *mera idea* cuya realidad objetiva dista mucho de estar demostrada por el hecho de que la razón la necesita...”⁸ (yo subrayo). La existencia no es un predicado sino que es “la cosa misma” *puesta*: “*Ser* no es evidentemente un predicado real, es decir un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es sencillamente la posición de una cosa...”⁹; si afirmo que “Dios *es*” el *es* no agrega nada al concepto de Dios, sino que lo *pone* (se trata, en cierta medida, de una tautología). Dice Vitiello: “El análisis de Kant ilumina la alteridad del sujeto del juicio respecto al juicio. El sujeto es *primero* que el juicio. *Primero* quiere decir presupuesto. Vale decir que: sin *algún* ($\tau\acute{\iota}$) dato en torno al cual ($\kappa\alpha\theta\omicron\upsilon$) decir algo, el juicio es imposible”, porque el sujeto “sólo se da conjuntamente con los predicados que lo definen, es decir, en el juicio”. Kant distingue entre lo *posible* y lo *real*. Hay una posibilidad y una imposibilidad lógica y otra real. “La materia de lo posible condiciona la forma real, no es condicionada”. Dice Kant: “Si toda existencia es suprimida, entonces absolutamente nada es puesto, nada en general, ninguna materia para poder pensar algo es dada, y toda posibilidad falta absolutamente”. Lo material, aquí, puede ser incluso el pensamiento. Decir, entonces, que si no existe nada no existe nada que sea pensable, no es una demostración de que algo existe independiente del pensamiento; es en todo caso una demostración de la existencia del pensamiento¹⁰. Con lo que seguimos dentro del pensamiento; la “materia”, en tal caso, es el propio concepto.

Descartes niega *todo*, pero en la negación no puede negar el pensamiento que niega, pues si lo negara no existiría el acto actual *indubitable* de la negación (el pensamiento); esta reducción implica un reconocimiento de imperfección, y ésta a su vez implica su opuesto, la perfección: “¿Cómo podría saber que yo dudo, que deseo, es decir, que me falta algo, y que no soy en absoluto perfecto, si no hubiese una idea de un

ser más perfecto en mí, por cuya comparación conociese mis defectos?”¹¹. De la perfección se pasa a la existencia en un movimiento que, como vimos, Kant criticó argumentando que la existencia no es un atributo sino el propio ser. No obstante Descartes había advertido el problema calificándolo de sofisma: “así como es posible imaginar un caballo alado aunque ningún caballo tenga alas, de igual modo puedo quizás atribuir a Dios la existencia, aunque no exista ningún Dios”¹². El sofisma consiste en que así como, *exista o no* un monte y un valle, no puedo separar el monte y el valle porque ambos se implican, tampoco puedo pensar a Dios sin existencia, Dios y existencia van unidos como monte y valle: “no tengo libertad de pensar a Dios sin existencia, así como tengo libertad de imaginar un caballo con alas o sin ellas”. Un “ente primero y sumo”, lo que es igual a Dios, al que atribuyo todas las perfecciones, no puede dejar de existir “una vez que me he dado cuenta de que la existencia es una perfección”. Pero la existencia (el ser) es infinitamente distinta de cualquier atributo, podríamos decir que es el *sujeto* de cualquier atributo, y que la relación entre sujeto y atributo es inconmensurable, salvo pensar que sólo existen atributos sin sujeto, o que la suma de atributos es lo que se *llama* sujeto, o, en este caso, *Dios*.

/La afirmación: tenemos la idea de un ser perfecto, y este ser perfecto debe necesariamente existir porque si no existiera no sería perfecto al faltarle al menos una cosa, la existencia, puede interpretarse como una demostración silogística (lo que se ha hecho habitualmente) o como una sucesión de intuiciones de lo mismo, es decir como una igualdad. La existencia, así, no sería un atributo sino una intuición, una “tautología” demostrativa; la existencia sería otra manera de decir Dios o ser-perfecto. No sería una existencia-determinada, de un “algo”, sino de la absoluta existencia, vale decir de Dios mismo, de la perfección misma. Dios no puede tener atributos, pues si los tuviese no sería Dios. De Dios no puede decirse que es perfecto ni imperfecto, ni que tiene ni que no tiene existencia, belleza, bondad, inteligencia, etc., pues Dios no tiene algo distinto a sí en relación con lo cual podría decirse que es esto o aquello, o que tiene atributos/.

Aristóteles distingue entre predicados que dicen la cosa (pero lo Absoluto no se puede decir -intencionar-) y predicados que dicen la cualidad de las cosas¹³. La *existencia* puede decir la cualidad de las cosas, pero cuando la existencia dice la cosa (el Absoluto) no puede decir una cualidad sino la cosa misma, lo Absoluto mismo, ya que si la existencia fuera distinta a lo Absoluto, o Dios, el Absoluto, o Dios, no sería Absoluto, o Dios. La posición de Descartes puede, entonces, interpretarse como una revelación y no como un silogismo: Dios/Perfección/Existencia. Tengo la revelación de la Perfección, la revelación de la Existencia y la revelación de Dios, del Ser-Perfecto-Existente, *todo* en una unidad. Esto es lo que dice Kant al sostener que la existencia no es un atributo sino una posición: “El concepto de posición es simplemente y el mismo que el ser en general /.../ entonces el mismo ser vale como la existencia” (*Escritos precríticos*). Según Kant no debe decirse “Dios es una cosa existente” sino “cualquier cosa existente es Dios (*Etwas Existierendes ist Gott*)”¹⁴.

Mientras para Hegel la lógica es forma del mundo (ontología), para Schelling la lógica está separada del mundo: entre el pensamiento, el concepto, y la realidad, se abre un abismo. Esta será la *diferencia* esencial entre la filosofía negativa (que para Schelling es la filosofía en cuanto tal) y la filosofía positiva (filosofía de la mitología, de la religión y del cristianismo). A partir de esta distinción hay que analizar su crítica a la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios. Tomatis sostiene, en este sentido, que “La ley de identidad (dialéctica, según Hegel), de unidad (según Schelling), entre ser y pensamiento, tiene validez, pero en cuanto tal es una ley puramente formal, sólo lógica /.../ no se puede pretender - como hace Hegel- que ella valga incluso para el ser, para la realidad”¹⁵.

