

quedan desteleologizadas y el Yo-cultural emergente, reificado. La libertad que al autoafirmarse no rescata su identidad mediante una reconexión con su origen, deja un vacío que es cubierto por un orden sin proyecto. Latinoamérica como sujeto cultural vive esa instancia entre fines del siglo XIX y principios del XX en la instauración de un orden civilizatorio formal, iluminista, sin alma integradora, ni expresiva de un consenso sobre la base de un consentimiento respecto a su propio ser histórico. Es la época de la hegemonía intelectual del “espíritu positivo”, donde el proceso de autoafirmación tiende a desinterrogarse en razón de la más profunda crisis de identidad que consiste en el desdén de la cuestión misma de la propia identidad como Yo-cultural.

El límite de la caída es también la ocasión del re-encuentro. Tal es el sentido de lo que Virasoro denomina el momento de redención. Es el “momento en que el espíritu potencial emprende la faena de su propia realización, de la realización de la libertad en sí mismo, vale decir, de su retorno y nuevo acercamiento, por vía de la existencia, a la libertad infinita de Dios” (Ibid. 151). Desde el punto de vista del sujeto cultural es la reiniciación del proceso de reconexión autoconsciente con su origen que lo justifica como espacio de libertad, como centro histórico de afirmación existencial con sentido. Los movimientos intelectuales post-positivistas del siglo XX latinoamericano se inscriben en esa tendencia. El camino recorrido por América Latina sería, estaría siendo, el de un primer circuito del Yo-cultural: posición de la *libertad* desde la conciencia del Acto Creador Abisal; escisión y disgregación de la *existencia* en las intuiciones metafísicas diferenciadas o autoafirmación en las mediaciones; reencuentro con el origen absoluto de la propia singularidad en proceso de reintegración desde el *Ser* como trascendencia Cenital. “La libertad, la Existencia y el Ser”, no es entonces tan sólo un título, sino el proceso ontológico de maduración de una subjetividad, tanto personal como cultural. El pensamiento de Virasoro se inscribe en el momento de re-encuentro, del que quiere especialmente significar su contenido esencial: la alianza entre autoafirmación histórica coexistencial, y la conciencia de participación en la Trascendencia del Ser, expresada en los momentos indisociables de la “intuición metafísica”.

LOS TIEMPOS DE LA IGLESIA

La reflexión eclesiológica del Schelling tardío *

por J. NOEMI (Santiago de Chile)

La “Filosofía de la Revelación” de Schelling se cierra con dos clases dedicadas a la eclesiológica¹ que se introducen de la manera siguiente: “En lo ya expuesto anteriormente² se encuentra contenido, a mi parecer, todo lo necesario para entender la revelación tanto formal como materialmente y todo aquello que se le puede exigir a una filosofía de la revelación. Esta, por ejemplo, no debe necesariamente abocarse a lo práctico, a la moral de la vida cristiana. Dicha moral es la consecuencia que surge por sí misma de las ideas teóricas. Si alguna de las doctrinas de la dogmática usual no ha sido tratada de manera especial, se han dado empero los medios científicos con los cuales dicha doctrina debe tratarse. He aclarado ya desde el comienzo que de lo que se trataba no es de diseñar una dogmática especulativa sino de una aclaración del cristianismo a partir de su relación histórica más alta. Esta relación más alta que se remonta al comienzo de las cosas ha sido aclarada exhaustivamente. Lo único que habría que llevar a cabo es el paso de esa historia interior y más alta a la historia externa. Este tránsito se encuentra mediado por la iglesia, a la cual se le ha confiado el desarrollo de la obra de Cristo”³.

A la iglesia se le reconoce por lo tanto una función histórica que aquí se describe como mediación, tránsito “de esa historia interior y más alta a la historia externa”. Lo que con esto se quiere significar se explicita algo más en el párrafo conclusivo de la “Filosofía de la Revelación”: “Ya los antiguos teólogos habían distinguido entre la *akratos theologia*, la teología pura, y la *oikonomía*. Así es como escribe Basilio el Grande en una de sus cartas: nuestra inteligencia debe ser acrisolada por medio del Espíritu Santo para que no olvidemos la economía en aras de la teología, la doctrina histórica en aras de la doctrina abstracta de

* El estudio de Schelling, del que este trabajo es expresión me ha sido posible gracias a una beca concedida por la Fundación Alexander von Humboldt durante el período 1. 82 a 6. 83.

