

Mito, historia y razón: entre Schelling y Adorno¹

Diogo Ferrer²

Recibido: 12 de enero de 2017 / Aceptado: 13 de febrero de 2018

Resumen. Este artículo fundamenta la tesis de que el descubrimiento de elementos inconscientes en la base de la consciencia y de sus procesos de formación propició desde Kant una visión esencialmente crítica del sentido de la historia y una creciente comprensión del papel de la mitología para la conciencia humana. El estudio de este movimiento de crítica de la razón parte 1) de algunos descubrimientos de la filosofía clásica alemana sobre las presuposiciones de la consciencia que condujeran 2) a la comprensión de la historia como “caída”. La análisis de Schelling de los marcos del pasado —ruinas, megalitos y textos arcaicos— muestran así a la conciencia histórica asentada sobre un pasado inmemorial, del que se libra mediante una revelación. 3) La discusión de la mitología como fenómeno esencial a la conciencia histórica tiene como conclusión, según Schelling, la interpretación literal o “tautegórica” del mito, y 4) una concepción esencialmente mitológica del lenguaje y del significado en general. 5) Las concepciones de Schelling son comparadas con algún pensamiento filosófico sobre la historia en el siglo XX, a saber, la tesis de Husserl sobre la relación entre historia y consciencia y 6) con las concepciones de la relación entre mito y *Aufklärung* de Adorno y Horkheimer. Como conclusión, 7) la filosofía de la identidad de Schelling se contrasta con la concepción adorniana de lo no-idéntico, en lo que se refiere especialmente con la comprensión de la historia y del tiempo y la relación de la conciencia europea con la colonización y la violencia.

Palabras clave: Schelling, Adorno, consciencia, historia, mitología, tiempo.

[en] Myth, History and Reason: Between Schelling and Adorno

Abstract. This article argues that the discovery of unconscious elements grounding consciousness and its formation processes has favored since Kant a critical vision of the sense of history and a new comprehension of the role of mythology for human consciousness. The study of this critical movement of reason begins 1) with some discoveries in German Classical Philosophy about the presuppositions of consciousness, which led the subsequent thought 2) to understand history as a “fall”. Schelling’s analysis of the landmarks of the past – ruins, megaliths, archaic texts – shows thus historical consciousness grounded on an immemorial past from which it frees itself by a revelation. 3) The discussion of mythology as an essential phenomenon for historical consciousness leads, according to Schelling, to a literal or “tautegorical” interpretation of myths, and 4) to an essentially mythological conception of language and meaning in general. 5) Schelling conceptions are then compared with some philosophical thought about history in the 20th century, viz. Husserl’s thesis about the relation between history and consciousness and 6) Adorno and Horkheimer’s thought about the relation between myth and *Aufklärung*. As a conclusion, 7) Schelling’s idea of a philosophy of identity is compared with Adorno’s conception of the non-identical, specially regarding the comprehension of historical time and its birth, and the European consciousness of colonization and violence.

Keywords: Schelling, Adorno, consciousness, history, mythology, time.

¹ Traducción por Nuria Sánchez Madrid (UCM).

² ferrer.diogo@gmail.com
Universidade de Coimbra
ORCID: 0000-0001-8209-7691

Sumario. 1. El proceso de la conciencia en la filosofía clásica alemana. 2. Las ruinas y el *malin génie* schellinguiano de la historia. 3. Filosofía y mitología. 4. La astucia del lenguaje y la mitología. 5. Historia y crisis: la tesis de Husserl. 6. Mito y *Aufklärung*: de Husserl a Adorno y Horkheimer. 7. Conclusión: La filosofía de la identidad ante lo no-idéntico.

Cómo citar: Ferrer, D. (2018): Mito, historia y razón: entre Schelling y Adorno, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), 375-394.

1. El proceso de la conciencia en la filosofía clásica alemana

La relación entre mito, historia y razón es esencial para comprender la *forma mentis* de la contemporaneidad, esto es, de su conciencia de sí y de su conciencia crítica instaurada desde hace dos siglos. Aspectos importantes de la auto-reflexión y de la auto-comprensión humanas desde finales del siglo XVIII se generaron a partir de dos tesis fundadoras. En primer lugar, la tesis de que la conciencia es *producida* a partir de elementos presupuestos, que permanecen, como se verá, inconscientes, y que es posible traer a la luz y conocer esos presupuestos. En segundo lugar, la tesis de que ese conjunto de presuposiciones se presenta bajo una forma procesual o *histórica*.

En el origen de este movimiento reflexivo se encuentra la crítica de Kant al *cogito* sustancial cartesiano, que Kant sustituye por la pura forma de la apercepción. Esta no puede ser tomada como sustancia, pero sólo como función que participa en la síntesis de la experiencia objetiva. Si bien de algún modo está en el origen de este movimiento crítico y reflexivo, Kant no estaba sin embargo interesado en los presupuestos constitutivos de la conciencia o de la conciencia de sí humana, sino en primer lugar en las condiciones de posibilidad de la ciencia física y de la experiencia posible. En especial, toda su investigación acerca de la conciencia de sí humana, el “yo pienso”, bajo la figura de la unidad sintética de la apercepción, no deriva de ningún interés dirigido por la cuestión de las condiciones de la auto-conciencia. Por el contrario, el interés por la apercepción trascendental es secundario e indirecto. Esta se toma como tema de estudio solamente en la medida en que participa de las condiciones del conocimiento objetivo y científico de la naturaleza.

En la secuencia de difusión, asimilación y crítica del kantismo, es Fichte quien altera los datos de la cuestión, haciendo de la conciencia de sí uno de los temas filosóficos centrales de su “Doctrina de la Ciencia”, y no uno meramente auxiliar. Por un lado, la conciencia de sí deja de ser un dato, cuya existencia se verifica y puede ser utilizado como elemento para la resolución de otras cuestiones filosóficas (por ejemplo, la del conocimiento claro y distinto, como en Descartes, o la de la adecuación entre los datos de la intuición sensible y las categorías del entendimiento, como en Kant), pero es antes que nada un problema que ocupa el centro de la atención filosófica. Se trata de conocer así los elementos constituyentes o presupuestos de la conciencia. Según Fichte la conciencia es producida por condiciones anteriores a ella, por definición inconscientes, que pueden ser conocidas y determinadas, y que son un objeto central de la filosofía o “Doctrina de la Ciencia”. Por otro lado, como la segunda tesis referida sobre la conciencia de sí, esta es producto de un proceso. Sus condiciones pueden ser localizadas y definidas, en sus palabras, como “una historia

pragmática del espíritu humano”³. En el contexto de la primera filosofía de Fichte, el término “historia” no es, en realidad esencial, dado que se utiliza como sinónimo de proceso, de una sucesión de “actos” del espíritu, inconscientes, pero que pueden ser conocidos a título de condiciones necesarias de cualquier conciencia de sí, saber o aparecer. Según Fichte, la precondition más primitiva de la conciencia de sí como sujeto teórico y práctico es un acto de “auto-posición” autónoma del yo, que es designado así como “yo absoluto”. El yo absoluto, como principio de la actividad incondicionada de la libertad, debe ser presupuesto en el yo empírico. En el fondo de este último tiene que haber algo así como una aspiración y esfuerzo ilimitado que dirige a lo incondicionado. Así, según los *Fundamentos de la Doctrina de la Ciencia* de 1794/1795, la conciencia reflexiva de las representaciones presupone, en primer lugar, la actividad pura del “yo absoluto” y, en segundo lugar, que esa actividad pura esté limitada por el “no-yo” que se le opone. El yo absoluto es presentado como no teniendo una conciencia de objetos o de sí mismo comparable a la nuestra, en la medida en que su actividad es ilimitada, y las formas de la conciencia objetiva finita son, justamente, las formas de limitación de esa misma actividad incondicionada. Según Fichte, la pura actividad del yo “no ocurre, ni puede ocurrir entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino, al contrario, está en el fundamento de toda la conciencia, y únicamente la vuelve posible.”⁴ Por tanto, la actividad del yo absoluto “contiene el fundamento primero de toda la conciencia, pero [...] no accede jamás a la conciencia.”⁵ La conciencia es producida en base a condiciones que la preceden, que son por tanto inconscientes.