En un célebre momento de sus Cursos, Schelling afirmó que es necesario dejar “caer” incluso a Dios mismo. Lo que entonces queda es el *Prius* absoluto, sin esencia y sin potencia, pues si tuviera ya sea esencia o potencia estaría sometido a esa esencia o potencia y por consiguiente no sería el *Prius* absoluto, por lo tanto podríamos decir que el *Prius* carece de

Prius: es Absoluto. El *Prius* tampoco puede ser objeto de ningún sujeto, pues en tal caso el sujeto sería *Prius* del *Prius*. Para Schelling este *Prius* absoluto es anterior a todo pensamiento, es lo in-memorial, lo im-prensable, lo que carece totalmente de determinación a-priori. Carece también de ser, porque el ser sería una determinación. Pensarlo, por otra parte, sería reconocer que existe algo fuera o distinto del *Prius* y que ese algo lo piensa. /No obstante Schelling habla-de el *Prius* Absoluto, lo nombra *Prius* Absoluto/. El *Prius* no es un *quid* sino un *quod*, un *que sea* y no un *qué sea*. A esto Schelling lo llama A^o: lo que precede, lo que excede todo, incluso a Dios, el puro *que*. Por eso mientras la filosofía negativa siempre parte del a-priori, la filosofía positiva parte del a-posteriori: la filosofía positiva “por medio de testimonios que siempre crecen con la experiencia histórico-religiosa, prueba la divinidad del *prius* absoluto”¹⁶. /Pero la llamada experiencia histórica se conforma con experiencias puntuales, por lo que cabe preguntarse de qué manera una experiencia individual puede “probar” lo que precisamente es el objeto de discusión sin caer en un empirismo vulgar/. Para Schelling no se puede pasar, como hace la prueba ontológica clásica, de la idea de Dios al Dios vivo-real: siempre permanecemos en el orden teórico-abstracto; demostramos racionalmente que Dios existe, pero *si* existe; vale decir que no podemos demostrar que existe efectivamente, *en realidad*. La filosofía positiva parte, a la inversa, del *que* (podríamos decir también del *hay*), del *Prius* absoluto, para después encontrar la “consecuencia del *prius*” y obtener “la verificación en la existencia de lo que habíamos hipotetizado ser la consecuencia del *prius* absoluto”. No se prueba a-priori que Dios existe, sino que lo puramente existente es Dios: “A través de las consecuencias /.../ legibles a-posteriori, a partir de la experiencia religiosa que es histórica, y, al mismo tiempo, trascendente, Schelling llega a encontrar la divinidad del *que*”¹⁷. La experiencia histórico-religiosa de la humanidad pagana, pre-cristiana y cristiana, se constituye en la prueba a-posteriori de la divinidad del *Prius* absoluto. Sólo la experiencia nos permite acceder, como a algo ya acaecido, al *Prius* Absoluto (o Dios antes de Dios); si lo intentáramos hacer a-priori instalaríamos una constrictión en la libertad de Dios obligándolo, antes de su acto, a tal o cual acto,

desconociendo que la libertad de Dios es absoluta y sólo cognoscible post-facto: “Sólo a través de la revelación es posible probar la existencia de Dios”, “Sólo a través de la *kénosis*, la encarnación de Dios, llegamos a comprender los actos que Dios libremente ha querido precedente y eternamente”. El problema de Schelling es el paso del Dios-ideal, o teórico-abstracto (el Dios de la filosofía negativa), al Dios *vivo*, real. Paso que sólo puede sostenerse en la *revelación*: Dios se revela en *esto*, en el *que*, en el *quod*; si no fuera así no existiría ni mundo ni hombre, es decir, no existiría el problema como tal. El problema surge del *hay* (hay-mundo, hay-hombre, hay-ser), y es a partir del *hay*, de la *kénosis*, de la Revelación, que se puede acceder a lo que llamamos Dios; la manifestación lo muestra a Dios, y sólo a través de la manifestación, que es revelación, desocultamiento, podemos vislumbrar algo de Dios. Como señala Xavier Tilliette, así como para el conocimiento del mundo es necesario confiar en “la autoridad de los sentidos”, para el conocimiento de lo suprasensible hay que confiar en la “revelación”¹⁸ (la *revelación* es el *dato*, y por revelación debe entenderse, en un sentido schellingeano, la totalidad cósmica, espiritual y religiosa, del ser).

En 1795 Schelling publicó las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*¹⁹; en ellas hace dos observaciones fundamentales para el tema que estamos considerando: “De acuerdo con su naturaleza ninguna proposición es más abismal que aquella que sostiene la existencia de un absoluto en el saber humano. Efectivamente, en la medida en que se afirma un absoluto esta proposición no puede ir más allá y dar razón de sí misma. Tan pronto como entramos en el dominio de las pruebas entramos también en el dominio de lo condicionado”; y “Parece inconcebible que en la crítica de las pruebas de la existencia de Dios, no se haya advertido, durante tanto tiempo, esta verdad simple e inteligible: que la única prueba posible de la existencia de Dios es la prueba ontológica. Pues si un Dios *es*, no puede ser sino *porque él es*, su existencia y su esencia serán necesariamente *idénticas*. Pero es precisamente porque no se puede ofrecer una prueba del *ser* de Dios sino *a partir* de ese ser mismo, que esta prueba característica del dogmatismo no es, hablando con propiedad, *una* prueba, y que la

proposición hay un Dios es la menos demostrada, la menos demostrable, la menos fundada de todas, y es tan poco fundada como el principio supremo del criticismo: yo soy²⁰. En otras palabras: ¿cómo demostrar, probar o fundar lo Absoluto? Habría que poder salir de lo absoluto (pero entonces lo absoluto dejaría de ser absoluto) hacia otro absoluto que a su vez sería el que funda lo absoluto, dando así comienzo a un círculo lógico. Este es un punto firme: en los cursos de Stuttgart, Schelling afirma que “La existencia de lo incondicionado no puede demostrarse como la de lo condicionado. Lo incondicionado es el único elemento donde es posible una demostración /pero, a su vez, no es demostrable/... La filosofía es esencialmente la prueba continua de lo absoluto²¹”; y en la *Filosofía de la revelación* sostiene que “La filosofía positiva en su conjunto... sólo es la demostración que progresa, que crece siempre y se refuerza a cada paso, del Dios efectivamente existente²²”.

El Absoluto-Dios carece de cualidades: no se puede decir que Dios es bueno, sabio y eterno, como si se tratara de cualidades adventicias de Dios. La bondad, la sabiduría, la eternidad, *son Dios mismo*. Dios, incluso, *no es*, porque en tal caso el ser sería superior a Dios: el Ser como tal no es, no puede ser; no puede tener el *es* como cualidad de sí porque Dios es el Ser, y no puede tener como cualidad lo que es él mismo. Por eso Dios ni es ni no es, está “más allá del ser” (Platón, *República*). Dios *es* voluntad, no *tiene* voluntad; *es* libre, no *tiene* libertad; y en este mismo sentido no-es, es el Ser que *puede ser* o no ser. Dios no es libre sino que es la libertad misma, más allá y por sobre todo atributo. Por eso Schelling puede afirmar que “la deidad en sí misma ni es ni no es, o, según otra expresión, menos buena, que ella es en tanto que no es”. En este punto central Schelling se remite a una vieja sentencia de acuerdo con la cual “el que es el ser mismo no tiene ser (*ejus quod est Esse nullum est Esse*)”: lo mismo que οὐσία ὑπερούσιας²³. Schelling concluye: “Dios en su más alta ipseidad no es un ser necesariamente efectivo sino la *eterna libertad de ser*” (o no ser). A esta libertad (de ser o de no-ser) que *es* Dios “no se puede acceder de ninguna manera a través de ningún análisis conceptual de la esencia divina”, como si Dios fuera pensable. La relación libertad-

necesidad es el eje de la crítica al argumento ontológico en cuanto éste es “una tentativa de captar a Dios en una ligazón *esencial y necesaria* entre diferentes perfecciones o propiedades”²⁴. Dios-Libre acepta el ser, acepta o decide ser-ser: Dios no es el ser que es necesariamente, en virtud de su perfección (según la prueba ontológica de Descartes), sino que es más allá del ser el que puede asumir el ser libremente (y no por esencia, lo que sería una constricción en la propia libertad como Absoluto), es decir manifestarse, revelarse, como ser. Pero, a la vez, Dios no se agota en su revelación sino que mantiene “su misterio, su secreto”: “para salvar su deidad debe permanecer como *Deus absconditus, Deus mirabilis*”. Dios pasa al acto revelándose, pero esta no es una necesidad de Dios sino la libertad que *es* Dios realizándose. Si en la creación Dios se diera todo, no podría ser el Señor del ser, pues el ser ocuparía todo. “La problemática teológica schellingeana no se orienta primordialmente hacia la idea de la existencia de Dios (*Dasein Gottes*), sino hacia la de su libertad *revelada*, libertad de revelarse, libertad que se comprueba, se realiza en la revelación (suya y no-suya, propia y no-propia, extraña, desconcertante, inacabada, inacabable)”²⁵.

