

MITO Y FILOSOFÍA EN SCHELLING

HUGO RENATO OCHOA

Resumo: A mitologia constitui um tema central do pensamento de Schelling; com este tema começam suas reflexões filosóficas¹ e, ao final de seus dias, segue trabalhando nele. Uma compreensão da relação que guardam mitologia, monoteísmo e filosofia permitiria compreender sob uma luz distinta o ‘racionalismo’ da modernidade. Neste trabalho, pretende-se mostrar como, desde **Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus** até a **Philosophie der Mythologie**, a filosofia de Schelling tenta uma compreensão do Absoluto, mas com um sentido didático.

Abstract: Mythology is a central topic in Schelling’s thought; his philosophical reflections¹ begin with this topic and he continues working on it until the end of his life. The understanding of the relationship between mythology, monotheism and philosophy should bring forth, under a different light, the understanding of the simplified ‘rationalism’ of modernity. In this work we intend to show how, from **Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus** to **Philosophie der Mythologie**, Schelling’s philosophy attempts to grasp the Absolute, with a didactic sense.

Palavras-chave: religião, mitologia, conceito de filosofia, historicidade
religion, mythology, philosophy concept, historicity

“El más antiguo programa de un sistema del idealismo alemán” es un breve manuscrito que se conserva transcrito por Hegel, pero cuya autoría es discutible, tanto así que ha sido atribuido a Hegel, a Hölderlin y a Schelling. Sin embargo, no se entrará aquí en esa discusión, respecto de la cual se puede consultar un escrito de Tilliette². Pues bien, este “primer programa del idealismo alemán” propone la reducción de la metafísica a la moral, la

Hugo Renato Ochoa é professor de Filosofia na Universidade Católica de Valparaíso, Chile.

1. **Über Mythen, historische Sagen und Philosophemen der ältesten Welt.** 1793, en Historisch-Kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 2. Stuttgart: Ed. Frommann-Holzboog, 1980.

2. TILLIETTE, X.: “Schelling als Verfasser des Systemsprogramms?”, en **Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen.** (ed. M. Frank y G. Kurz), Suhrkamp, Frankfurt, 1975, págs. 193-211.

cual sería, entonces, un sistema completo de todas las ideas. La idea central de esta reducción es la siguiente: “El Yo consiste en la representación de mí mismo como un ser absolutamente libre”.

A partir de esta idea de un Yo libre se destacan las siguientes consecuencias:

- El mundo físico emerge de la nada simultáneamente con la idea del Yo.
- El Estado desaparece, por cuanto es una estructura mecánica incompatible con la libertad.
- La idea de Dios y de la inmortalidad surgen como algo interior al ser humano.
- Finalmente, la idea de belleza se muestra como aquella que unifica todo lo anterior, por cuanto el acto supremo de la razón es un acto estético, de tal modo que la verdad y la bondad se hermanan en la belleza.

Así, pues, el sentido estético es el que permite que las ideas comparezcan ante la razón, pero, además, este sentido es el que percibe tales ideas como integradas en un orden que ya no es ni causal o secuencial, como lo es el orden histórico, ni tampoco meramente lógico, como es el orden de la filosofía. Se trata, pues, propiamente de un orden estético, lo cual significa decir que se trata de un orden poético, y es por ello que el autor de este escrito anuncia la recuperación de la poesía como “maestra de la humanidad”. El primado estético de las ideas permitiría que éstas se difundan también al pueblo sin exclusiones, lo cual se conseguiría por medio de una religión sensible, “monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte”³. Esto significa que es necesaria una nueva mitología⁴, una mitología que esté al servicio de las ideas, es decir, una mitología de la razón.

3. Cfr. HEGEL, G. W. F. “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, en **Escritos de Juventud**. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 220.

