

## ***Estètica i religió en la filosofia de l'art de Schelling***

María José de Torres

El pensament de Schelling (1775-1854) és profundament estètic, en la línia del romanticisme més pur. Filòsof i no teòleg, Schelling fa de la intuïció estètica l'accés privilegiat a l'Absolut, juntament a la intuïció intel·lectual, que és en filosofia el revers corresponent de l'art. Ambdós, art i filosofia, són l'expressió màxima de l'esperit humà, i en ambdós té una importància fonamental la religió, no com una fase inferior que hauria de ser superada per la filosofia, com passa en Hegel o en Fichte, sinó com un àmbit irreductible que s'expressa en les religions positives i, de forma definitiva, en el cristianisme.

La seva *Filosofia de l'art* (1802-1803) és la culminació del *Sistema de l'Idealisme transcendental* (1800) i el preludi de *Filosofia i religió* (1804). Considerant els seus escrits primerencs i nombrosos sobre filosofia de la Naturalesa, que són de tipus no científic sinó especulatiu, podem dir que Schelling se centra en el visible com a símbol de l'invisible, en la irreductibilitat de la dada positiva que la reflexió no pot deixar de tenir en compte com a lloc de la verdadera realitat. Enfront de l'idealisme de Hegel, Schelling defensa un empirisme filosòfic que té en compte tots els àmbits de realització de l'esperit (de forma no reduccionista, com fan els empiristes il·lustrats) per discernir en ells el procés d'Encarnació del Logos diví en el finit, en la Naturalesa, en l'Art, en l'Estat, en l'esdevenir històric de les religions del món antic i, finalment, en la persona històrica de Jesucrist i, en la seva perllongació, l'Església.

La noció de símbol és central per entendre el pensament de Schelling, ja que sintetitza el món estètic i religions mitjançant una reflexió filosòfica no esqueixada del seu *humus* vital. La creació artística troba les seves arrels en el món simbòlic de la mitologia (ja sigui pagana o cristiana), que és aquest món d'existència poètica a mig camí entre l'universal (arquetip ideal) i el particular (imatge concreta). Però no unilateralment, perquè també es radica en el món orgànic de la Naturalesa, no per imitar-la de manera exterior, sinó per arrencar des de les arrels, de la *Natura naturans*, aquell *arche* que està actiu en tota la realitat i que és l'Absolut mateix en el punt de màxima concentració i indiferència.

La *Filosofia de l'art* és una de les obres més aconseguides del pensament de Schelling. La part general es publicà el 1802, i el 1803, la part especial. Organitzada en paràgrafs a l'estil de *l'Ethica* de Spinoza (de qui el nostre autor sempre se'n va reconèixer dependent), cerca una fonamentació metafísica de l'art en Déu mateix, en l'Absolut que necessàriament es desplega en el finit, raó per la qual només l'art, en tant que producte de l'esperit creador, és la seva verdadera manifestació. Però l'art és intel·ligible sense la seva matèria primera, que no és precisament la matèria mateixa, sinó la imatge (*Bild*), és a dir, la religió en tant que fase imaginativa de l'evolució de l'esperit. Si tenim en compte que Schelling hauria pogut ser un dels autors del famós fragment del sistema dels orígens de l'idealisme alemany (*Systemfragment*), aquesta defensa d'una religió mitològica i imaginativa sembla coherent amb la resta de la seva obra, ja que comporta l'adveniment d'una nova religió popular que s'allunya dels espectres il·lustrats d'una religió de la raó, buida de tot contingut i identificada amb un moralisme universal assetjant i abstracte.

La vida de la religió li sembla a Schelling essencialment lligada a les manifestacions de la imaginació, precisament perquè defineix de manera metafísica l'ésser humà, no com a subjecte transcendental, sinó com un Jo absolut, a través del qual es desplega la *Natura naturans*. Així, la religió no té a veure amb el compliment del deure ètic, com va esgrimir Kant en la seva *Crítica de la raó pràctica* i en *La religió en els límits de la mera raó*, sinó amb l'aprofundiment en aquelles forces de la Naturalesa que

van configurar en el seu origen tot el món de les mitologies paganes i que assoleix la seva culminació en l'Encarnació del Fill de Déu, del Logos etern, en la persona històrica de Jesucrist. Amb tot, però, en això Schelling fa referència a una caricatura del pensament kantian; si bé no podem aturar-nos profusament en la qüestió, cal dir que la llei moral és aquell *intimior intimo meo* en què Kant veu la participació de l'esperit finit en l'ésser sant i summament venerable de Déu i, per tant, no es redueix a la mera obediència extrínseca a una llei positiva i coactiva. També cal dir que Kant rebutja tota manifestació externa de la religió, ja que, en tant que quelcom positiu o estatutari, no té cap valor per a la religió i per a la moralitat "com a tals". Tot i això, és precisament aquí on Schelling ataca; amb la seva defensa del símbol religiós, de la mitologia i de la revelació positiva, del culte i de l'art religiós, està fent de la filosofia no una mera reflexió sobre les condicions de possibilitat de la universalitat del coneixement o de l'acció moral, sinó la derivació vertical en sentit neoplatònic-espinozista del *factum* que Kant mai no va reconèixer com a tal: la vida religiosa que contenen les mitologies paganes i la revelació cristiana practicades no per un individu sinó per una comunitat, poble o Església. Per això en la seva *Filosofia de l'art* Schelling dedica un ampli desenvolupament a la mitologia clàssica, com a material principal de la creació artística, i al cristianisme històric, com a font real de noves perspectives en les diverses arts.