Dios como Señor-del-ser equivale a Dios-más-allá-del-ser y a Dios-libre de ser o no ser.

La existencia no es predicado sino sujeto; o: la existencia no es el predicado de ningún sujeto (el “sujeto” Dios en la “prueba ontológica”) sino ella misma sujeto, y, en cierto sentido, puro predicado, sin sujeto. La existencia que aparece como accidental -dice Schelling- (en su carácter atributivo) “es aquí la esencia”: Dios, diríamos, carece de existencia por ser Él, en cuanto tal, Existencia. Por eso no tiene necesidad de ser “probado”: si es lo Existente, ¿cómo probar su existencia? “En este punto -comenta Courtine- es preciso abandonar todo discurso sobre Dios, sobre la esencia de Dios, para tratar de pensar un ser íntegramente ser, sin negación, sin limitación. Tal es el concepto schellingeano del puro y simple existente (XIII, 157), sobre el que volveremos: En él nada es pensado, sino, precisamente, la sola existencia”²⁶. En este contexto el

argumento ontológico constituye el perno del paso de la filosofía negativa a la filosofía positiva. La importancia de Descartes, para Schelling, más allá de sus planteos propiamente filosóficos, consiste en haber vuelto a discutir el argumento ontológico; y considera haber resuelto, incluso por sobre Kant, el “malentendido” que existía sobre el mismo. La crítica lógica es la siguiente: Dios, si existe, existe necesariamente. Aquí debe remarcarse lo siguiente: Dios no puede tener una necesidad, pues entonces la necesidad estaría por sobre Dios, determinándolo; además, como ya vimos, Dios no existe sino que *es* Existencia. La “prueba” anselmiana, que retoma Descartes, no apunta fundamentalmente a la existencia (como pensó Kant) sino al modo como existe: Dios existe de manera necesaria, eterna. “El pretendido argumento ontológico no responde a la pregunta sobre la existencia de Dios (¿Dios existe o no?) sino a la pregunta sobre el *cómo* de la existencia divina (*Wie*)”: *si* Dios existe, *¿cómo* existe? Descartes tendría que haber dicho que *si Dios existe “no puede existir sino necesariamente”* (el *si* condicional señala el corte entre lo ideal y lo real, entre lo lógico y lo efectivamente real). El problema cartesiano consiste en establecer si Dios *existe necesariamente* y no si existe. El paralogismo de su razonamiento es haber pasado “subrepticamente” de la *existencia necesaria* (la manera de existir) a la *existencia en general*: Schelling sostiene que “descartes sabe bien que la idea de ser absolutamente perfecto sólo determina propiamente la *manera* de existir... Pero entonces lo que resulta es que Dios, *si él existe*, no puede existir sino siempre; /pero/ de esto no resulta *que él exista*. La conclusión sólo tiene este sentido: *o bien* Dios no existe, *o bien*, si existe, existe siempre o necesariamente, vale decir que no existe de manera contingente”. Este recorrido lleva al problema de lo previo a la existencia de Dios, de lo previo al ser, de lo previo a la prueba respecto a su existencia en cuanto existencia y en cuanto modo de existencia: “se trata de captar sin concepto el existir puro y simple /no como atributo, predicado o determinación/, para sólo después y *a-posteriori* interrogarse sobre el problema del ser-dios del existente absolutamente trascendente”: Dios-sin-Dios o lo *antes* de Dios, el *Prius* absoluto. El problema da un giro en el último Schelling: ya no se trata de demostrar la existencia de Dios sino de “abrir un camino que permita

acceder al Dios que es más-allá-del-ser, sobre el ser, Espíritu”²⁷. Se trata de captar *sin conceptos* “el existir *puro y simple*, para sólo después y *a posteriori* interrogarse sobre el problema del Ser-Dios del existente absolutamente trascendente” (yo subrayo).

Schelling produce una *inversión* del razonamiento: no parte del concepto para luego llegar al simplemente existente, al existente necesario, al puramente existente o Prius, sino que parte del Prius /al que entre tantos otros nombres ha llamado “el existir puro y simple”/ para llegar al concepto. Mientras la filosofía negativa se mueve en el concepto (Dios existe...*si* existe), sin poder *demostrar* la existencia real, no conceptual, de Dios; la filosofía positiva, por el contrario, implica una “experiencia desconcertante” que lleva a abandonar el concepto, *incluso* el concepto de Dios: “No es posible partir del concepto de Dios /Dios como ser perfecto, O.d.B./ para probar la existencia de Dios; yo trato de partir del concepto del puro y simple existente para probar, en un sentido inverso, la divinidad de lo indubitavelmente existente” (*Filosofía de la revelación*). Schelling tropieza, como señala Courtine, con la dificultad de decir aquello que “por principio escapa al régimen ordinario de la razón, lo que más la llena de estupor o la reduce al silencio”: se trata del puro y simple existente, de lo necesariamente existente que precede todo concepto, del existente infinito, del existente indubitable, del Prius, del puro acto, del acto anterior a toda potencia, del acto-sin-potencia, de la efectividad pura que precede toda posibilidad. Todas estas expresiones son, como dice Schelling, “sinónimos”. Cuando se parte del puro y simple existente no se tiene el concepto de Dios sino el concepto “de lo que existe antes de toda potencia, es decir, de lo que existe indubitavelmente” (de lo que no se puede dudar); y es indudable porque se trata de un *acto-sin-potencia*, y de tal acto, que es el acto-absoluto, no se puede dudar. De lo que se puede dudar es de la potencia, ya que puede ser o no ser, y en esa inestabilidad se puede intercalar la duda. Así el existente indubitable se alza por sobre toda duda, incluso frente y contra el pensamiento. Como afirma Schelling: “El simple existente, que sólo es existente, es precisamente aquello por lo cual es contestado todo lo que puede venir del pensamiento, aquello frente a lo

cual el pensamiento enmudece, aquello delante de lo cual la razón misma se inclina; pues el pensamiento sólo tiene trato con la posibilidad, con la potencia”. No se puede pensar lo que es anterior y funda el pensar: lo indubitable, lo im-prepensable, el *Prius Absoluto*: “No es el *Prius* absoluto el que debe ser probado (él está por sobre toda prueba, es el comienzo absoluto y cierto de sí mismo)... por consiguiente /lo que debe probarse/ es la *consecuencia* que de él resulta, es necesario que esta sea probada *por el hecho...*”. Sobre ese simple y necesario existente es absurdo preguntarse si puede o no existir, así como también es absurdo preguntarse sobre su esencia y su naturaleza, ya que es acto puro, sin nada previo, y por consiguiente no puede tener ninguna posibilidad que lo preceda. Es frente a *eso* que la razón queda extática, inmóvil, *estupefacta*.

