

Juan Noemi C.
Profesor de la Facultad de Teología U.C.

Pensar la fe. La vigencia teológica de F. W. J. Schelling

QUISIERA APROVECHAR la oportunidad que me ofrece el leer esta clase inaugural*, que tiene la virtud de tener como auditorio al profesorado y alumnado de nuestra Facultad en su conjunto, más que para dar una información especializada sobre los resultados de la investigación que se concentró en F. W. J. Schelling y que pude llevar a cabo durante tres semestres en la Universidad de Münster, en Alemania, recientemente, para ofrecerles un esbozo lo más asequible posible de algunas reflexiones que fueron surgiendo del encuentro entre los planteos de un pensador genial, pero que inmediatamente nos es ajeno y abstruso, y la conciencia de que la responsabilidad como teólogo no es indeterminada, sino que se inserta aquí y ahora, en América Latina y en 1984.

Si para muchos de nosotros Schelling podría ser un desconocido, estoy seguro que todos participamos en la inquietud de responder a los requerimientos que comporta ser aquí y ahora un estudiante de teología. En esta responsabilidad nos encontramos alumnos y profesores, pues todos coincidimos en ser estudiantes de teología. Con esto no idealizo nuestra situación, ni quiero desconocer la real dificultad que comporta para muchos alumnos captar el significado que tiene la teología en el dinamismo global de vida eclesial, tampoco se trata de ocultar la tentación que nos acecha a los profesores de parcializar nuestra responsabilidad de teólogos a la de un oficio rutinario, adquirido de una vez para siempre. Creo, sin embargo, que todos nosotros reconocemos que la teología se inserta como un momento, más o menos integrado, de una vocación y llamado a ser cristianos, que si estamos aquí, ello no es debido a una inquietud intelectual abstracta y neutra, sino que esto se ha producido debido a una vocación y búsqueda que tiene como horizonte un nombre determinado y concreto, Jesucristo. Siguiendo la vocación y búsqueda de Jesucristo nos hemos encontrado todos los presentes, y la mayoría sin presupuestarlo antecedentemente, con la teología.

Las reflexiones siguientes quisieran ayudar a dilucidar algunos aspectos de este encuentro, de la responsabilidad que nos cabe como teólogos, quizá también nos sirva para vislumbrar la belleza de este oficio. Para los colegas profesores esta simple exposición no quisiera ser sino un eco

* Dictada el 29.03.84, con motivo de la iniciación de las actividades de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile.

del llamado que recientemente nos hacía Juan Pablo II, dirigiéndose a la Comisión Teológica Internacional: "Los profesores de teología, bien basados en la fe cristiana y apostólica, deben profundizar las nuevas cuestiones, considerar las más urgentes necesidades de los pueblos y, mirando siempre al bien tanto del alma como del cuerpo, construir nuevas síntesis acerca del misterio de Cristo, así como de la naturaleza y actividades de los hombres" (1).

1. UNA TENSION ACTUAL

En la actualidad es perceptible una situación inquietante que podría describirse como un desequilibrio entre el "peso social" y el "peso intelectual" de la Iglesia.

Los analistas sociales y políticos de las más diversas ideologías empiezan a reseñar la importancia que ha tenido y tiene la Iglesia en la configuración de la realidad cultural latinoamericana (2).

Los obispos en Puebla reconocían un "radical substrato católico" (3) que se fraguó en la época colonial. Este peso de la Iglesia en la configuración de las sociedades latinoamericanas no es un mero resabio del pasado. Para convencerse de la vigencia de la Iglesia en el cuerpo social bastaría hojear los periódicos de los últimos días. En este sentido nuestra situación es muy diversa de la europea, donde la Iglesia se hace presente más como fuerza y antecedente histórico que como elemento inmediatamente configurador en el presente.

Los esfuerzos laicizantes y secularistas del siglo pasado y del actual, al menos en Chile, más que disminuir parecen haber hecho todavía más incisivo y neurálgico este peso de la Iglesia en la sociedad.

Ahora bien, a mi parecer la envergadura de este influjo social no guarda proporción con el actual peso intelectual, con la influencia y presencia de la Iglesia en la esfera intelectual. No se trata sólo de la carencia de influjo en una determinada clase o grupo social, la así llamada *intelligentzia* de una sociedad. No es la situación que afecta exclusivamente a una élite, al grupo restringido de los intelectuales de una sociedad. Se trata más ampliamente de la falta de atención, consideración y respuesta de los problemas que suscita la actualización del evangelio en el día de hoy. En realidad, hay una serie de problemas planteados por la experiencia creyente hoy día que permanecen a la espera de una suficiente confrontación intelectual iluminada por la fe, preguntas en las cuales no hemos profundizado, desafíos que no hemos sabido enfrentar. Baste nombrar como ejemplo tres ámbitos, directamente más visualizables, en que, a pesar de algunos esfuerzos, habría todavía mucho que pensar y repensar para que se establezcan las condiciones de una real y más profunda "evangelización de la cultura" como lo requería Pablo VI. En primer lugar y como desafío más específico a las iglesias latinoamericanas, tene-

(1) Teología de los derechos y dignidad de la persona humana. Alocución del Papa a la Comisión Teológica Internacional, el 5 de diciembre de 1983, en O. ROMANO (Ed. Española), del 8.1.84, p. 9.

