




---



---

**ARTICULOS**


---



---

# SCHELLING O KRAUSE

MANUEL FERNANDEZ LORENZO

Oviedo

**V**olver a plantear de nuevo el viejo problema, por otra parte ya tan debatido, que supone la necesidad de elegir entre dos figuras como las de Schelling y Krause, tan sugerentes, fascinadoras y subyugantes en su época, la una en Alemania, la otra en España, parece un tanto artificioso, incluso alejado de las preocupaciones actuales del panorama filosófico español, muy obsesionado, por otra parte, en no separarse ni un ápice de temas considerados más propios de nuestro tiempo. Nada tendríamos que objetar a ello siempre que nadie pretenda hacer pasar aquí lo temático por lo sistemático, las multiplicidades que inauguran algo por las que lo organizan, o, en términos kantianos, lo tectónico por lo arquitectónico. Ciertamente el «espíritu de sistema» no tiene sentido al margen de unos contenidos empíricos ya tematizados o, incluso, esquematizados. Pero no podemos por ello confundir, sin más, los temas del presente con aquellas «cosas mismas», sobre las que únicamente habría que ponerse a la escucha empírica para poder hallar, a ciencia cierta, la clave que las descifra. Pues los «temas de nuestro tiempo» han sido ya, al menos en parte, temas de otros tiempos, y lo que es más importante para nosotros, han sido temas tratados por los clásicos, han sido ya, pues, sistematisados por ellos en construcciones diversas, con mayor o menor elegancia deductiva, lo que no sólo entraña una ganancia estética en el conjunto, sino también una riqueza formal en las configuraciones parciales, a veces verdaderas piedras preciosas que pueden volver a ser utilizadas por el filósofo orfebre en la confección de una nueva joya.

De ahí la necesidad ineludible que sentimos, de efectuar constantemente un retorno a los clásicos que a la vez sea, por supuesto, crítico y comparativo, con el fin consciente de separar la mena de la ganga. Carl Christian Friedrich Krause es uno de estos clásicos que, al menos en Espa-

ña, desde hace poco más de un siglo, no necesita presentación. Su nombre suena de nuevo en nuestro país, en conferencias y actos públicos conmemorativos, unido a otros estrechamente ligados con él, como Julián Sanz del Río, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, la Institución Libre de Enseñanza y, en definitiva, al krausismo. No podemos decir lo mismo del otro clásico, de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Basta, como triste prueba de ello, comparar la escasísima bibliografía española sobre éste (por lo demás muy ligada, en general, a corrientes del existencialismo implantadas en Sudamérica) con la abundancia de publicaciones relacionadas, aunque sea de modo indirecto, pero no por ello menos efectivo a fin de cuentas, con Krause (1). Es cierto que durante años ocurrió otro tanto con Hegel, el otro gran olvidado por los krausistas. Pero en este caso se podría afirmar, como contrapartida, que el hegelianismo, en gran parte impulsado por el marxismo, ha penetrado e impregnado al menos, entre inversiones, reconciliaciones y alguna que otra conciencia desventurada, el actual panorama filosófico español. Schelling, sin embargo, aún sigue siendo para muchos, por desgracia, sólo un nombre, fascinante sin duda por el halo romántico que lo envuelve, pero que al fin y al cabo sólo aparece como heraldo de una nueva filosofía, anunciando y preparando el camino del que ha de venir para permanecer

(1) El caso más sobresaliente respecto a Schelling es la interpretación de Carlos Astrada, hecha en clave existencialista, subrayando los típicos motivos de esta corriente como la finitud del hombre, la angustia, la apertura hacia un Dios salvador etc., que inspiran su Introducción a la traducción española de las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, publicada en Buenos Aires en 1950. Estudios suyos posteriores son «La problemática de la libertad en la filosofía de Schelling» y «El pensamiento de Schelling y las tareas del presente» en *Cuadernos filosóficos*, 1953-54, fasc. VIII. Sobre Krause me remito a la bibliografía sumaria de J.L. Calvo Buezas contenida en «Luces y sombras del Krausismo español», *El Basilisco*, núm. 3, Oviedo 1978.

definitivamente. Puestas las cosas así no se nos ocurre otra salida que la de remontarnos, deliberadamente, a lo que consideramos el origen de muchas de estas monstruosas deformaciones, alimentadas por tradiciones esperpénticas bien vivas, que afectan endémicamente a gran parte de la filosofía que, hoy por hoy, campea por estos lugares.

## Una decisión de Sanz del Río

Siempre nos llamó la atención, al leer las historias e interpretaciones del krausismo, el continuo reproche que se hacía, por parte de algunos, a Julián Sanz del Río, aquel castellano «reconcentrado y austero» que se doctoró en 1836 en Derecho Canónico por la Universidad de Granada (2), ávido de formarse en las corrientes de la filosofía novísima que a la sazón se hacía en Alemania, de haber preferido con tenacidad ciega al oscuro segundón Krause frente a un Hegel gigantesco o a un Schelling ya destronado, pero aún influyente. De sobra son conocidas las manifestaciones de Menéndez Pelayo en este sentido cuando llega a poner en duda, con cierta saña, la capacidad intelectual de Sanz del Río al considerarlo «hombre de ninguna libertad de espíritu y de entendimiento estrecho y confuso, en quien cabían muy pocas ideas, adhiriéndose estas pocas con tenacidad de clavos» (caracterización que, al margen de ser o no ser adecuada al importador del krausismo en España, no deja, por ello, de reflejar un tipo de personaje que aún hoy nos es familiar); pero no se queda aquí el ilustre santanderino y precisando la acusación proclama que «solo a un hombre de madera de sectario, nacido para el iluminismo misterioso y fanático, para la iniciación a sombra de tejado y para las formas taumatúrgicas de exorcismo, podía ocurrírsele cerrar los ojos a toda la prodigiosa variedad de la cultura alemana y, puesto a elegir errores, prescindir de la poética teosofía de Schelling y del portentoso edificio dialéctico de Hegel, e ir a prendarse del primer sofista oscuro, con cuyos discípulos le hizo tropezar su mala suerte. Pocos saben que en España hemos sido krausista por casualidad gracias a la lobbreguez y a la pereza intelectual de Sanz del Río» (3). Estas últimas palabras parecen, sin embargo, demasiado fuertes en su pretensión de reducir la explicación de un fenómeno socio-cultural, de tanta importancia en la vida intelectual española de no hace muchas décadas, al libre albedrío de quien no era, por aquel entonces, más que un profesor interino nombrado además por decreto bajo la expresa condición de perfeccionar, por espacio de dos años, sus conocimientos filosóficos en Alemania. De ahí que sea comprensible la enérgica corrección que les hace Elías Díaz, subrayando lo que escapa al alcance de dicha explicación, al seña-