Si la tesis de que la conciencia es producto de un proceso subyacente tendrá un éxito digno de subrayarse en la filosofía desde entonces, la comprensión de que ese proceso pueda ser estudiado en primer lugar como un proceso histórico-conceptual o incluso solamente histórico, no fue un paso emprendido de manera duradera por Fichte, sino por sus sucesores, Hegel y Schelling.

En la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel encontramos una “historia concebida” (*begriffene Geschichte*)⁶, una mixtura semi-histórica, semi-estructural de figuras, como una sucesión de momentos en los que la conciencia se construye desde la certeza sensible, pasando por las formas progresivamente más concretas de la conciencia, conciencia de sí, razón y espíritu hasta el saber absoluto, que es la plena conciencia de sí que se encuentra a la base de toda la subjetividad. El argumento de la obra de Hegel es mostrar, en una secuencia

³ “Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern [...] pragmatische Geschichtsschreiber” (Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. R. Lauth & H. Jacob, Friedrich Frommann, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1962-, vol. I/2, p. 147). Una presentación general del tema de la conciencia en la primera fase del pensamiento de Fichte, al que nos referimos, se encuentra en Ch. Klotz, “Fichte’s Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794/1795 *Wissenschaftslehre*” in G. Zöllner & D. James, *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge U. P., Cambridge, 2016, pp. 64-92.

⁴ Fichte, GA I/2, p. 255. Una conciencia ilimitada es para nosotros impensable (cf. ib. 390-391).

⁵ Fichte, GA I/2, p. 400. No podríamos aquí tomar en consideración la filosofía de la historia propiamente dicha que Fichte desarrollará, con supuestos y consecuencias muy diferentes, en los *Caracteres de la Edad Contemporánea*, en 1805-1806, y en la *Doctrina del Estado*, de 1813. Para una presentación general del tema, vd. R. Picardi, *Il concetto de la storia: La filosofia della storia de Fichte*, Il Mulino, Bologna, 2009, o de S. Turró Tomás, “Estudio preliminar” in J. G. Fichte, *Lecciones de Filosofía Aplicada: Doctrina del Estado*, Sígueme, Salamanca, 2017, pp. 9-56.

⁶ Cf. Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, vol. 9, ed. W. Bonsiepen & R. Heede, Felix Meiner, Hamburg, 1980, p. 434.

ordenada y necesaria, la formación de la conciencia de sí desde su momento más básico, englobando sucesivamente elementos cada vez más concretos y completos.

El desarrollo subsiguiente, bajo el signo del que aún nos encontramos, requiere sin embargo elementos conceptuales que no están presentes en Hegel, ni en la *Fenomenología del Espíritu* ni en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, que completa en la madurez de Hegel la noción de formación de la conciencia de sí y de su mundo propio en y como un proceso simplemente histórico, ahora ya no mezclado con elementos estructurales, como en la *Fenomenología*.

2. Las ruinas y el *malin génie* schellinguiano de la historia

Estos elementos conceptuales, de la mayor importancia para comprender el desarrollo desde entonces de la historia de la conciencia de sí, están señalados o contenidos virtualmente en la concepción o concepciones de la historia de Schelling. Si, como vimos, Fichte partió de un acto incondicionado de “auto-posición” del yo absoluto, como aspiración ética de un ideal de libertad incondicionada del yo, Schelling entiende que a la base de la conciencia humana se encuentra directamente lo que designa como “Absoluto”, simplemente. Toda la filosofía de Schelling depende de que se asuma, más que la hipótesis, la tesis de que “la existencia de lo incondicionado no puede ser probada, como la de lo condicionado. Lo incondicionado es el elemento dentro del que únicamente es posible una demostración. [...] Todo [y cualquier cosa] solo se deja exponer en el absoluto.”⁷ El absoluto es ahora el elemento sin el cual no es posible pensar la conciencia humana. Aunque se trate también de la figura de Dios, el absoluto filosóficamente pensado por la filosofía clásica alemana en general, y en Schelling en particular, tiene el significado de “identidad absoluta”, de unidad más allá de la separación entre real e ideal, naturaleza y libertad, teoría y práctica o sujeto y objeto. Los problemas filosóficos deben poder expresarse en dualidades, y el absoluto es la unidad de esas dualidades en que se expresan los problemas tradicionales de la filosofía.

En el texto *Filosofía y Religión*, de 1804, que juntamente con otros textos de la misma época señala un importante corte en el desarrollo de la filosofía de Schelling,⁸ el autor procura mostrar que la relación entre el absoluto y lo relativo o finito, no puede entenderse como un “salir” (*Herausgehen*) de sí de lo absoluto, ni por medio de alguna “acción”, “actividad” o “acto” del absoluto, ni tampoco “meramente como una imagen (*Bild*)” objetiva suya –, sino solamente como una “contra-imagen” (*Gegenbild*) –, y tampoco como una “emanación”, “disminución” del infinito, “puente” o “secuencia” real entre finito e infinito, o incluso algún “proceso positivo”, lo que excluye también el concepto de creación, que es propio de la “religión popular”. El fundamento de la conciencia humana, del mundo de los sentidos y, con estos, del proceso de generación del mundo, solo puede proceder, según el autor, de un “aleja-

⁷ Schelling, F. W. J., *Conférences de Stuttgart - Stuttgarter Privatvorlesungen*, ed. Vetö, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 108.

⁸ Sobre los textos de esta época de Schelling y su significado en el desarrollo del pensamiento del autor, vd. Cf. J.-F. Marquet, *Liberté et existence: Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 301-309.

miento, de una *caída* (*Abfall*) del absoluto.⁹ La doctrina se completa, naturalmente, por la noción que lo absoluto “presta” a lo finito, que solo por eso se entiende como su “contra-imagen”, su esencial libertad, “este ser-en-sí-mismo, esta específica y verdadera realidad de lo intuido en primer lugar [...], que es el trazo último y, por así decir, el sello de la divinidad intuido en el mundo de la caída (*abgefallene Welt*).”¹⁰ Tratándose de la libertad como base del mundo de los sentidos, la historia asumirá necesariamente un papel de la mayor importancia en el proceso de la conciencia humana, lo que se acentuará aún en la filosofía más tardía de Schelling.

Habíamos señalado un elemento conceptual de la historia que no encontramos ni en el proceso de constitución de la conciencia según Fichte, ni en la *Fenomenología del Espíritu* o en la Filosofía de la Historia de Hegel, pero que es capital para la comprensión de los desarrollos posteriores de la auto-comprensión el hombre en la historia. Según Schelling, por causa de la libertad y del ser-en-sí-mismo en el fundamento de la caída, “esta no [...] puede ser explicada”, la contra-imagen del absoluto es lo “otro absoluto (*das andere Absolute*)”, que mantiene con el primero una “relación indirecta e irracional”.¹¹ Es esta constelación de ideas la que abre el camino para la comprensión filosófica de la historia como un proceso invertido, de pérdida de sentido que solo puede ser rescatado, según Schelling, por una revelación, y que permite explicar el mito, atribuyéndole una función necesaria en el proceso de la conciencia histórica.

La concepción de la historia de las *Stuttgarter Privatvorlesungen*, de 1811, realza justamente el aspecto irracional y de inversión de valores del hombre en la historia. La caída (*Abfall*) del absoluto reaparece ahora como la caída (*Fall*)¹² que condujo al hombre afuera de su función mediadora y ordenadora entre naturaleza y espíritu, con la consiguiente pérdida por la naturaleza de su “punto de transfiguración” (*Verklärungspunkt*),¹³ y consiguiente abandono a sí misma, que pasa así a tener que constituir “un mundo para sí”.¹⁴ La naturaleza estaba destinada a establecer con el hombre una relación “mágica”,¹⁵ con un vínculo con la voluntad del espíritu idéntico al vínculo de la naturaleza en el hombre, i.e., del cuerpo, con su voluntad. Abandonada por el hombre, con todo, la naturaleza pasa a obedecer a su propio principio de inversión, contradicción y pérdida. Así, por ejemplo, el origen de la “necesidad del trabajo para el hombre, es la reafirmación del dominio perdido sobre la naturaleza.”¹⁶ La naturaleza se encuentra no propiamente rebelada, sino en estado de “caducidad

⁹ Cf. Schelling, F. W. J., *Schriften von 1801-1804*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981, pp. 616, 618, 620, 624, 625. La diferencia entre imagen y contra-imagen podría ser leída, por ejemplo, a la luz de la pareja conceptual más reciente, efectucción / contra-efectuación

¹⁰ *Ib.*, p. 625.