4. “Ahora bien, si únicamente el arte puede lograr hacer objetivo con validez universal lo que el filósofo sólo alcanza a presentar subjetivamente, entonces –sacando aún esta conclusión– es de esperar que la filosofía, del mismo modo como ha nacido y ha sido alimentada por la poesía durante la infancia de la ciencia, y con ella todas aquellas ciencias que ella conduce a la perfección, tras su culminación vuelva como muchas corrientes aisladas a fluir al océano universal de la poesía del que habían partido. Y cuál será el miembro intermedio para este retorno de la ciencia a la poesía no es difícil decirlo en general, puesto que tal miembro intermedio ha existido en la mitología antes de que hubiera ocurrido esta división que ahora parece irresoluble. Pero cómo puede nacer una nueva

Por otra parte, también en el **Sistema del Idealismo Trascendental**⁵, casi al final de esta obra, se proclama la necesidad de una mitología, la que al operar como principio intermediario permitiría el retorno de la filosofía a su fuente originaria. La transformación de las ideas filosóficas en ideas estéticas daría lugar a una nueva mitología, pero, por su parte, esta mitología tendría, a su vez, que volverse filosófica, de este modo se superaría definitivamente la distancia entre los filósofos y el pueblo. Este escrito termina afirmando que entonces “...no se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus. Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad”⁶.

La necesidad de cultivar a todo el pueblo, como un deber ya ineludible, es una exigencia que surge recién con la Ilustración, por ello la Ilustración está desde un principio asociada a las ideas de cultura y educación o formación⁷, de modo que tiene de suyo una intención pedagógica. Según propone Kant, en el escrito **¿Qué es la Ilustración?**², lo que mantiene al ser humano en una culpable minoría de edad es la ignorancia y la falta de verdadera cultura, de modo que la vía que conduce hacia la libertad de un pueblo pasa necesariamente por un cultivo del espíritu de ese pueblo. Pero este cultivo no puede consistir meramente en la sustitución de unos tutores por otros, toda tutela consiste en un intento de sustituir la propia facultad de juzgar, práctica y especulativa, por una facultad ajena. Tal sustitución sólo es posible en la medida que la razón, especulativa y práctica, se cierra sobre sí misma, y en esa clausura la razón se convierte inevitablemente en el reino de la necesidad. La mera razón, que discurre y organiza, asiente, así, a un orden y a una necesidad que es vista como inexorable, y el hecho de que esta necesidad sea interna o externa, propia o ajena, parece al

mitología que no sea invención de un poeta particular sino de una nueva generación que sólo represente por así decirlo, un único poeta, es un problema cuya solución puede esperarse únicamente de los destinos futuros del mundo y del curso posterior de la historia”.

Sistema del idealismo trascendental. Barcelona: Ed. Anthropos, 1988, pág. 426 [Schröter, **Schellings Werke**, II, pág. 629].

5. Cfr. Ibid.

6. HEGEL, G. W. F. **Primer programa de un sistema del idealismo alemán**. Ed. cit, pág. 220.

7. Cfr. MENDELSSOHN, Moses. “Acerca de la pregunta ¿a qué se llama ilustrar?” en **¿Qué es la Ilustración?**. Madrid: Ed. Tecnos, 1993.

respecto algo que la razón misma es incapaz de discernir y, por lo tanto, ni le atañe ni la compromete. La libertad, en cambio, debe conquistarse antes, bajo la forma de una toma de conciencia originaria⁸.

Pero, si se realiza una estetización de las ideas y son así convertidas en formas paradigmáticas que sorteen el claustro de la mera razón, entonces serán fuente, a la vez, de ilustración y de libertad. Una religión dentro de los límites de la mera razón, como fue el intento de Fichte y de Kant, es de suyo incapaz de conmover al pueblo, y no alcanza sino a los ya ilustrados, si es que lo consigue, pero es incapaz de ilustrar. El propósito de esta nueva mitología es, pues, integrar a todos los seres humanos en una comunidad donde la igualdad y la libertad estén plenamente establecidas y firmemente asentadas. No se puede sino pensar que esta proposición de un fundamento mítico para el establecimiento tanto de la libertad como de la igualdad está enfrentada a las pretensiones, por ejemplo, de los fundadores de la Enciclopedia, quienes sostenían que una desmitificación de la sociedad y de la cultura realizada por la mera razón permitiría el imperio real de la libertad y de la igualdad, de modo que la proposición de este fundamento mítico implicaría la hipótesis de un fracaso de la tesis ilustrada en su vertiente más racionalista⁹. Pero esto significa también que la filosofía tiene un deber social que no puede eludir.

