

SØREN KIERKEGAARD, *Apuntes sobre la 'Filosofía de la Revelación' de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, traducción de Óscar Parceró Oubiña, Trotta, Madrid, 2014, 160 pp. ISBN 978-84-9879-497-7.

LA ENANTIODROMIA DE LA FILOSOFÍA (I)

Si bien la reseña nunca hace justicia al libro, la reseña de una reseña exigirá, como es natural, una doble justificación. Así, en esta primera reseña, que muestra el valor de lectura de los *Apuntes sobre la 'Filosofía de la Revelación' de F. W. J. Schelling* que Kierkegaard tomaría en persona de las clases de Schelling en Berlín entre 1841 y 1842, sería posible encontrar un antecedente de lo que el fundador de la psicología clínica Carl Gustav Jung denominaría en su *Respuesta a Job*, más de un siglo después, evocando originalmente la figura de Heráclito, la enantiodromia de la personalidad en la historia del pensamiento o de la filosofía.

En un sentido general, podría decirse que la personalidad es el rasgo o conjunto de rasgos que identifica a una persona y que incluye el carácter. Sin embargo, el carácter —como el lector sabe bien— implica su propio hado o destino, que define hasta cierto punto la personalidad. La personalidad, tanto en el contexto de la revelación como de la psicología, mostraría así un carácter más o menos divino. “Dios actúa siempre a través de το εναντιον” (p. 120). La “ironía divina” implícita para Schelling en la aspiración del hombre a ser Dios puede leerse, en mi opinión, en la aspiración de Kierkegaard —su propia preferencia por la ironía socrática— a convertirse en un discípulo —indirecto— de Cristo, transformando de manera directa la ironía en un recurso para luchar contra la temporalidad y la finitud de la existencia humana. Dios nos exigiría o alentaría a que fuéramos como él, no como si fuéramos él. La oposición entre la existencia y la esencia, la naturaleza y el espíritu, la experiencia y la razón, la razón y la fe, en definitiva, la oposición entre la filosofía negativa de Hegel y la filosofía positiva de Schelling (tal como enseñaba el propio Schelling), ocupa un lugar eminente en el índice de los problemas sin resolver de la historia de la filosofía. La enantiodromia de la personalidad confirmaría las cualidades opuestas, pero necesariamente unidas de la existencia.

La razón es, parafraseando a Kierkegaard parafraseando a su vez a Schelling, “la potencia infinita del conocimiento”, donde la potencia hace referencia a la esencia y la existencia haría referencia al conocimiento y prefigura el existencialismo de Kierkegaard. (La esencia no implica necesariamente la existencia, pero la existencia implica la esencia por naturaleza.) Sin embargo, podríamos decir que la fe —en el lenguaje de la filosofía de la revelación de Schelling— resulta la potencia infinita de todas las posibilidades, algo que el creyente habría de aceptar, por así decirlo, como la realización de la fe. Recordando a Kierkegaard, se trataría de saltar de un estadio a otro de la existencia, por ejemplo, del estadio ético al religioso, evitando pasar de manera directa de la razón a la revelación, a fin de sugerir previamente la posibilidad, de acuerdo con Schelling, de extraer de la potencia infinita de la razón el conocimiento de la revelación. La existencia de Dios es real, “presupone siempre un Dios que realmente es” (p. 93).

El sistema del idealismo trascendental de Schelling, a diferencia del idealismo trascendental de Kant, “científicamente desarrollado”, asume en la “identidad”, en respuesta al problema de diferenciar entre el sujeto y el objeto de conocimiento, el papel de la existencia como un principio regulador del ser, no