La razón puede conocer *eso* a-posteriori, a través de su manifestación-revelación. A-priori queda estupefacta. Filosofía negativa-filosofía positiva es el nombre que Schelling le da a este giro de la razón que pasa del pretendido conocimiento a-priori del *Prius* a su conocimiento a-posteriori, al conocimiento por sus manifestaciones, por sus hechos. En gran medida Schelling es deudor de Kant, quien en *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763) había ya tematizado “la presencia de un a-priori que no sea un concepto”. Kant afirmó, en este trabajo de juventud, que “toda posibilidad presupone algo real en lo que y por lo que todo lo pensable es dado. Por consiguiente, hay una realidad cierta cuya abolición significaría la abolición de toda posibilidad interna en general. Pero eso cuya abolición o negación suprimiría toda posibilidad es absolutamente necesario. Luego existe algo de manera absolutamente necesaria. Es evidente, así, que la existencia de una o de varias cosas está en el fundamento mismo de toda posibilidad, y que esta existencia es necesaria en sí misma”: lo pensable implica que algo exista: “La existencia necesaria es para el pensamiento un verdadero *a priori*, y sin embargo no se trata ni de una idea ni de un concepto. En efecto, a título de condición de toda pensabilidad esta existencia no ofrece como tal nada de pensable: ella descubre un puro *dass* inaprensible”²⁸. Kant llama “verdadero abismo de la razón humana” a la necesidad del ser

que precede todo pensamiento²⁹. Lo que Kant no logró -según Schelling- fue vincular o explicar el concepto absolutamente inmanente (para la razón) del Ser supremo o Dios, y el concepto absolutamente trascendente de existencia simple o necesaria. La filosofía positiva comienza con lo “inconcebible *a priori*” (el fin de la filosofía negativa: el abismo de la razón, el Prius), pero para transformarlo en “concebible” *a posteriori*: “La filosofía positiva pone el ser sin concepto para a partir de él llegar al concepto, pone lo trascendente para transformarlo en *absolutamente inmanente* y para tener el inmanente *absoluto* al mismo tiempo como un existente”. A-posteriori, sólo a-posteriori, se puede mostrar que ese “existente absoluto y trascendente” es Dios, pero no Dios en idea, o Idea de Dios, sino el Dios real, existente, *vivo*.

Schelling criticó el paso del pensamiento a la existencia en función del “Dios efectivo, imprevisible y libre, del Señor del ser”. El pensamiento únicamente puede llegar a plantear un “Dios en idea”. En lugar de pasar del ser perfecto a la existencia necesaria (Descartes) se pasa de la existencia necesaria al ser perfecto. “Dios sólo *puede* existir necesariamente; luego lo que existe necesariamente *debe* ser Dios, lo cual se trata de demostrar, y esta es la tarea de la razón vuelta a su fundamento originario³⁰. El problema es, por una parte, el existente necesario, y, por la otra, el paso de la razón a su positividad, digamos, al rescate de la razón. Una prueba ontológica no es una “prueba” (no hay *posibilidad* de probar, por ejemplo, lo que es, o el todo) sino que se trata de la exposición de una verdad “simple e inteligible”, sin fundamento (¿en que podría fundarse lo absoluto si no hay otra cosa que absoluto?). La “prueba” se plantea con posterioridad a una “intuición”. En un segundo momento (filosofía de la identidad) la llamada “prueba ontológica” es “englobada en el rechazo...de los sistemas de la reflexión que impiden el acceso al conocimiento absoluto”. Lo Absoluto subsume la división entre finito e infinito, y a ese Absoluto se llega mediante la contemplación y el arte (lo que anteriormente llamó “intuición intelectual”). Fue responsabilidad de Descartes escindir reflexivamente “el punto de la suprema evidencia filosófica”: la unidad, o identidad. De la simple idea de Absoluto no se

sigue su realidad. La crítica schellingeana de 1802 al argumento ontológico es lógica: la existencia no es atributo real pues entre Dios y existencia no hay distancia, y en caso de ser realmente un atributo entonces el atributo sería más que Dios. Recién en 1810, en los *Weltalter*³¹, Schelling planteó por primera vez el problema de lo que será la filosofía positiva, diciendo que más allá del Dios aún abstracto de la “intuición intelectual” (el famoso “pistoletazo” del que lo acusó Hegel) lo que está en juego es el *Dios viviente*, el Dios que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza. “Ni la ciencia -dice- ni el sentimiento se satisfacen con un Dios que no es, porque Él es el Ser, que no vive porque Él es la vida, que no tiene conciencia porque Él es la pura conciencia. Ellas exigen un Dios que existe diferentemente de su esencia, que sabe, que actúa. El argumento ontológico no es suficiente. La razón y el sentimiento reclaman juntas un Dios que no sea puro esto sino que sea él”³². La filosofía, sostiene en otro texto de la misma época, “es la prueba progresiva de lo Absoluto, la mostración continua de Dios”. Dios supera infinitamente a la razón.

En 1827, en los cursos de Munich, retomó su crítica a Kant por no haber comprendido el error de Descartes, que se refiere al modo de la existencia y no a la existencia como perfección. El modo es: precario y contingente o necesario y eterno. A Dios (“a la naturaleza del Ser perfecto”) le “repugna existir de manera contingente, sólo podemos concebir el Ser perfecto como necesario. La conclusión obvia y lícita es, no que Dios existe, sino que no puede existir sino necesariamente: si Él existe, Él existe necesariamente”³³. Es tautológico decir que el existente necesario existe, pero, además, la *idea* de existente necesario “no agota la noción de Dios”. Esto es esencial: “Si se iguala el concepto de Dios que emana de la conciencia universal anterior a la filosofía con la noción de existencia necesaria /vale decir una existencia real con una ideal, O.d.B./ se silencia, junto con Descartes, el más o el excedente que hay en el concepto de Dios, se llega, con Spinoza, a un Dios inerte y muerto”. Por una parte es imposible que el *Ser mismo*, el *Ipsum Ens*, “eso que es” /el que es, lo que es/, el concepto racional puro, no sea (es el ser-necesario: el ser ciego); pero, por otra parte, es imposible que sea (real), pues “para que le sea

posible ser tendría que serle posible no ser”. El concepto racional absoluto sólo lleva a la impasse del ser racional, necesario, no-libre: éxtasis, vértigo, estupor de la razón. La diferencia entre filosofía negativa y filosofía positiva apunta a sobrepasar esta impasse, esta dificultad que bloquea el tránsito “ontológico”, y no sólo nominal, de lo ideal a lo real. Será en los cursos de Berlín donde Schelling se enfrentará con esta problemática de una manera decisiva.