¹ Conf. XIV, 294-334. La indicación en números romanos corresponde al volumen, la en números árabes da la página de la edición de las obras Schelling aparecida en Stuttgart entre 1856 a 1861. Los tomos XI-XIV corresponden a los volúmenes I-IV de la segunda sección de dicha edición.

² En la *Filosofía de la Revelación* se han considerado, además de las nociones fundamentales e introductorias que ocupan todo el primer libro (XIII, 1-174) y parte del segundo (XIII, 175-261), los siguientes temas: la creación (XIII, 262-309), la Trinidad (XIII, 310-354), el pecado (XIII, 355-381), cristología (XIV, 51-240) demonología (XIV, 241-278), y angelología (XIV, 279-293).

³ XIV, 293.

Dios. A este proceso es a lo que estamos confrontados. La Reforma, que dejó sin considerar los dogmas especulativos y tradicionales de la iglesia, se concentró preferentemente en el aspecto del proceso interior y de las doctrinas soteriológicas y dio origen al pietismo en la medida que este aspecto terminó por hacerse exclusivo. Cada uno debe hacer por sí mismo el proceso interior; lo que es común a todos es el camino del proceso histórico, el cual debe ser mantenido presente por medio de la doctrina, la cual tiene que ser ciertamente común a todos, y a través de acciones simbólicas, ciclos festivos (a través del culto). El conocimiento de dicho camino sólo recibe su objetividad de la misma iglesia, la cual preserva, por una parte, de la disolución en la mera subjetividad aunque esta sea piadosa y por otra de la disolución en la generalidad vacía, en lo meramente racional”⁴.

El “desarrollo de la obra de Cristo” que le concierne a la iglesia consiste pues en hacer presente en el tiempo la dimensión objetiva e histórica del cristianismo. Esta función histórica debe ubicarse en su verdadera perspectiva y no hipertrofiarse sino situarse en su dependencia a esa “historia más alta” que ya se encuentra sellada en Jesucristo, que es el “fin de la revelación”⁵, “que sobrepasa a todo tiempo, es el Alfa y Omega, el primero y el último”⁶. Se trata por lo tanto de una función dependiente y subordinada al sentido de la historia que ha encontrado su desenlace y fin en Jesucristo⁷.

La perspectiva cristológica y escatológica con que Schelling trata y enmarca su reflexión eclesiológica queda todavía más en claro al distinguirse entre “iglesia extra- o ante-histórica”, “iglesia histórica” e “iglesia post-histórica”⁸. La primera se concentra al periodo de la vida terrestre de Jesús y los apóstoles⁹, “la iglesia histórica comienza sólo en el momento que llega a ser religión del mundo, cuando adquiere una existencia en el mundo”¹⁰, la “iglesia post-histórica” es la del eón futuro. Aunque el discurso schellingiano se limita a la “iglesia histórica”, la distinción anterior permite captar la dependencia y tendencia de su eclesiología que tiene en Jesucristo su comienzo y fin.

Dialécticamente se describe la relación entre los tres estados de la iglesia antes señalados como sigue: “Se puede decir que el primer estado es el de una unidad pero una unidad negativa de la que se tenía que salir, el segundo estado por el contrario es una situación de división que es sólo tránsito a la unidad libre y positiva”¹¹.

⁴ XIV, 333.

⁵ XIV, 124.

⁶ XIV, 305.

⁷ W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Maguncia 1965, insiste con razón en este punto, ver especialmente p. 413-420.

⁸ XIV, 297-298.

⁹ Schelling, en todo caso, no es explícito al respecto pero esta determinación se deduce directamente de su planteo.

¹⁰ XIV, 298.

¹¹ XIV, 297. En este punto discrepamos de Kasper que reduce la relación dialéctica a los periodos de la “iglesia histórica”. Ver W. Kasper, o. c., p. 414. A mi parecer el planteo de Schelling es suficientemente claro