lar justamente que «con independencia de las intenciones, preferencias o motivaciones subjetivas de don Julián Sanz del Río, lo que en modo alguno se explica con esta tesis de la «lobreguez» y «pereza intelectual» es el hecho de la difusión y relativo arraigo del krausismo en España (atribuido según esta tesis a la casualidad), así como su aceptación entre hombres como Francisco Giner de los Ríos (elogiado, entre otros muchos, por Antonio Machado) o como Gumersindo de Azcárate (por referirme a los dos aquí más directamente estudiados), que, desde luego, tampoco merecen esos y otros similares calificativos, apasionada y sectariamente lanzados por Menéndez Pelayo» (4).

No obstante tampoco debe desecharse, así como así, el juicio sobre la responsabilidad de una elección que, curiosamente, es considerada por ambos libérrima, acontecida por un casual, aunque en el caso del polígrafo santanderino sea concedida a esta casualidad nada menos que la *causa* determinante de un movimiento, él mismo, por ello, enteramente azaroso, mientras que Elías Díaz propenda a negar que lo importante aquí sea algo que depende de intereses subjetivos, por tanto, al fin y al cabo, de cuestiones de libre arbitrio que deben quedar más bien al margen del asunto. Y no debe dejarse, creemos, al azar, a la casualidad, la explicación de una decisión que, en este caso, más que algo casual es algo relacionado con las intenciones, con los fines del propio Sanz del Río, con *causas finales* en suma, causas que deben ser tenidas en cuenta como parte interna, y no ya



(4) *La filosofía social del krausismo español*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1973, p. 12.

(2) J.L. López Morillas, *El krausismo español*, F.C.E. México 1956, p. 19.

(3) *Historia de los heterodoxos españoles*, 2ª ed. vol. 2, Madrid 1965, p. 1.077a. Menéndez Pelayo en su *Historia de las Ideas Estéticas en España*, t. IV, Madrid 1974, tiene palabras de elogio para Schelling al que presenta como «espíritu artístico y poético, opulento y brillantísimo escritor, lleno de luz y penetrado de realidad aún en sus más desenfundados vuelos idealistas, rico de conocimientos positivos (arqueología, historia, mitología comparada, ciencias naturales, filología clásica)...» (p. 161), aunque lamenta «aquella fantasmagoría teosófica y simbólica que él llamaba *filosofía de la naturaleza*, y cuya vanidad ha demostrado la ciencia experimental» (p. 173).

marginal, al menos en la explicación del inicio de un movimiento que arranca, con fechas precisas, de aquella famosa elección, la cual todavía, ahora, nos sigue pareciendo sorprendente por lo que tiene de inesperada. Pero dejemos por un instante los respetables o execrables intereses propios de la esfera subjetiva del joven profesor y señalemos, antes que nada, por el lado de la esfera histórico-cultural, supra-subjetiva, tradiciones o escuelas que tendrían, según el parecer de algunos, algo más sólido que aportar. Y aquí no puede ser menos que obligada la referencia a Unamuno, quien, al considerar, en general, la influencia de la filosofía alemana en España (5), nos recuerda que de manera similar a como la filosofía de Kant, por su carácter fundamentalmente protestante, tenía que ser extraña, en principio, al pensamiento católico español, así, por el contrario, la fuerte influencia de la filosofía de Krause en la vida espiritual española se debería al pietismo criptocatólico que la impregna, basándose para estimar de este modo al Pietismo en la *Geschichte des Pietismus* (3 Bde. 1880-1886) del teólogo protestante del siglo pasado Albrecht Ritschl, obra clave en aquel entonces sobre la materia, en la que se mantiene la tesis de que el pietismo no es un movimiento genuinamente protestante sino una infiltración del catolicismo dentro del protestantismo. De esta manera se explicaría, según Unamuno, la enigmática predisposición de una España católica hacia el krausismo.

Sin embargo, y más recientemente, han sido hechas serias objeciones a esta interpretación por parte de Ernst Benz, teólogo protestante e historiador acreditado de los místicos alemanes, de su relación con la filosofía de Schelling y Hegel y con el Romanticismo en general (6), el cual rechaza tanto la tesis de Ritschl como la aplicación que de ella hizo Unamuno, por carecer, en el fondo, de justificación histórica ya que ninguno de los dos tiene en cuenta el hecho de la existencia de «una tradición mística genuina dentro del Protestantismo que ya dispone al joven Lutero a ligarse a la tradición de la mística de un Bernaldo de Clara-val, de un Tauler, de un Meister Eckhart, de un Suso, así como a la «Theología Teutsch» del maestro de Frakfurt, que, incluso dentro del sistema protestante ortodoxo mantiene ciertas doctrinas de la teología mística y que en el Pietismo experimenta un profundo renacimiento. Así, el Pietismo de los siglos XVII y XVIII ha profesado una gran consideración por la importante mística española. Numerosas traducciones al alemán de Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Molinos y de otros místicos españoles no han sido hechas por católicos sino por teólogos protestantes y se propagaron como libros edificantes en el ámbito del Pietismo» (7). De lo que se deduce, entonces, que el elemento de afinidad no sería tanto el Pietismo como una tradición mística común que, al alimentar también la filosofía de Krause, encuentra en España un terreno bien predispuesto para su recepción. Elías Díaz, asimismo, recoge en la obra citada (p. 18 ss.) una serie de testimonios de autores españoles, como

(5) *Obras Completas*, VII, Madrid 1966, p. 282.