La base de su última filosofía se encuentra en el “éxtasis de la razón”; pero no obstante hay que tener en cuenta que mientras en los Cursos de Erlangen el éxtasis era descripto “como una decisión de tabla rasa y de marcha en el desierto, como el acto de nacimiento de la filosofía como tal”, ahora, es decir en su última filosofía, se lo considera como el fruto de un proceso anterior (el proceso de la filosofía en cuanto tal), y, al mismo tiempo, como un re-comienzo: pérdida de la razón, pero... para un nuevo comienzo de la razón: “Lo que suscita el éxtasis es la apercepción o el rencuentro del existente necesario, *potenzlos*, del puro existente”³⁴, o lo indubitadamente existente. Este existente puro, indudable, necesario, es el Prius de Dios (de su ser-divino, Super-ser, más-que-ser, Señor del ser). En cuanto Acto él no puede ser objeto de duda (se puede dudar de lo que puede ser *a* o *b*, pero no de lo que *es absolutamente*). Este es el punto de partida: el *existente* como tal, el existente Absoluto. Y en este sentido tuvo razón Spinoza al comenzar de manera abrupta con el existente absoluto. Su error habría consistido, según Schelling, en no pasar a lo *real*, al Dios viviente de la filosofía positiva. La consecuencia que se deriva de este planteamiento schellingeano respecto al existente absoluto es la caída del argumento ontológico en su forma clásica, porque el “dejar caer” incluso el concepto de Dios ¿cómo podría haber una prueba de Dios si no hay Dios sino sólo el Prius de Dios? Pero a partir de este punto de giro Dios es retomado por la filosofía positiva. La metafísica partía del concepto de Dios para llegar *en idea* al puro existente (todo quedaba, pues, *en* el concepto), dando un paso infundado incluso más allá de sus propias premisas, porque a partir del hecho de que no puede *pensarse* a Dios como no-existente no se sigue que Dios exista realmente. Para la filosofía

positiva, por el contrario, Dios como ser-real “escapa definitivamente a la razón”: frente a la existencia pura, frente al *quod* absoluto, frente al Prius inconcebible, incognoscible e irrepresentable a-priori, la razón queda “estupefacta” (sobre este tema consultar el libro de Pareyson *Ontologia della liberta*, ed. Einaudi, pp. 385-402: “Stupore della ragione e angoscia di fronte all essere”). Es, podríamos decir, un “descenso a los infiernos”, pero de donde la razón vuelve y la vuelta es un verdadero renacimiento, una verdadera metamorfosis: la madera que se ha despertado violín, según la notable expresión de Rimbaud.

“Hablando con propiedad no existen, en la filosofía positiva, pruebas de la existencia de Dios, sino que ella misma es una prueba continuada, es la inspección de lo real bajo la hipótesis y el principio de la iniciativa de Dios. La conversión a Dios es al mismo tiempo un regreso a los fenómenos. Dios es lo trascendente vuelto inmanente”³⁵. Dios toma la “iniciativa”: la razón resucita de su propia muerte y emprende un nuevo camino. “El existente necesario es el eje inmóvil alrededor del cual la razón se comporta de distinta manera. No es una idea sino una idea invertida, no es un ser sino el puro existente”. Fórmulas efectivamente paradójales: “Filosofía negativa: si Dios es, es necesariamente el existente necesario. Filosofía positiva: el existente necesario es realmente Dios”. Según Tilliette “La incertidumbre perturbadora que planea sobre el existente necesario no invalida el curso de la filosofía positiva /.../ *el existente necesario no es Dios*” (yo subrayo). El rechazo de Schelling a la prueba ontológica de la existencia de Dios tiene como finalidad salvar su trascendencia y su libertad. Sus fundamentos son: la inconmensurabilidad entre lo ideal y lo real, que imposibilita pasar del concepto de Dios al Dios-real, viviente (Dios es absolutamente *más* que todo concepto); la caída del concepto de Dios, que deja lugar al puro acto sin potencia, al Prius que no puede ser captado a-priori sino a-posteriori, por su revelación (al no-ser Dios no puede haber ninguna “prueba” de su existencia inexistente); el Prius Absoluto, que por su propia absolutez no deja “lugar” desde donde “probar” que existe.

Para Kant, dice Schelling, “la razón no puede conocer el ser efectivo de Dios; Dios debe permanecer simplemente como *idea* suprema /yo subrayo/...”, y esta idea tiene una función *regulativa* y no constitutiva. Así se “niega toda religión efectiva; pues toda religión efectiva sólo puede tener relación con el Dios efectivo, y en realidad sólo en tanto que *Señor* de la efectividad (*Herr der Wirklichkeit*); pues un ser (*Wesen*) que no es tal no puede nunca volverse objeto de una religión, ni, incluso, de una superstición” (*Philosophie de la Révélation*, p. 64). En cuanto a la prueba ontológica de San Anselmo, considera que es una “tautología”: llega como fin a lo ya presupuesto al comienzo; pone la existencia en el Ser Supremo y entonces, por supuesto, el Ser Supremo existe: no hay nada más elevado que Dios, luego Dios existe, porque si no existiera entonces otro ser que sí existiera sería Dios, etc. (*idem* p. 183). Efectivamente, como ya vimos, San Anselmo presupone la existencia de Dios (es su estado-de-*fe*) y de ese Ser ya existente quiere *demostrar* la existencia mediante un razonamiento tautológico: partir de la existencia de Dios para demostrar la existencia de Dios. También considera que el razonamiento de Descartes es tautológico (un paralogismo), ya que al decir que “repugna a la esencia de Dios existir de una manera sólo contingente” está implícito que la existencia de Dios tendrá que ser necesariamente *necesaria*: pero eso será una manera de existir, un *modo*. “En consecuencia: Dios existe de manera necesaria *si* y solamente *si* existe, lo cual deja entonces y siempre como no decidida la cuestión de saber si existe o no”. Pero si bien el razonamiento cartesiano, por puramente abstracto, no puede probar la existencia de Dios, plantea positivamente, al ponerlo como necesario y no contingente, que no puede existir como tránsito de la potencia al acto sino como puro acto: “*si*, por lo tanto, existe, sólo puede ser el ser que es en sí y por así decir antes de sí, es decir antes de su divinidad; pero si es el ser antes de su divinidad, es por lo tanto el ser que es de manera inmediata, antes de su concepto, y en consecuencia antes de todo concepto”. Y en este punto Schelling plantea una cuestión decisiva: “No es del concepto de *Dios* que parto en la filosofía positiva, como lo ha intentado la metafísica anterior y de igual manera el argumento ontológico, sino que me es necesario dejar caer el concepto mismo, el concepto *Dios*, para partir del puro y simple existente,

en el que no hay nada más que el puro existir -y ver si, comenzando por él, se puede llegar a la divinidad. No puedo, así, hablando con propiedad, probar la existencia de Dios (partiendo de alguna manera del concepto *Dios*), pero lo que me es brindado en su lugar es el concepto de lo que existe antes de toda potencia, de lo que existe indubitadamente. Yo lo llamo indubitadamente existente”. Luego insiste afirmando que Kant habría pensado el existente necesario como *ya* Dios, en tanto que “al comienzo de la filosofía positiva necesitamos hacer abstracción de esto y tomarlo como el *puro y simple* existente; dejamos caer el concepto de Dios porque es contradictorio poner, por una parte, el simple existente y ponerlo, sin embargo, como *ya algo*, dándole un concepto /el concepto de Dios, O.d.B./ . Pues, o bien sería necesario que el concepto precediera [al ser], y el ser sería entonces una consecuencia del concepto, no siendo en tal caso el ser incondicionado; o bien el concepto es la consecuencia del ser, y por lo tanto es necesario comenzar por el ser sin el concepto...” (*idem*, p. 190).