(2) Conf. P. MORANDÉ, *Cultura y Modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984.

(3) La evangelización en el presente y en el futuro de A. Latina, n. 7.

mos el complejo fenómeno que se suele designar como religiosidad popular. Luego la elaboración fundamentada de una ética de lo político y la no menos urgente implementación de una moral que asuma el fenómeno de lo económico en toda su complejidad.

Es bien probable que este desequilibrio actual tenga sus raíces en el mismo hecho que la evangelización primera coexistió con la imposición de una cultura más desarrollada y elaborada, lo cual dificultó la confrontación intelectual autóctona con el evangelio y favoreció un herodianismo, si no una apatía intelectual posterior. Es también posible que así como sucedió en Europa donde el proceso creativo de los pueblos bárbaros simultáneamente cristianizados y romanizados sólo pudo producirse después de largos siglos de maduración para recién florecer en el alto medioevo, así también en América Latina nos encontramos en una etapa prematura como para superar suficientemente tal desequilibrio. Sin embargo, sea lo que sea de las hipótesis anteriores es un hecho que, como lo reconoce Puebla, en la obra evangelizadora colonial ocupó un lugar insustituible "un momento de gran reflexión teológica... una dinámica intelectual que impulsa universidades, escuelas, diccionarios, catecismos en diversas lenguas indígenas..." (4). Por lo demás, y esto es lo más inquietante de la situación actual, tal desequilibrio expone a una serie de deformaciones y hasta perversiones del cristianismo. Ya es un mal síntoma aceptar tal desequilibrio como una situación normal como sucede en aquellos que fomentan el activismo como si constituyese una virtud del cristianismo latinoamericano y no incentivan las vocaciones intelectuales. Tampoco es suficiente pensar que basta responder a nivel meramente jurídico o disciplinario a los diversos problemas que surgen de la vivencia aquí y ahora de la fe.

La fe hay que pensarla y ello no por afán intelectualista, sino como un requerimiento que surge de lo que ella misma comporta en cuanto es aceptación libre por parte del hombre. Como lo dice rotundamente San Agustín, "fides si non cogitetur nulla est" (una fe sobre la cual no se reflexiona deja de ser fe) (5). Así como la voluntad se engeguece cuando no es iluminada por la razón, así también un cristianismo que se auto-abastece voluntarísticamente o que se conforma con la exterioridad jurídica o disciplinaria está expuesto a todo tipo de miopías y deformaciones, dado que lleva en sí un germen heteronómico que madurará tarde o temprano como una ruptura entre la fe y la cultura.

Al que pueda objetar que las afirmaciones anteriores constituyen una dramatización que se apoya en un supuesto falso, a saber, la distinción entre lo que constituye la influencia social y el peso intelectual de la Iglesia y la desproporción de éste con respecto a ésa, habría que concederle la provisoriedad y lo esquemático del planteo de la hipótesis que aquí hemos esbozado. En todo caso valdría la pena preguntarse si actualmente se da una incidencia "desde dentro" como plantea Pablo VI (6) del evangelio con respecto a la cultura. Tendríamos que preguntarnos si somos suficientemente lúcidos acerca del genuino carácter transcultural

(4) O.A.C., n. 9.

(5) De proed. Sanct. II, S.; P.L. 44, 964, Conf. Epist. 120; P.L. 33, 453.

(6) *Evangelii Nuntiandi* 20.

del evangelio (7) y más inmediatamente sobre la fragilidad y espejismo que produce cualquier poder político, también aquel que pueda tener la Iglesia en un momento determinado.

La reflexión teológica que es nuestra tarea de hoy se inserta como momento decisivo en la consecución de la meta y el camino que el Concilio Vaticano II señala como específicos de la Iglesia: "Sin ninguna ambición terrena, la Iglesia pretende sólo una cosa: continuar... la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad... Para realizar este cometido pesa sobre la Iglesia, ya desde siempre, el deber de escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio; sólo así podrá responder en forma adecuada a los perennes interrogantes sobre el sentido de la vida que se plantea cada generación..." (8). Volvamos ahora nuestra atención a un cristiano que en la primera mitad del siglo pasado se confrontó con esos "perennes interrogantes humanos sobre el sentido de la vida", que dedicó toda su vida a un trabajo de reflexión que nos resulta asombroso no sólo por su extensión, sino por su profundidad. Tal vez tenga que decirnos algo.