(6) Aquí sólo nos interesa su artículo «F.W.J. Schelling und C.Ch.Fr. Krause in Spanien», *Zeitschr. f. Rel. und Geistesgesch.*, 1954, que recogerá en el capítulo «Schelling und das iberio-amerikanische Geistesleben» de su libro *Schelling. Werden und Wirken seines Denken*, Rhein-Verlag, Zürich 1955. En español hay un resumen del tema publicado con el título «Schelling, el krausismo y el mundo hispánico», *Finis Terrae*, núm. 6, 1951.

(7) *Schelling. Werden und...*, págs. 85-86.

Gonzalo Fernández de la Mora, Azorín, Manuel de Rivacoba, Luis Araquistain, Rodolfo Llopis, Adolfo Posada y otros, que han señalado una tesis similar a la sostenida por Benz. Araquistain, por ejemplo, la enuncia de una manera que nos parece canónica: «Esta filosofía, en efecto, es una mística y, en el fondo, un enlace con la mística española del siglo XVI. Esta es una de las explicaciones de que tuviera tanto arraigo en la España del siglo XIX. Se equivoca Menéndez y Pelayo cuando afirma que «pocos saben que en España hemos sido krausistas por casualidad». No hubo tal casualidad. Sanz del Río fue al krausismo, como quien dice, a tiro hecho. Ya era krausista, por lo menos potencial, antes de salir de España (...) Llevaba el krausismo consigo: era krausista *avant la lettre*» (8). Y Azorín, llevando al extremo esta tesis, de manera que lo que sólo era algo potencial, el misticismo latente, se convierte en elemento activo que llega incluso a anular el valor de cualquier decisión personal para traer de Alemania esta o aquella filosofía, escribe: «¡Qué importa el viaje de don Julián Sanz del Río a Alemania!. La inspiración de Krause fue un excitante. El fondo, la sustancia primaria del movimiento, estaba en España» (9).

La explicación, pues, pone ahora en primer plano causas estructurales, suprasubjetivas, frente a las que queda cada vez más difuminada la posibilidad de emitir un juicio sobre el acierto o desacierto del Sanz del Río en la elección de un país u otro, de esta filosofía o aquella, ya que el mismo viaje podría sustituirse por otro que proporcionase un catalizador semejante sin que se alterasen los resultados. Es algo similar, algo que se mueve en la misma dirección, pero con otro sentido, la explicación que, de lo mismo, da Eloy Terrón, aunque apele a estructuras más bien sociológicas que histórico-culturales, las cuales, de nuevo, determinarían causalmente el «azar» de una elección que, propiamente hablando, ya no sería tal: «Es necesario convencerse de que el krausismo español era la única filosofía posible, dadas las condiciones político-sociales determinantes y dominantes en la época en que fue importado, difundido y arraigado en España; que su aparición estaba determinada por los cambios ocurridos en la estructura de la sociedad española desde el reinado de Carlos III, acentuados por la gran conmoción de la Guerra Civil (de 1834 a 1840)»; y, sin poder resistirse a la tentación reduccionista que, nos parece, subyace a su tesis, enuncia el impecable condicional: «Si en aquel tiempo la difusión y circulación de las ideas hubiese sido menos rápida y accesible, y si no hubiera tenido lugar la emigración liberal de 1823-1834, es seguro que los intelectuales de nuestro país habrían producido una ideología muy semejante al krausismo —me refiero y me referiré siempre, no a las teorías contenidas en los libros de Krause, o a lo explicado por él, sino a las ideas que con esa denominación han sido difundidas en España—, siempre que hubiesen permanecido invariables las demás circunstancias» (10). No podemos negar que con este tipo de explicaciones se enmarcan algunos problemas que el krausismo español plantea como movimiento socio-cultural que escapa en su desarrollo a las intenciones o deseos de su fundador, pero,

(8) *El pensamiento español contemporáneo*, Losada, Buenos Aires 1962, p. 27.

(9) Apud. Pierre Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine I: Les Krausistes*, E. de Brocard, París 1936, p. 264.

(10) *Sociedad e ideología en los orígenes de España contemporánea*, Península, Barcelona 1969, págs. 6-7.



con todo ello, seguimos creyendo que se elude el problema de la elección, el cual necesita para ser dilucidado de unas coordenadas más precisas, si se quiere que dicha pertinaz preferencia de Sanz del Río por Krause no se reduzca a resultado de una especie de acto reflejo o, ya en el otro extremo, a la más pura arbitrariedad. El marco que nos parece, por ello, idóneo para resolver esta cuestión, importante aunque sólo sea porque sirve para atenuar o agravar la responsabilidad del autor de aquella decisión tan cargada de consecuencias ulteriores, sería, entonces, el dibujado por la situación de la filosofía alemana al comienzo de la década de los 40 del pasado siglo, sobre todo desde el otoño de 1843, en que Sanz del Río entró en contacto directo con la vida universitaria de Heidelberg, hasta fines de 1844 en que regresa a Madrid, pues hasta aquellas fechas su conocimiento de la filosofía alemana había sido «inconexo e indirecto» (11).