Tenemos pues que la “iglesia histórica” se debe situar como el paso o tránsito de la unidad negativa a la unidad positiva y libre que corresponde al de la iglesia celestial. Esta determinación no obedece a un mero esquema dialéctico a priori, sino que se funda en la intención y propósito de Jesucristo, tal como lo ponen de manifiesto diversos textos del Nuevo Testamento¹². Tampoco se trata de un proceso fatal, de una pérdida y caída desde un primer estado “que uno se ha acostumbrado a pensar en una especie de pureza ideal y de perfección”¹³ a uno de lucha y oscuridad. Este proceso no se da contra la intención del “Señor de la iglesia”¹⁴, sino que comporta e implica un “progreso del cristianismo”, que Schelling lo concentra a dos puntos: “1) en la extensión general entre todos los pueblos. ‘Id y predicad el evangelio a todo el mundo’. Y no en menor grado en 2) un crecimiento interior del cristianismo y especialmente en un incremento del conocimiento cristiano”. Es este último aspecto el que resulta decisivo para Schelling, quien escribe inmediatamente a continuación: “Ciertamente nadie puede establecer otro fundamento que no sea el que estableció Jesucristo, pero es sólo el Espíritu, que vino después de El, el que debe conducir a la verdad toda y perfecta”¹⁵. El tránsito pues que significa la “iglesia histórica” comporta un crecimiento en el conocimiento que llega así a ser “científico”: “El conocimiento, en el cual tiene que crecer el mundo cristiano, no es nuevamente un tipo de conocimiento como el que recibieron los apóstoles por medio de revelación... , sino que debe ser un conocimiento que debería ser asequible en cualquier situación, tiempo o lugar, en resumen un conocimiento general-humano y por eso también libre, un conocimiento científico”¹⁶.

Establecido el marco general anterior, Schelling concentra su atención a la “iglesia histórica”, en la cual se da “una sucesión de tiempos” que resulta y es constatable no gracias a un “racionamiento a priori” sino que históricamente se dejan precisar en la misma vida terrestre de Jesucristo¹⁷. La argumentación de nuestro autor toma

pues cuando se habla de “primer estado” se refiere indudablemente al “estado ante-histórico” de la iglesia, al cual se ha referido en el párrafo y frase inmediatamente anterior. Es cierto que no se explica la relación entre la dialéctica interior a la “iglesia histórica” y la que se establece entre ésta y la “iglesia ante-histórica” y “post-histórica”. Esto empero constituye otro problema al que nos referiremos más adelante.

¹² Conf. XIV, 294-295. El recurso a la Escritura es abundante. Se citan Lc. 17, 22; 1 Cor. 13, 8 ss.; Mc. 4, 26; Mt. 13, 24-30; 24, 24 y sin indicarse explícitamente Mt. 26, 20.

¹³ XIV, 297.

¹⁴ Conf. XIV, 297.

¹⁵ XIV, 296.

¹⁶ XIV, 296.

¹⁷ Conf. XIV, 298. Schelling reconoce una coincidencia entre su planteo y el de Joaquín de Fiore, que W. Kasper, en todo caso relativiza dado que la perspectiva schellingiana permanece cristocéntrica, y por eso “supera” el planteo de Joaquín de Fiore. Conf. W. Kasper, o. c., p. 419-420, ver además la p. 421.

como base el lugar especial y privilegiado que tienen Pedro, Santiago y Juan entre los discípulos de Jesús¹⁸. En el caso de Pedro se trata indiscutiblemente del primero y “cabeza de los otros”¹⁹, y Mt. 16 es considerado como “totalmente decisivo para el primado de san Pedro entre los apóstoles”²⁰. “Prioridad” en todo caso no se debe confundir con “superioridad”. Pedro es fundamento pero “el concepto de fundamento no es exclusivo sino que más bien tiene su sentido en la medida que exige a otro después y fuera de sí”. De lo anterior resulta que “el primero de los apóstoles debe ser considerado como inicio y fundamento de una sucesión y de una en la cual el mismo no se repite, sino al que sucede uno realmente otro (otro principio)”²¹. Este “nuevo y segundo principio” lo constituye Santiago, pero sólo provisoriamente y definitivamente lo es Pablo²². Pedro, Pablo y Juan deben “ser pensados como representantes de tres tiempos de la iglesia cristiana”, y se establecen en paralelo a la triada “Moisés, Elías y Juan Bautista”. Como Moisés, Pedro establece el fundamento y es el “principio de lo estable”. “Pablo es el Elías del Nuevo Testamento, el principio del movimiento, del desarrollo, de la libertad en la iglesia. El apóstol Juan por último es paralelo a Juan Bautista, como éste es el apóstol del futuro, el que apunta al futuro”²³.

Consideramos primero y por separado cada uno de los tiempos o principios que representan Pedro, Pablo y Juan, para luego atender al nexo que entre ellos se establece.