Aquí ens interessarem especialment per la seva primera part, pels §§ 1-75, en els quals la construcció de l'art en general ocupa els §§ 1-24, la construcció de la matèria de l'art, els §§ 25-61 i, la construcció de la forma de l'art, els §§ 62-75.

\*

Schelling comença considerant que Déu és afirmació immediata de si mateix (§1)<sup>1</sup>, que és aquell ésser de qui l'existència o realitat se segueix immediatament de la seva idea. És a dir, de nou l'argument ontològic emergeix com la clau del sistema filosòfic, com també succeeix en el cas de Hegel, de Descartes o de Spinoza. En el concepte d'ésser absolut és inclòs també el d'ésser que s'auto-comprèn d'afirmar-se com a tal, i per tant es tracta d'un Déu en qui es dona una identitat entre l'acte de

1. *Sämtliche Werke*, Band V, ed. de K. F. A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart, 1856-1861, p. 373.

comprendre i allò comprès (com en la *noesis noeseos* aristotèlica). Però no es tracta d'un ésser conscient, personal i transcendent al món, sinó que aquest comprèn la totalitat d'aquest i s'identifica amb el seu fonament immanent: "Déu és en tant que identitat absoluta, immediatament també totalitat absoluta, i a la inversa"<sup>2</sup>. *Hen kai pan* era la divisa dels joves teòlegs de Tubinga (Hegel, Schelling i Hölderlin) amb la qual intentaven conjugar el cristianisme amb un món grec definitivament periclitat però ressuscitat de manera idealitzada per les grans figures del neoclassicisme alemany (Winckelmann, Goethe, Moritz, etc...). Així que per a Schelling no resulta difícil afirmar que Déu no és ni conscient ni inconscient, ni lliure ni esclau, perquè és més enllà d'aquestes oposicions, perquè és el punt d'indiferència en el qual tenen el seu fonament totes les idees que són els arquetips del real.

Schelling distingeix neoplatònicament entre l'U indiferenciat i el món de les Idees assentat en la hipòstasi del Nous. Món i Déu no són sinó la cara real i la ideal d'una sola cosa, i en el Tot està contingut el que en Déu està comprès. El Déu o l'Absolut de Schelling és mónada solitària, naturalesa *eterna* que es revela de manera *eterna* allà on la raó es realitza en el Tot. Només la Raó, i no la Naturalesa física com a tal, és la perfecta contraimatge (*Gegenbild*) de Déu. La Naturalesa l'és en tant que penetrada per aquella i en tant que exteriorització de l'ideal en el real, és a dir, no en tant que l'afirmació, sinó en tant que l'afirmat de Déu.

D'altra banda, per a Schelling

"denominem les unitats o conseqüències particulars de l'afirmació de Déu, quan tornen a aparèixer en el tot real o ideal, mitjançant <el terme> *potències*. La primera potència de la Naturalesa és la matèria, en tant que està posada junt amb el sobrepès del ser-afirmat o sota la forma de la configuració de la idealitat en la realitat. L'altra potència és la llum en tant que idealitat que dissol per si mateixa tota realitat. L'essència de la Naturalesa en tant que Naturalesa només pot ser exposada mitjançant la tercera potència que és allò que afirma de la mateixa manera el real o la matèria i l'ideal o la llum, i posa ambdues en simultaneïtat precisament per això. L'essència de la matèria és ésser, la de la llum és activitat. En la tercera potència, per això, activitat i ésser s'han de trobar units i indiferenciats"<sup>3</sup>.

2. *Ibid.*, §4, p. 375.

3. "Wir bezeichnen die Einheiten oder die besonderen Folgen der Affirmation Gottes, sofern sie im realen oder idealen All wiederkehren, durch Potenzen. Die erste Potenz der Natur ist die Materie, sofern sie mit dem Übergewicht des Affirmiertseyns oder unter der Form der Einbildung der Idealität in die Realität gesetzt ist. Die andere Potenz ist das Licht als die alle Realität in sich auflösende Idealität. Das Wesen der Natur als Natur kann Diejenige einzig durch die dritte Potenz dargestellt werden, welche das gleicherweise Affirmierende des Realen oder der Materie und des Idealen oder des Lichts, und eben dadurch beide gleichsetzt. Das Wesen der Materie ist Seyn, das Wesen des Lichts ist Tätigkeit". *Ibid.*, § 11, p.379.

Les potències, doncs, són les dimensions fonamentals de la realitat absoluta que es manifesta en la naturalesa orgànico-racional. La síntesi de real i ideal que significa l'organisme és la perfecta revelació del diví, però no cap de les dues dimensions per separat. La Naturalesa és mirall del diví en tant que és forma orgànica i, així, Raó que s'expressa en la matèria. Ara bé, la Raó és la indiferència real-ideal i no aquest punt absolut de concentració que és l'absoluta identitat que denomina Schelling *Déu*. Com en el neoplatonisme, el Logos, el món de les Idees, el Nous és ja una segona hipòstasi respecte a l'U que està més enllà del racional, del significant, perquè és inefable, infinit, absolut i totalment transcendent a qualsevol dualitat. En aquest sentit, la filosofia és saber d'aquest Absolut, és la ciència absoluta de la raó i, per això, la màxima activitat a la qual està destinada tot saber particular. Hi diu:

“la perfecta expressió, no del real ni de l'ideal, ni tampoc de la indiferència d'ambdós, sinó de l'absoluta identitat com a tal del diví, en tant que és el que resol totes les potències, és la ciència absoluta de la Raó o la filosofia”<sup>4</sup>.

