

Dadas las limitaciones propias de una reseña, las pretensiones de ésta no han ido más allá de una mera exposición de la estructura así como de las ideas principales, lo cual espero anime a los interesados en la historia y en la génesis de la filosofía analítica a la lectura de esta recopilación de ensayos, no exenta de asperezas y controversias, en el convencimiento de que se encontrará una base para realizar una nueva interpretación de los principales autores que marcan el inicio de dicha corriente.

José E. Chaves Ruiz
Departamento de Filosofía
Universidad de Granada
E-mail: josechp@fedro.ugr.es

Las Edades del Mundo. Textos de 1811 a 1815, de F. W. J. SCHELLING, prólogo de PASCAL DAVID, edición de JORGE NAVARRO PÉREZ, MADRID, EDICIONES AKAL, 2002, 259 pp., 20.80 €.

Esta obra de Schelling constituye la gran puerta de entrada a lo que se denomina su filosofía tardía [*Spätphilosophie*]. Una puerta que viene precedida de una pequeña avenida hacia la que el filósofo de Leonberg gira de modo inesperado en el denominado *Freiheitschrift* de 1809, la última gran obra que publicó en vida, tras la ruptura con Fichte y dos años después de la publicación de la famosa *Fenomenología del Espíritu* por su amigo y a partir de ahora ensombrecedor rival, Hegel. Schelling tiene desde entonces ante sí claramente dibujado el rumbo estrictamente idealista que tomará su temprano Sistema de la Identidad en la versión hegeliana.

En tal contexto debe contemplarse la presente obra que, en realidad, está constituida por tres manuscritos compuestos entre los años 1811 y 1815, los cuales permanecieron inéditos en vida del autor. Es una obra inacabada, pues de las tres partes de que debía constar, cada una de ellas centrada en una de las tres épocas o Edades [*Weltalter*] que integran y constituyen la totalidad de los tiempos, el Pasado, el Presente y el Futuro. Schelling sólo escribió la primera, el Pasado, de la que se traducen aquí tres versiones. Además la publicación de la obra es póstuma. Quizás porque en ella se abre una crisis que no sólo debe ser considerada como algo que afecta a la biografía del autor, con su aspecto de crisis psicológica de una estrella que de pronto deja de brillar ensombrecida por otra estrella entonces en ascenso (Hegel). Pues hoy sabemos que la crisis fue positiva y muy creativa ya que a partir de estos fragmentos Schelling conseguirá edificar un nuevo tipo de Sistema muy diferente de su más conocido primer Sistema de la Identidad (como se puede comprobar con la publicación de una copia de sus lecciones dadas en la Universidad de Munich en el curso 1827-28; véase: F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx* (1990), editado por S. Peetz, Frankfurt, Klostermann; desde aquí instamos a quien corresponda promover su traducción al español). En estas lecciones aparece de pronto un Schelling en directo, con una audiencia múniquesa tan numerosa como la que por entonces tenía el Hegel triunfador de Berlín. Posteriormente el propio Schelling, tras la muerte de Hegel, ocupará su cátedra en dicha ciudad en 1841, pero el éxito de Munich no se traspasará a Berlín y Schelling acabará retirándose definitivamente pocos años antes de su muerte en 1854. Hoy podemos decir que la

crisis que padeció Schelling es la crisis que todos padecemos hoy, bajo la denominación de “crisis de la modernidad”, “postmodernidad” o como se quiera llamar. Y la padeció como la transición de una concepción monista idealista de la filosofía, que era la que representaba el Sistema de la Identidad en su triunfante versión hegeliana, en la que el Espíritu [*Geist*] es el modo más alto de la Identidad, a una concepción dualista representada por la imagen doble, desgarrada, trágica, que ofrece el *System der Weltalter*. Aquí se anticipa la división de la filosofía en la época de Berlín entre una filosofía positiva y una filosofía negativa, como dualidad irreductible que arrastrará toda filosofía que intente ir más allá tanto del realismo como del idealismo, únicas posiciones de fondo, según este tardío Schelling, que la historia de la filosofía había desplegado hasta entonces.