¹¹ *Ib.*, pp. 628, 625, 638.

¹² La diferencia entre “Abfall” y “Fall” es sutil. En ambas encontramos una relación con “falta”, “falta” y el significado de “caída”. En “Fall” encontramos el significado también de “ruina”. En “Abfall”, a su vez, está subrayado el alejamiento en relación con el punto de donde cae, en este caso, el absoluto. Para una perspectiva general de las *Lecciones de Stuttgart*, vd. L. Hühn & Ph. Schwab (Eds.), *System, Natur und Anthropologie: Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Karl Alber, Freiburg / München, 2014. Tb. V. Müller-Lüneschloß, *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2012.

¹³ *Idem*, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, p. 167.

¹⁴ *Ib.*, p. 168.

¹⁵ *Ib.*, p. 177.

¹⁶ *Ib.*, p. 172.

general” (*allgemeine Vergänglichkeit*),¹⁷ arruinada ante el espíritu. O más bien, su rebelión se da bajo la forma del abandono, de la paradoja, de la contradicción, “hambre de ser”, o de la no-conformidad que impone al sistema humano en general. Deteriorada por acción del hombre y entregada a sí, se transforma posteriormente en una “ruina”.¹⁸

Las ruinas, de las que la naturaleza participa, materializan el propio tiempo, y evidencian la grandeza y poder de este. Pero sobre todo, en ellas vemos el poder destructivo de la propia naturaleza que, dada la esencial inversión de valores instituida en la historia, es la señal de la pérdida y de la decadencia del espíritu, que arrastró en su caída a su propia naturaleza, devenida deletérea. Así, “el mundo fenoménico es, para el alma, la ruina del mundo divino o absoluto.”¹⁹ Como fenómeno de la conciencia humana, la mitología politeísta será entendida también como las “ruinas de un sistema originario”,²⁰ del que las grandiosas realizaciones megalíticas o del arte pre-histórico son, según el autor, señales rememoradoras imprescindibles.²¹ Estas son el recordatorio de una “ciencia humana inmemorial [*unvordenkliche menschliche Wissenschaft*], que decayó paulatinamente o sufrió una destrucción súbita.”²² La ruina es el nombre del monumento de pasado *tò autó*, donde nos topamos con un sentido doble. Ella es, por un lado, la manifestación evidente de la grandiosidad de un pasado, por relación con la cual el presente no representa, con todo, un progreso. En las ruinas y megalitos, que se pueden integrar en un mismo contexto semántico, entreveremos lo gigantesco de las fuerzas anteriores al tiempo consciente, y el reflejo de la duración inmensa de un tiempo anterior a la historia de la que el mito nos hace la narración. Schelling apunta que la duración desproporcionada de los patriarcas bíblicos es precisamente la memoria de ello, así como las referencias, bíblicas y hesiódicas, al poblamiento de la tierra por gigantes²³ en un tiempo anterior a la crisis de la conciencia de que la mitología es la expresión. Pero, por otro lado, las ruinas y los megalitos ciclópeos son no solo el trazo de ese pasado, sino también el intento de su rememoración y restauración, la señal, inscrita por los hombres, de que aún recordaban un momento de grandeza anterior, que no se había perdido enteramente. Para Schelling, toda la naturaleza debe ser vista como el trazo arruinado del espíritu, de una grandeza anterior a ella. Las ruinas y las obras del pasado, necesariamente ciclópeas, lanzan ante nuestros ojos el tiempo. Nos recuerdan así, en los términos de Jankélévitch, que “le temps n’est pas une chose normale.” Y que al final, “en rigor, no debería existir.”²⁴ El tiempo es un enorme accidente. Los hombres intentaron, al mismo tiempo, negar y rememorar ese enorme accidente en las obras ciclópeas del pasado, que son la manifestación de la pertenencia a lo pre-histórico y supra-histó-

¹⁷ Ib., p. 160.

¹⁸ Ib., p. 205. Sobre el tema de las ruinas y la inversión del mundo en Schelling y también en el marco romántico, vease A. Carrasco-Conde, *La limpidez del mal: El mal y la historia en la filosofía de F. W. J. Schelling*, Plaza Valdés, Murcia, 2013, pp. 185-195. Sobre la historia y su desarrollo, ib., pp. 195-210.

¹⁹ Idem, *Schriften von 1801-1804*, p. 635.

²⁰ IDEM, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, WBG, Darmstadt, 1957, p. 213. Para una exposición del tema vd. X. Tilliette, *La mythologie comprise: Interprétation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Napoli, 1984.

²¹ Ib., p. 239.

²² Ib., p. 89.

²³ Ib. 149, 117. Cf. Gen 6.4.

²⁴ Jankélévitch, V., *L’Odysee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Félix Alcan, Paris, 1933, p. 63.

rico que en ellas es dicho, con la conciencia de que decir es también volver presente y que, por eso, es justamente volver inalcanzable el significado de lo ausente que es dicho.

Más allá de las ruinas, otras señales de la paradoja en la que está insertada la conciencia humana en el tiempo histórico es, según Schelling, la enfermedad, “un estado que no podría *ser* y, sin embargo, es, que no tiene ninguna realidad a su base y, con todo, es innegablemente una realidad temible.”²⁵ Moralmente, la perversión conduce al espíritu a “una lucha constante contra lo natural: él desea contra la naturaleza y la criatura. Y así, por ejemplo, el placer desaparece en la crueldad,”²⁶ en el sentido de transformarse en esta. Del mismo modo se explica la guerra, como intento imposible y perverso de reconstituir una unidad humana por el poder, unidad irrealizable en el plano histórico. O igualmente la “pobreza, el mal en las grandes masas”, como resultado también, según Schelling, del Estado.²⁷ El Estado es esa misma contradicción, de buscar una unidad espiritual de manera contradictoria, a través de imposiciones y de la fuerza.²⁸ En general, en la condición de un proceso sin progreso, sino, por el contrario, entendido desde su comienzo como caída, “la historia debe ser considerada, en el mejor de los casos como una gran tragedia.”²⁹

Es cierto que Hegel también advierte que “es en la historia universal donde el mal concreto se exhibe masivamente ante nuestros ojos,”³⁰ y que ella es el lugar de las mayores deformidades del espíritu humano. No nos podemos reconciliar, según Hegel, con esa realidad: “se descarta por completo *reconciliarnos* [...] con lo que es *horrendo, repugnante*, [...] justificar, encontrar correcto o verdadero lo que está presente en la figura completa [de la historia de las religiones] (sacrificio humano, sacrificio de infantes [e.g.])” Pero, a pesar de lo irreconciliado, Hegel encuentra con todo en esa tragedia lo humano o lo racional: “reconocer por lo menos el *comienzo*, la fuente de donde surgieron, como algo humano — esta es una reconciliación superior.”³¹ La posición de Schelling diverge de la de Hegel esencialmente en la medida en que concibe la historia como sometida, desde su comienzo, a algo irracional, cuya superación depende de una revelación. Para Hegel, el proceso de superación es asimismo dramático, pero no trágico, porque le subyace una racionalidad capaz de transfigurar a cada paso lo negativo en positivo. Para Schelling, por el contrario, la conciencia humana solo se puede reconciliar consigo misma a través de la revelación, que solo tiene sentido dentro de un estado corrompido del mundo.³² Queda enunciado un principio de historización integral de la conciencia, junto con la condición del *malin génie*, esto es, un extravío generalizado e insuperable por sus propias fuerzas, una inversión de valores en la auto-comprensión histórica del hombre, y consecuente crítica radical de la razón que determinará de modo decisivo la conciencia de la historia desde entonces, como veremos ahora.

²⁵ Schelling, F. W. J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, p. 134.

²⁶ *Ib.*, pp. 184-185.

²⁷ *Ib.*, p. 174.

²⁸ *Ib.*, p. 172.

²⁹ *Ib.*, p. 202.

³⁰ Hegel, G. W. F., *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Hoffmeister, Akademie, Berlin, 1966, p. 48.