Per tant, la filosofia és ciència divina i correspon a aquella activitat humana que realitza en el finit o real el que Déu realitza en l'infinit o ideal: la captació transparent de les potències o *rationes seminals* de tot el que existeix. La filosofia és raó que esdevé conscient de si mateixa, i la raó és la matèria o tipus objectiu de tota filosofia que es tingui com a tal.

Per la seva part, l'art és activitat divina i Schelling el col·loca gairebé en el mateix nivell que la filosofia; si aquesta és la presentació immediata de la identitat absoluta, i per tant imatge originària (*Urbild*), aquell és immediata exposició de la indiferència ideal-real com a tal i per això contraimatge (*Gegenbild*) de l'Absolut. L'art s'apropa a la filosofia en tant que aconsegueix expressar en la matèria l'absoluta afirmació de la Idea divina que és potència –en tant que poder i no mera passivitat. Així, en l'organisme d'una banda i en l'art d'una altra es manifesten les tres Idees de la Raó: la veritat, la bondat, la bellesa.

La bellesa és l'element definitori de l'art. Consisteix en la sensibilització, fenomenització, aparició (*Erscheinung*) de la Raó en la matèria. No pot ser

4. “Der vollkommene Ausdruck nicht des Realen noch des Idealen noch selbst der Indifferenz beider (denn diese, wie wir jetzt sehen, hat einen doppelten Ausdruck), sondern des Absoluten Identität als solcher oder des Göttlichen, sofern es das Auflösen aller Potenzen ist, ist die absolute Vernunft-wissenschaft oder die Philosophie“. *Ibid.*, § 15, p.381.

considerada independentment de la bondat i la veritat perquè les tres potències estan unides indissolublement, i només és verdadera filosofia aquella que s'ocupa simultàniament d'aquests tres aspectes des d'una font originària comuna als tres. Ciència, virtut i art formen una unitat, de manera que per filosofar fa falta una mica més que intel·ligència: es requereix virtut, energia moral, caràcter elevat de l'esperit. A la veritat li correspon la necessitat del real, a la bondat la llibertat ideal; la bellesa és la indiferència de llibertat i necessitat materialitzada en el real. I si la llibertat i la necessitat es relacionen entre si com el conscient i l'inconscient, l'art reposa sobre la identitat de l'activitat conscient i la inconscient, i l'obra d'art serà més perfecta com millor expressi aquesta identitat. L'Univers contemplat com a fenomenització de l'Absolut és, segons Schelling, l'obra d'art més perfecta, eterna i idèntica a l'Absolut mateix. No hi ha *cosa en si* diferent del *fenomen* ni hi ha Ésser personal transcendent al cosmos perquè aquest és ja *kosmos noetos*, identitat de món ideal i matèria real articulats en l'element de l'orgànic.

Tanmateix, cal destacar que en els seus escrits sobre filosofia de la Naturaleza, Schelling dóna una importància capital a la dimensió de l'orgànic entesa com aquella que subsumeix els nivells inferiors d'allò físic i allò químic. Per això la vida orgànica constitueix un tot perfecte, organitzat de manera teleològica, encara que la vida de l'home com a organisme és encara més elevada perquè es tracta d'un organisme dotat de vida racional. En aquest sentit, l'art entès com a activitat realitzada per l'home és la més elevada manifestació del diví, tot i que d'una manera diferent de la perfecció divina que és la Naturaleza mateixa, perquè la causa immediata de tot verdader art és Déu<sup>5</sup>, ja que Déu és l'absoluta identitat, la font originària d'on brolla tota configuració de l'ideal en el real. En Déu estan contingudes totes les idees del finit, i l'art és la representació d'aquestes imatges primitives (*Ur-bilder*) o models ideals.

Per a Schelling les formes concretes com a tals no tenen substància, ja que són meres formes, i només en l'Absolut, en tant que essències ideals, contenen verdadera realitat. Per això l'autènticament real és el món de les Idees, l'Univers com a expressió de Déu<sup>6</sup>. Les coses concretes

5. *Ibid.*, § 23, p. 366.

6. *Ibid.*, § 26, p. 389.

estan separades de l'Absolut per la seva finitud, raó per la qual estan mancades de bellesa perfecta. L'autèntica Bellesa només pot contemplar-se en la percepció sublim de l'Univers com a Caos original que té com a més elevada forma aquella en què es transcendeixen tots els cànons finits i que determina la bellesa finita en la seva forma. És a dir, les Idees són "les coses concretes quan es troben de manera absoluta en la seva concreció, i alhora Universos precisament en tant que coses concretes"<sup>7</sup>. Cada Idea és l'Univers sencer des d'una perspectiva concreta. Aquestes mateixes Idees captades del costat real són els déus de la mitologia pagana, ja que la seva essència és Déu mateix, però considerat cada vegada en una de les seves diferents configuracions.