2. LA PRETENSION DE UN PENSADOR

En la enorme producción de Schelling que se extiende durante un periodo que va desde 1792 en que redacta a los 17 años su disertación doctoral (*Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes III, explicandi tentamen criticum et philosophicum*), hasta 1850 en que redacta sus "Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten", llama la atención la obra posterior que se concentra en el decenio que va de 1840 a 1850 por su explícita y directa temática religiosa. En este último periodo destaca la obra titulada "Philosophie der Offenbarung", que por su título mismo ya no puede dejar indiferente al teólogo.

A continuación trataremos de hacer un esbozo, no de los contenidos, sino de lo que constituye la intencionalidad, el antecedente y la idea central de estas 37 clases que dictara Schelling a sus alumnos en Berlín y que se concentran en el tema de la revelación cristiana.

Antes de considerar lo que es la intencionalidad fundamental de la "Filosofía de la revelación", valga la pena hacer una breve acotación sobre los términos mismos de este título. Hoy en día la expresión "filosofía de la revelación" despertaría espontáneamente recelo, tanto de parte del filósofo como del teólogo, y se haría sospechosa para ambos de sincretismo. ¿No se le atribuye acaso a la filosofía un objeto que no le concierne? ¿No se supedita la revelación a un enfoque, a saber, el filosófico que necesariamente la disuelve y no logra captarla en lo que le es propio? En el siglo pasado, sin embargo, esta expresión no constituye ninguna originalidad de Schelling, sino que una serie de teólogos, tanto protestantes como católicos, hablan de "filosofía de la revelación" (9). Además, estos términos tienen un antecedente que se remonta a la patrística en la cual

(7) A este tema me refiero en "Evangelización de la cultura, Presupuestos", en *Teología y Vida* XIX (1978), 73-83.

(8) *Gaudium et Spes*, 3 y 4.

(9) Así, por ejemplo, J. S. Drey, 7.X. Staudenmaier, F. Pilgram, M. Deutinger, F. Baader.

se habla de una "philosophia Christi", expresión con la cual los padres, especialmente Clemente de Alejandría y Orígenes, delimitan la verdadera gnosis, es decir, la cristiana de la falsa gnosis del paganismo. Más que quedarse en el término lo que interesa es ir al contenido, a la cosa que Schelling designa y quiere significar con el mismo (10).

La intencionalidad de Schelling en la "Filosofía de la revelación" podría sintetizarse de la manera siguiente: Se pretende captar y entender el cristianismo en su doble vertiente o referencia a la libertad, es decir, captar la verdad de lo cristiano atendiendo simultáneamente tanto a la libertad de Dios, como a la del hombre. Podríamos decir que se pretende captar el cristianismo a partir de la libertad del hombre y de Dios. ¿Qué significa esto?

Si miramos la producción de nuestro autor en su conjunto, podríamos ver que el tema de la libertad ocupa un lugar preeminente. Ya en sus primeros escritos y con la fogosidad propia de la juventud se establece como un programa lo siguiente: todo conocimiento humano "se unirá, finalmente, en un vértice de la verdad y obedecerá como una persona realizada a la misma ley de la libertad" (11). El 4.2., de 1795, Schelling le escribe a su amigo de juventud, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Das A und O aller Philosophie ist Freiheit" (12). Es el tema del entusiasmo que ha despertado en los jóvenes de Tübingen la revolución francesa, es la época en que se manifiesta un pathos libertario y una esperanza común en una próxima y cercana era de la libertad.

La libertad, sin embargo, no permanece como una ensoñación de juventud, sino que es el punto de partida de un proceso de maduración sobre un concepto que adquirirá cada vez más densidad y contenido. No se permanece en los límites de la crítica ilustrada que arremete contra la autoridad que coarta el ejercicio libre del hombre, pero que no logra llegar más que a un postulado libertario moral o pedagógico que, como tal, permanece extrínseco al hombre, un ideal de la moral, un faro de la pedagogía. Schelling va más allá de una postulación indeterminada y abstracta de la libertad que sirve para criticar, pero que no logra especificarse en contenidos concretos, positivos.