El principio petrino es caracterizado como “principio legal”, es lo “relativamente veterotestamentario” que late en el Nuevo Testamento, comporta un horizonte retrospectivo: “Pedro mira profundamente en el pasado”²⁴. Permanece como el fundamento²⁵. En el primer período de consolidación de la iglesia es el predominante, dado que “en él está el cuerpo, lo central, lo que mantiene unido”²⁶. La iglesia católica se establece en continuidad con el principio petrino. Esta, en la medida que llegó a ser un poder político, no tuvo otra alternativa que tomar “la espada de Pedro”²⁷. A juicio de Schelling las fallas de la iglesia católica se encuentran “prefiguradas” en las deficiencias de Pedro²⁸ e incluso la triple negación de Pedro tendría su correlato en el catoli-

¹⁸ Conf. XIV, 299.

¹⁹ XIV, 299-300.

²⁰ XIV, 301.

²¹ Todas las citas anteriores se encuentran en XIV, 301. Como se puede ver la interpretación schellingniana del primado de Pedro es bastante parecida a la de O. Cullmann, conf. *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer*, Zürich, 1960.

²² Conf. XIV, 302.

²³ XIV, 303.

²⁴ XIV, 304.

²⁵ Conf. XIV, 305.

²⁶ XIV, 309.

²⁷ XIV, 310.

²⁸ Conf. XIV, 310. Se hace mención a la mezcla de fe y “astucia mundana” que muestra Pedro en su confesión mesiánica así como en su reacción ante el anuncio de la pasión que hace Jesús.

cismo: “Se puede reprochar a la iglesia romana de haber negado triplemente al Señor. En primer lugar, en cuanto buscó el poderío político, luego en la medida que ella misma se hizo dependiente de dicho poder, lo hizo su instrumento, exigió mandatos sanguinarios y trató de dominar por medio de éstos, y por último en la medida que haciéndose ella misma instrumento del poder político se denigró”²⁹. En todo caso, paralelamente como Pedro fue reconfirmado triplemente en su misión pastoral³⁰, la iglesia católica “no deja de ser la iglesia de Cristo y conservar el fundamento para todos los tiempos”³¹. Un último aspecto que se señala es el trinitario: “Pedro es más el apóstol del Padre”³².

Pablo es el segundo principio que sucede —no suprime— a Pedro, se establece “como miembro complementario de san Pedro”³³ y “en él vive el principio activo, dialéctico, científico, aclaratorio”³⁴, “es propiamente el apóstol del Hijo”³⁵. Se insiste en que Pablo representa un “principio independiente, autónomo” de Pedro, como bien lo pone de manifiesto su vocación extraordinaria³⁶ y como queda bien en claro en la discusión y controversia que se produce entre Pablo y Pedro³⁷. Lo anterior no significa que sea un principio autosuficiente o autárquico: “Pablo sería nada sin Pedro”³⁸. Su papel en la iglesia es excéntrico, es decir, “principio libre del centro, independiente, que mueve e impulsa”³⁹, tal como queda en claro a través de la historia de la iglesia⁴⁰, y especialmente en la reforma protestante. Para Schelling, “Pablo es el primer protestante”⁴¹. El protestantismo no se explica como fruto de coincidencias y pormenores anecdóticos sino como resultado de una causa real determinante y ella es “el principio ideal” o paulino presente en la iglesia⁴². A este respecto se aclara: “Una iglesia libre e independiente de lo petrino que había llegado a ser excluyente, se preveía ya con la vocación de un apóstol libre e independiente de Pedro. La independencia que se requería de la nueva comunidad con respecto a la iglesia que se había estrechado, no comportaba por ello una separación de la verdadera iglesia, la cual no se suprime por medio de estas

²⁹ XIV, 312.

³⁰ Se hace referencia al relato de Jn. 21, 15 ss.

³¹ XIV, 312.

³² XIV, 326. En la Trinidad misma, Schelling distingue tres momentos: “tautousía”, “heterousía” y “homousía” II (XIV, b, 6), al que corresponden tres períodos históricos: “El tiempo del Padre... el tiempo presente en sentido prevalente el tiempo del Hijo... el tiempo futuro... es el tiempo del Espíritu” XIV, 71.

³³ XIV, 301-202.

³⁴ XIV, 305.

³⁵ XIV, 326.

³⁶ Conf. XIV, 305.