Lo que Schelling plantea al dejar “caer” el *concepto* de Dios es el “prius de la divinidad”, el Prius previo a *todo* concepto, y, así, previo al concepto de Dios. Este Prius es in-definible, in-conceptualizable, pues no reconoce nada previo o distinto a sí; es sin ser, una suerte de *noumeno* al que no obstante se tiene acceso por revelación, a-posteriori (el Prius carece de a-priori: si lo tuviera no sería Prius, ya que el a-priori sería un antecedente que lo determinaría). “No me es posible partir del concepto de Dios /pues lo ha dejado caer/ para probar la existencia de Dios, pero puedo partir del concepto de puro y simple e indubitadamente existente” (p. 185). El Prius no es ni contingente ni necesario, porque si fuese necesario habría algo (la necesidad) por sobre el Prius determinándolo como necesario: el Prius estaría pre-determinado por la necesidad. Salvo que la Necesidad (no la necesidad) fuese lo mismo que el Prius. Sin esta aclaración el texto de Schelling puede prestarse a equívoco, ya que a veces el Prius es “prius de la divinidad” y a veces el Prius es lo mismo que Dios: Dios no es un *calificativo* del Prius. Tampoco la necesidad del Prius es un calificativo, pues el Prius precede toda potencia y él mismo carece de

potencia, es puro Acto. El punto de partida es, entonces, el puro Acto o Prius: este Prius es “puro existir” (no al existir como cualidad), vale decir previo al existir y al ser, pero no previo al Existir y al Ser sino igual al Existir y al Ser. Esta es la causa por la que el Prius no puede fundarse: “no se puede llegar a él a partir de otra cosa” (p. 187), “pues entonces esta otra cosa sería el *prius*”. El ser puro y simple, vale decir el Prius, “no depende de ninguna idea”. Hay que pensar en el “puro ser” o Ser, despojado de todo, habiendo dejado caer todo, despojado de todo *quid*, pero, fundamentalmente, de la idea de Dios. Frente a ese existente que únicamente es existente (o Existente) “la razón carece de fuerzas”, “se calla”, “se inclina”, “pues la razón sólo tiene relación con la posibilidad, con la potencia” /con el sí y el no, y nunca con el hecho absoluto, sin sí y sin no/. Se podría objetar -sostiene Schelling- que un efecto que fuera precedente de toda posibilidad o potencialidad es *impensable*, teniendo en cuenta que “el *comienzo* de todo pensamiento no es él mismo un pensamiento”. Se produce una inversión generalizada: “lo que es *en todas partes* el predicado aquí es el sujeto /.../ La existencia que en todos los otros aparece como accidente es aquí la esencia. El *quod* está aquí en lugar del *quid*”; el Prius es Idea pura, pero no es idea en el sentido de la filosofía negativa, sino, más bien, “el ser /puro y simple/ del que toda idea, vale decir toda potencia, es excluida”. Este Prius (necesidad incondicionada del ser, *soprote de todas las cosas*, sin fundamento) es aquello que, como ya recordamos, Kant llamó “el verdadero abismo de la razón humana”: “La incondicionada necesidad que tan indispensablemente necesitamos como sostén último de todas las cosas, es el verdadero abismo de la razón humana. Aun la eternidad /.../ dista mucho de producir en el ánimo esa impresión de vértigo /.../ . El objeto trascendental que sirve de base a los fenómenos, y con él la causa de que nuestra sensibilidad tenga esas condiciones en lugar de otras supremas, son y siguen siendo para nosotros inescrutables, a pesar de que por lo demás la cosa misma se dé, aunque sin ser comprendida” (*Crítica de la razón pura*, tomo II, pp. 262-263) /La filosofía negativa no puede ir más allá de este “abismo”, pero en ese *darse* del que habla Kant comienza, a-posteriori, la filosofía positiva, filosofía de lo dado y del darse; si “la cosa misma” no se revelara dándose

sería absolutamente incognoscible: en su *darse* es conocida por la filosofía positiva que, en este sentido, es un “empirismo filosófico”/. Este “abismo” o Prius Absoluto no es un *momento* (a lo Hegel) del pensamiento sino el Ser “que es antes de todo pensamiento” (p. 189); previamente Schelling ha dicho que “No es porque hay un pensamiento que hay un ser sino que hay un pensamiento porque hay un ser” (p. 187, nota c). Pero mientras Kant llama Dios a ese “existente necesario”, Schelling suprime el concepto de Dios, en cuanto ya “algo”: no es la *idea*, incluso de Dios, la que determina el Ser, pues en este caso el Ser no sería incondicionado, para a partir de esa supresión poder comenzar “por el ser sin concepto” (el Ser); en él la razón “no es ni puede nada”. Lo que hizo Kant no fue “rechazar esta idea (de existente necesario y de su ausencia de fundamento)” sino “expresar su carácter inconcebible” (el ser-infundado, el ser porque sí): “inconcebible *a-priori*” que la filosofía positiva convierte a-posteriori en concebible.

El Existente infinito o Prius “es el concepto racional *inmediato*” que excluye la razón. Kant sostiene, de una manera “ingenua” según Schelling, que resulta sorprendente el hecho de que “si se admite que algo existe, no se puede evitar la conclusión de que algo existe también de manera necesaria”. Mas en relación con el Existente necesario no se trata de que *pueda o no pueda* existir, porque entonces entraríamos en el orden de lo posible, de lo potencial, mientras que aquí se trata de un *efecto puro*, anterior a toda potencia o posibilidad: el Prius absoluto. Dicho de otra manera: “Si sólo *podiera* existir no sería el existente necesario”; es el Existente necesario “porque excluye toda posibilidad *antecedente*, porque precede todo poder” (p. 192). (“existente necesario” quiere decir un existente absoluto, que no es “necesario” en el sentido de estar determinado por una necesidad superior, ya que en este caso el Prius sería la necesidad). Carece de sentido preguntarse qué tipo de ser puede existir necesariamente; pues así admito que una esencia, un *quid*, una posibilidad, precede al existente necesario...”. El problema consiste en pasar del Prius desprovisto de concepto al concepto, a la esencia (a Dios), “en tanto que *posterius*”. Y este es “un camino inverso al del argumento ontológico”, el cual transcurre totalmente en el concepto, sin poder pasar a lo real