Pero una nueva sistematización de la filosofía exige un nuevo método o forma de pensar. La aportación de Schelling consiste ahora en que la exposición sistemática de la nueva filosofía debe abandonar el *more geométrico*, la forma de sistematización deductiva y muy propia de la denominada filosofía moderna, que todavía usaba Fichte, para tomar la forma de un relato, de una razón histórica, en un sentido muy similar al que proponía Ortega y Gasset. Se trata de “historizar el absoluto” para decirlo en la terminología de entonces, de considerar al Absoluto o a Dios, no ya *sub specie aeternitatis*, como si estuviese fuera del tiempo, sino entendiéndolo temporalmente, como un Dios en devenir [*Gott im Werden*], que se hace a sí mismo a la vez que hace al mundo. Lo cual implica una concepción no ya racionalista-idealista, como era la del “Dios de los filósofos”, sino más bien vitalista, pues Dios es, para este Schelling, no un ente metafísico plantado allá arriba, sino un ser vivo primordial [*Urlebendiges*]. Por ello, aunque Schelling utilice una terminología teológico-filosófica, como hacían también sus pares Fichte y Hegel, sin embargo cabe una interpretación no teológica, sino antropológica de esta obra, como ya se ha hecho por parte de seguidores de Heidegger y Gadamer, como W. Wieland [*Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie* (1956), Heidelberg, Carl Winter], el cual constata, en estos textos que reseñamos, un anticipo único y precioso de la novedosa concepción heideggeriana del tiempo, la cual procedía directamente de los análisis de la fenomenología husserliana. Por ello nosotros, —a diferencia del prologista francés de esta edición española, Pascal David, el cual abunda en esta comprensión schellinguiana del tiempo en la línea de un Heidegger *avant la lettre*—, mirando a nuestra propia tradición insistimos en que también hay aquí, y no en Hegel como ha veces se ha creído, además de una posible lectura desde el materialismo, como la hecha por Habermas en su tesis doctoral, un anticipo de la razón histórica y vital orteguiana, manifestado, entre otras cosas, en la figura mitológica de los Dióscuros, usada por Ortega como emblema de su posición ni realista ni idealista y a la que se acoge Schelling para señalar la estructura dual de la vida divina originaria: “[...] al igual que en todo lo vivo, también en lo vivo primigenio hay una duplicidad que tras descender por muchos niveles se ha determinado en lo que entre nosotros aparece como luz y tiniebla, masculino y femenino, espiritual y corporal. De ahí precisamente que las doctrinas más antiguas se representaran la naturaleza primera como un ser con dos maneras de actuación contradictorias” [Schelling, *Las edades del mundo*, p. 178].

Cabe también una lectura desde la Razón fronteriza de Eugenio Tρίας en la cual este segundo Schelling aparece como modelo de una nueva sistematización filosófica. Hoy, por razones que no es el caso desarrollar aquí, frente a la interpretación desde el

materialismo que del último Schelling llevamos a cabo como tesis doctoral [Fernández Lorenzo, M. (1989), *La última orilla. Introducción a la Spätphilosophie de Schelling*, Universidad de Oviedo], nos inclinamos por la interpretación de Trías, tal como se va sustanciando en progresión creciente en sus últimos libros, especialmente en *La razón fronteriza*. Pues Schelling, según Trías nos ha ido enseñando a ver, mostrándonos los indicios cada vez más claros de su resurgimiento filosófico, y en coincidencia con un paulatino ensombrecimiento de Hegel [Trías, “El triunfador y el perdedor (Hegel y Schelling)”, *Pensar en público*, Barcelona, Destino, pp. 310-3], podría estar empezando a significar para la filosofía contemporánea algo similar a lo que Espinosa, también largo tiempo incomprendido, significó para el Idealismo alemán. Para él era Espinosa una auténtica Meca filosófica, pues solamente, como solían decir tanto Schelling como Hegel, el que alguna vez en su vida se hubiese bañado en las cristalinidades de su filosofía podría entender la modernidad filosófica. Hoy diríamos que quién no haya experimentado alguna vez en su vida, como el último Schelling (un Schelling que ha permanecido en la incompreensión durante más de un siglo) el sentido temporal y trágico de la existencia, del estar en el mundo, no penetrará jamás en la filosofía contemporánea, caracterizada por la crisis de la modernidad, la postmodernidad o como se la quiera llamar. Este Schelling, a nuestro juicio, puede ser tan fecundo para orientar la reflexión filosófica que se proponga altos vuelos hoy como lo fue Espinosa para Jacobi, Reinhold, Fichte y el propio Schelling, al que F. Schlegel llamaba “Spinoza redivivus”.

Un resumen del contenido de las tres versiones de las *Edades del mundo*, señalando sus variantes, lo proporciona la Introducción de Jorge Navarro Pérez. Por lo demás, y a título de recomendación personal, puede ser clarificador comenzar leyendo el final del libro [a partir de la p. 256] donde el autor se refiere a la filosofía de Espinosa y traza un pequeño esbozo histórico-filosófico muy ilustrativo para comprender el planteamiento dualista realista-idealista, tan importante en su obra más tardía bajo la forma doble de la filosofía (positiva y negativa), tal como él mismo la encuadra en la tradición histórico filosófica. Dicho esbozo histórico-filosófico irá creciendo en cursos posteriores hasta constituir una obra aparte, la cual ha sido traducida con el título de *Lecciones Muniqueas para la Historia de la Filosofía Moderna* [(1993), Málaga, Ediciones Edinford S.A.].

Manuel F. Lorenzo
 Universidad de Oviedo
 Departamento de Filosofía
 E-mail: florenzo@correo.uniovi.es

From Hand to Mouth. The Origins of Language, de MICHAEL C. CORBALLIS, PRINCETON, PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 2002, 257 pp.

La suposición de que las formas más primitivas de lenguaje empleadas por los seres humanos (o por sus antepasados) tuvieron carácter gestual y no oral ni es nueva ni ha perdido popularidad en nuestros días. Corballis la remonta al *Ensayo sobre el Origen del Conocimiento Humano* de Condillac (1747), aunque existen razones para pensar que ya era lugar común en el pensamiento antiguo tanto oriental como occidental. Una extensísima bibliografía reciente da cuenta además de su vitalidad entre los estudiosos contem-