Después de la muerte de Hegel, en 1831, su filosofía había entrado en decadencia en Alemania, siendo presa de fuertes ataques, incluso dentro de las propias filas de los hegelianos, profundamente divididos en derecha e izquierda, y había sido sometida por el viejo y destronado Schelling a

una crítica sistemática a raíz de su llamada a Berlín en 1841 por el Rey de Prusia, Federico Guillermo IV, dentro de las necesidades de la Restauración política, para que aplastase la semilla del dragón del panteísmo hegeliano, pero a requerimiento también de algunos prestigiosos profesores como los hermanos Humboldt y Savigny e incluso algún hegeliano que veía la necesidad de llenar el hueco dejado por Hegel con un digno sucesor. Un Schelling que levantará una expectación mundana y académica inusual, contando entre sus oyentes a figuras consagradas y jóvenes cargados de futuro tan dispares como Savigny, Trendelenburg, Strauss, Michelet, Ranke, los Humboldt, Kierkegaard, Bakunin, Engels, Lasalle, Burckhardt, etc. En razón de esta situación no es extraño que Sanz de Río se haya desengañado de la filosofía hegeliana en una visita que realizó en 1843 a Victor Cousin en París, antiguo partidario fervoroso de Hegel que devendrá en anti-hegeliano siguiendo, muy principalmente, el influjo de Schelling (12). En este sentido señala muy oportunamente Elías Díaz que «no se ha insistido, creemos de modo suficiente, en esa «frustración hegeliana» de Cousin y su posible influencia —(a pesar de la mala impresión causada por éste, o quizás decepcionado precisamente por esta actitud), influencia de signo negativo, es decir anti-Hegel— sobre un Sanz del Río, predisuesto ya inequívocamente hacia la filosofía idealista alemana» (13). Parece comprensible, pues, considerar que Hegel no era ya la última palabra en filosofía. Pero entonces surge la pregunta: ¿por qué no traer la filosofía postrera (*Spätphilosophie*) de Schelling, el cual desde 1841 hasta 1846 lee en Berlín, ante un auditorio selecto, sus cursos de filosofía de la religión, que entrañan la propuesta de una nueva ontología, resultante, precisamente, de la crítica del Idealismo objetivo de Hegel, del suyo propio de juventud?; un Schelling, además, del que Krause había sido discípulo en Jena hasta 1805, y del que más tarde intentará distanciarse rebajando, con insolencia, al que hasta entonces fuera su maestro y colega a mero predecesor de su pensamiento, a primer peldaño para ascender al Olimpo de su propia filosofía (14). Quizás sirva hasta cierto punto de atenuante, al considerar más de cerca la discutida elección, subrayar aquí que Schelling no había publicado ninguna obra importante, desde su escrito contra Jacobi de 1812 y del opúsculo de 1815 sobre las divinidades de Samotracia, a excepción del prólogo de 1834 a una traducción al alemán de una obra de Victor Cousin, escrito en el que se manifiesta un giro profundo en su filosofía (15), y otro prólogo de 1845 a las obras póstumas de H. Steffens, científico natural seguidor de su *Naturphilosophie* que enseñó en los años 30 en la Universidad de Berlín y que tuvo al joven Marx como alumno suyo. La filosofía última tendrá que esperar a 1856, dos años después de su muerte, en que se editan las obras completas.

(12) Aunque, eclécticamente, se reserva el derecho de aprovecharse de Schelling y de Hegel, sin tener que jurar por uno o por otro, como muestra la carta que escribe a Schelling con fecha del 30 de Octubre de 1829: «Vous vous êtes aimés, puis vous êtes refroidis, maintenant vous voilà brouillés et presque ennemis... Seulement il me semble que vous vous ressembliez en beaucoup de points, et quand je vous vois vous battre, je vous dirais volontiers: mes chers amis, vous tirez contre vous-mêmes. Je n'aperçois encore que vos ressemblances», carta publicada por J. Barthélémy-Saint-Hilaire en *Victor Cousin*, t. III, París 1895.

(13) *Op. cit.*, p. 21.

(14) E. Benz, *op. cit.*, págs. 80-81.

(11) López Morillas, *op. cit.* p. 21; Elías Díaz, *op. cit.*, p. 21.

Pero el atenuante puede también ser signo desvelador del tenor de los auténticos intereses de quien quiere importar, ante todo, una filosofía ya hecha y publicada, como si de una mercancía acabada se tratase, que no exigiese la asistencia a unos cursos o el peligroso recurso a las versiones de oídas. Pues la *Spätphilosophie* de Schelling no es una dogmática doctrinal, ni un «cajón de sastre», necesario, sin duda, para inventar una moda filosófica o establecer un recetario de mandamientos; no es, usando la metáfora de un estudioso de la obra schellinguiana, «une mosaïque, mais une sédimentation, ou mieux un palimpseste» (16). Se patentiza así en el futuro solitario de Illescas, por ello, una firme intención, propagandística en el fondo, de importar un sistema cerrado que se pudiese utilizar confortablemente en una especie de enseñanza universitaria acelerada para remediar urgentemente la penuria filosófica reinante en España, lo que generará sin embargo, y por desgracia, una tendencia que trata tenazmente de aferrarse a un cuerpo de doctrina susceptible de ser enefado de una manera imperativa, más fascinante que convincente, oblicua por ello, creemos, al sentido genuino de la investigación filosófica, el cual debería predominar, al menos, en la Universidad, si ésta quiere ser continuadora de la antigua Academia platónica. La elección, por tanto, teniendo en cuenta el interés del joven profesor por lo novísimo y sus inclinaciones de raíz mística, debería haberse hecho, no podría haber duda, entre Krause y el viejo Schelling, entre el discípulo popularizador y el problemático maestro, los cuales respondían, por entonces, a estas características mejor que otros gigantes germanos. En este marco la encuadra también Manuel de Rivacoba cuando pone como causa de ella «el misticismo y la religiosidad todavía acendradísimos en aquel tiempo entre el pueblo español, bien que ambos fueran muy diferentes de los que Sanz del Río importaba, pero que al rigor dialéctico de Hegel habían de preferir el carácter místico y religioso unitivo, «el elemento irracional y teosófico» que diría Vörländer de la filosofía de Schelling y Krause, dos temperamentos gemelos, aunque el segundo, por su menor flexibilidad de espíritu y por la oscuridad con que se expresa no alcanzará a remontarse a las cimas a que se elevó el primero» (17).