En efecto, el tono de este manifiesto revela claramente que esta obligación social no es algo adventicio o algo que responda a razones retóricas. De modo que esta nueva mitología, por la que se eliminaría la distancia entre los filósofos y el pueblo, no puede consistir en una suerte de vulgarización de la filosofía, y tampoco puede ser una mera concesión popular.

La concepción que está a la base de este rescate de la mitología es que la verdad tiene siempre un origen divino, y por su intermedio se alcanza una forma de comunicación real con la divinidad¹⁰. Ahora bien, lo mismo

8. Cfr. SCHELLING, F. W. J. "Ideas para una filosofía de la naturaleza 'como introducción al estudio de esta ciencia'", en SCHELLING, **Experiencia y Historia**. Madrid: Ed. Tecnos, 1990, págs. 168 ss.

9. Cfr. DIDEROT. "Coloquio entre d'Alambert y Diderot". en DIDEROT, **Escritos Filosóficos**, Madrid: Editora Nacional, 1983.

10. Cfr. SCHELLING. "Über die Gottheiten von Samothrake", en SCHELLING **Ausgewählte Werke, Schriften von 1813-1830**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, págs. 153 ss. [Schröter, Schellings Werke, 347 ss.]

ocurre con la belleza, así, según Schelling “verdad y belleza no son sino dos modos distintos de considerar lo absoluto único”¹¹. Ambas son, entonces, vehículos que conducen a lo absoluto, pero para alcanzarlo es necesario la supresión de toda intermediación que no respete la identidad propia de una y otra. De tal manera que, si la verdad y la belleza permiten alcanzar una forma de comunidad con lo absoluto, la desmitificación del saber eliminaría ese lazo fundamental. Pues bien, es esa referencia radical la que se ha perdido cuando se ha perdido la dimensión mítica; la pérdida del mito conduce a la creencia, falsa, de que el ser humano se adueña de la verdad y de la belleza por un acto de posesión y dominio. Por el contrario, desde la perspectiva del mundo mítico, la verdad y la belleza se alcanzan por un acto de abandono y de escucha, es decir, es necesario comenzar por el reconocimiento de la propia pequeñez.

En el inicio de **die Weltalter**, Schelling sostiene que “la representación de la ciencia hasta ahora válida consistía en una mera sucesión y desarrollo de conceptos y pensamientos que le eran propios. La verdadera representación es que ella es el desarrollo de un ser viviente y real que en ella se expone”¹². **Die Weltalter** intenta la reconstrucción de la historia de lo absoluto, pero de un absoluto personal¹³, que puede adquirir múltiples figuras, todas ellas terribles, lo divino no puede ser de ningún modo instrumentalizado, es decir, convertido en vehículo para alcanzar algún saber. Este carácter insobornable de lo divino se manifiesta en la verdad y la belleza, cuya interna relación implica una referencia radical a lo absoluto. Las ideas tienen, propiamente hablando, su residencia en la divinidad, de modo que en virtud de la verdad y de la belleza el filósofo y el artista, ambos, se elevan, en cierta manera, hasta lo absoluto, elevación que constituye propiamente una suerte de servicio divino. Así, pues, este servicio, como presencia figurada o ideal de lo divino ante el hombre, se revela como un culto que el filósofo realiza en la intimidad de su conciencia y que el artista expone públicamente¹⁴.