- (10) Sobre este problema me parecen muy acertadas las aclaraciones de H. Ogiermann, Zur "christlichen Philosophie" des Spaeten Schelling, en *Theologie und Philosophie* 50 (1975), 321-346. Así, por ejemplo, cuando escribe: "Si tomamos el título (se refiere al de filosofía cristiana) en un sentido moderno, podemos hablar con toda propiedad en el Schelling tardío de una filosofía cristiana... filosofa cristianamente aquel que se reconoce cristiano y trata de penetrar los temas filosóficos en los marcos de una reflexión crítica referida a un cristianismo afirmado, a una fe en la revelación proclamada en Cristo. Conscientemente tratará de mantener en vista la unidad de la filosofía y de la fe en la revelación y de realizarla por su parte y con sus medios. Vistas así las cosas, Schelling era un filósofo cristiano en su intención y en su procedimiento de hecho", p. 324.
- (11) Como se ha hecho habitual, las citas a las obras de Schelling se hacen de acuerdo a la edición de K. F. A. Schelling. Tomos I-XIV, Stuttgart, 1856-1861. Los tomos XI-XIV corresponden a los tomos I-IV, de la segunda sección de dicha edición. Los tomos XIII y XIV corresponden a la "Filosofía de la Revelación". La indicación en números romanos designa el tomo, la que se hace en números árabes a la página. En este caso I, 158.
- (12) *Aus Schellings Leben*. In Briefen Leipzig, 1869, I, 9. 76.

En un primer momento se mostrará plenamente de acuerdo con el planteo de Fichte que delimita el problema de la libertad en la esfera del yo consciente. Muy pronto, Schelling ve la necesidad de integrar la naturaleza. Sus estudios de filosofía de la naturaleza le señalan que en la esfera de lo no-consciente también se da un orden, que no sólo hay una libertad que actúa conscientemente sino una que late en la naturaleza, que espíritu y naturaleza no son dos compartimentos estancos sino aspectos de una misma y única realidad. La libertad es una realidad que compromete tanto al espíritu como a la naturaleza. Schelling capta que la del espíritu y la de la naturaleza no son dos historias paralelas sino que hay una historia que incluye naturaleza y espíritu, tanto lo inconsciente como lo consciente. Schelling piensa en la obra de arte como el testimonio feliz de este encuentro del espíritu y la naturaleza(13).

El momento de unidad de la historia de la naturaleza y del espíritu, allí, por decirlo así, donde la libertad en el orden espiritual y el material se encuentran, es lo absoluto. Naturaleza y espíritu son dos aspectos de una única historia que es la historia de un absoluto.

Esta será la temática que Schelling tratará ampliamente en los escritos de su filosofía de la identidad que, como lo dice esta expresión, se refiere al momento de identidad de la realidad. Este es un aspecto muy importante y sobre el cual es preciso insistir, pues quizá es debido a él que nos resulte difícil y ajeno captar el significado y la virtualidad del planteo schellingniano. En verdad, actualmente estamos acostumbrados y se nos ha hecho obvio un planteo atomizado de los problemas. Vivimos en una era de la inteligencia atomizada. Los diversos enfoques se han ido especificando y la verdad es que no sabemos mucho cómo ir más allá de una situación en que las ciencias se han hecho ajenas unas a otras. Sobre un fenómeno tendremos el diagnóstico químico, jurídico, histórico, físico y quizá cuantos otros y ellos nos parecerán científicos en la medida que delimitan de la manera más clara y crítica posible sus propios aprioris interpretativos. Sin embargo, hoy nos parece una desproporción pretender establecer la verdad y no sólo verdades sobre algo. Si hasta la filosofía parece escabullirse en la medida que se ha formalizado y restringido a los problemas puramente metódicos. Si hasta los teólogos parecemos ufarnos en análisis cada vez más preciosistas, puntuales y eruditos. Pues bien, el planteo de Schelling es bien diverso del que procede de nuestro pathos científico atomizante. Refiriéndonos al tema de la libertad y atendiendo a los pasos y evolución de su planteamiento, podemos ver que para él un enfoque antropo o conscientocéntrico de la libertad le resulta estrecho, que no se contenta con una dicotomía entre lo espiritual y lo material, que precisa remontarse al vértice común de la única historia. Para Schelling le resultaría absolutamente impropio e insuficiente hacer del tema de la libertad un problema psicológico, jurídico, moral o político como si se tratase de problemas ajenos y como comúnmente hoy día nos planteamos las cosas.

(13) Conf. W. SCHULZ, "Freiheit und Geschichte in Schelling Philosophie", en F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1975, p. 7-26.

La pretensión y el enfoque de Schelling resultan incomprensibles si no recordamos lo que en su búsqueda de inteligencia actúa como centro y principio: "Sólo lo absoluto es verdadero o lo verdadero sólo es absoluto"(14). Este punto de vista se mantiene como algo adquirido y permanente en la trayectoria posterior de Schelling. Así es como nos encontramos con que en 1809 en su famoso escrito "Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana" asume en toda su radicalidad y amplitud el desafío que comporta entender y captar lo que es la libertad: o la libertad se entiende como dimensión que abarca la realidad en su totalidad o simplemente no se la entiende.