Puestas las cosas así van quedando más claras, por un lado, el desacierto de su elección desde un punto de vista estrictamente filosófico y, como contrapartida, su éxito indis-

(15) Victor Cousin había publicado en 1826 *Fragments philosophiques*, que reedita ampliados en 1833 con un artículo en el que trata de la filosofía alemana. Schelling escribió una reseña de este artículo en los *Bayerischen Annalen* (nº 135) del mismo año, exhortó a su discípulo H. Beckers a traducir el escrito de Cousin y convirtió su reseña en un prólogo de 28 páginas que editó Cotta (ver *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803-1849*, Stuttgart 1965, p. 190 y nota de p. 336). Este escrito causó gran sensación porque sugería oscuramente, en un estilo oracular, el abandono de su filosofía anterior y su enfrentamiento con Hegel confirmando las noticias que desde 1927 llegaban de los cursos de Munich, aunque también contribuyendo a nuevos malentendidos, con lo que se podría decir que nadie, por aquel entonces, conocía con plena certeza la nueva filosofía de Schelling.

(16) Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. II, París 1970, p. 21.

(17) *Krausismo y Derecho*, ed. Castellvi, Argentina 1963, págs. 20-21, apud E. Díaz op. cit., p. 19 n. 8, donde se señala la influencia en estos juicios de Rivacoba de la difundida carta de Hosaeus, profesor de filosofía en Dessau, a Juan Manuel Ortí y Lara en la que se pone en cuestión la autoridad filosófica de Krause en Alemania y se le reduce a un infiel popularizador del sistema de Schelling.

cutible desde una perspectiva ideológica tendente a la popularización de una suerte de «metafísica enigmática» (18) que, a su vez, procedía de una filosofía a la que desvirtuaba notablemente. Y la medida de esta adulteración, si bien en los años 40 del siglo pasado, entre otras cosas por la inexistencia de la edición de gran parte de las obras de Schelling, era difícil de calibrar, aunque no imposible (19), actualmente, sin embargo, sí estamos en condiciones de establecerla al poder conocer con precisión aquello que Sanz del Río debía, a nuestro parecer, traernos de Alemania y no nos trajo.

## La opción entre una filosofía o una metafísica enigmática

Es curioso constatar que, como afirma el antes citado Ernst Benz (20), Schelling no fue conocido en España, al principio, por sus propias obras, pues durante su larga vida no se tradujo ningún libro suyo al castellano, siendo su filosofía recibida sólo más tarde a través de Krause y, ya en nuestro siglo, por la vía del existencialismo latinoamericano. No obstante sí se dió en él la relación inversa, pues, junto con el círculo romántico de Jena, fue un admirador del Siglo de Oro español, de Cervantes, de Calderón, pero también de Félix de Azara en quien encomia sus agudas observaciones etnológicas de los indios sudamericanos. Pero,



(18) López Morillas op. cit., p. 31.

(19) Circularon, no obstante, muchos cuadernos de apuntes (Kolleghefte) tomados de los cursos de Schelling, como el de Frauenstädt, el de Kierkegaard o el de Paulus; contra este último Schelling inició y perdió un sonado proceso judicial por publicarlos sin su permiso; aunque Schelling descalificó el contenido de dichos cuadernos, la crítica más reciente tiene al de Paulus, al menos, por una versión bastante fiel de la filosofía de Schelling: «... la fameuse copie de Paulus... a toutes chances d'être fidèle, en dépit des dénégations de Schelling», X. Tilliette, op. cit. t. II, pág. 19.

(20) Op. cit., p. 81.

y aunque pueda parecer paradójico, Krause no tenía ninguna relación personal con la cultura española, si, de nuevo, creemos a Benz cuando afirma que «si alguien se tomara el trabajo de hacer un índice de los lugares y nombres propios de sus obras completas, apenas podría constatar en ellas algún nombre del ámbito cultural español» (21). De momento, sin embargo, sólo nos interesan las relaciones entre los dos personajes principales, los cuales vivieron afectados mutuamente por conflictos no sólo filosóficos sino también de enemistad personal, siendo, por lo demás, esta última decisiva según López Morillas: «la animosidad de Krause hacia sus colegas (Fichte, Hegel y Schelling) tenía mucho más de personal que de doctrinal» (22); aunque también es cierto que no le faltaban motivos, como se puede presumir por las palabras de Tilliette: «K. Chr. Fr. Krause... élève et jeune collègue de Schelling à Iéna, père de famille nombreuse, franc-maçon et exclu de la loge, mesmérrien, saint-simonien, toujours désargenté et prolix, a été une des victimes de l'hostilité de Schelling, en ce sens que, venu à Munich en 1831 dans l'espoir d'y obtenir enfin une chaire officielle, il s'est vu, malade et persécuté, refuser l'accès à l'Université, sur l'intervention de Schelling prétextant que le corps professoral formait un tout et qu'il n'avait pas besoin de nouveaux éléments» (23). No obstante ello, estos dos personajes han sido las más de las veces objeto de preferencia o de rechazo sobre todo por sus relaciones con la religión. Así llegó a circular en España una versión que contraponía a un Schelling filósofo protestante y, en definitiva, cristiano a un Krause masón, hereje panteísta y librepensador, por tanto, crítico de la Iglesia; versión avivada por el sonado funeral secularizado que el mismo Sanz del Río dispuso en su testamento dando al krausismo un sesgo de movimiento antirreligioso, cuando en realidad esto no era más que una falsa traducción que hizo, según su leal saber y entender, el importador de Krause en España. No se puede negar que Krause fue masón (24), pero hay que tener en cuenta que, como señala Benz (25), la masonería alemana era muy peculiar debido a que las corrientes místicas del Pietismo tuvieron allí un desarrollo que en España sería inconcebible, ya que dichas corrientes fueron a dar a los círculos de esta franc-masonería alemana que se distinguía entonces, junto con la rusa y a diferencia de la francesa e inglesa, por su carácter reformista cristiano el cual se manifiesta, por ejemplo, en la literatura teosófica y masónica de los Rosacruces, producida por el teólogo suabo Johann Valentin Andreae y fundada en las ideas místicas de Paracelso y Jacob Böhme e influida sólo más tarde por Swedenborg. Estos círculos teosófico-masones alemanes, sobre todo prusianos, *no eran anticristianos*, sino que sólo se oponían a la teología puramente racionalista que predominaba en la Iglesia oficial alemana. Por ello, y llevando la situación al límite paradójico, concluye Benz: «la situación en Alemania era ésta: los masones eran más ortodoxos que los representantes de la teología eclesiástica que eran partidarios del racionalismo liberal, una situación que es impensable para



España: en España nunca hubo masones que fuesen más ortodoxos que teólogos eclesiásticos» (26).