Doncs bé, són precisament aquestes Idees en tant que déus l'element essencial i necessari de l'art; el que les Idees són per a la filosofia, són els déus per a l'art, la realitat absoluta dels quals se segueix de manera immediata a partir de la seva absoluta idealitat. En l'Absolut, idealitat i realitat, possibilitat i efectivitat són la mateixa cosa, i així la major identitat és la major objectivitat i viceversa. Qui no s'hagi elevat a aquest punt de vista, no podrà entendre mai la significació metafísica de l'art. Per això el dubte cartesià sobre l'existència de coses exteriors a les percepcions de la consciència cau fora del plantejament metafísic de Schelling, ja que aquell el situa en la perspectiva d'una filosofia de la consciència i de la representació imaginativa que no és aplicable a l'esquema neoplatònic que segueix el nostre autor. Els déus de les diferents mitologies no són idees de la consciència, representacions que caldria justificar com a existents d'acord amb els criteris de l'experiència sensible i particular del subjecte, sinó realitats tautegòriques, és a dir, que no representen de manera al·legòrica valors morals o causes físiques sinó que *són* el que són. D'aquesta manera, per a Schelling cal prendre'ls tal com sorgeixen en la creença religiosa dels pobles i en els relats mitològics, i fins i tot, en els testimonis de filòsofs com Plató.

Schelling defensa, influït per la imatge idealitzada de Grècia que es va estendre en el classicisme alemany arran de Winckelmann o Moritz, que la mitologia grega és el model més elevat del món poètic. Les genealogies dels déus van acompanyades necessàriament de relats o

7. *Ibid.*, § 27.

històries sobre les seves relacions perquè l'allò històric és la revelació temporal de la Idea eternament continguda en Déu. Així l'èpica homèrica és necessàriament *història* dels déus, tant en les seves relacions mútues com en les que mantenen amb els homes, en els destins dels quals intervenen. En aquest sentit, també els poemes d'Hesíode constitueixen genealogies divines que formen part de la cosmogonia i l'antropogonia. En tot cas, però, la imaginació divina és el principi del món d'Idees que es desplega en la mitologia, atès que en la imaginació humana es reproduïx l'univers com un món de fantasia que té la seva llei en la limitació o realització de l'absolut en el finit, la concretització imaginativa d'allò que està més enllà de tota forma.

I és que en el sistema filosòfic de Schelling té més importància la imaginació que la raó. Aquesta defineix l'Absolut només en part, ja que Déu és el punt d'indiferència de l'ideal i el real, de matèria i forma. La imaginació, en canvi, l'*Einbildungskraft* -que és el punt clau de la sistemàtica kantiana- és entesa per Schelling com una capacitat de configuració lliure del no-formal en la forma. L'enteniment organitza, mentre que la imaginació es mou en un èter que tot ho embolcalla i que dona un aire de llibertat a allò que és una unitat amb la Raó mateixa. Per això el món dels déus no és objecte ni de la raó ni de l'enteniment, sinó només de la capacitat imaginativa dels subjectes. Tampoc no és objecte de fe en el sentit que té aquest terme en la tradició judeocristiana, sinó que és un món viu per a aquells que de manera espontània es mouen en aquest món de representacions. Per a un filòsof, doncs, no té sentit preguntar-se si els grecs creien en els seus déus. Els mateixos testimonis històrics parlen per si mateixos, i l'aparició de les esmentades figures en la cultura de cada poble és una dada suficient que ha de llegir-se amb respecte objectiu i no des d'una mirada reduccionista.

D'altra banda, la forma de l'art té com a correlat necessari una *matèria*, ja que l'ideal no pot subsistir sense la seva realització en el real. Però la matèria de l'art no pot ser una cosa alienada al contingut mateix, per això no tota matèria o realitat pot ser el contingut d'una obra d'art.



En la mitologia grega apareix com a nucli fonamental la figura de la Nit o Caos originari, la Foscor de la qual brollaran totes les lluminoses figures del panteó homèric. La consciència humana en la qual aquestes brollen és una consciència que desperta lentament del son multiseular per obrir-se des de l'in-forme a la forma perfectament delimitada. Les primeres criatures de Gea i Urà encara són monstres gegants, ciclops, salvatges titans que són finalment engolits pels propis progenitors. Progressivament sorgeixen les figures de Zeus, Atenea, Eros, Hera, etc. i els descendents, amb els quals la consciència mitològica evoluciona molt lentament i d'acord amb una llei intrínseca de progrés que és, segons Schelling, la teoria de les potències. Posteriorment, en la seva pòstuma *Filosofia de la Mitologia* l'esmentada llei serà desenvolupada aplicant-se a un material mitològic també obert a l'ampli patrimoni de les religions orientals i al món judeocristià. En tot cas, però, aquí Schelling es limita al món grec.

Per al nostre autor és fonamental en l'estudi de la mitologia considerar els déus més enllà del bé i del mal; per a ells no regeix el trist destí dels mortals, que és precisament la mort i la necessitat de ser ètics. Els déus, en les seves genealogies i històries, no són objecte de retrets immorals, ja que ells estan més enllà d'aquesta qüestió: són eternament el que són i feliços en la seva finitud. Tant l'eticitat, com el seu contrari, deriven de la necessitat d'assumir el finit en l'infinít de l'acció. Schelling subratlla que l'eticitat no és el moment més elevat de l'esperit, sinó que l'és la bellesa, i és aquesta propietat transcendental de l'ésser la que és atribuïble de manera excelsa als déus en tant que expressions de l'Absolut. "La bellesa és l'Absolut contemplat realment, és a dir, en el concret"<sup>8</sup>. Els déus formen un món, un tot d'interrelacions i tenen una existència poètica que és independent a la realitat. Per això qualsevol contacte amb la realitat comuna, amb els conceptes amb què vulgarment en parlem, destrueix necessàriament la màgia d'aquest món mític, ideal i només accessible a la fantasia.