un principio constitutivo. Aparte de la omnipresencia del ser reconocida por los dos, Schelling podría reprochar a Hegel haber olvidado que el ser actual no es necesariamente el ser real (“no todo ser, alles Seyn, es el Seyn actual”, p. 94). La experiencia no es, en efecto, ulterior a la razón. La omisión de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu en la *Ciencia de la lógica* de Hegel haría posible la aparición de la filosofía de la revelación para Schelling. (“Hegel dio a la filosofía de la identidad la dirección hacia un sistema existencial”, p. 96). Schelling afirma que “la filosofía tiene dos desarrollos: la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu” (p. 89). El valor de configuración de la personalidad, cuya pauta de comportamiento Jung conseguiría identificar y desarrollar en *Respuesta a Job*, como veremos en una segunda reseña de la enantiodromia de la filosofía, serviría para superar la filosofía negativa de Hegel subsumida ahora en la filosofía positiva de Schelling, que sin embargo llegaría a reflejar la unidad de la enantiodromia de la existencia, demostrando la existencia de manera racional.

El principio de indiferencia de Schelling pondría de manifiesto por lo demás la identidad absoluta, o el absolutismo de la identidad, que habría de garantizar la adecuación entre el sujeto y el objeto de conocimiento, no solo como una potencia absoluta o como la potencia infinita de la razón, sino como una confirmación del vínculo de la existencia con el mundo real. La enantiodromia de la filosofía, que puede ser explicada en los términos de la identidad (lo sintético) y la diferencia (lo antitético) —una “indiferencia” más cercana a la síntesis hegeliana en lugar del dualismo kantiano— reflejaba de manera antitética la voluntad de vivir, dejando hasta cierto punto en suspenso la acción o, idealmente, considerada como la realización de todas las posibilidades o, pragmáticamente, como la previsión de las consecuencias de la acción. La filosofía positiva debe precisamente al apriorismo, o a la capacidad para contemplar todas las posibilidades en relación con el objeto, el ser considerada la ciencia de las ciencias. Por otra parte, si la revelación fuera la consecuencia de la acción humana, la filosofía poseería un sentido elevado. En un intento por definir la filosofía de la revelación, “acercarse a la filosofía sin nada previo” no sería distinto, en un intento por definir la filosofía, de acercarse a la revelación sin la filosofía previa. Históricamente, no habría filosofía sin cristianismo para Schelling. Al haber creado al hombre a su imagen y semejanza, Dios era, según Kierkegaard según Schelling, el resultado de la experiencia y demostrar la existencia de Dios no tenía sentido. “Una doctrina verdaderamente irreligiosa no puede nunca reivindicarse como filosofía” (p. 111).

¿Es, entonces, la revelación, y la teología, la condición de la existencia de la filosofía? ¿Podía exigir la filosofía un conocimiento previo y distinto de la propia filosofía? O, mejor, ¿exigiría la revelación un conocimiento previo y distinto de la teología? ¿Haría compatible la filosofía de la identidad de Schelling, lo que la enantiodromia de la historia de la filosofía nunca ha podido en el fondo reconciliar, el interés por demostrar de manera racional la existencia con la tarea de aprender de la experiencia? Estéticamente el mundo podría no estar justificado, pero el mundo solo puede ser comprendido, o estar justificado, moralmente debido a que, desde la perspectiva de Dios, el ser humano solo podría ser comprendido moralmente. Sin embargo, el mundo no es la justificación de Dios por otro medio. La función de la *Filosofía de la Revelación* de Schelling consistiría en atribuir a la “personalidad absoluta” de Dios (ο θεος και πατηρ) el

valor de nuestra creencia sin preguntar por el origen o la causa de la enantiodromia de la sabiduría que no tiene por qué hacernos mejores ni significar una reforma moral de nuestro principio. “El Dios real es solo el Dios creador”, pero “el mundo no es una consecuencia lógica de la naturaleza de Dios” (p. 130). El mundo podría no existir. El ser opuesto (das entgegengesetzte Seyn) es el ser-hasta el final (Seyn-Sollende), pero entretanto se trasforma en lo opuesto a Dios (Wider-Göttliche). La revelación puede ser considerada, en ese sentido, una consecuencia lógica de la creación, pero opuesta a la propia creación.