³¹ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, ed. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1993, p. 108.

³² Schelling, F. W. J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, p. 177.

Como ya referí, Schelling recibe de Fichte la tesis de que el absoluto es un presupuesto necesario de la conciencia. La conciencia de sí se basa, en primero lugar, en la toma de conciencia de sus propios límites, lo que solo es posible en la medida en que proyecta infinitamente su actividad más allá de estos límites, conciencia que Fichte entendía estar ocasionada por un trauma o “choque” (“Anstoß”) que trae la conciencia a la realidad objetiva, y que Schelling, a su vez, atribuye a una caída y falla (“Abfall”, “Fall”). Por eso, la toma de conciencia de sí solo aparentemente se distingue de la toma de conciencia de lo absoluto. Sin embargo, en segundo lugar, el proceso subyacente a la conciencia es, según Schelling, como vimos, un proceso histórico real, y no ideal o trascendental. La filosofía negativa – como Schelling caracteriza toda la filosofía anterior y, especialmente, autores como Kant o Fichte – solo puede dar la posibilidad ideal de la libertad y ser-en-sí-mismo de lo *otro* absoluto, su definición esencial, no su ser efectivo, su *Dass* (“*que*”). A consecuencia de estas dos premisas, la historia de la conciencia para Schelling es la historia de la toma de conciencia de lo absoluto en la historia real de los hombres, es decir, esencialmente historia de la religión o, más exactamente, revelación, “puesto que la revelación divina es una relación real de Dios con la conciencia humana. El *actus* de la revelación es un proceso real”.³³ El acontecimiento por excelencia constitutivo del hombre en la historia es la toma de conciencia de lo absoluto, a saber, la religión, y los acontecimientos de esa formación son acontecimientos que designaríamos como religiosos. “La naturaleza humana [...] en su esencia *originaria* no tiene otro significado más que el de ser la naturaleza que pone Dios (*Gott-Setzende Natur*).”³⁴ El hombre no es originariamente conciencia de sí, sino conciencia real de Dios, es decir, la conciencia humana es también en definitiva la revelación.

Así encontramos la posibilidad o más bien la certeza de que la historia o partes de ella están dominadas por poderes mítico-religiosos que simultáneamente exponen y ocultan, o distorsionan radicalmente el absoluto. Se da inicio al proceso de inversión de valores bajo cuyo efecto nos encontramos desde entonces. La conciencia emerge así a través de potencias que sucesivamente la dominan y ante las cuales se revela y libera. Una vez secularizada, una concepción similar conducirá a una interpretación de la historia que no es solo esencialmente manifestación del progreso de la razón y de la Ilustración (*Aufklärung*), sino mitología, poder y dominio. La comprensión del hombre debe, por eso, ser esencialmente la crítica histórica de una conciencia sometida al dominio del mito, del mismo modo que como veremos más abajo, por ejemplo, la modernidad se ve como una pérdida del sentido originario de la ciencia en Husserl, o la totalidad de la historia de la razón y de la metafísica como olvido del ser, de acuerdo con Heidegger, o incluso como la dialéctica de la Ilustración, donde Ilustración, técnica y mito son fenómenos históricamente indisociables, según Adorno y Horkheimer.

Por un lado, desde el inicio del siglo XIX entendemos nuestra conciencia como producida de modo esencialmente histórico. Por otro lado, la tesis de la constitución histórica de la conciencia acompaña a la necesidad de una crítica de esa misma conciencia histórica. El escepticismo y la posibilidad de un *malin genie* ya habían estado presentes en la instauración cartesiana de muchos de los trazos más importantes de la modernidad filosófica, pero reciben, con la tesis de la constitución histórica de la

³³ Idem, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, p. 81.

³⁴ *Ib.*, p. 185.

conciencia de sí, un desarrollo renovado y concretado en la historia real del hombre. Es decir, el hecho de que la conciencia se produzca, y se produzca fácticamente en la historia abre la posibilidad de su radical falsedad, o sujeción al *malin génie* del poder, del mito, de la técnica, del olvido del sentido del ser, o de falsas “obviedades” sedimentadas.

3. Filosofía y mitología

En el origen de este contexto teórico está la *Introducción a la Filosofía de la Mitología* de Schelling, que parte de la tesis central de que la mitología no es, en absoluto, un conjunto de narrativas meramente falsas o de estatuto epistemológico aberrante y simplemente pre-lógico. Por el contrario, la mitología no solo es verdadera, como, lo que es más sorprendente, literalmente verdadera. Esto acontece porque es parte integrante del proceso de desarrollo de la conciencia, proceso del que todas las partes son, en las limitaciones de su contexto, esencialmente verdaderas.

Según Schelling, “toda la investigación que va más allá de los hechos y que es, por eso, filosófica, comenzó desde siempre con la pregunta por el significado.”³⁵ En cuanto a su significado, el mito no obedece ni a la simple libertad poética, ni es una narración distorsionada o fabulada de acontecimientos históricos o naturales. La interpretación de la mitología como libre invención poética es, por un lado, correcta, en la medida en que no busca un significado para la mitología más allá de la misma,³⁶ y no encuentra en el mito una distinción entre forma e contenido, en la que algún contenido verdadero estaría inadecuadamente expresado bajo una forma narrativa impropia. Según Schelling, tanto la forma cuanto el contenido del mito son verdaderos.³⁷ Por otro lado, sin embargo, una interpretación simplemente poética del mito sería incorrecta, al no considerar ni la literalidad del mito, ni su vínculo indisoluble con la religión. Las interpretaciones alegóricas, a su vez, aciertan al atribuir verdad a los mitos, pero yerran al buscar esa verdad más allá de la mitología, en los acontecimientos históricos o fenómenos naturales, distinguiendo forma y contenido.

Ahora bien, la pregunta por el significado de la mitología tiene algo de paradójico, puesto que los mitos narran su propia historia y pueden ser sin recelo tomados a la letra, no careciendo de interpretación. Según Schelling, “los mitos no contienen ninguna historia; habiendo *efectivamente* surgido y existido, ellos mismos son el contenido de la historia más antigua.”³⁸ Los dioses no significan nada, a no ser aquello que son, del mismo modo en que Hegel escribe, sobre sus categorías lógicas, que “no se puede preguntar por su significado”, porque “son el mismo significado.”³⁹ Naturalmente, la función que para Hegel desempeñan las categorías lógicas, a saber, la de ser lo que se significa a sí mismo, para Schelling lo desempeñan los dioses, como conciencia objetiva de lo que se significa a sí mismo y por sí mismo, i.e., son la conciencia objetiva del absoluto. La pregunta por el significado de la mitología tiene, pues, algo de paradójico, en la medida en que

³⁵ Ib., p. 8.

³⁶ Ib., p. 15.

³⁷ Ib., p. 221.

³⁸ Ib., p. 237.

³⁹ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, ed. W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1993, 222.

la *pregunta por el significado*, en este caso, es la mera *descripción de los hechos* según han sido registrados por las narrativas mitológicas que son, por eso, hechos positivos que no precisan de ulterior interpretación. La mitología es bien real, así como la teogonía y el proceso de generación sucesiva de los dioses que dominaron efectivamente la conciencia humana.

El contenido de la mitología nada tiene, por eso, de alegórico, en el sentido de hacer referencia a algo más allá de sí misma. La mitología no debe ser propiamente interpretada, ni puede ser vista siquiera como una creencia – en que se supusiera la posibilidad del descreimiento, o que la conciencia en la historia pudiera ser algo más allá de su creencia. La mitología es una creencia solamente en la medida en que la creencia es la historia real, y la única historia real, positiva de la humanidad, por contraste con una historia ideal, que Schelling entenderá como filosofía negativa. Por eso, la mitología, interpretada no alegóricamente, sino “tautegóricamente”,⁴⁰ es la narrativa genuina de sí misma y de la historia de la humanidad. La mitología no es solo teogónica, sino que es ella misma la teogonía.⁴¹ Es fuente de la historia, la única fuente del comienzo de la historia y descripción literal de sí misma y de la teogonía histórica, identificándose con la génesis de la significación. La tesis general de la Filosofía de la Mitología es, así, que la conciencia humana es esencialmente teogónica.