Con respecto a lo anterior y como ilustración valga la pena citar las primeras líneas del escrito antes mencionado: "Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana pueden tener en parte como fin establecer su concepto, dado que el hecho de la libertad —todo lo profundo y directo que sea el sentimiento que tengamos de él— está lejos de ser evidente y exige, para ser expresado en palabras, una pureza y una profundidad mayor que la ordinaria; dichas investigaciones pueden también referirse a las relaciones entre el concepto de libertad y el conjunto de una concepción científica del mundo. Como, sin embargo, ningún concepto puede ser definido aisladamente y sólo la demostración de su dependencia con el todo le confiere su última plenitud científica, de esta manera ambos aspectos de dicha investigación se encuentran y coinciden". En una frase intercalada Schelling acota que la necesidad de señalar la dependencia del concepto con el conjunto "es particularmente necesario en el caso del concepto de la libertad, dado que si éste tiene alguna realidad, no puede ser la de un concepto secundario sino uno de los puntos determinantes del sistema"(15).

En las "Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana" no sólo se recoge el enfoque totalizante de la filosofía de la identidad sino que se introduce un elemento nuevo. En verdad, junto con mantenerse el planteo totalizante de la realidad de la libertad y de insistirse que ésta es tanto una realidad que atañe al hombre como a Dios y que entre libertad del hombre y de Dios no hay contradicción porque ésta se establece como el fundamento de aquélla, Schelling ve que no basta considerar la libertad sólo en su positividad y aquí confiesa se encuentra "con la dificultad más profunda de toda doctrina de la libertad"(16). Se anota al respecto: "El idealismo ofrece por una parte sólo el concepto general y por otra el mero concepto formal de libertad. El concepto real y vivo, empero, es que la libertad es una capacidad del bien y del mal"(17). Schelling se confronta, así, con la negatividad de la libertad tal como ésta se manifiesta en concreto en la historia del hombre, y ve que una doctrina de la libertad no puede dejar de lado ni desentenderse de la realidad del mal. Para entender lo que es la libertad no basta referirla a la realidad en su totalidad como si ésta fuese unívocamente positiva. O la libertad se entiende como dimensión que se refiere a la realidad en su totalidad, tanto positiva como negativa, o no se entiende.

(14) G. W. F. HEGEL, *Phenomenologie des Geistes* (Ed. J. Hoffmeister), p. 65.

(15) VII, 336.

(16) VII, 352.

(17) VII, 352.

Con lo anterior quedamos confrontados al antecedente inmediato del planteo de la filosofía de la revelación. Antes de referirnos a dicho antecedente recopilemos la evolución que hemos podido constatar hasta ahora. Schelling no sólo capta la libertad como una realidad que atañe al hombre sino también a Dios. Esta doble vertiente de la libertad es indisociable y se mantiene como tal durante todo el desarrollo de su pensamiento, aunque es perceptible un cambio en el acento. Podríamos decir que así como el Schelling primero insiste en la necesidad de referir la verdad a la libertad del hombre, sin por ello suprimir la libertad de Dios, así también el Schelling posterior insiste más en la necesidad de referir la verdad a la libertad de Dios sin que con ello suspenda la del hombre. Lo que permite mantener constante esta doble vertiente de la libertad en relación a la cual es preciso pensar y confrontarse con la realidad es la conciencia, que, paulatinamente, se va acentuando y profundizando, de la densidad de la historia. La realidad en cuanto historia sólo es comprensible como el encuentro de dos libertades, la del hombre y de Dios. Pensar que la historia es sólo resultado de la libertad humana, la expresión y el precipitado de una subjetividad que coincide con los sujetos humanos, comporta para Schelling un reductivismo y una miopía inaceptables(18). De la misma manera concebir la historia como un bloque externo, un destino objetivado que se impone al hombre desde fuera, implicaría postular una divinidad ciega. La historia sólo es comprensible si se supera el subjetivismo de un enfoque meramente antropocéntrico y el objetivismo de una perspectiva exclusivamente teocéntrica. La historia no es el resultado de dos libertades que se excluyen, sino de dos libertades que se requieren y que de hecho se encuentran tanto en la positividad como en la negatividad concreta de esa misma historia.

Consideremos ahora al antecedente inmediato de la "Filosofía de la revelación". Para Schelling, confrontarse explícitamente con el cristianismo y tratarlo de pensar, en su referencia a la libertad, como dimensión, tanto positiva como negativa y total de la realidad, no es el resultado de un caminar armonioso y sin escollos en las ideas, sino del desenlace de una crisis que se profundiza paulatinamente. Dicha crisis constituye el antecedente inmediato al planteo de la "Filosofía de la revelación". Schelling constata que entre la razón y la realidad se da un divorcio. La constatación de esta negatividad se va haciendo cada vez más radical y termina por poner en tela de juicio el mismo punto de partida del enfoque idealista, que Hegel sintetizaba en la frase siguiente: "Todo lo que es racional es real, todo lo que es real es racional"(19). Para Schelling entre razón y realidad no es posible establecer una adecuación sino que termina por captar un abismo, un divorcio que él articula haciendo referencia al "lo que" (Was) y al "que" (Das): "Son dos cosas absolutamente diversas conocer lo que un ser es, quid sit, y qué es, quod sit. El primer conocimiento, la respuesta a la pregunta por lo que es, me permite captar la esencia de la cosa, hace que yo entienda, que tenga un entendimiento o concepto, que posea la cosa conceptualmente. El segundo conocimiento,

(18) Conf. VII, 337-338.