En aquest món, on la possibilitat és més elevada que la realitat, tota relació dels déus entre si s'expressa pel concepte *d'engendrament*, de manera que la teologia és necessàriament teogonia<sup>9</sup>. En efecte, l'engendrament és

8. *Ibíd.*, § 33, pp. 397ss.

9. *Ibíd.*, § 36, p. 405.

l'única relació de dependència en la qual el dependent roman absolut en i per a si; relació que afecta tant els déus com les Idees entre si. L'Absolut certament comprèn per si mateix totes les Idees, perquè estan contingudes en ell, però de manera independent del seu ésser. La Nit i el *Fatum* són el fosc punt d'indiferència del qual sorgeixen tots els déus particulars: Zeus, Metis, Minerva, etc..., que són individualment un símbol revelador de l'absoluta indiferència entre saviesa i poder en les essències eternes. És a dir, els déus no signifiquen qualitats morals abstractes sinó que són de manera vivent allò que signifiquen. "Les Idees en filosofia i els déus en l'art són una i la mateixa cosa, però cada un és per a si allò que és"<sup>10</sup>. Per això els mites teogònics no són al·legòrics, sinó tautegòrics, ja que expressen *directament* la realitat ideal que està continguda en ells.

Si el conjunt de les històries sobre els déus és la mitologia<sup>11</sup>, la mitologia és la condició necessària i la matèria primera de tot art, perquè ella consisteix en la representació de l'Univers en el seu millor revestiment figuratiu, l'Univers verdader, imatge de la vida i del sorprenent caos que es dona en la imaginació divina. El caràcter de la verdadera mitologia és, doncs, el de la universalitat i la infinitud, ja que representa la totalitat de l'Univers sota la forma de la Bellesa concreta i vivent. No se la pot comprendre de manera al·legòrica sinó només històrica, és a dir, teogònica. La mitologia només pot ser simbòlica i per tant s'ha de superar tant l'al·legorisme dels antics com també l'esquematisme que propugna Kant en la seva teoria de la Raó. Per a Schelling,

"aquella presentació en la qual l'universal significa el particular, o en la qual el particular és contemplat a través de l'universal és l'esquematisme. Contràriament, aquella presentació en la qual el particular significa l'universal, o en la qual l'universal és contemplat mitjançant el particular, és l'al·legoria. Finalment, la síntesi d'ambdós, en la qual ni l'universal no significa el particular ni el particular l'universal, sinó que ambdós són absolutament una sola cosa, és el símbol"<sup>12</sup>.

Aquestes tres formes tenen en comú que la imaginació és la facultat que configura i que té el protagonisme en la formació dels continguts de l'art. La noció d'imatge (*Bild*) és sempre concreta, idèntica al seu objecte, però el que domina en l'esquema és l'universal. Per això Kant el va definir com la regla contemplada sensiblement de la

10. *Ibid.*, § 35, p. 401.

11. *Ibid.*, § 37, p. 405.

12. „Diejenige Darstellung, in welcher das Allgemeine das Besondere bedeutet, oder in welcher das Besondere durch das Allgemeine angeschaut wird, ist Schematismus. Diejenige Darstellung aber, in welcher das Besondere das Allgemeine bedeutet, aber in welcher das Allgemeine durch das Besondere angeschaut wird, ist allegorisch. Die Synthesis dieser beiden, wo weder das Allgemeine das Besondere, noch das Besondere das Allgemeine bedeutet, sondern wo beide absolut eins sind, ist das Symbolische“. *Ibid.*, § 39, p. 407.

producció d'un objecte<sup>13</sup>, ja que l'esquema és a mig camí entre el concepte i l'objecte a què es refereix, tot materialitzant-lo en l'àmbit del concret. Però en el terreny de l'art no n'hi ha prou amb l'esquematisme per presentar l'universal en el concret. És impossible captar com a mer esquematisme de la Naturalesa el conjunt de la mitologia, que pertany al terreny del simbòlic. La *llengua* sí que és esquematisme, ja que presenta l'universal a través de signes concrets amb els quals no té una relació simbòlica directa. Tampoc l'*al·legoria*, que és allò contraposat a l'esquematisme, no pot aplicar-se a la mitologia, ja que en l'*al·legoria* el particular significa l'universal, mentre que en la mitologia el particular és l'universal. Però, precisament, per estar molt a prop l'una de l'altra, és fàcil al·legoritzar allò simbòlic, ja que la significació simbòlica comprèn també l'*al·legòrica*. Precisament la màgia de la poesia homèrica i de tota la mitologia descansa en el fet que conté dins de si la significació *al·legòrica* també com a possibilitat, encara que no com a primera intenció.

En tot cas, l'en-sí de la mitologia no és ni *al·legòric* ni esquemàtic, sinó *simbòlic*. Aquesta indiferència primitiva d'universal i particular és allò primigeni i l'origen de tot verdader art. No va ser Homer qui va transformar els mites de manera independent i els va fer poètics i simbòlics, sinó que aquests ja ho eren des del principi. Va ser posteriorment que s'hi va veure una significació *al·legòrica*, una vegada apagat el foc del seu valor simbòlic. Perquè no es pot atribuir la construcció del món mitològic a la imaginació d'un únic subjecte ni a la d'un individu d'una espècie, sinó al poble en tant que actua com un únic individu<sup>14</sup>; és a dir, una síntesi particular-universal. Homer va recollir de la tradició popular religiosa una sèrie de temes mitològics que va elaborar de forma poètica, però sense reduir-los *al·legòricament* sinó amb la intenció de captar i expressar la mitologia d'una manera històrica. I el mateix succeeix amb la resta de mitologies dels pobles orientals que van arribar a configurar-se en obres poètiques o llibres religiosos. L'individu no actua en aquests casos autònomament, sinó que ho fa com a representant de l'espècie o del poble, i això inclou els poetes dels quals Homer va partir per a poder compondre els seus cants, perquè Homer, en definitiva, va ser un autor que va recollir l'herència de tot un gènere al qual ell mateix pertanyia.