11. SCHELLING, F. W. J. **Filosofía del arte**. Madrid. Ed Tecnos, 1999, pág. 19.

12. SCHELLING. **Die Weltalter**, en Schelling **Ausgewählte Werke, Schriften von 1813-1830**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pág. 5.

13. *Ibid.* pág. 255.

14. Cfr. SCHELLING. **Bruno**, en “**Schröter, Schellings Werke**”. IV, págs. 231 ss.

El problema filosófico fundamental es, pues, el problema de la relación entre lo absoluto y lo particular, vale decir, se trata del eterno problema del ascenso de lo finito a lo infinito, y del descenso desde lo infinito a lo finito. Desde un principio Schelling plantea el problema filosófico fundamental en estos términos, de allí su especial interés por la filosofía de la naturaleza, en cuanto la concibe como el punto donde se articulan lo absoluto y lo particular de un modo orgánico, pero en lo particular y, por lo tanto punto de acceso para el hombre en cuanto ser finito; en este carácter coincidirán naturaleza y arte. Al punto de articulación entre lo finito y lo infinito, entre lo particular y lo absoluto, Schelling lo llama indiferencia, pero no en el sentido de un equilibrio en el que ambos extremos se anulan mutuamente, sino como el punto donde lo finito se hace infinito y lo infinito, finito.

En la explicación de la tesis del parágrafo 39 de la **Filosofía del Arte**, Schelling dice lo siguiente: “Representación de lo absoluto con absoluta indiferencia de lo general y particular en lo “general” = filosofía, –idea–. Representación de lo absoluto con absoluta indiferencia de lo general y particular en lo *particular* = arte. La materia general de esta representación = mitología”¹⁵. La tesis en cuestión afirma que la representación de lo absoluto con la absoluta indiferencia de lo general y particular “en lo particular” sólo es posible simbólicamente¹⁶. Con lo cual se afirma que los dioses míticos, que serían representaciones particulares de lo absoluto, pero en los que se contiene lo universal, son la representación simbólica de lo absoluto infinito en lo particular finito.

Poco más adelante, para explicar lo simbólico, Schelling distingue tres modos posibles de representar en virtud de la imaginación: el esquematismo, que es aquella representación en la que lo general significa lo particular; la alegoría, que es aquella representación en la que lo particular significa lo general; y el símbolo, que es la síntesis de las dos anteriores, en la que ni lo general significa lo particular, ni lo particular significa lo universal, sino que ambos son absolutamente uno¹⁷. El concepto de esquema deriva directamente de Kant, quien en la **Crítica de la razón pura** lo define como “regla que determina nuestra intuición de acuerdo con cierto concepto universal”¹⁸. El

15. SCHELLING. **Filosofía del arte**. Ed. cit., pág. 69.

16. Cfr., *Ibid.*

17. Cfr. *Ibid.*, pág. 70.

18. Cfr. KANT. **Crítica de la razón pura**. A141/B180.

mismo lenguaje, al servirse de denominaciones generales para significar lo particular, puede ser considerado como una forma de esquematización. Según Schelling, la alegoría es también un punto de indiferencia entre lo particular y lo general, pero tal que lo particular significa lo general. Sin embargo, la realidad de lo alegórico es sólo derivada de lo que revela, lo alegórico carece de realidad en sí mismo y, en ese sentido, su realidad es meramente vicaria.

Los dioses míticos de Homero, por el contrario, no son en absoluto alegóricos, es necesario hacerse cargo de que estos dioses tienen una realidad propia con una autonomía poética total. De modo que la mitología griega, que según Schelling es el “arquetipo supremo del mundo poético”¹⁹, no constituye un mero esquematismo de la naturaleza o del universo, como podría pensarse a partir de algunos elementos; la mitología griega tampoco tiene un carácter meramente alegórico, aunque ciertamente sus figuras se prestan a una interpretación alegórica, pero esto ocurre porque lo simbólico incluye lo alegórico como uno de sus matices posibles. Así, pues, la mitología propiamente tal tiene un carácter simbólico, y cuando se concibe a la mitología alegóricamente, la condición propiamente mítica de los dioses desaparece, es decir, los relatos míticos, una vez convertidos en alegorías, pueden tener el carácter de filosofemas o de relatos edificantes, pero han perdido su vinculación con lo absoluto. Esta vinculación hay que entenderla como una unificación, es decir, como sostiene literalmente Schelling, “las mismas unificaciones de lo general y lo particular que, consideradas en sí son ideas, imágenes de lo divino, realmente consideradas, son dioses, pues la esencia, lo en sí de ellas = Dios”²⁰.