(19) G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Ed. J. Hoffmeister), p. 14.

empero, captar qué es, no me da el mero concepto sino algo que supera el puro concepto, a saber, la existencia”(20).

Tenemos pues, que entre la razón y la esencia, el “lo que” de la realidad se da continuidad, es posible la ciencia racional que se desarrolla, en todo caso en la esfera de lo posible. Ante la existencia, sin embargo, la razón queda “como petrificada”, “quasi attonita”(21), extática; la razón es sacada de sí misma. Lo real y concretamente existente es algo que la razón no logra fundar a partir de sí misma; es algo que la supera, y a lo cual, sin embargo, se queda confrontado por la experiencia. Esta aporía de la razón no fundamenta empero ni un nihilismo ni un irracionalismo. Lo que establece y es raíz de la aporía de la razón, eso que me impide entender la facticidad no-pensable de lo existente, es precisamente lo que funda y da pie a la confrontación filosófica con el cristianismo que Schelling denominará filosofía positiva diferenciándola de su planteo anterior que lo llama ahora filosofía negativa. Schelling visualiza en la negatividad de la razón una positividad escondida. Esto se explica dado que la pregunta a la que queda confrontada la razón de manera radical, a saber la pregunta “por qué es algo por qué no es nada”(22), es sólo proporcional y adecuada a Dios que es el “Señor del ser”(23). En este contexto Dios no se debe pensar, por así decirlo, como un salvavidas al que se sube la razón para escapar al abismo del sinsentido, no es una exterioridad salvadora, sino una dimensión que surge de la misma razón.

La impotencia y negatividad de la razón, ante lo realmente existente, tienen su fundamento en la incondicionalidad y absolutez que comporta existir. Tienen por eso un aspecto positivo que consiste en el descubrimiento que hace la razón de su propio contenido, de aquello a lo que está referida y de esta manera de sí misma. Lo que es negatividad desde sí misma se transforma en positividad de un Prius absoluto, ante el cual la razón debe someterse, ante el cual, más que el conocimiento, lo que corresponde es el reconocimiento. Esto no significa que Dios surja como un mero resultado del pensar como la consecuencia de pensar el fundamento del ser, tal como a juicio de Schelling sucede en la metafísica que va desde Aristóteles a Hegel. Cuando se procede así sólo se llega a un “dios al final”, que es un dios muerto y estático. Para Schelling Dios es “el que puede iniciar algo”, “el comienzo absoluto y cierto por sí mismo”(24), el Dios de los vivos(25), el Dios de la historia.

Al situarse Dios como principio vivo, primero y dinámico, se produce y da una nueva perspectiva y horizonte para el pensar. La razón queda referida a lo real y lo concreto a partir del fundamento de la realidad y de sí misma, se conoce a partir del Prius. Este es el conocimiento propio de la filosofía positiva que supera y es la perfección de la negativa, en la medida que deja el campo de lo meramente posible y se confronta y piensa lo realmente existente. La filosofía positiva trasciende la esfera de las meras esencias y las posibilidades; se refiere a lo concreto, es una

(20) XIII, 57-58.

(21) XIII, 165.

(22) XIII, 7, 242.

(23) XI, 566; XIII, 10, 46, 93.

(24) XIII, 172 y 93, respectivamente.

(25) Conf. VII, 346: “Dios es un Dios de los vivos y no de los muertos”.

“filosofía histórica”(26). Ella tiene su condición de posibilidad en cuanto el Prius absoluto al cual queda confrontada la razón es conocido como contenido de sí misma, o como lo expresa Schelling: “Dios es lo trascendente que se ha hecho inmanente”(27). La “Filosofía de la Revelación” queda, así, antecedentemente delimitada como un ensayo de filosofía de lo real y concretamente existente, se perfila como una metafísica de la historia y como una historia del ser.