³⁷ En la que Schelling abunda. Conf. XIV, 306-308, 314.

³⁸ XIV, 305. Inmediatamente antes, por otra parte, se afirma: “Pedro exige a Pablo”.

³⁹ XIV, 309.

⁴⁰ Se mencionan el jansenismo y el metodismo. Conf. XIV, 309.

⁴¹ XIV, 310.

⁴² XIV, 314-315.

oposiciones sino que se sitúa en un sentido más alto..."⁴³. La iglesia protestante no es pues una alternativa con respecto a la católica, sino que ambas se sitúan como "miembros que median la iglesia una y verdadera que debe acaecer"⁴⁴.

Si se tiene en cuenta su pertenencia al protestantismo, no resulta extraño que Schelling se detenga en explicar su posición ante la iglesia reformada: "Yo no me propongo aquí convertirme en un apologeta del protestantismo, mi punto de vista es el del cristianismo en la totalidad de sus desarrollos históricos, mi meta sólo puede consistir en aquella iglesia universal y recién verdadera (si es que entonces la palabra iglesia es todavía la correcta) que sólo se puede construir en el Espíritu y sólo en la plena comprensión del cristianismo... El protestantismo debe reconocer que él sólo es tránsito, mediación, que él sólo es algo en relación a una realidad más alta que él debe mediar"⁴⁵. Una buena síntesis de lo que comporta el principio paulino tanto en su relación a los otros como al protestantismo, la ofrece el texto siguiente: "La iglesia construida sobre la autoridad de Pedro sólo produjo la unidad externa. En Pablo estaba preparado un principio, a través del cual la iglesia pudo ser liberada no de su unidad sino de una unidad ciega. Este principio se manifestó en la reforma, la cual es la mediación y tránsito a un tercer período, en el cual la unidad se producirá como eterna y permanente porque será una unidad que se establece con libertad y con convencimiento de la voluntad"⁴⁶.

Veamos ahora aquello a lo que remiten y apuntan los textos anteriores, es decir, a lo que significa Juan como tiempo y principio eclesial. Juan —ya lo señalamos— es el "apóstol del futuro, el que apunta al futuro"⁴⁷, en sus escritos "sopla un espíritu suave y celestial"⁴⁸. En su evangelio se manifiesta un espíritu diverso al de los sinópticos⁴⁹, "abierto al futuro"⁵⁰, es el "apóstol del Espíritu"⁵¹, "de la iglesia futura que sólo es la verdaderamente universal"⁵². El apóstol "del último tiempo, cuando el cristianismo llegará a ser objeto de conocimiento general", cuando el cristianismo será "religión verdaderamente pública, no como religión de estado o iglesia jerárquica, sino como religión de la humanidad que tiene en él la ciencia más elevada"⁵³. "Juan empieza con el tiempo cuando el Señor viene, es decir, con el último tiempo de la iglesia"⁵⁴. Ciertamente Schelling visualiza este

⁴³ XIV, 315.

⁴⁴ XIV, 316.

⁴⁵ XIV, 321.

⁴⁶ XIV, 324.

⁴⁷ XIV, 303.

⁴⁸ XIV, 325.

⁴⁹ Schelling asocia el evangelio de Marcos a Pedro y el de Lucas a Pablo. Conf. XIV, 326. Un excursus sobre su posición ante la crítica exegética se trae en XIV, 318-320.

⁵⁰ Conf. XIV, 326.

⁵¹ XIV, 326-327.

⁵² XIV, 327 y 328.

⁵³ XIV, 328.

⁵⁴ XIV, 331.

último tiempo como inminente y ad portas⁵⁵. Valga la pena también puntualizar que cuando se habla en los textos anteriores de un "conocimiento general", de una "religión verdaderamente pública", de una "iglesia verdaderamente general", o como se expresaba nuestro autor para designar la meta a la que apunta en general la "iglesia histórica", de "un conocimiento general-humano"⁵⁶, no se postula entonces una generalidad indeterminada sino todo lo contrario: "no a una religión indeterminada sino a un cristianismo en su plena determinación y de tal manera que la humanidad posea en el cristianismo de allí en adelante su ciencia más alta; así es lo verdadera e interiormente general..."⁵⁷.