Ahora bien, estas unificaciones de lo general con lo particular son ideas en la medida en que la divinidad en ellas está presente sólo en forma particular, toda idea es dios, pero un dios particular. Es necesario entender que no se trata de que las ideas sean algo “divino”, como algo adjetivo; la condición de “imagen” se refiere a su carácter simbólico, los mitos tienen una realidad por sí mismos con una autonomía absoluta. Por otra parte, tampoco los dioses “significan” ideas, sino que unos y otras son lo mismo, pero pertenecen a ordenes diferentes, a saber, pertenecen respectivamente al orden real e ideal.

19. SCHELLING. **Filosofía del arte**. Ed. cit., pág. 51.

20. *Ibid*, pág. 48.

Toda reducción de la mitología a un balbuceo alegórico más o menos primitivo de verdades trascendentes, no logra comprender el verdadero fondo o, más bien, abismo, que se abre en la irrupción de lo sagrado. Para Schelling, “la mitología no es ‘alegórica’ (*allegorisch*), es ‘tautegórica’ (*tautegorisch*). Sus dioses son seres realmente existentes que no son otra cosa, no significan otra cosa, sino que sólo significan lo que son”²¹. No hay claves de la mitología que permitan desentrañar un significado oculto, porque ese significado tendría que remitir a un contenido puramente significativo, vale decir, puramente ideal. Los dioses mitológicos no son nada más que lo que son y no significan nada más que lo que son, y en eso consiste su carácter tautegórico. Una teoría de los dioses no puede ser sino una historia de los dioses, una teogonía. A este respecto, Schelling realiza una clasificación de las diversas comprensiones posibles de la mitología:

A. No hay en absoluto ninguna verdad en la mitología, ella es:

- 1) o bien concebida como mera poesía, y la verdad que en ella pueda encontrarse es meramente casual;
- 2) o bien ella consiste en representaciones sin sentido, las que son producto de la ignorancia, y que más tarde son convertidas en narraciones fabulosas enlazadas en un todo poético. (J. H. Voss)

B. Hay verdad en la mitología, pero no en la mitología como tal. La mitología es:

- 1) o bien revestimiento, encubrimiento:
 - a) de una verdad histórica. (Evhémere)
 - b) de una verdad física (Heine)
- 2) o bien equívoco, desfiguración
 - c) de una verdad puramente científica (esencialmente no religiosa). (Gottfried Hermann)
 - d) de una verdad religiosa. (Fr. Creuzer y W. Jones)

C. Hay verdad en la mitología como tal.

Este tercer modo de comprender la mitología contradice los dos primeros, sin embargo, la afirmación de esta verdad propiamente mitológica debe ser entendida bajo la forma de un proceso. A este respecto, es posible establecer una clara analogía entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía

21. SCHELLING. **Einleitung in die Philosophie der Mythologie I**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, págs. 195-196. [Schröter, **Schellings Werke**, VI, págs. 197-198.]

de la mitología. En la primera, se entiende la naturaleza como prehistoria de la conciencia, la naturaleza misma es entendida como un proceso en el cual alumbrada en su cúspide la conciencia. Pues bien, el carácter procesual y genético de la naturaleza significa que ésta consiste, se puede decir, en el despliegue de una verdad, pero esto no significa que la verdad esté sólo al final, por cuanto el despliegue sólo es posible si la verdad está desde ya en un principio. Asimismo, en el caso de la mitología, ésta sólo puede ser entendida verdaderamente si se la comprende como una teogonía; los distintos momentos sucesivos son el despliegue de una verdad que tiene que estar contenida necesariamente en cada momento de este despliegue.