La poesía, donde el mito está inscrito, principalmente Homero y Hesíodo, no es la fuente o la base de la mitología, sino que representa, por el contrario, una “crisis de la conciencia mitológica,”⁴² significa ya su toma de conciencia secundaria y diferenciación de sí, como una liberación a partir de un estado pre-helénico “de involución y silencio [der Einwicklung und des Schweigens].”⁴³ Esta crisis de una conciencia religiosa – que tenemos que considerar también necesariamente como pre-mítica –, conduce al hombre de lo inexpreso a la palabra, a la reflexión y a la instauración de la historia. Esta última no solo aparece, sino que sobre todo acontece con y en las narrativas poéticas. Así, “la mitología es, antes que nada, un fenómeno *histórico*.”⁴⁴

La mitología es la generación del tiempo, como toma de conciencia de sí, enunciación lingüística y transformación de la simultaneidad en secuencia. Esto acontece por medio de la transformación del presente en pasado, que se vuelve fundamento (*Grund*) y potencia. El concepto del fundamento fue planteado por Schelling como un concepto metafísico central en su escrito *Sobre la Esencia de la Libertad Humana* de 1809. Ahí el autor estableció la distinción ontológica en todo el ente, decisiva para todo lo que se seguirá, entre su existencia determinada y su fundamento. Este es la “base incomprensible de la realidad de las cosas, el resto que jamás se consume, aquello que no se puede, ni siquiera con el máximo esfuerzo, reconducir al entendimiento, sino que permanece eternamente en el fondo. El entendimiento en sentido propio nació de lo que carece de entendimiento. Sin esta

⁴⁰ Schelling, F. W. J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, p. 196. Es clarificadora sobre el tema la discusión de M. Gabriel, *Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 2006, pp. 234-256.

⁴¹ *Ib.*, p. 7.

⁴² *Ib.*, p. 20.

⁴³ *Ib.*, p. 19.

⁴⁴ *Ib.*, p. 55.

oscuridad previa no hay la realidad de la creatura.”⁴⁵ Con el fundamento, que no es un concepto, sino más bien una fuerza pre-racional originaria, Schelling hace la transición de una filosofía de conceptos lógicos a un pensamiento de fuerzas y potencias reales a la base de todo el proceso de toma de conciencia clara de sí. El fundamento se desarrollará en los textos de los años siguientes, en las *Edades del Mundo*,⁴⁶ como la condición de la génesis del tiempo. Este es el proceso en que el ente consciente de su individualidad supera, como en una lucha, sus condiciones irracionales previas de existencia. También la historia es la superación real por la conciencia de las condiciones irracionales de las que nace. El fundamento no es, según Schelling, ni razón en sentido lógico, ni razón suficiente en sentido metafísico, sino potencia pasada, o superada, que permite instaurar la diferencia, y que no puede dejar de ser un pasado para la constitución de un presente, así como el sujeto, como puro “poder ser”, precisa del predicado para su enunciación y definición de un sentido objetivo. El tempo anterior no es propiamente pasado, sino antes bien depuesto (*abgesetzt*),⁴⁷ con lo que eso implica de alteración de poderes y de dominio, que es lo que está siempre en juego en el mito.

La instauración de la historia acontece, por consiguiente, como la sucesión de las generaciones de los dioses, basada en el acto traumático de la castración de Kronos e instauración de la era Olímpica, donde sus dioses enuncian claramente los diferentes significados según la poesía los va registrando. Los propios dioses crean para sí un pasado, se liberan de su “Grund”, “fundamento”, en el mismo acto en que lo crean, y, en la compañía de los dioses, también la conciencia humana accede a la historia. Esta es la victoria sobre y el abandono de un terror primordial y poder pre-mítico,⁴⁸ que se vuelve pasado, victoria que se esfuerza, en la mitología, por venir a la palabra y celebrarse. Porque la mitología es la exposición y el enunciado original de la conciencia en la historia, también “el mismo lenguaje no es más que una mitología palidecida (*verblichene*).”⁴⁹

4. La astucia del lenguaje y la mitología

El lenguaje es mitología porque enuncia el significado solo en la medida en que lo niega, e inversamente. El lenguaje es también el vestigio de una unidad originaria, dado que, si se hubiera perdido toda la unidad en el accidente y crisis histórica, no podría existir siquiera el lenguaje, por cuanto esta significa y solo tiene sentido justamente como lo común⁵⁰ de las significaciones y de los hombres. De ahí Babel y su subsiguiente derrocado ser, según Schelling, la ruina por excelencia y el umbral de doble sentido, como recordatorio de la unidad, por un lado, y como destrucción y fin de la misma, por otro.⁵¹

⁴⁵ Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. Th. Buchheim, Felix Meiner, Hamburg, 1997, p. 32.

⁴⁶ Sobre el origen del tiempo y su relación con la diferencia entre fundamento y existencia, cf. Schelling, *Die Weltalter: Erstes Buch (1813)*, in *Schriften von 1813-1830*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, pp. 29, 35-36, 49.

⁴⁷ Schelling, F. W. J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, p. 235.

⁴⁸ *Ib.*, p. 24.

⁴⁹ *Ib.*, p. 52.

⁵⁰ *Ib.*, p. 114.

⁵¹ Cf. *ib.*, p. 114, 116, 117.

Como vimos, enunciar es negar y rememorar en un mismo acto y, por eso, el mito comienza y acaba justamente con, y como la astucia de Ulises (Odiseo) cuando, descubriendo la no adhesión del lenguaje a la cosa, se llama, ante el cíclope Polifemo, Οὐδείς, “Nadie”. El cíclope, engañado por la conciencia secundaria de Odiseo, clama así, en su dolor y desesperación, que “¡Nadie me hizo mal!”, que “¡Nadie me cegó!” Mito e Ilustración, encantamiento y desencantamiento no podrían estar más entrelazados y, si Schelling descubrió ya la base de la inversión de valores que hace identificar mito e *Aufklärung*, no trabaja con la noción del mito como astucia, que vendrá a ser la esencia técnica de la *Aufklärung* en el desarrollo posterior.

Negar y rememorar en un mismo paso está en la base tanto de la mitología cuanto del lenguaje. Como Schelling llama la atención, la base del proceso histórico es la superación real de las potencias anteriormente vigentes, que no desaparecen simplemente, sino que transitan al estatuto de fundamento dominado, subyacente a la conciencia histórica presente. Estas potencias dominadas se mantienen siempre dispuestas a desencadenar sus fuerzas y afirmar su realidad de modo destructivo. Para que una representación constituya un estadio en el proceso de formación de la conciencia, tiene que haber sido real, su contenido solo es conservado como fundamento en la medida en que efectivamente resistió y fue vencido. “Lo que nunca tuvo para nosotros realidad no puede jamás volverse un estadio, un momento; [...] tiene que haber dominado alguna vez la conciencia e, incluso, haberla ocupado por entero; y una vez desaparecido, no podría haber desaparecido sin resistencia y lucha, porque entonces no habría sido *conservado*.”⁵² El choque imaginado por Fichte en el origen de las figuraciones objetivas de la conciencia debe ser, o más bien, *haber sido* un trauma real y accidente histórico del que los mitos dan testimonio. Esta es la razón por la cual, según observa Schelling, dioses antiguos y ya depuestos, como Kronos, son aún referidos en la poesía griega con “Scheu und Ehrfurcht” (pavor y miedo reverencial), e inspiran incluso un “terror” sagrado,⁵³ que no se explicarían por el simple obscurecimiento dialéctico de un concepto. El miedo y la reverencia son el recordatorio traumático de un acontecimiento y de un dominio necesariamente reales para la conciencia pasada. El dios en el origen era el “Señor de la conciencia humana” (“Herr des menschlichen Bewußtseins”),⁵⁴ por relación al cual la mitología representa la liberación de la conciencia y el comienzo de la historia.

Pero si la génesis del significado y el origen de la expresión no puede ser más que un proceso de liberación y rememoración de un comienzo, o incluso de un “Unvordenkliches” (inmemorial o, a la letra: “in-pre-pensable”) anterior al comienzo, en el principio tiene que estar, según Schelling, lo que es anterior a la determinación y a la diferenciación de los significados a los que la mitología politeísta viene precisamente a dar voz. Esto conduce así a la necesaria suposición de un monoteísmo originario, designado por el autor como “monoteísmo relativo”, porque aún no afirmado *qua (als)* tal, anterior a la división entre politeísmo e monoteísmo.⁵⁵ Schelling encuentra diferentes señales de la presencia de una hu-

⁵² Ib., p. 124.