(anterior al concepto). El existente necesario es anterior a Dios-concepto, no tiene fundamento que lo preceda”. Schelling destaca y diferencia los dos caminos: para la filosofía negativa “el ser supremo, *si existe* /porque la existencia no puede demostrarse, sólo se trata del modo (necesario) de la existencia, pero únicamente *si existe*, O.d.B./, sólo puede ser el ser *a priori*, luego debe ser el existente necesario, debe ser el ser que precede su concepto y por lo tanto todo concepto” (esta es la única verdad del argumento ontológico... modificado schellingeanamente); mientras que para la filosofía positiva “el existente necesario... es de manera no necesaria, pero *de hecho*, el ser (*Wesen*) existente necesariamente de manera necesaria o Dios; y esto es probado *a posteriori* de la manera ya señalada diciendo que si el existente necesario es *Dios*, entonces tal o cual consecuencia, *a, b, c*, etcétera, existen efectivamente y por lo tanto - conclusión necesaria- el existente necesario es *efectivamente* Dios” (p. 195). Se debe tener en cuenta que cuando Schelling habla de trascendente no lo hace en el sentido de la metafísica, sino en un sentido que engloba lo trascendente-inmanente en un Trascendente absoluto: trascendente en cuanto anterior al concepto, en cuanto no-concepto, o *más* que concepto: la filosofía positiva pone así “el ser sin concepto para llegar a partir de él al concepto, pone lo trascendente para transformarlo en *absolutamente* inmanente”, o Trascendente. Dios, desde este punto de vista, no sería lo trascendente sino “lo trascendente vuelto inmanente (es decir vuelto el contenido de la razón)”. El Prius que es a-priori incognoscible, como absolutamente Trascendente, que *supera* lo trascendente-inmanente, se vuelve cognoscible a-posteriori como inmanente=Dios; o, dicho de otra manera, Dios es el a-posteriori del Prius trascendente manifestado, o inmanente, o Dios. De esta manera se afirma que existe un Trascendente que está por sobre toda oposición: “La trascendencia de la filosofía positiva es una trascendencia absoluta” y no la trascendencia metafísica criticada por Kant. Trascendencia metafísica equivale a “la razón que quiere por *sí misma* llegar a la existencia mediante silogismos”. Pero la crítica no impide “llegar inversamente al concepto del ser (*Wesen*) supremo como *posterius*, a partir del existente *puro y simple*, es decir infinito”. Así es posible “que la razón ponga ese *puro y simple* ser como

absolutamente exterior a ella, por el simple hecho de que en él no existe concepto, porque es lo opuesto a todo concepto; pero ella lo pone así /como exterior/ con miras a hacer nuevamente de lo que está afuera y por sobre la razón el contenido de la razón; y lo logra cuando es, *a posteriori*, Dios (cuando es conocido como Dios). La razón pone el ser sin concepto para llegar a partir de él al concepto, pone la trascendencia para transformarla en *absolutamente* inmanente y para tener este inmanente *absoluto* al mismo tiempo como un existente...” (p. 196). Esto es Dios: lo trascendente vuelto el contenido de la razón (inmanente): “el ser incomprensible *a priori*, porque no es mediatizado por ningún concepto previo, se vuelve comprensible en Dios, o es en Dios que viene a su concepto”. La razón como tal no puede “comprender o probar ningún ser actual y real”, ni tan solo “la existencia de *esta* planta o de *esta* piedra”, porque la autoridad de los sentidos, en este caso, es una autoridad, la que implica una *fe*: únicamente por la fe “sabemos que *hay* cosas fuera de nosotros”. Todo lo referido a la existencia es “*mas* que lo comprensible por la simple naturaleza y también por la pura razón. Con la pura razón no puedo, como he dicho, comprender la existencia de una planta cualquiera... La razón puede, en condiciones dadas, conocer por sí la *naturaleza* de esta planta, pero no su existencia real y presente” (p.198). Porque en cuanto pura existencia no puede remitir a otra cosa, es, digamos, absoluta: *se da*, pero en cuanto tal es inaprensible e incomprensible. Lo existente necesario no es Dios, si se lo considera sujeto a esa necesidad: Dios es el Prius de toda necesidad. Dios no *es* ser, porque no *es*, es Ser, y, agreguemos, más que ser, porque supera toda categoría, toda palabra, todo pensamiento. Tillicte afirma que “el existente necesario se separa de todo condicionante y obliga a abandonar el concepto de Dios y todo concepto...”³⁶. En el lenguaje de Schelling: el *quod* es anterior al *quid*; primero es “la existencia de algo en general”, “*lo que* es el objeto representado, el *quid*, viene sólo en segundo lugar”. “El ser que precede todo pensamiento es precisamente lo representado absoluto. Pero frente a él, al puro *Quod*, el pensamiento se alza inmediatamente y exige el *quid* o el *concepto*”. Este concepto (“el concepto de ese representado absoluto”, la “*potentia universalis*”) es *a-posteriori* Dios, es lo anterior a toda

potencia, “lo que comprende todo ser. *Él es* significa que: para aquello que es no ser (*μη δὲν*), pura omniposibilidad, él es causa del ser (*αἰτία τοῦ εἶναι*) en cuanto es *Él* quien lo es. En este ser-el-ser /.../ consiste su eterna divinidad; es por eso que se vuelve cognoscible. Pues para sí el Uno es desconocido, no hay concepto por el que se lo podría designar, sino sólo un nombre -de ahí la importancia que se le da al nombre-, que es *Él*-mismo, el Unico, el que no tiene semejante”³⁷. Este Uno, el *que*, el Dios-sin-concepto, es el Absoluto-Absoluto, no un absoluto vacío sino que implica a-posteriori el absoluto de las determinaciones y de las potencias in-determinadas.

Al término de la “Introducción” de Berlín (primera parte de la *Filosofía de la revelación*) que hemos analizado, Schelling repite que “Llevar ese concepto a la intuición es la tarea de la filosofía positiva segura de su comienzo”. ¿Pero de qué “concepto” se trata? Del *Uno* desconocido, del *Espíritu Absoluto* o *Dios* que debe ser llevado a la intuición: se debe pasar de la idea-concepto a la realidad, del Dios “lógico” al Dios *vivo*; y esto sólo puede lograrse mediante una filosofía (positiva) de la *donación de lo que es*; filosofía “empírica” en un sentido original que pone lo dado como punto de proyección al Absoluto-Dios revelado, y por revelado, en su *donación*, cognoscible. Schelling trata de penetrar en el “misterio” (en el sentido de maravillamiento, de estupor, de “abismo de la razón”) del Espíritu-Absoluto-Prius-Dios, a través de su manifestación, de su *revelación*, y lo revelado es *todo*. Se trata de penetrar en Dios, en cuanto Prius y no en cuanto concepto, siguiendo el camino de lo dado que lleva al *Dador*. El estudio de lo dado es el camino al arcano de Dios. Dios sólo es accesible a través de sus infinitas y libres “creaciones”: en última instancia las obras *hablan*, son las huellas, las formalizaciones, de Dios. Este es “el pathos de la realidad” de la filosofía positiva: “El milagro del Hecho, la presencia prodigiosa, milagrosa, del Hecho, y la veneración que él impone”³⁸.