13. *KrV*, B 180.

14. F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Band V, ed. cit., § 42, p. 414.

El mateix esquema es repetix en la mitologia judeocristiana, afirma Schelling. Els relats bíblics són alhora històrics i simbòlics, alhora obra d'un individu i d'una comunitat o poble del qual participa el mateix individu. Si bé s'atribueix el Pentateuc a Moisès, és des de temps remots que aquesta història sagrada ha estat elaborada a través de segles i per tota una sèrie de protagonistes: jutges, reis, profetes, etc... En aquest punt cal recordar que l'estudi dels gèneres literaris a la Bíblia ha avançat des del segle XIX de forma espectacular, la qual cosa no ha exclòs cercar per a ella també un fonament històric a més de la significació al·legòrica i espiritual, contràriament al que succeí a l'Edat Mitjana, on la lectura històrica estava sobredeterminada per la moral, la dogmàtica i l'al·legòrica.

Schelling veu en el cristianisme la síntesi d'història i esperit més autèntica, i afirma que només l'Església com a cos de Crist i síntesi de l'humà i el diví és el lloc d'interpretació de la Bíblia i dels dogmes cristians. *Allò* al·legòric té el seu fonament en *allò* simbòlic, i aquest, a la vegada, té la seva raó de ser en l'Encarnació del Logos diví en Jesucrist, que es perllonga en l'Església. Els testimonis bíblics són obra d'individus que parlaven com a representants d'una fe supraindividual que es transmetia per tradició oral en els seus començaments, essent finalment posats per escrit i admesos gradualment en un conjunt canònic establert per la jerarquia.

Les representacions religioses han de llegir-se, doncs, com a *facta* no al·legoritzables. Tots els miracles, revelacions i la resurrecció de Crist s'han de prendre tautegòricament i com a fets històrics que romanen com el veritable origen de tot el conjunt narratiu. En això Schelling segueix en la seva lectura la direcció inversa que propugnava el protestantisme liberal d'ençà, que entenia l'Esriptura com un conjunt de narracions que trobaven la verdadera essència en el Jesús home i les seves paraules, en la seva eticitat renovadora i enfrontada a l'anquilosament religiós i moral dels jueus, i que considerava que tota la resta era pura invenció per tal de donar un to diví a l'esmentada figura. Per a Schelling es tracta de considerar la perspectiva contrària com l'única lectura que fa justícia als fets religiosos com a tals. De fet, entén que l'excés de relació amb la filosofia grega (el perill que la fe es dissolgués en *gnosi*)

15. *“Der Stoff der griechischen Mythologie war die Natur, die allgemeine Anschauung des Universums als Natur, der Stoff der christlichen die allgemeine Anschauung des Universums als Geschichte, als eine Welt der Vorsehung. Dies ist der eigentliche Wendepunkt der antiken und modernen Religion und Poesie. Die moderne Welt beginnt, indem sich der Mensch von der Natur losreißt, aber da er noch keine andere Heimat kennt, so fühlt er sich verlassen... Ein solches Gefühl war über die Welt verbreitet, als das Christentum entstand. Griechenlands Schönheit war dahin. Rom, welches alle Herrlichkeit der Welt auf sich gehäuft hatte, erlag unter seiner eignen Grösse... Die ganze alte Geschichte kann als die tragische Periode der Geschichte betrachtet werden. Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen angeschaut. Die ewige Notwendigkeit offenbart sich in der Zeit der Identität mit ihr als Natur. So in den Griechen. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal in herben und gewaltigen Schlägen. Um sich dem Schicksal zu entziehen, ist nur Ein Mittel, sich in die Arme der Vorsehung zu werfen. Dies war das Gefühl der Welt in jener Periode der tiefsten Umwandlung, als das Schicksal an allem Schönen und Herrlichen des Altertums seine letzte Tücke übte. Da verloren die alten Götter ihre Kraft, die Orakel schwiegen, die Feste verstümmten und ein bodenloser Abgrund voll wilder Vermischung aller Elemente der gewesenen Welt schien sich vor dem menschlichen Geschlecht zu öffnen. Über diesem finstern Abgrund erschien als das einzige Zeichen des Friedens und des Gleichgewichts der Kräfte das Kreuz, gleichsam der Regenbogen einer zweiten Sündflut“.* *Ibid.*, § 42, pp. 427-429.

va portar el cristianisme a reforçar amb més afany les seves arrels reals. Perquè també l'antinòmia ideal-real és constant en aquesta manifestació única de l'esperit humà i de l'Absolut, que s'ha convertit per a Occident en coordinada indispensable per orientar-se en la història de l'esperit, i qui vulgui ignorar-ho, rebutja la possibilitat d'entendre qualsevol fenomen del nostre món espiritual.

Si bé de la mitologia grega van sorgir la poesia, la història i la filosofia, del cristianisme també va sorgir una poesia, encara que totalment diferent de l'antiga, així com un concepte diferent de la història i de la filosofia.