Y uno de estos teólogos racionalistas liberales fue precisamente H.E.G. Paulus, profesor en Heidelberg y principal enemigo del viejo Schelling al que logró humillar y amargar sus últimos años con el beneplácito de los poderes políticos y religiosos, los cuales estaban entonces desengañados y asustados por el inquietante giro que iba tomando, curiosamente, la filosofía de la religión de quien se revelaba, en el transcurso de sus lecciones, defensor de una filosofía tan «maligna» al menos como la semilla del panteísmo que se le había encomendado extirpar. Desde luego que eso no era nada nuevo pues fueron numerosos los ataques que el joven Schelling recibió por declararse partidario de un panteísmo spinozista; y fue precisamente Krause quien volvió la espalda a su maestro Schelling por ser éste panteísta (27), acuñando un vocablo de origen teosófico tan extravagante como *panenteísmo*, doctrina de todo en Dios que intenta, eclécticamente, superar la oposición histórica entre panteísmo y deísmo resumiéndose en la sentencia: «el mundo no está fuera de Dios..., ni tampoco es Dios mismo, sino que es en Dios y mediante Dios» (28). Pero al margen de que el «panteísmo» de Spinoza sea también muy peculiar, hasta el punto de encerrar en realidad un materialismo crítico (29), el propio Schelling llega a profundizar sus posiciones primeras a raíz de una famosa polémica con Jacobi y Eschenmayer sobre el Dios de los filósofos y el Dios de la religión, para, después de atravesar una fase de fuerte influencia de la teosofía mística de Böhme, Baader, San Martín, etc., llegar a fundamentar una filosofía de la religión que diese cuenta, desde un punto de vista filosófico y no dogmático o religioso, de la existencia *real* de las personalidades divinas o núcleos de la experiencia religiosa. Precisamente es la fase de su filosofía que se inicia con las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* de 1809 y el diálogo *Clara* de 1810 en el que influye una crisis personal típicamente romántica provocada por la muerte de su primera esposa, Caroline, la que fuera mujer de Augusto Schlegel y diva del círculo romántico de Jena, sucediendo un período intermedio confuso y vacilante marcado por el proyecto inacabado de *Die Weltalter*, que constitu-

(21) *Ibid.* p. 82.

(22) López Morillas, *op. cit.* p. 30.

(23) *Op. cit.*, t. II, p. 351.

(24) Información detallada de ello en Clay Mac Cauley, *K. Ch. F. Krause: Heric Pioneer for Thought and Life*, Berkeley 1925, págs. 9-10 y 19-21.

(25) *Op. cit.* p. 86.

(26) *Ibid.* p. 87.

(27) López Morillas, *op. cit.* p. 30.

(28) Rudolf Eucken, *Zur Erinnerung an K. Ch. F. Krause*, Leipzig 1881, págs. 19 y ss.

(29) Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid 1974.

ye la cantera de donde irá arrancando y tallando trabajosamente los sillares del sistema que presentaría solemnemente al público de Berlín en 1841 a modo de culminación de toda su filosofía. Es en esta *Spätphilosophie*, que los intérpretes de Schelling han tardado décadas en estimar suficientemente, donde aparecen muchos de los temas considerados krausistas y que, sin embargo, eran temas comunes a lo que Kurt Leese denominó *Spätidealismus* (30) en el que incluía a Weisse, I.H. Fichte, etc., temas que Schelling exponía en los cursos de Stuttgart (1810), de Erlangen (1821) o de Munich (1827), aunque también hubiese fuentes comunes como el influjo fascinante que ejerció, según Benz, por ejemplo, la mística de Swedenborg en la Idea de Humanidad de Krause y Schelling (31).

Uno de estos temas típicamente comunes es el de la distinción entre filosofía racional o negativa y filosofía positiva, a las que corresponden respectivamente un método denominado empirismo regresivo y otro empirismo progresivo, que Schelling expone ya en los tiempos de Erlangen en una carta a Victor Cousin con fecha de 16 de Abril de 1826 y sobre la que el conocido historiador de la filosofía J. E. Erdmann, en una recensión del volumen póstumo de Schelling que trata de la filosofía racional (32), dice que tiene equivalentes en el *Spätidealismus* y en Krause (33) en lo que respecta al doble proceder de una inducción analítica hacia el Absoluto y de una deducción sintética a partir de él, que cubren respectivamente la vía no-teológica (Ontología) y la vía teológica (f<sup>a</sup> de la religión); Erdmann alaba asimismo a Schelling por la oposición que manifiesta a cortejar la religión (34), aunque lo malinterprete al considerar estos dos contextos filosóficos, negativo y positivo, yuxtapuestos uno a otro, tal como le reprocha Tilliette (35) para quien la ventaja de Schelling sobre sus contemporáneos «auteurs de tentatives similaires, comme Fr. Schlegel et Krause, est l'élaboration beaucoup plus convaincante et profonde de la philosophie de l'expérience historico-religieuse. Le parallèle avec Krause, frappant au premier abord —le système pannethiste krausien est aussi en partie double— n'apporte qu'un maigre butin et, sauf peut-être les deux voies subjective-analytique et objective-synthétique qui rappellent l'empirisme régressif et progressif, les ressemblances sont superficielles. Mais la force de Schelling est moins dans l'originalité des questions qu'il soulève que dans la vigueur avec laquelle il les traite» (36). Otro de los temas en cuestión puede ser el de la crítica que hace Krause al Idealismo porque sustituye el «yo real» por el «yo pensante», conectando

así con el nervio de la crítica marxista a Hegel (37); pero es necesario recordar, en este punto, que un motivo constante también de la *Spätphilosophie* de Schelling es su crítica a la filosofía hegeliana, crítica que propugna la necesidad de su inversión para fundamentar una filosofía «realista», positiva, que no sea ni una vuelta al realismo clásico ni al empirismo, sino una posición original que condensada en la fórmula «Denn nicht weil es ein Deken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken» (38) preludia posiciones del materialismo marxista (39).