La oposición implícita en la naturaleza representativa de Dios como hombre no señala, a diferencia de lo que pensaría Jung, una personalidad contradictoria, sino que Dios es libre en la medida en que decide su propio destino sin mediación alguna para llevar a cabo su voluntad, a fin de mostrar la potencia del ser que ha sido trasferida al Hijo y devuelta más tarde al Padre por el propio Hijo, una “transición” que permite recrear la unidad original del amor entre ambos. En los apuntes de Kierkegaard, la naturaleza precede a la mitología y la mitología precede a su vez a la revelación, que tiene su origen en los antiguos misterios. La revelación está así contenida como potencia en la creación, pero no puede ser conocida si no es comprendida con independencia de la creación, de la misma manera en que Dios es anterior a la creación y no puede ser comprendido sin ser conocido. Entonces la revelación nos habría de devolver a “la calma del principio”, principio que para el lector de la Biblia solo sería posible, por paradójico que pudiera parecer, al final de los tiempos y que tiene que ver, como han identificado con acierto en la Introducción, con la figura primordial de Adam Kadmós, arraigada fundamentalmente en la aspiración romántica, en lucha permanente contra el sentimiento de pérdida de la unidad tanto con respecto al mundo como con uno mismo, por alcanzar de nuevo la unión del hombre con el mundo exterior, en un retorno a la escena original del Paraíso anterior a la caída y la expulsión.

Sin embargo, si la revelación hubiera de suponer una amenaza contra el núcleo de la creencia —que siempre radica en afirmar negando algo y cuyo origen o causa es la figura de Dios como creador—, las circunstancias nos obligarían a responder, antes o después, si la causa de nuestra creencia es la causa de nuestra vida, obviando tanto el acento psicológico y epistemológico como teológico. El propio Schelling atribuía la doctrina de las ideas a la influencia de la enantiodromia de la existencia —“el Señor tiene el poder de probar las potencias y oponerlas entre sí, el poder de hacer que lo pasen a Él” (p. 130)—, arquetipos que para Schelling reflejan la ausencia de una “conciencia inmediata” y que Jung consideraría parte del inconsciente colectivo, a la vista de la imposibilidad de comprender el mecanismo consciente de los arquetipos inconscientes desde la perspectiva de la razón crítica. Tanto la conciencia inmediata como la razón crítica respondían, en cualquier caso, a la necesidad de dar un sentido a la realidad según el cual la realidad de la idea era en el fondo la idea de la realidad. A diferencia de la creación, la revelación es aquí y ahora para el que conoce.

Una de las consecuencias de la ironía divina en la filosofía de la revelación de Schelling consiste en la evasión de la consideración del hombre como objeto de sí mismo o de su propio ensimismamiento, la posibilidad de aspirar a ser como Dios como trascendencia de la imposibilidad de ser Dios, evitando el amor de sí mismo. El revés de la ironía divina radicaría, efectivamente, en la paradoja de la posibilidad para el hombre de ser como Dios sin llegar nunca a ser Dios. La

filosofía de la historia, por el contrario, había permitido identificar en lugar de contraponer al Hijo de Dios con el Hijo del Hombre. De ahí que la auténtica revelación sea, en primer lugar, el Hijo y se produzca, en segundo lugar, a través del Hijo (cf., por ejemplo, Jn. 14, 6-23). A pesar de que “la unidad —dice Schelling— es la divinidad común a las tres personas” (p. 137) presente en la univocidad (der all-eine) del monoteísmo que representa la personalidad absoluta de Dios, el Hijo del Hombre que es una potencia en la creación y, sin embargo, resulta una personalidad en la revelación se desprende de la unidad divina de la creación para convertirse en la “personalidad mediadora” de un mundo sin Dios. En consecuencia, adoptar la perspectiva de un mundo que permanece fuera de lo divino (die aubergöttliche Welt) permitirá entender la revelación, lejos de una posición escéptica, como una ruptura con la unidad de la creación, una separación (“un desplazamiento”, p. 147) tras la cual el Hijo del Hombre ha de regresar a Dios después de haber dominado el ser. Las circunstancias de la revelación trascienden la enantiodromia de la filosofía.

Antonio Fernández Díez