Señalemos, por último, lo que constituye la idea central y rectora de la “Filosofía de la revelación”. Es claro que aquí no podremos desarrollarla ni comentarla, sino que nos limitamos a una indicación muy sintética y fundamental, que toma pie en la misma formulación que hace Schelling: “En una filosofía de la revelación se trata solamente, o al menos fundamentalmente, de comprender la persona de Cristo”(28). ¿Cómo entender esta afirmación? ¿Significa acaso que Schelling identifica filosofía de la revelación con una disciplina de la teología dogmática, a saber, la cristología? De ninguna manera. Schelling no pretende ni suplir al teólogo dogmático, ni tampoco se está refiriendo a un contenido entre otros de los que conforman la revelación. De lo que positivamente se trata es de la comprensión de la realidad que se establece como desenlace y plenitud de sentido de la libertad, tanto de la de Dios como la del hombre. En verdad, para Schelling “Cristo no es el maestro como suele decirse. Cristo no es el fundador, El es el contenido del cristianismo”, e insiste “el contenido del cristianismo es solamente (ganz allein) la persona de Cristo”(29). Ahora bien, el cristianismo no es un fenómeno más entre otros, sino la culminación de la manifestación del Absoluto en la historia, que permite entender todo el fenómeno religioso, la mitología, como su antecámara y preludio: “Cristo ya estaba en la mitología aunque todavía no como Cristo... Cristo era —aunque todavía en su efecto natural— luz de los paganos, era la auténtica potencia del paganismo... durante todo el tiempo del paganismo Cristo estaba en un constante venir”(30).

Para Schelling cristianismo y revelación no constituyen doctrinas abstractas sino realidades esencialmente históricas. “Lo esencial del cristianismo es precisamente lo histórico del mismo”(31); la revelación no consiste en la comunicación de una gnosis, sino que es “un acontecimiento” (Vorgang) (32), es el acontecimiento de la progresiva liberación del hombre, de la plenificación de la positividad y superación de la negatividad de la libertad del hombre.

La “Filosofía de la revelación” remite pues a la persona de Cristo como a su “cosa”. Al respecto se especifica que: “No es adecuado cuando se nos habla solamente de la doctrina de Cristo. El contenido capital del cristianismo es Cristo mismo, no lo que ha dicho, sino lo que es, lo que ha hecho. El cristianismo no es inmediatamente una doctrina, es una cosa, una objetividad, la doctrina es siempre sólo la expresión de esa cosa...”(33).

(26) XI, 571.

(27) XIII, 170.

(28) XIV, 35.

(29) XIV, 35.

(30) XIV, 74-75.

(31) XIII, 195.

(32) XIII, 194.

(33) XIII, 196-197.

No se trata de una cosa, de una objetividad paralelizable a otras, no se trata de un acontecimiento histórico ordinario, sino de un fenómeno que hace manifiesto el secreto de la libertad de Dios, a saber, su amor absoluto e incondicionado “que no podríamos haber esperado ni imaginado en nuestros conceptos humanos, que no nos atreveríamos a creer si realmente no hubiese sucedido”(34).

Schelling piensa que dicha comprensión de la revelación en la que se empeña la filosofía de la misma no es una tarea impropia de la razón filosófica. Ciertamente permanece inabordable para el racionalismo que se conforma con lucubraciones sobre esencias posibles; para la razón, empero que se confronta con la existencia y la historia es abordable en la medida que descubre en la libertad de Dios el fundamento existencial de la libertad y de la razón del hombre.

Tenemos pues que la idea rectora de la “Filosofía de la Revelación” es la de una filosofía de la libertad que reconoce en Jesucristo el hecho objetivo en que la libertad de Dios se establece como sentido concreto, histórico y absoluto de la libertad del hombre.

3. A MODO DE CONCLUSION

La intención de estas líneas conclusivas no es ofrecer una evaluación crítica del planteo schellingiano, sino simplemente destacar un aspecto que a mi parecer nos puede ayudar en el desafío al que hoy quedamos confrontados y al cual hicimos mención en el capítulo introductorio de esta exposición.

Schelling es un pensador totalizante que no se conforma con parcelas de verdad, sino que tiene la audacia y pretende desentrañar la realidad en su verdad toda. Para él es una exigencia permanente el principio de que “sólo lo absoluto es verdadero, y lo verdadero sólo es absoluto”. Hemos visto también que en su búsqueda de verdad Schelling no se cierra en la esfera de las meras esencias asequibles directamente a la razón, sino que se abre y confronta con la historia, con la “historia divina” como él mismo dice(35).

Ahora bien, la teología en sí misma comporta un pensar en totalidad. No se trata de una exigencia lateral y secundaria que le concierne al cristianismo sólo cuando se propone a los intelectuales, se trata de un imperativo que se establece ya en el antecedente veterotestamentario de la confesión de fe en Jesucristo. En realidad para el teólogo veterotestamentario “hablar de Dios comporta hablar del todo”(36).

La teología del Antiguo Testamento no se establece como un discurso parcial sobre una divinidad abstracta, sino como la verdad de un Dios que acontece en la historia y determina todo el acontecer histórico. El Nuevo Testamento, lejos de parcializar la pretensión totalizante del discurso teológico veterotestamentario, la hace todavía más radical en la medida que

(34) XIV, 197.