Tampoco la tan traída y llevada, en aquel tiempo, «vuelta a Kant» era una propuesta exclusiva de Krause, pues resuena frecuentemente en la reivindicación schellingiana del primado de lo nouménico, traducido en su juventud por una Naturaleza infinita y en su vejez por un Absoluto que actúa como un telón de fondo irreductible al Mundo, entrañando un acosmismo que le enfrenta irremediablemente al «mundano» Hegel, al precio incluso de ver enfriarse aquella cálida amistad juvenil y de soportar renovadas acusaciones de irracionalismo, amargas, sin duda, para quien solo desearía señalar, crítica y eficazmente, las limitaciones internas de la racionalidad ante una realidad absoluta y positiva que la desborda y sostiene. Krause habla también, por supuesto, de la consecución de un realismo unitario superior, pero presidido en todo caso por la Idea de armonía, con lo que se desfigura así la posición dialéctica de Schelling, posición que le impide propugnar, entre otras cosas, como hace Krause, el logro de la armonía final entre los hombres, aunque esto le lleve, con desagradables consecuencias para quien de joven representó de modo inigualable las esperanzas progresistas de su tiempo, a rechazar el igualitarismo filantrópico que enarbolaría entonces la bandera del Humanismo, en un siglo cuyo símbolo sagrado ascendente era Prometo, más el ladrón del fuego divino que el titán encadenado, patrón de una nueva mística del hombre total, del Homo Maximus de Swedenborg, aderezada con los respectivos mandamientos que escriben sus profetas (40). La diferencia es, aquí, de raíz pues el rechazo de la «excesiva sensibilidad» por los dolores humanos y del pacifismo han llevado a Hegel y a Schelling, ya entre 1802 y 1804, como sostiene Claudio Cesa, a no poder soportar la palabra *Humanität*: «per il primo essa esprime ciò che é insulso e triviale (S.W.I., 186) mentre il secondo, in una lettera a Hölderlin del 12-VIII-1799, lo metteva in guardia dall'usare quel termine "che Herder aveva tanto screditato"» (41).

Y es aquí donde se percibe el desarrollo desigual de aquella influencia teosófica de la Idea de Hombre de Swedenborg en Schelling y Krause que transitará por direcciones completamente distintas, tal como reconoce el propio

(30) *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*, Berlín 1929. Ver también H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie*, Berlín 1940, pág. 67 y ss.

(31) «Im Hinblick auf Schelling und Krause ist hier lediglich zu erwähnen, dass oben jene Idee der Menschheit, wie wir sie bei Krause entwickelt finden, den Ausgangspunkt seines philosophischen Systems bildet», *op. cit.* p. 92.

(32) *Über Schelling, namentlich seine negative Philosophie*, Halle 1975.

(33) La obra fundamental de Krause sobre el sistema armónico son las *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, Göttinga 1829, Sistema en el que se enmarca esta distinción.

(34) *Op. cit.* p. 58.

(35) *Op. cit.* t. II, p. 68.

(36) *Ibid.* págs. 351-352.

(37) Elías Díaz, *op. cit.* p. 40.

(38) *Schellings Werke*, VI E 161 n., München 1954.

(39) Ver Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975.

(40) El *Tageblatt des Menschheitens*, que edita Krause en 1811 en Dresde, inspirador a su vez de los más conocidos entre nosotros, Mandamientos de la Humanidad de Sanz del Río, a los que Menéndez Pelayo llama «ridícula parodia de la Ley de Dios» (*Heterodoxos*, VI, p. 390).

(41) *La filosofía política di Schelling*, ed. Laterza, Bari 1969, p. 215 n. 99.

Ernst Benz (42). Krause se centrará entonces sobre la línea marcada por los teósofos que se estudiaban precisamente en los círculos de la masonería; de ahí que no nos resulten tan extrañas las caracterizaciones del krausismo como la que hace López Morillas: «en lo que realmente se singulariza el krausismo frente a otros sistemas filosóficos que no consideran a la filosofía como simple *ancilla theologiae* es en el profundo sentido religioso que transpiran sus doctrinas, su metafísica tanto como su ética, su estética tanto como su filosofía de la historia» (43). Pero Schelling, en paradójico contraste con Krause, no desdeña en absoluto como *tarea propia del filósofo*, dar cuenta del contenido de verdad de doctrinas fundamentales de la ortodoxia cristiana como pueden ser el dogma de la Trinidad o el de la Encarnación (44). Si a esto se une su pretensión de superar tanto el racionalismo ateo, el que bebe en fuentes iluministas y contempla como única y verdadera religión la que adora a la diosa Razón, el que desprecia las religiones histórico-positivas como productos de la superstición, así como el racionalismo psicológicos que entiende la religión como un sueño de la razón o una secreción de la conciencia alucinada, entonces, y de manera inevitable, mucho nos tememos que el fantasma del reaccionarismo empiece a flotar en el ambiente.