En Schelling hay cierta ambigüedad en el uso de sus conceptos fundamentales. En su nivel más elevado se trata de conceptos que pueden intercambiarse entre sí, y que, a la vez, pueden subsumirse en el concepto

de Prius, que se expresa también como Espíritu Perfecto, Ser necesario, meramente existente, Dios. Para Tillicte, por ejemplo, el Espíritu Perfecto, Absoluto, es “la realidad antes de toda realidad, el comienzo antes de todo comienzo”³⁹; es “el *actus purissimus*, sin tensión, el ser divino originario, el *πνευμα*, la eterna teogonía, el puro río sin dique de la vida divina, el relámpago y la instantaneidad del Todo, el círculo mágico en el cual el comienzo, el medio y el fin, son simultáneos. Este acto puro es un fuego devorante; consume todo lo que está fuera./.../ El Espíritu perfecto es viviente, con una vida secreta, intensa y ardiente. Es libre, en el sentido de que es intocable, de que no está sujeto a ninguna de sus formas, y de que es inmutable en su naturaleza, cualquiera que sea. Así Schelling piensa haber asegurado y demostrado el primer término de la alternativa: Dios puede no ser (como ser real y manifiesto /no como Dios-Absoluto o Prius. O.d.B./), nada lo obliga a ser. Pero tampoco nada le impide manifestarse, revelar su vida y su libertad. La creación es esta revelación del Espíritu viviente y libre. ¿Cómo se lo puede representar? Ese momento infinitamente misterioso es la posibilidad de la creación, la aparición de la Creación posible; y como la pura y absoluta realidad divina antecede toda posibilidad, no existe ninguna manera de concebir *a priori* la creación”: la creación es *esto*, el *hay*, absoluto, incuestionable. Para F. Tomatis, por su parte, el Espíritu Perfecto, Absoluto, es el que *es sin potencia*, como *puro acto*: concepto sin concepto, “*que de la realidad*”⁴⁰, Prius, que sólo son (que sólo es) accesibles posteriormente: del Prius se sabe *que es*, pero no *qué es*. La filosofía como tal, o filosofía negativa, se topa con este Prius y se llena de *estupor*, un “estupor” que constituye la base del “salto” a la filosofía de la revelación (filosofía positiva): “sólo por medio de testimonios /la *revelación*/ que constantemente aumentan con la experiencia histórico-religiosa, /la filosofía positiva/ prueba la divinidad del Prius absoluto”⁴¹ (así el Prius absoluto deviene igual a Dios absoluto). El Prius impensable e inmemorial puede ser pensado porque hubo potencia-de-ser que pasó al *acto*, pero el Prius en cuanto tal no tiene potencia, es *acto-puro*; si hay ser hay Prius de ese ser y ese Prius en sí mismo no *tiene ser*, *es Ser*. Hay, digamos, un Prius absoluto del que no puede decirse nada, es impensable,

inmemorial e inabarcable, *precede todo*, no tiene cualidades, y en primer lugar no tiene la cualidad de *ser*, ni la del *bien*, ni la de la *libertad*, ni la de la *necesariedad*, porque el Prius, o Dios, o Existente Absoluto, o Espíritu perfecto, *es Ser-Libre-Necesario*, de manera, digamos, ontológica, y no como atributos. Este Prius, que Schelling llama, entre otros *nombres*, *puro y simple ser*, o *existente necesario*, no es el “Dios” ideal de la filosofía y del concepto, es lo *previo* a ese “Dios” que es manifestación-revelación del Prius: “Dios” es lo manifiesto-revelado del Prius-Absoluto-Dios, pero en este Prius-Dios hay un Prius-Dios infinita y eternamente inalcanzable. A su vez este Prius-Dios absoluto es *indemostrable*: “En la filosofía racional /la última filosofía de Schelling/ el acto, el hecho, la existencia/.../ son imprevisibles, y, por el momento, inescrutables; la única operación lícita es considerar el acto, convertir el hecho en hipótesis y así ir más lejos”⁴². No creo que, tal como sostiene Tomatis, la revelación sea una *prueba* de la existencia de Dios: “Sólo a través de la revelación es posible probar la existencia de Dios...”⁴³. Si a *esto* (lo que *hay*) lo llamamos *Dios*, cualquier prueba se vuelve superflua, porque no existe nada que esté por sobre el *esto* para probarlo, porque el *esto* Es (lo Absoluto): es una evidencia absoluta, el *hecho absoluto*, sin anterioridad, imprensable, inmemorial, y no una “prueba”. Hay un hay-absoluto que es revelación, o, lo que *llamamos* revelación es el *esto*. Este *esto* carece de Prius, es Prius, acto puro sin fundamento y sin necesidad, previo al concepto de “Dios” y al de “Ser”, lo sin nombre, o, en última instancia, el Prius-Prius o el Dios-Dios, lo que tal vez podría llamarse Padre (el “Señor del ser”), lo Ignoto eterno, pero que es requerido, al menos como post-pensamiento o imagen, a partir del puro y simple *hay*, lo que Schelling llamó el “simple existente”. Tanto al final como al principio de la filosofía lo que está puesto en juego es el *sentido de las palabras*.

Notas

¹ San Anselmo, *Proslogion*, editorial Aguilar, traducción de Manuel Fuentes Benot (incluye el texto de Gaunilo, "En favor del insensato", y la "Respuesta" de San Anselmo).

² *Idem*, capítulo II y XV.

³ Pierre Boutang, *Ontologie du secret*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, p. 452 y ss.

⁴ Francesco Tomatis, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma, 1997, p. 24.

⁵ *Idem*, p. 53.

⁶ *Idem*, p. 57.

⁷ Vincenzo Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Bari, 1995.

⁸ E. Kant, *Crítica de la razón pura*, Lozada, Buenos Aires, 1979, traducción de José Rovira Armengol, tomo II, p. 235.

⁹ *Idem*, p. 254.

¹⁰ V. Vitiello, *cit.*, pp. 20, 22, 23.

¹¹ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Argentina, 1970, traducción de Juan Gil Fernández, p. 76.

¹² *Idem*, p. 96.

¹³ V. Vitiello, *cit.*, p. 12.

¹⁴ *Idem*, pp. 19-20.

¹⁵ F. Tomatis, *cit.*, p. 119.

¹⁶ *Idem*, p. 152.

¹⁷ *Idem*, p. 154.

¹⁸ Xavier Tilliette, *L'Absolu et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, p. 163.

¹⁹ F.W.J. Schelling, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Tecnos, Madrid, traducción de Virginia Careaga. Utilizo también la traducción de Jean-Francois Courtine, en *Premiers écrits*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987, p. 179.

²⁰ *Idem*, p. 292.

²¹ F.W.J. Schelling, *Oeuvres métaphisiques*, Gallimard, Paris, 1980, traducción de J.-F. Courtine y Emmanuel Martineau, p. 205.

²² F. W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, traducción de J.-F. Marquet y J.-F. Courtine, Libro 1, p. 155.

- ²³ J. F. Courtine, *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Galilée, Paris, 1990, p. 295.
- ²⁴ *Idem*, p. 296.
- ²⁵ *Idem*, p. 298.
- ²⁶ *Idem*, p. 301.
- ²⁷ *Idem*, p. 304.
- ²⁸ Todas las citas en *idem*.
- ²⁹ Kant, *cit.*, tomo II, p. 262.
- ³⁰ X. Tilliette, *cit.*, p. 164.
- ³¹ F.W.J. Schelling, *Le età del mondo*, Guida editori, Napoli, 1991.
- ³² X. Tilliette, *cit.*, p. 168.
- ³³ *Idem*, p. 169.
- ³⁴ *Idem*, p. 172.
- ³⁵ *Idem*, p. 177.
- ³⁶ X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vrin, Paris, 1970, tomo II,
- ³⁷ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, *cit.*, p. 200.
- ³⁸ X. Tilliette, *cit.*, tomo II, p. III.
- ³⁹ *Idem*, p. 375.
- ⁴⁰ F. Tomatis, *cit.*, p. 147.
- ⁴¹ *Idem*, p. 153.
- ⁴² X. Tilliette, *cit.*, p. 320.
- ⁴³ *Cit.*, p. 154.