Schelling distingue entre un “politeísmo simultáneo”, que es un falso politeísmo, y un “politeísmo sucesivo”²². En el primer caso, todos están subordinados a uno y el mismo dios como el más alto y señor de los demás; en el otro caso, en cambio, de entre todos los dioses en una determinada época uno es el más alto y el que domina, aunque después pasan a dominar otros dioses. Tal es el caso, según Schelling, de la mitología griega, que tiene una historia y tres sistemas de dioses, uno regido por Uranos, otro por Cronos y otro por Zeus; así, pues, el dominio de estos dioses no es intemporal sino sucesivo. Este carácter sucesivo revela que se trata de un auténtico politeísmo, por cuanto si en alguna concepción mítica hay un solo Dios que es desde el principio y hasta el final señor y superior, eso significa en realidad que los demás dioses se resuelven en ese único superior, como podría ser el caso de los ángeles en la teología judía²³. La mitología es, entonces una teogonía real y verdadera, en la que Dios se aliena (*Entfremdung*) de sí mismo en la temporalidad constituyendo así una historia.

En el fondo de esta concepción de la mitología late la misma intuición que en **Die Weltalter**: la verdadera filosofía no puede ser sino una narración, la narración de la historia del absoluto²⁴. En este sentido, la filosofía de la mitología es el punto de partida y la clave de la filosofía positiva, por cuanto ahora se trata de un saber que abandona la dialéctica para intentar una reconstrucción del ser. En la medida que la divinidad es, a este respecto, como la denomina Schelling, “Señor del Ser”²⁵, se entiende que la mitología no sea sino la historia de ese señorío, su desarrollo y despliegue.

22. *Ibid.* págs. 120-121

23. Cfr. *Ibid.* págs. 120 ss.

24. SCHELLING. **Die Weltalter**. Schröter, Schellings Werke, pág. 205.

25. **Herr des Seins**. Cfr. SCHELLING. **Darstellung des philosophischen empirismus**, en SCHELLING **Ausgewählte Werke**. Schriften von 1813-1830”, pág. 542. [Werke 260.]

Sin embargo, debe entenderse que este señorío abarca lo real en su misma realidad: “si Dios, en efecto, tiene relación no sólo con el ser de la idea, sino con el ser que existe fuera de la idea, entonces muestra su realidad independiente de la idea y se muestra como Señor del Ser”²⁶. Pues bien, si la filosofía ha de ser propiamente metafísica, entonces no puede sino establecer como punto de partida y centro de su reflexión, a la divinidad en su condición, precisamente, de “Señor del Ser”. Pero el ser mismo no es estático, de modo que este reino tiene una historia que no es sino la historia de lo absoluto.

El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán, independientemente de quien lo haya escrito, por cuanto sin duda era compartido por los tres amigos del Seminario de Tubinga, representa un proyecto de juventud; allí se revela una cierta desconfianza en la capacidad de la filosofía, tanto para explicar eidéticamente lo real como para hacer comprensible esa explicación al pueblo. En su madurez, Schelling parece seguir fiel a este primer manifiesto de juventud, por cuanto combate una concepción de la filosofía que la entienda como mera lógica, sin duda lo hace contra Hegel, para quien la ciencia de la lógica había llegado a constituirse en una suerte de historia trascendental del absoluto. Para Schelling, en cambio, “la filosofía no es ciencia demostrativa, la filosofía es, para expresarlo en una palabra, un hecho espiritual libre (*freie Geistesthat*), su primer paso no es un saber sino, mejor dicho, un no-saber (*Nichtwissen*), un abandono de todo saber humano”²⁷.