⁵³ Ib., p. 138.

⁵⁴ Ib., p. 137.

⁵⁵ Cf. ib., p. 139, 126, 127.

manidad primera, la del monoteísmo relativo, y de una humanidad segunda, que se dividió en una multiplicidad de pueblos y de lenguas, se sedentarizó, cultivó la viña e instituyó el politeísmo y la mitología. Un ejemplo de la presencia de esta transición en la narrativa del Génesis, del que Schelling hace una lectura mítica,⁵⁶ del nacimiento de una segunda humanidad determinada por una crisis de la conciencia, es la transformación de Elohim en Jehová, cuando el Dios verdadero es distinguido del Dios originario, solo relativamente uno. Tal transformación acontece con Enós, nieto de Adán. Es solo a partir de Enós que Deus se pasa a llamar Jehová.⁵⁷ (“Y nació también un hijo a Set, que llamó Enós. Este comenzó a invocar el hombre del Señor.”⁵⁸)

Esta transición marca igualmente la aparición concomitante del politeísmo, que va a tener la función de permitir la liberación del Dios originario, que si no era falso, tampoco era el verdadero Dios *en cuanto* o *qua* tal. El segundo Dios es el que permite la liberación del primero, volviendo necesaria la institución paralela del politeísmo. El conocimiento del Dios uno quedará a partir de ahí, y hasta el final de la revelación con Cristo, limitado a los Abrahamicos, el pueblo “que no es un pueblo”,⁵⁹ porque se distingue de la multitud de los pueblos gentiles, y será de ahora en adelante el pueblo errante y extranjero.⁶⁰ El Moiseísmo es el monoteísmo relativo segundo Schelling, pueblo de un Dios uno porque negativo y exclusivo, fundamento del Dios absoluto que será, completada la revelación, el Dios inclusivo que “nada excluye o amenaza”.⁶¹ Este pasaje del primero al segundo Dios y sus consecuencias es el origen del politeísmo y de la mitología, que son la condición necesaria de la revelación cristiana. Así, toda la mitología, con Prometeo, por ejemplo, o el judaísmo, con Moisés y los profetas, enferman de una caducidad o insuficiencia radicales, y no son en verdad más que una promesa de futuro. Según la lectura de Schelling, Jehová responde a Moisés a la pregunta por su nombre en la frase que está en verdad en el futuro, y no en el presente como erróneamente se acostumbra a leer: “seré el que seré”, dice Jehová, y no “soy el que soy”.⁶²

5. Historia y crisis: la tesis de Husserl

La concepción de Schelling de la historia como una “crisis de la conciencia” va a estar presente en diferentes lecturas de la conciencia histórica desde entonces, aunque bajo condiciones y en momentos históricos muy diferentes, y con implicaciones políticas diversas. Asumen del mismo modo la historia como crisis autores como Husserl y Adorno/Horkheimer. En su *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*, casi un siglo después de la *Filosofía de la Mitología* de Schelling, Husserl se encuentra aún bajo el signo de una historia que perdió su sentido, hecho que reinterpreta filosóficamente como la historia de la pérdida de sentido de la humanidad europea.

⁵⁶ Cf. ib., p. 171.

⁵⁷ Ib., p. 145.

⁵⁸ Gen. 4.26.

⁵⁹ Schelling, F. W. J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, p. 156.

⁶⁰ Cf. ib., p. 157-158.

⁶¹ Cf. ib., p. 173.

⁶² Ib., p. 171.

Así como hemos comprobado en las concepciones anteriores, también para la última filosofía de Husserl, la conciencia va a ser finalmente vista como una construcción histórica. Del mismo modo que para los idealistas clásicos, según Husserl “nada somos sino un resultado histórico-espiritual.”⁶³ En el análisis filosófico de la historia se trata siempre, la acepción más plena de la expresión, “*de nuestra historia*”,⁶⁴ en el sentido en que somos producidos en ella, como en la “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) que Gadamer tematizará más tarde. El programa de Husserl será, sin embargo, el de encontrar las fuentes de sentido de la historia, de la que la conciencia es parte integrante.

Pero si toda la fenomenología husserliana había sido hasta entonces construida sobre la base del rechazo del historicismo, entendido como un relativismo que arruina el plano de evidencia fenomenológica en el que se puede fundar toda la significación intencional, finalmente, a partir de finales de los años 20, y culminando en *La Crisis de las Ciencias Europeas*, la historia puede ser integrada en la fenomenología trascendental. De acuerdo con las constantes metodológicas de la fenomenología husserliana, se trata de encontrar el plano fundamental de donación de significación por medio de una reducción fenomenológica o *epoché*. En la fenomenología de la historia a la que Husserl por fin se dirige, se trata también de encontrar el plano de sentido originario de la historia por mediación de una *epoché* o reducción trascendental, que va a dirigirse a las “obviedades” históricamente sedimentadas que cortaron el vínculo de toda la comprensión científica y técnica del hombre actual con su fuente intelectual de sentido. La *Crisis* pretende comprender y combatir lo que denomina un “diluvio escéptico”, el “irracionalismo o el misticismo”⁶⁵ de su época en su mismo campo, la historia y el historicismo, en tanto que fenómenos de pérdida de sentido epocal.

Husserl interviene, así, en el debate sobre la filosofía de la historia, considerándola desde una perspectiva doble. Por un lado, como hemos analizado, la historia es constitutiva de la conciencia humana. A diferencia de Schelling, sin embargo, o de la *Wirkungsgeschichte* de Gadamer, el procedimiento descriptivo fenomenológico no entiende directamente la historia como el proceso formativo de la conciencia humana, sino que considera posible someter el proceso histórico a una reducción fenomenológica en dirección a sus fuentes de sentido intelectual. Por otro lado, negativamente, y de un modo que se debe considerar como aún heredero de la posición metafísica que observamos en Schelling, se encuentra en la historia un proceso de pérdida de sentido, de olvido o de dominación de una naturaleza o de un ser originarios, sustituidos por una construcción, que Husserl denomina “sustracción” de sentido, que abandonó sin retorno el plano original de constitución. Como resultado conjunto de estas dos tesis, la fenomenología va a encontrar finalmente la conciencia histórica actual como sometida a un principio general de pérdida de sentido epocal, de yerro u olvido de sí misma, siendo la competencia de la crítica filosófica, contrariamente a la posición que encontramos en Schelling, pero que no deja de ser una posibilidad e inevitabilidad en ella contenida, una denuncia general de la conciencia histórica moderna, y la recuperación de su momento inaugural como vía de superación de este velamiento.

⁶³ Husserl, E, *HUA* VI, p. 72.

⁶⁴ Ib. Subrayado de Husserl.

⁶⁵ Ib., p. 12.

Naturalmente, tanto las concepciones históricas de Heidegger cuanto las de Adorno y Horkheimer, un poco posteriores a las de Husserl, en 1947, ejemplificaron también la misma tesis de la ocultación generalizada del sentido, y de su propio sentido, para la conciencia histórica – tesis hecha posible por el constructivismo histórico y por la inversión de valor en relación a la razón de la *Aufklärung*⁶⁶ que encontramos ya en el idealismo clásico. La filosofía de la historia expuesta en *La Crisis de las Ciencias Europeas* se encuadra en esta idea general de una humanidad que perdió a lo largo de la historia su sentido originario, su “radicación” más propia, ante una “escalada violenta” de lo irracional, en las palabras de Husserl.⁶⁷ También en la *Crisis* está presente algo semejante a lo que encontraremos en la dialéctica de la Ilustración, por la que un proyecto originario de Ilustración, concebido por primera vez en la Grecia antigua y, a partir de ahí, entendido como el sentido universal de la humanidad, se transformó en su opuesto, a saber, en una ocultación y pérdida violenta de su *telos* originario. Pero en esta dialéctica de la Ilustración husserliana, fiel a sus concepciones racionalistas, la pérdida de sentido no radica en el comienzo de la historia, como de algún modo se encuentra en Schelling, ni en el origen de toda la racionalidad histórica que se confunde con el mito, como pretenderán Adorno y Horkheimer, o en el origen de la metafísica occidental, como para Heidegger. Husserl sitúa en la Modernidad el origen de la pérdida de sentido, que pervirtió el proyecto filosófico original europeo, nacido en Grecia.