Al considerar los tres principios, petrino, paulino y joánico, ha sido imposible no referirse parcialmente al nexo que se da entre ellos. En verdad no se trata de tres principios monádicos y absolutamente separables sino que ellos se implican recíprocamente. Analizamos ahora in recto la relación en que ellos se establecen. Como se ha podido ver los tres períodos o principios constituyen una tríada dialécticamente relacionada. El principio petrino establece una unidad pero externa, la cual es negada no en cuanto unidad sino en su exterioridad por el principio paulino⁵⁸, y así "la unidad sin ninguna coacción externa que resulta se establece en el tercer período"⁵⁹, es decir, es la del principio joánico. Entre estos tres principios se repite una dialéctica análoga a la que se daba entre iglesias "ante-histórica", "histórica", y "post-histórica". Lo que en el caso de la dialéctica entre las "iglesias" es designado como "unidad meramente negativa" es al interior de la relación entre los "principios" que rigen el proceso de la "iglesia histórica", la "unidad exterior o ciega"; lo que en el primer caso es "división" es en el otro negación de la exterioridad. El tercer término es claramente más coincidente: la "iglesia post-histórica" es la "unidad positiva", el principio joánico la unidad "entendida y libre". En ambos casos Schelling está operando con el esquema dialéctico que le permite su doctrina de las potencias. Ello resulta tanto más evidente cuanto que se paraleliza el principio petrino al "principio real" y el paulino al "principio ideal"⁶⁰. Schelling no nos aclara más la analogía que se da entre ambos procesos dialécticos a no ser estableciendo la diferencia entre "historia interna y más alta" que corresponde al proceso que se da entre las "iglesias", e "historia externa" que es la que se da en la sucesión de los principios petrino, paulino y joánico. Es bastante

⁵⁵ Conf. XIV, 312, 332.

⁵⁶ Conf. nota 16.

⁵⁷ XIV, 323.

⁵⁸ "El significado de la oposición no puede ser el de superar la unidad sino sólo la ceguera de la misma, por lo tanto su intención sólo puede ser mediar en el paso de la unidad meramente real y ciega a la unidad entendida, captada y por eso libre", XIV, 322.

⁵⁹ XIV, 324.

⁶⁰ Al significado de la doctrina de las potencias en la filosofía tardía nos hemos referido en: Jesucristo en la filosofía tardía de F. W. J. Schelling. Una primera aproximación, en 'Homenaje al Profesor Dr. Julio Giménez B.' *Anales de la Facultad de Teología*, 33 (1982), Santiago de Chile 1983, p. 139 y ss.

claro, en todo caso, que aunque es posible establecer una cierta periodización que resulta coherente con un esquema temporal linear, el proceso y sucesión entre estos principios trasciende una perspectiva meramente horizontal.

Más en concreto, si es claro que el principio petrino es el predominante hasta la Edad Media tardía y el paulino irrumpe en la Reforma y Schelling se ubica en la inminencia de un inicio del joánico, dicha periodización se encuentra relativizada por la dependencia a la libertad de Dios y su referencia a la libertad del hombre. Sin negar una horizontalidad en la sucesión con que se dan los tres principios o tiempos, es indudable que se mantiene una verticalidad que está condicionada por la dependencia cristológica y la intencionalidad escatológica con que se articulan dichos principios. Ni el tiempo de la vida terrestre de Jesucristo, ni el futuro eón pueden considerarse en el esquema schellingniano como períodos de la iglesia, más bien son el parámetro dentro del cual se articula y del cual dependen los tiempos de la iglesia histórica.

La relación que se establece entre los períodos o principios petrino, paulino y joánico queda también en claro cuando se delimita el nexo entre los dos primeros: éstos son “sólo miembros que median la iglesia una y verdadera”⁶¹; “la iglesia verdadera no se da en ninguna de estas formas aisladamente, sino que es la iglesia del fundamento establecido a través de Pedro, la que por medio de Pablo se dirige al fin que será la iglesia de san Juan”⁶². Los tres principios pues conforman dinámicamente la verdadera iglesia, tal como ésta se va configurando en la historia.

Hasta aquí esta reseña de los tres principios o tiempos de la eclesiología schellingniana así como del nexo que entre ellos se establece. Pasamos ahora a hacer algunas breves consideraciones que nos sugiere dicho planteo en sus líneas más fundamentales.