“El material de la mitologia grega era la Naturalesa, la intuïció universal de l'Univers com a Naturalesa; el material de la <mitologia> cristiana és la intuïció universal de l'Univers com a història, com a món de la providència. Aquest és el verdader punt d'ancoratge de la religió i la poesia antiga i moderna. El món modern comença quan l'home s'arrenca de la Naturalesa; però, com que no coneix cap altra pàtria, se sent abandonat... Tal sentiment estava estès pel món sencer quan va sorgir el cristianisme. La bellesa de Grècia havia passat. Roma, que havia acumulat per si mateixa tota la glòria del món, jeia sota la pròpia grandesa... Tota la història antiga pot ser considerada com el període tràgic de la història. També el destí és providència, però contemplat com el real, així com la providència és el destí, però contemplat com l'ideal. La necessitat natural es revela en el temps de la identitat amb ella com a Naturalesa. Així entre els grecs. Amb la caiguda des d'ella es revela com a destí en cops secs i poderosos. Per escapar al destí només hi ha un remei: llançar-se als braços de la providència. Aquest va ser el sentiment del món en aquella època de profunda transformació, quan el destí va exercir la seva última perfídia en tot el bell i gloriós de l'Antiguitat. Allà van perdre els antics déus el seu poder, els oracles van callar, les festes van emmudir, i un abisme sense fons ple d'una salvatge barreja de tots els elements del món passat va semblar obrir-se davant del gènere humà. Sobre aquest abisme fosc va apareixer com a únic signe de la pau i de l'equilibri de poders la creu, l'arc de Sant Martí d'un segon diluvi universal”<sup>15</sup>.

Al voltant de la contraposició entre mitologia grega i mitologia cristiana, diu Schelling que s'oposen com la Naturalesa i la llibertat. El món mitològic té les seves arrels en aquella dimensió divina que és la Naturalesa inconscient, mentre que amb el món cristià apareix per primera vegada la llibertat i la personalitat de Déu

juntament a la llibertat humana que en ella troba les seves arrels. La llibertat és presentada com a nou fruit de l'Esperit, com a superació definitiva del Destí. Si en la mitologia grega déus i mortals comparteixen una comuna submissió al fatídic Hades i l'exigència de limitació davant *l'hybris*, en el cristianisme apareix l'exigència contrària, la d'assumir el finit en l'infinit. En el paganisme és possible la rebel·lió dels mortals contra el diví, i de fet en això rau la seva *sublimitat*. En canvi, en el cristianisme es dona el lliurament incondicional del Déu infinit a la finitud, la configuració de l'etern en el temps, que és el principi de la *Bellesa*. A partir d'aquesta contraposició es poden comprendre perfectament totes les altres oposicions entre el paganisme i el cristianisme: virtuts heròiques *versus* harmonia, valentia enèrgica *versus* amor caritatiu, etc.

La religió cristiana, afirma Schelling, comporta una mitologia peculiar diferent de totes les altres que s'ha d'interpretar correctament perquè ha estat *l'humus* en el qual han crescut les representacions poètiques i artístiques d'Occident. El principal element d'aquesta dimensió vertebral que és la religió respecte de l'art és el dogma de la Trinitat, que ha de considerar-se no com una abstracció a partir dels textos bíblics, sinó com la realitat suprema que configura el cosmos i la història. El Pare etern és la font de totes les coses que engendra eternament dues hipòstasis iguals a ell; el Fill, el finit, l'encarnat i sofrent; i l'Esperit, l'infinit en el qual totes les coses són una. D'aquestes figures només el Fill ha estat configurada en sentit simbòlic perquè només ella és verdader símbol representable, encarnació de l'Etern i inengendrat. Crist és alhora la culminació de l'encarnació de Déu en el cosmos i Déu fet home. Aquesta encarnació de Déu en el cristianisme difereix totalment de la finitització del diví en el paganisme: en Crist és simbolitzat més el finit per l'Infinit que no pas aquest per aquell, ja que és l'Infinit que ve a la finitud, assumida en la seva figura humana "l'últim" Déu. Després d'ell ve l'Esperit, el principi ideal, l'ànima del món nou, però en Crist, el verdader Déu etern es va fer home per mostrar així l'assumpció i superació del finit.

"No ens és fàcil dir en quina mesura és Crist una verdadera persona. No només com a Déu; ja que ell no és Déu en la seva humanitat, tal

com ho són els déus grecs malgrat la seva finitud, sinó verdader home, sotmès fins i tot al sofriment de la humanitat. No com a home, ja que ell no està limitat a ser home de manera exclusiva. La síntesi d'aquests contraris rau només en la idea d'un Déu que pateix lliurement. Però precisament per això és a les antípodes dels déus antics. Aquests no sofreixen, sinó que són feliços en la seva finitud. També Prometeu és un déu, però no pateix, car el seu patiment és alhora activitat i rebel·lió”<sup>16</sup>.