Husserl atribuye “nuestra lamentable situación, y la de toda la Modernidad,”⁶⁸ a la transformación, en esa misma Modernidad, del ideal filosófico de cientificidad como fundamentación última, por una ciencia a la que es extraña toda noción de evidencia o de justificación de sus mismos procedimientos y, finalmente, por una técnica que opera sin relación con ninguna base de apoyo, teórica y práctica, en un plano último de fundamentación. Con vistas a alcanzar estas bases procura, así, realizar una “*epoché* de la ciencia objetiva”,⁶⁹ “*epoché* en relación a todas las ciencias objetivas”⁷⁰ y, en general, la *reducción* de toda la modernidad, para encontrar como residuo fenomenológico el plano original de donación de sentido para la ciencia y la técnica, olvidado por las falsas “obviaciones” construidas (substruidas) a partir del siglo XVI. Este plano de apoyo de la ciencia moderna, que Husserl busca tanto por una vía histórica, cuanto por una reconducción de la misma *praxis* científica actual a sus condiciones de sentido en el mundo y en la comunidad donde tiene necesariamente que operar, se encuentra en lo que designará como “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Esta es la base de significación que se perdió tanto en la historia del pensamiento cuanto en la auto-comprensión teórica de la ciencia moderna.

Así, ante la pérdida que observa, en los años 30 del siglo XX, de toda la racionalidad y de toda la radicación original en el mundo de la vida para la ciencia y la

⁶⁶ No podemos dejar de señalar el acuerdo entre los dos autores a este respecto, a pesar de las observaciones radicalmente críticas de Adorno contra Heidegger, que podemos encontrar, por ejemplo, en Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969, pp.76, 85-86, 95, 106, 113, 124. Los apuntes críticos culminan en la acusación de que en Heidegger se encuentra “la celebración mítica del sin sentido como sentido” (ib., p. 125).

⁶⁷ Ib., p. 14.

⁶⁸ Ib., p. 376.

⁶⁹ Ib., p. 138.

⁷⁰ Ib., p. 138.

filosofía europeas, que entiende como la propuesta de sentido y el proyecto válido para toda la humanidad, Husserl se interroga, perplejo, como “puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido, si las ciencias solo admitieran como verdadero aquello que [...] es objetivamente verificable, si la historia no tuviera nada más que enseñar que todas las figuras del mundo espiritual, todos los vínculos de vida que mantienen a cada paso al hombre, los ideales, las normas, se forman y vuelven a disolverse como ondas fugaces, como la historia fue y será siempre, que la razón siempre tendrá que volverse sin-sentido, el beneficio en una maldición?”⁷¹ La inversión de valores está históricamente consumada y la razón científica y técnica transformada, por una insuficiente comprensión u olvido moderno de su sentido original, en su opuesto.

Sin embargo, Husserl no opera en absoluto con referencias al mito, dado que en su perspectiva la crisis de la conciencia y la pérdida de su sentido originario no coinciden con ninguna inversión de sentido de la razón histórica en su totalidad, o de toda la racionalidad en general *ab ovo*, sino que, por el contrario, solo con su desarrollo final en la Modernidad. Husserl considera tener que conservar el proyecto inicial de las ciencias europeas, que era el proyecto filosófico del logos griego, de una fundamentación racional-intelectiva de todo el saber humano. Husserl distingue cuidadosamente la razón filosófica de la razón objetiva, científica y técnica, que se transformó en razón objetivista que, habiendo comprendido erradamente la función y el lugar de la subjetividad en el proceso científico, deja finalmente de poder conocer su fundamento y su mismo proyecto de racionalidad.

6. Mito y *Aufklärung*: de Husserl a Adorno y Horkheimer

Husserl coincide con Schelling en el diagnóstico de una ocultación de sentido epocal que afecta a la conciencia histórica, pero diverge en la identificación de la fuente de sentido soterrada por el proceso histórico de pérdida de sentido y, por consiguiente, por lo que hace al papel del mito y de la razón en este proceso. Son Adorno y Horkheimer, en la *Dialéctica de la Ilustración*, quienes reúnen el papel de la historia y del mito, subrayado por Schelling, por un lado, con el papel de la técnica y de una ciencia que anula las bases de sentido de la razón, por otro, conforme había sido subrayado por Husserl.

Las diferentes comprensiones del mito que estamos analizando, en Schelling y Adorno y Horkheimer, comparten aspectos comunes, como el punto central de que el mito equivale a la emergencia de la conciencia, como separación entre el significante y el significado, con lo inevitable de lo no-verdadero, de la falsa conciencia a la base de la conciencia efectiva. En el mito, como vimos, se trata de recordar y de negar, en un mismo acto, una unidad original entre la conciencia y la naturaleza, y de esto depende todo el lenguaje, que es el lugar del concepto y de lo universal. Por eso, el lenguaje es una astucia que se adhiere tanto cuanto se escinde de su objeto designado, como en el engaño de Ulises al Cíclope que referimos arriba.

El nombre de esta relación a la naturaleza es, en Adorno, mimesis, el trazo de la reproducción de la naturaleza por la conciencia del hombre en la razón y en la historia. La mimesis reúne el lado del terror y del miedo sagrado que el mito inspira,

⁷¹ *Ib.*, p. 4.

con el lado de la victoria sobre ese terror por medio de la astucia técnica. Vemos ese terror interiorizado en la historia de la conciencia humana, o quizás incluso como esa misma historia, puesto que precisamente “la historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio”⁷² y, del mismo modo, “solo el pensar que se hace violencia a sí mismo es suficientemente duro para destruir los mitos.”⁷³ El lado de la rememoración se encuentra en todos los marcos mitológicos de la edificación del orden social e histórico. El poder, que es sentido originalmente como la violencia ejercida por la naturaleza sobre el yo, fue interiorizado y ejercido, en primer lugar, sobre sí mismo, creando el yo idéntico a sí y el sujeto, en segundo lugar, sobre la naturaleza, que es vencida con la utilización astuta de su misma fuerza por el lenguaje que imita su objetividad y por la técnica, y, en tercer lugar, sobre el otro, tesis a partir de la cual se desarrolla toda la concepción social propia de la teoría crítica. La Ilustración (*Aufklärung*), pero también el mito es fruto de estos tres procesos de introyección y reorientación del poder y de la violencia. Pero las condiciones del ejercicio de ese poder por la razón en el proceso de Ilustración ya no son los mismos que los de la naturaleza, porque es un ejercicio reflejo, secundario, cuyo significado es el de producir la conciencia y sus elementos históricos y sociales, como son la expresión lingüística, la religión, el poder político, el orden ético. Estas son las figuraciones y construcciones conscientes ligadas inevitablemente al ejercicio de esta violencia sobre sí mismo, como represión de la naturaleza, que es constitutiva del sujeto. El principio de la dialéctica de la Ilustración, que es también el principio general de la mimesis, es que no hay represión sin figuración, ni figuración sin represión. Reencontramos el “choque” con que Fichte intentó pensar el yo finito, el choque que transforma una actividad infinita en actividad consciente de sí, y que se refleja y duplica, como razón teórica y práctica y como producción de idealidad y realidad, de objetividad y de subjetividad.

Es esencial tanto a Schelling cuanto a Adorno y Horkheimer el rechazo de la oposición clásica entre mito y razón, a saber, que la razón inaugure un modo de pensar o una era donde estén superados elementos de interpretación del mundo como el animismo, la personificación, la proyección de deseos y celos humanos frente a la naturaleza, la causalidad final, la confusión entre el nombre y la realidad o la subjetividad de las explicaciones. Para Schelling, el mito es un elemento positivo de la razón, que contiene en su esencia una promesa de verdad, y constituye una base material y natural para la actuación del impulso (*Drang*) en dirección a una liberación y reconciliación finales de la conciencia histórica. El mito es un momento necesario de un proceso de manifestación o revelación del absoluto.