La reflexión eclesiológica de Schelling resulta plenamente coherente con el cristocentrismo que caracteriza su “Filosofía de la Revelación”. En ella tiene plena validez y vigencia la determinación fundamental que se ha establecido: “En una filosofía de la revelación se trata sólo, o al menos fundamentalmente, de comprender la persona de Cristo. Cristo no es el maestro, como se suele decir, Cristo no es el fundador, El es el contenido del cristianismo”⁶³. Lo anterior no significa situar a la iglesia como un resultado espurio, no pretendido en la economía salvífica, o negar que Jesucristo sea su fundador⁶⁴, sino sólo situarla en su permanente y absoluta dependencia al misterio y persona de Jesucristo. Este es el único “Señor de la iglesia”⁶⁵ y la iglesia no se sustenta en sí misma sino que viene y va a Jesucristo, su nomía no debe ser otra que una cristonomía.

⁶¹ XIV, 316.

⁶² XIV, 310.

⁶³ XIV, 35.

⁶⁴ Conf. xiv, 294 y ss.

⁶⁵ XIV, 297.

El cristocentrismo de la eclesiología schellingniana resulta tanto más notable y significativo si se lo compara a las eclesiologías restaurativas del siglo pasado que hipertrofian el papel de la iglesia y terminan por convertirla en “un signo de salvación mítico, un ídolo”⁶⁶.

Un segundo aspecto que resulta importante notar es el que este cristocentrismo no es meramente retrospectivo, no permite situar a Cristo como el mero punto a partir del cual surge la iglesia⁶⁷, sino que es el pasado y futuro de la misma y por eso su constante presente. Es decir, el cristocentrismo se articula escatológicamente. En cada momento, y no en la sola esfera de la subjetividad del individuo, la iglesia es dependiente y queda confrontada a Jesucristo como a su contenido que la trasciende⁶⁸.

Sin desconocer el aporte que Schelling representa en su tiempo a un diálogo ecuménico⁶⁹, es indudable que en la aplicación que se hace

⁶⁶ “Los teólogos de la restauración en el siglo 19 entendieron la iglesia repetidamente como el poder de orden último, más alto y englobante contra las fuerzas caóticas del tiempo. De esta manera no comprendieron ni explicaron la iglesia desde su centro propio y radical, desde la reconciliación en Jesucristo. Con esta deformación empero la iglesia asume el carácter de un signo mítico de salvación, de ídolo. El orden de la iglesia se convierte en momento central y el centro de mediación, Jesucristo, es reemplazado por otros momentos mediativos”, P. Hunermann, “Erlöse uns von dem Bösen”. *Theologische Reflexion auf das Böse und die Erlösung von Bösen*, en *Theologische Quartalschrift* 162 (1982), p. 328.

⁶⁷ Un esquema como el cullmaniano que sitúa a Cristo como “centro del tiempo” resulta en la perspectiva de Schelling insuficiente. Más próximo es el bultmaniano que sitúa a Jesucristo como fin de la historia; pero en este caso cabe notar que para Schelling la historia no se reduce a la historicidad del individuo.

⁶⁸ Al respecto anota W. Kasper acertadamente: “Tiempo no es nunca para él (se refiere a Schelling) solamente tiempo linear, sino el espacio de pasado y futuro que se abre a lo nuevo y posible en la decisión de la libertad por medio de la abstracción, de la auto-suspensión de lo actualmente sensible y gracias al trascender lo actualmente real. Un tiempo puramente linear sería para Schelling un pensar legalista, un estar entregado a la ley de una línea temporal. En todo caso esto no lo lleva a un concepto de tiempo puramente subjetivo y existencial. Tiempo no es sólo representación y modelo del hombre sino algo en lo cual el hombre se encuentra, es presupuesto primigenio de su libertad. Todo el afán de la filosofía tardía consiste en comprender este tiempo exterior, mediarlo a través del pensamiento para así salvaguardar la libertad. Esta mediación sucedió de una vez para siempre en la obediencia de Cristo, aquí fue superado el tiempo en la eternidad, la libertad del hombre en la libertad de Dios. Con lo anterior la historia que busca su mediación alcanza su fin. Todo otro tiempo es solamente un tiempo aparente, detenido. El tiempo de la iglesia se sitúa todavía en el encubrimiento de ese fin y tiene todavía carácter de decisión. Sólo al final se revelará Dios como lo que es “todo en todos”. Consideración linear y existencial de la historia, perspectiva teleológica y axiológica de la escatología no son para Schelling contradictorias, sino que en él se encuentran superadas en su concepto cualitativo y orgánico de tiempo” o.c., p. 421.