Este abandono tiene el carácter de una emancipación, por ello el punto de partida de la filosofía es un acto libre del espíritu, pero en el sentido de liberación. Así, pues, sólo bajo este supuesto la filosofía podría llegar a cumplir su tarea. Una tesis que Schelling mantiene en todos sus escritos es que la filosofía surge por un acto de reflexión que detiene el devenir secuencial en el que está inserto el sujeto, esta detención, que es el acto libre del espíritu por antonomasia, es una forma de conciencia que, como interroga por la totalidad, es un no-saber y, por lo tanto, carece de todo otro contenido que no sea el yo puro.

26. SCHELLING. **Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der rein Philosophie**, en **Schellings Werke**. Munich: ed. de M. Schröter, C. H. Beck, pág. 752.

27. SCHELLING. **Über der Natur der Philosophie als Wissenschaft**, en SCHELLING **Ausgewählte Werke, Schriften von 1813-1830**, pág. 250. [Schröter, Schellings Werke, 228.]

En este sentido es crucial un momento de **Die Weltalter**, donde Schelling hace ver que un dios que esté pura y completamente absorto en sí mismo es incapaz de salir de sí mismo, y añade a continuación que “ningún dios que sea un mero ‘que’ (*daß*) satisface al entendimiento y al sentimiento, éstos exigen un dios que sea un ‘quien’ (*er*)”. De este modo la pregunta interroga por un principio absoluto que tiene el carácter de Señor del Ser, interroga por un dios que es, de alguna manera, personal. De este modo la filosofía se transforma en una suerte de diálogo con lo absoluto, diálogo en el que el absoluto se comunica y expresa originariamente por intermedio de sus “potencias”. Los dioses míticos, son, pues, potencias del Señor del Ser, por ello son lo que son, y no deben interpretarse en un sentido alegórico. Pero el interlocutor de este diálogo, el filósofo, para poder ser tal interlocutor, debe ser libre, porque de otro modo no podría ser interlocutor, sino que sería siervo de este Señor absoluto, y los señores no dialogan con los siervos. Es necesario insistir en este punto, el carácter central de la libertad en la filosofía de Schelling, desde sus primeros escritos como, por ejemplo, **Acerca del Yo**²⁸, hasta los últimos, como **Die Weltalter**²⁹, radica en que sólo un sujeto libre es capaz de encarar lo absoluto, de tratar con lo absoluto, de dialogar y de ser el cronista de la historia del absoluto. Esta crónica complica a la filosofía con la mitología y una no puede renunciar a la otra sin traicionar su objeto propio.

El trabajo filosófico de Schelling se inicia y termina con estudios sobre la mitología, esto responde a una concepción implícitamente estética de la filosofía, por cuanto el pensamiento puramente racional le parece insuficiente como vía para transitar desde lo finito a lo infinito. Este tránsito, desde lo finito, se realiza en virtud de la libertad, en la medida que la libertad significa que un ser finito rompe con el límite que lo clausura a lo determinado y necesario. Sin embargo, con esto se consigue una apertura que, si no es correspondida con una simétrica apertura de lo infinito, es vana y sin sentido. El infinito, pues, debe realizarse de modo particular para poder ser punto de ascenso para un ser finito que ha roto su finitud; como hemos visto, esta

28. Cfr. SCHELLING. **Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen**, en Historisch-Kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 2. Stuttgart: Ed. Frommann-Holzboog, 1980, § VI, pág. 101.

29. Cfr. SCHELLING. **Die Weltalter**, en Sämtliche Werke, Ed. K. F. von Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg, VIII, pág. 210 (Schellings Werke, Schröter IV).

particularización de lo absoluto se realiza bajo la forma de potencias simbólicas, que son, justamente, los dioses míticos.

De este modo, libertad y mitología se reclaman entre sí para constituir el punto de encuentro donde un saber es más que mero saber. Si se atiende a los elementos de esta ecuación, libertad y mitología, se puede comprender por qué el camino hacia este saber es estético, y también por qué la palabra poética cala en lo real más profundamente que todo método dialéctico o meramente lógico.