Según Adorno, por su lado, la racionalidad de la *Aufklärung* es esencialmente regresiva, y el apogeo de la barbarie manifiesto entre los años 30 y 40 del siglo pasado no muestra un fracaso de la razón iluminista, “no el progreso malogrado, sino exactamente el progreso exitoso, que conduce a su contrario. La maldición del progreso irrefrenable es la irrefrenable regresión.”⁷⁴ Por vías bastante distintas de las de Schelling, también Adorno concibe la historia como una razón invertida, que el mito permite justamente captar. Y también se encuentra en Adorno toda la dimensión de la promesa y de la reconciliación como elemento central de su comprensión de la

⁷² Adorno, Th. W. & Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969, p. 62.

⁷³ *Ib.*, p. 10.

⁷⁴ *Ib.*, p. 42.

razón y de la mimesis. Aunque la razón se transforme en mito y el mito en razón, en toda la identificación racional, conceptual y lingüística no puede dejar de percibirse la utopía. “La utopía sería, más allá de la identidad y más allá de la contradicción, un ser conjuntamente de los diversos.”⁷⁵ Esto diverso es lo “extraño” (*das Fremde*), en verdad, “aquella no-identidad para la que no solo la conciencia, sino una humanidad reconciliada precisaría ser libertada.”⁷⁶ Este “estado reconciliado” que resuena a pesar de la identidad de la razón y del mito, “no añade lo extraño, con un imperalismo filosófico, sino que encontraría su felicidad en que, en la proximidad ofrecida, permanece lo distante y lo diverso, más allá tanto de lo heterogéneo cuanto de lo propio.”⁷⁷ Sin embargo, una vez que Adorno entiende el mito ya como dotado de la misma racionalidad que va a dominar todo el proceso histórico de la *Aufklärung*, y esta racionalidad, del mismo modo, como solo una prolongación del mito en sucesivos estadios de decantación de la violencia originaria, es todo el proceso histórico que está colocado bajo el signo de una inversión de sentido, al contrario que Husserl, que encuentra a la razón transformada en maldición solo a partir de la tecnificación del método científico en la modernidad.

En cierto modo aún bajo el signo de la Filosofía de la Identidad de su juventud, Schelling piensa la historia como un proceso que se despide de una conciliación primitiva, de una edad de oro pre- o incluso supra-histórica, a través de la mitología, hasta la reconciliación promovida por el absoluto revelado. Es sobre este esquema que Adorno aplica una segunda inversión. Su utopía y reconciliación no están ya bajo el signo de una Filosofía de la Identidad. El mito no es el comienzo de la liberación de la identidad oscura, sino, por el contrario, la reafirmación de la identidad: “lo que permanece igual a sí, la pura identidad es el mal; la fatalidad mítica es intemporal.”⁷⁸ La utopía de la reconciliación no está en ningún restablecimiento de la identidad, sino antes bien de su contrario, al que designa como lo no-idéntico.

Así como para Schelling, también para Adorno el mito es liberación, aunque, para este último, sea liberación solo para descubrir que en esta se mantiene incólume la potencia y el terror pre-históricos de los cuales se liberó. “La *ratio* se transforma en irracionalidad cuando, en su progreso necesario, no conoce que la desaparición de su substrato, por más tenue que sea, es su propio producto, la obra de su abstracción.”⁷⁹ La *Aufklärung* trabaja en su inversión y se vuelve tanto más irracional cuanto más se separa de la no-identidad que constituye el substrato del yo, y privilegia su identificación consigo mismo en detrimento de los momentos no-idénticos, del cuerpo, de la sensibilidad, del arte, de lo inmediato.

7. Conclusión: La filosofía de la identidad ante lo no-idéntico

Si bien dispersos, no es difícil encontrar en la Filosofía de la Mitología de Schelling algunos elementos que avalan el diagnóstico sumamente negativo de Adorno acerca de la identidad y de los procesos de su restablecimiento. Así, escribe Schelling, por

⁷⁵ Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, 1969, p. 153.

⁷⁶ *Ib.*, p. 191.

⁷⁷ *Ib.*, p. 192.

⁷⁸ *Ib.*, p. 128.

⁷⁹ *Ib.*, p. 152.

ejemplo, que con la colonización, en ciertos pueblos “desde el establecimiento de los ingleses, toda la población autóctona se extinguió. Es como si el desarrollo más elevado y más libre de las naciones europeas fuera mortal para todas las demás,”⁸⁰ no inquiriendo la posibilidad de que este carácter mortal de la humanidad europea no sea menos una señal de superioridad espiritual que de exclusión violenta de lo no-idéntico. O, en otro pasaje, se manifiesta ese mismo principio de exclusión: “recuerdo aquí una vez más aquella población de América del Sur mencionada muchas veces, disoluta y solo semejante exteriormente a lo humano.”⁸¹ A pesar de estas referencias, es de justicia, sin embargo, que se observe también la oposición de Schelling a todo racismo eurocéntrico, que menciona como nada convincente. Especialmente, permítaseme una larga cita:

“[L]a representación silenciosamente asumida hasta aquí en todas las discusiones, pero que sigue siendo meramente asumida y no demostrada, de que el proceso por el que surgieron las diferencias raciales solo tuvo lugar en una parte de la humanidad, que vemos ahora degradada en razas (pues la humanidad europea no se debería llamar propiamente raza), mientras que es perfectamente posible considerar asimismo que este proceso atravesó la totalidad de la humanidad, y que la parte noble de la humanidad no es aquella que se mantuvo libre de ese proceso, sino únicamente aquella que lo superó y se elevó así a una espiritualidad superior.”⁸²

Las diferencias no son físicas o esencialmente raciales, sino de superación espiritual, lo que, se presupone, puede ocurrir bajo cualquier configuración física y en cualquier determinación geográfica. Pero lo que Schelling no parece advertir, contrariamente a la posición de Adorno, es el carácter violento, y de indiferencia al dominio violento ejercido por el poder, al que la posición de la filosofía del espíritu y de la identidad relativamente a la naturaleza puede conducir. A propósito de los pueblos sudamericanos ya referidos, se afirma que “su voz nunca es fuerte ni sonora, solo hablan bajo, sin gritar jamás, ni siquiera cuando los matan [sic].”⁸³ ¿No será esta naturaleza incapaz de gritar, incluso cuando la matan, más bien el silencio de la filosofía europea, su silencio mimético del poder acerca de la violencia que permitió o la que no supo en general oponerse?

Con todo, el proceso de la historia según Schelling es, así como la referida diferencia de las razas, un proceso de superación, de creación de pasado, lo que únicamente permite la perspectiva del presente y del futuro. Si Adorno y Horkheimer tienen el mérito de haber mostrado el enlace del mito con el poder y el proceso científico-técnico, se diría, en términos schellinguianos, que Adorno, al identificar mito y razón como lo hace, sin proceso de reconciliación, sino partiendo solo de un no-idéntico sin perspectiva real de reconciliación, tan solo como utopía o promesa indefinida, vive en un pasado absoluto, en una pre-historia definitiva, donde nada efectivamente aconteció o puede acontecer. La concepción de Adorno establece, por un lado, la necesidad de tomar en consideración lo no-idéntico, y persigue del

⁸⁰ Schelling, F. W. J., *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, p. 97.

⁸¹ *Ib.*, p. 112.

⁸² *Ib.*, p. 98.

⁸³ *Ib.*, p. 115.

modo más radical la crítica al poder mítico subyacente a la técnica y a una razón que no culminó su proyecto de fundamentación última. Por otro lado, sin embargo, aparece finalmente prisionera también de un gigantesco juicio analítico, semejante al que denuncia en el poder de la identidad de la razón. Sin el concepto de superación (*Überwindung*) y sin la definición de principios, de comienzo, y de fines, la historia transcurre, según Schelling, “de acuerdo con los artículos de fe del tiempo actual, en un progreso sin límites – y justamente por eso también sin sentido – un proceder sin detención y sin pausa, en la que algo verdaderamente nuevo pudiera comenzar.”⁸⁴ Es el propio concepto de superación, tan frecuentemente empleada por Schelling como expresión de resolución de las contradicciones históricas, el que permite crear el pasado, como condición de adhesión al presente y posibilidad de un futuro.

⁸⁴ *Ib.*, p. 230. Sobre la importancia de la superación para la generación del tiempo, cf. Schelling, *Die Weltalter*, p. 65.