Pero se malinterpreta a Schelling si se le quiere reducir a filósofo cristiano por el mero hecho de que reconozca las religiones histórico-positivas como las únicas que merecen llamarse religiones y comprenda, por tanto, la necesidad de desvelar su *verdad*, su razón de ser, pues parece admitido que su filosofía positiva es ante todo *filosofía* de la religión y sólo subsidiariamente cabría entenderla como *Weltanschauung* religiosa (45). Además el propio Schelling hizo público en Berlín, en 1843, que estaba fuera de sus intenciones fundar una filosofía cristiana, pues quien filosofa reconoce ya con ello no tener bastante con la fé (46). Es cierto que escribe una filosofía del Cristianismo o, como la suele caracterizar, de la religión Revelada, pero al mismo tiempo hace una filosofía de las religiones Mitológicas y, aún más, anuncia la aparición de una nueva religión que presuponiendo a las anteriores las supera: es la religión Filosófica, la religión del futuro, una religión cuyos «dogmas» deben contener las verdades de las religiones anteriores, pero fundamentadas filosóficamente. La filosofía de la religión de Schelling es,

(42) «Es genügt hier die Feststellung, dass in der Tat die gemei same Berührung Krauses und Schellings in *Swedenborgs Theosophie* die geheime Grundlage ihrer geistigen Gemeinschaft ist. Allerdings hat sich das geistige Geschick von Meister und Schüler in ganz verschiedene Richtungen entwickelt», *op. cit.* p. 95.

(43) *Op. cit.* p. 17.

(44) «Bei Schelling ist im Alter eine immer deutlichere Hinwendung zu den fundamentalen Inhalten der christlichen Glaubenslehre festzustellen. Diese ha sich allerdings nie in der Form vollzogen, dass sich Schelling von sich aus der dogmatischen Kirchenlehre blind unterworfen hätte, vielmehr betrachtete er es gerade als seine Aufgabe als Philosoph, die Inhalte der christlichen Glaubenslehre durch seine spekulative «Philosophie der Offenbarung» zu begründen», Ernst Benz, *op. cit.* p. 95.

(45) X. Tilliette, *op. cit.* t. II, p. 351.

(46) Según el testimonio del periodista Ferdinand Gustav Kühne a quien manifestó sobre el papel que jugaba el Cristianismo en su filosofía que: «Es liege ausser seiner Zwecken, eine christliche Philosophie zu gründen. Denn wer philosophiere, gestehe schon damit ein, am Glauben nicht genug zu haben», *Schelling im spiegel seiner Zeitgenossen*, (X. Tilliette, Hrsg.), Torino 1974, núm 528.

ante todo, por su método característico y por sus presupuestos ontológicos, *verdadera* filosofía y ya no teosofía o teología; pero, además, por sus contenidos positivos se acerca mucho a la que consideramos una filosofía *verdadera*, a una filosofía materialista de la religión tal como solo en pleno siglo XX comienza ya a esbozarse con el firme apoyo de disciplinas tan recientes como la Etnología o la Historia de las Religiones Comparadas, en cuyo desarrollo ha tenido también algo que ver (47). Pues el concepto de Dios en la filosofía póstuma de Schelling no coincide precisamente con el Dios cristiano de la religión oficial (48), llegando incluso a hacer referencia a un animal prodigioso, tal como lo imaginaba el joven Jacob Burckhardt, oyente de Schelling en Berlín, al describirlo como un monstruoso dios asiático de doce patas (49) o como lo entendía Jacob Salat, pérfido enemigo de Schelling, del que dice que deduce a Dios del reino animal y lo expone como el animal supremo y absoluto (50), opiniones que, en su tiempo, sirvieron para descalificar al viejo filósofo por fantasmagórico y quimérico, pero que para quien no desconoce la existencia de cualidades numinosas en ciertos animales, cuyo conocimiento se remonta incluso a tradiciones anteriores al Cristianismo, que Schelling conocía, y que en los últimos tiempos ha reforzado científicamente la Etología, tales afirmaciones ya no deberían sonar tan extravagantes.

No podemos, sin embargo, extendernos más sobre esto, pues trastocaríamos la estructura de este escrito al centrarnos en una parte que sólo nos afecta ahora oblicuamente. Por ello terminaremos glosando a Ernst Benz, quien considera a Schelling como el miembro del Idealismo alemán que más ha contribuido al desarrollo de una filosofía de la religión de cuño cristiano, tanto en autores católicos como Joseph von Goerres y Franz von Baader o protestantes como Schleiermacher, Justinus Kerner, Julius Stahl (51), con el deseo de que en lo sucesivo, por el contrario, tenga Schelling algo más atrayente que decir a los que persigan una filosofía de la religión materialista, un Schelling al que, todavía hoy, hacen especialmente interesante dos circunstancias: de un lado su pertenencia a la filosofía clásica alemana y de otro el ser a la vez un crítico consciente de su «idealistischen Denkformen» (52).

(47) En la obra de Ch.M. Schröder, *Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, München 1936, en el cap. IV se ponen en conexión tesis de Schelling sobre la religión con investigaciones contemporáneas de Mitología e Historia de las Religiones Comparadas como las del Padre Schmidt, (p. 68 ss.), Max Müller o Rudolf Otto (p. 82).

(48) «Sein Gottes-Begriff etwa, den er auch hier in der Vorlesungen anbot, hatte mit dem christlichen Gott der offiziellen Religion nur noch sehr wenig Ähnlichkeit», Steffen Dietzsch, *F.W.J. Schelling*, Köln 1978, p. 105; libro que, aún dentro de la interpretación tópica en la R.D.A. del Idealismo alemán como reflejo ideológico de la burguesía derrotada en Westfalia, contiene valiosas observaciones con respecto a la religión.

(49) En una carta a Gottfried Kinkel, con fecha de Junio de 1842, donde literalmente dice: «...ein Ungetüm von asiatischen Gott auf zwölf Beinen...», *apud* Helmut Pölcher, «Schelling Auftreten in Berlin (1841) nach Hörerberichten», *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte*, VI, 1954, Heft 3, p. 208.

(50) *Schelling in München*, II, Heidelberg 1845, p. 27.

(51) *Op. cit.* p. 93.

(52) Steffen Dietzsch, *op. cit.* p. 113.