(35) XIII, 195.

(36) C. WESTERMANN, “Des Alte Testament und die Theologie”, en G. PICHT (ed.), *Theologie, Was ist das?* Ulm, 1977, p. 49.

la centra y funda en la confesión en Jesús como el Cristo y Señor de todo lo existente y de toda la historia.

Ahora bien, uno se pregunta si actualmente atienden los teólogos suficientemente a este requerimiento de totalidad y absolutez que le concierne a toda auténtica teología. Si acaso no nos conciernen las ácidas palabras que dijera una vez Ernst Troeltsch: "La expresión 'absolutez del cristianismo' se ha convertido para muchos en un concepto totalmente hueco, el cual ciertamente es defendido con mucha pasión, pero con poco significado concreto. Para muchos no es más que una expresión moderna y neutra que suena científica y con la cual propiamente entienden y visualizan la revelación sobrenatural misma sin una fundamentación adecuada de dicha revelación. Para muchos la 'absolutez del cristianismo' no es más que una de las muchas máscaras decorativas y científicas que se usan en las fiestas de la teología" (37).

A mi juicio, actualmente parece haberse esfumado el carácter totalizante que le concierne al discurso teológico y que no es más que una consecuencia del carácter total y absoluto de nuestra confesión de fe. Más bien se percibe un déficit reflexivo y sistemático. Este no sólo se da en cierta teología que se conforma con una confrontación —muchas veces y no por casualidad acritica— con otras ciencias y enfoques como el lingüístico, historiográfico, sociológico o económico y que no atiende a la problemática filosófica que subyace, también se da en cierta tendencia, que parece haberse acentuado en los últimos años, miopemente ortodoxizante, que confunde los contenidos teológicos mismos con lo que sólo debe ser su condición y punto de arranque.

Estas dos corrientes, que se contraponen y descalifican mutuamente como sociologismo o formalismo tuciorista, son igualmente estériles, porque desatienden la dimensión totalizante que le concierne a la teología, sea que la reducen a tal o cual aspecto sin atender al todo o que no asumen los interrogantes actuales del hombre. Como bien lo señala Karl Lehman: "El carácter totalizante de la teología y la absolutez del cristianismo no se puede entender como si comportase una contradicción irreconciliable con la historia, en la cual lo 'absoluto' es pensado como una realidad estática y estrictamente inmutable que sólo puede establecerse más allá de la historia" (38).

En nuestra situación latinoamericana se agrega todavía un elemento ulterior. El teólogo no tiene a mano un instrumentario filosófico(39) al que recurrir, sino que se confronta con una realidad que se le impone inmediatamente, pero que permanece todavía, lógicamente, inarticulada. En verdad, el desarrollo literario más reciente, en especial el que se ha deno-

(37) *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902. Citamos según la "edición de bolsillo" aparecida en Muenchen-Hamburg, 1969, p. 40 y 41.

(38) "Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem", en *Absolutheit des Christentums* (Ed. W. Kasper), Friburgo, 1977, p. 34.

(39) Como testimonio de este problema se puede consultar con provecho, *Problemas actuales de la filosofía en el ámbito latinoamericano* (III Encuentro ecuatoriano de Filosofía), Quito, 1979, y el sugerente artículo de J. C. SCANNONE, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada", en *Panorama de la Teología Latinoamericana II* Equipo, Salamanca, 1975, p. 83-115.

minado "realismo mágico", ha hecho todavía más patentes un vacío y la inexistencia de una articulación filosófica fundamental de nuestra realidad. En relación a este fenómeno, la tarea que se le presenta al pensador latinoamericano es análoga a la interpretación que los "teologizantes" griegos hicieron de sus mitos. El "realismo mágico" ha confrontado a una realidad que había permanecido escondida e inefable y que ahora se articula mágicamente. En esto hay un auténtico logos, una verdad profunda, un mitólogos del que deberían nutrirse y con el que debería confrontarse el teólogo latinoamericano si es que pretende asumir en sus raíces nuestra historia y realidad.

La pretensión de Schelling, por lo tanto, no constituye ninguna arcaica extravagancia germánica, sino que nos recuerda y hace presente la responsabilidad fundamental que nos concierne como teólogos, sin la cual no podremos superar las tensiones actuales ni responder adecuadamente a las preguntas que se plantean hoy día y aquí: pensar la fe, pero no de cualquiera manera, sin reductivismo, como testimonio de Aquel en quien la absoluta, insuperable y definitiva verdad de Dios se hizo historia, en Jesucristo.

REVISTA MENSAJE

"Un mensaje cristiano para el mundo de hoy"

SUSCRIPCIONES:

Almirante Barroso 24 - Santiago, Chile