La particularitat del cristianisme respecte del paganisme rau en què aquest és una religió de figures finites que interactuen entre si i el món dels homes, podent incrementar-se el nombre d'històries o teogonies fins a l'infinit. En canvi el cristianisme té lloc en la història només una vegada, i es perllonga en el temps mitjançant l'Església, que és el cos de Crist, unitat de finit i Infinit en tant que acció. El paganisme coneix símbols perfectes, on bellesa i ésser són una sola cosa, mentre que en el cristianisme la bellesa està afectada per l'acció simbòlica. De fet, la primera i segona acció simbòlica foren ja el baptisme de Crist, en el qual l'Esperit va descendir sobre ell de forma visible, i la seva mort a la creu, en la qual va lliurar l'Esperit al Pare i es va fer víctima propiciatòria per al món. Per això aquestes accions simbòliques són continuades en el temps cristià mitjançant el baptisme i l'eucaristia. En aquest sentit els sacraments són *els* símbols de la religió cristiana en tant que són perllongacions de la vida de Crist en els seus membres. Però a més, per a Schelling l'Església catòlica és la que millor ha sabut conservar del món no cristià la importància de la visibilització de l'Invisible, concretament del judaisme de la qual històricament prové, del qual també va heretar alguns aspectes, com per exemple la importància de la història de salvació.

Però en tot cas destaca que:

“el punt principal que aquí s'ha de veure és com, d'acord amb el caràcter universal de la subjectivitat i la idealitat del cristianisme, el simbòlic ha d'incidir en l'acció, o accions. Així com la intuïció fonamental del cristianisme és la història, és necessari que el cristianisme contingui una història mitològica del món. L'Encarnació de Crist només és comprensible en connexió amb la representació universal de la història humana. En el cristianisme no hi ha una verdadera cosmogonia. El que en l'Antic Testament apareix només són gestos imperfectes de la mateixa. Acció i història només es donen on hi ha pluralitat. En la mesura que hi ha acció al món diví, hi ha d'haver en ell pluralitat. Però d'acord amb

16. “Es ist nicht leicht zu sagen, inwiefern eigentlich Christus eine göttliche Person ist. Nicht rein als Gott; denn er ist in seiner Menschheit nicht Gott, wie es die griechischen Götter unbeschadet ihrer Endlichkeit sind, sondern wahrer Mensch, selbst den Leiden der Menschheit untergeordnet. Nicht als Mensch, denn er ist doch auch nicht von allen Seiten zum Mensch begrenzt. Die Synthesis dieser Widersprüche liegt nur in der Idee einer freiwillig leidenden Gottes. Aber eben dadurch ist er die antipodische Entgegensetzung mit den alten Göttern. Diese leiden nicht, sondern sind selig in ihrer Endlichkeit. Auch Prometheus, selbst ein Gott, leidet nicht, da sein Leiden zugleich Tätigkeit und Empörung ist“. *Ibid.*. § 42, pp. 432ss.



l'esperit del cristianisme <aquesta pluralitat> no pot ser pensada com a politeïsta”<sup>17</sup>.

Certament, però, el món angèlic podria ser considerat com un substitut del politeïsmen en el cristianisme, encara que mai podríem atribuir a la divinitat mateixa, la Trinitat, un caràcter politeïsta. Tot i això, els àngels no tenen història ni representen quelcom mitològic, si exceptuem la caiguda de Llucifer com a expressió de la catàstrofe que va donar lloc a la ruïna del món sensible i a la mort dins de la creació. Allò miraculós en la història és l'únic material mitològic per al cristianisme, que s'estén des de la història de Crist i els apòstols fins a les històries de màrtirs i de sants...

Arribats a aquest punt, és impossible per a nosaltres seguir el material històric-mitològic que Schelling recull en la seva filosofia de l'art. En general, es pot dir que com a característica general, la mitologia del cristianisme rau en la intuïció de l'Univers com a regne de Déu en el qual cada element té el seu paper corresponent. Aquest és el punt de suport de tota la representació cristiana en l'art. La Il·lustració i el lliurepensament no han portat per a Schelling res més que un empobriment radical del que és la vida inescapable de la religió, que com a tal està indissolublement unida amb la simbòlica artística. Religió *versus* Il·lustració o vida arrelada en l'Absolut fet Naturalesa i encarnat en la Història enfront l'autonomització del pensament en contra de la tradició. L'aposta continua essent vigent en el nostre temps, i més ara que mai, quan la raó il·lustrada es veu qüestionada per plantejaments postmoderns que en realitat són més destructius que la pròpia Il·lustració. I és que la tornada a la religió no té per què comportar un retrocés nostàlgic a l'obscurantisme d'èpoques prehistòriques, sinó que també pot significar la il·luminació del present en ser incorporat al lloc que li correspon.

17. “Der Hauptpunkt, auf den es hier ankommt, ist, einzusehen, wie dem allgemeinen Charakter der Subjektivität und Idealität des Christentums gemäß das Symbolische hier durchaus in das Handeln (in Handlungen) fallen müsse. Wie die Grundanschauung des Christentums die historische ist, so ist es notwendig, dass das Christentum eine mythologische Geschichte der Welt enthalten muss. Die Menschwerdung Christi ist selbst nur im Zusammenhang mit einer allgemeinen Vorstellung der Menschengeschichte denkbar. Es gibt im Christentum keine wahre Kosmogonie. Was im A.T. davon vorkommt, sind sehr unvollkommene Versuche. Handlung, Geschichte ist überall nur, wo Vielheit ist. Insofern also Handlung in der göttlichen Welt ist, insofern muss auch in ihr Vielheit sein. Sie kann aber dem Geist des Christentums nach nicht als polytheistisch gedacht werden“. *Ibid.*, § 42, pp. 435ss.

MARÍA JOSÉ DE TORRES  
[mjtgp45@telefonica.net]

*Traducció d'Eva Guerrero*  
[article acceptat per a la seva publicació  
el 6 de juliol de 2009]