⁶⁹ Conf. sobre este punto W. Kasper, o.c., p. 417 y s. Sobre el “procatolicismo” de Schelling me parece bastante ecuánime la puntualización

de los principios petrino y paulino se da un esquematismo demasiado craso que distorsiona y mutila lo que representan el catolicismo y el protestantismo. Para un católico del siglo veinte, más todavía en Latinoamérica, resulta difícil aceptar la correlación tan rudimentaria y unilateral que se traza entre principio petrino e iglesia católica⁷⁰.

Por último, y esta es otra consideración crítica, Schelling al concentrarse en delimitar el “progreso del cristianismo” en la esfera intelectual y del conocimiento, al poner como meta un “conocimiento científico”, no sólo peca de intelectualista sino que se hace susceptible de ser acusado de no superar el racionalismo idealista⁷¹. Es una laguna lamentable el que nuestro autor no integre y explicita en este contexto su visión sobre el “milagro del amor” divino tal como lo hace en su cristología.

de W. A. Schulze, ‘Schelling und die christlichen Konfessionen’, en *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 55 (1955), pp. 125-130.

⁷⁰ En todo caso es preciso reconocer, como lo ha hecho un autorizado historiador católico (conf. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX* —Fliche-Martin, Histoire de l’Eglise 21— 1952, ver especialmente p. 132-153, 193-211) que aunque más mitigadamente, también el catolicismo alemán que es el que Schelling tenía ante sus ojos, fue afectado por la miopía restaurativa y retrógrada del siglo pasado y de esta manera daba pábulo a visiones fragmentarias como la que Schelling ofrece de la iglesia católica.

⁷¹ Con ello se toca un punto fundamental que divide a los intérpretes de Schelling entre quienes ven en él a un auténtico pensador cristiano y otros que piensan que en la filosofía tardía no se supera sino sólo radicaliza el idealismo. Para una visión general sobre este problema se puede consultar a M. Durner, Zum Problem des “Christlichen” in Schellings “Weltalter”-und Spätphilosophie, en *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982), pp. 25-38.

por S. S. BAKIRDJIAN de HAHN (San Miguel)

Una transferencia originaria

La ilusión idealista, cuyo resorte fundamental opera también para B. en la ilusión realista, consiste básicamente en una trasposición: la distancia inmanente que separa al espíritu de sí mismo se proyecta a una distancia entre el sujeto y el objeto².

Esta transferencia surge del desconocimiento del carácter concreto de nuestro pensar como una vida íntima donde se juega un drama de intercambio y mutua propulsión entre espontaneidad y facticidad, entre iniciativas actuantes y productos reflejos³, suscitando una hendidura aparentemente irreparable en la que deberíamos introducirnos y a la que deberíamos seguir en su normal desarrollo. Pero, según B., la tradición filosófica se aleja de esta actitud y se obstina en suturas y acabamientos prematuros. Estos provienen de una incapacidad para ver en la dualidad realismo-idealismo otra cosa que una antinomia estática cuyos términos se agotan en la sola oposición. Es así como de una insuficiente visión del problema brotan también precarias soluciones.

Hacia una óptica purificada

El primer objetivo es mostrar que ambas tesis son “solidarias”. Se trata de un término característico de B. para indicar una relación compleja en virtud de la cual ninguna se autosostiene pero tampoco se desvanece sin la otra. La ambigüedad de esta condición remite a ambas al movimiento más amplio y englobante de la dinámica del espíritu, en el cual juega cada una su rol espontáneo y necesario. La solidaridad bien entendida exige aceptar esa aparente contradicción (que lo es sólo para la Lógica formal y no para una dialéctica vital) entre autonomía y dependencia⁴.

Pero no es tarea fácil comprender el vínculo entre heterogeneidad y complementariedad que liga nuestras tendencias mentales y las ideologías que ellas producen. Tampoco lo es el visualizar el movimiento que encadena los momentos de un todo complejo y sistemático como

¹ *La ilusión idealista (L'illusion idéaliste)* (1898) es el título de un trabajo de B. que nos proponemos comentar. Cfr. *Les Premiers Ecrits de M. Blondel*, P. U. F., Paris, 1956.

² id. p. 106 y 110.

³ id. p. 106, 107, 109 y 114.

⁴ id. p. 98-100. Cfr. también *L'Action* (1893), P. U. F., Paris, 1973, 5ª pte., cap. 3, p. 453.