

MITO, SÍMBOLO Y FILOSOFÍA

F. W. J. SCHELLING / F. CREUZER

ESTUDIO PRELIMINAR, TRADUCCIÓN Y NOTAS

Fernando Wirtz y
Lucas Damián Scarfia

Colección *Traducciones Primeras*

RAGIF EDICIONES

Schelling, Wilhelm Joseph

Mito, símbolo y filosofía / Wilhelm Joseph Schelling ; Friedrich
Creuzer ; compilación de Lucas Damián Scarfia ; Fernando Wirtz ;
coordinación general de María Jimena Solé.- 1a ed.- Ciudad Autó-
noma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2023.

92 p. ; 22 x 14 cm. - (Traducciones primeras / María Jimena Solé)

Traducción de: Lucas Damián Scarfia ; Fernando Wirtz.

ISBN 978-987-48998-2-8

1. Filosofía del Arte. 2. Filosofía Moderna. 3. Ontología. I.
Creuzer, Friedrich. II. Scarfia, Lucas Damián, comp. III. Wirtz,
Fernando, comp. IV. Solé, María Jimena, coord. V. Título.
CDD 193

Diseño de colección, tapa y puesta en página, Jairo Fiorotto

Imagen de tapa, Anil Kumar

Mito, símbolo y filosofía

© de la edición, RAGIF EDICIONES. 2023

© de la traducción, Fernando Wirtz y Lucas Damián Scarfia. 2023

Primera edición

ISBN 978-987-48998-2-8

Impreso en Argentina



La traducción de este libro ha contado
con una subvención del Goethe-Institut

RAGIF EDICIONES

Colección *Traducciones Primeras*

Directora de la colección: María Jimena Solé

www.ragifediciones.com.ar

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

Contenido

- 9 Sobre los traductores
11 Estudio preliminar

F. W. J. Schelling

- 35 Sobre la edad de las construcciones ciclópeas en Grecia
55 Sobre un pasaje en el himno homérico a Deméter
61 Sobre el significado de uno de los murales de Pompeya recientemente descubiertos

F. Creuzer

- 73 Filología y mitología, en su desarrollo e interacción mutua

Sobre los traductores

Fernando Wirtz estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y se doctoró en la Universidad de Tubinga (Alemania) con una tesis sobre la filosofía de la mitología de Schelling. Tras varias estancias postdoctorales en Japón, actualmente se desempeña como profesor asistente de la Universidad de Kioto (Japón) en el Departamento de Filosofía Japonesa. Los principales intereses de su trabajo son la filosofía del mito, la filosofía japonesa (especialmente el pensamiento de autores como Miki Kiyoshi y Tosaka Jun), el idealismo alemán y la filosofía intercultural. Con respecto a este último punto, es miembro de la junta directiva de la Sociedad de Filosofía Intercultural (Alemania) y trabaja activamente en la difusión de filosofías no-europeas. Es autor del libro *Phänomenologie der Angst* (Mohr Siebeck, 2022) y de numerosos artículos en revistas especializadas de filosofía. También ha co-editado junto a Montserrat Crespín Perales la colección de ensayos *Después de la nada: dialéctica e ideología en la filosofía japonesa contemporánea* (Herder, 2023).

Lucas Damián Scarfia estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y obtuvo su doctorado en la misma institución con una tesis sobre la relación finito-infinito en la filosofía de Johann Gottlieb Fichte y Friedrich von Hardenberg (Novalis), siendo becario de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y

Técnicas (CONICET). Actualmente desarrolla un Posdoctorado en la Universidade de São Paulo (USP) (Brasil) con una beca de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Su área de investigación es la Filosofía Moderna, con eje en la metafísica, la filosofía política y la filosofía del arte del idealismo alemán y del romanticismo. Forma parte como miembro fundador del *Grupo de investigación sobre Idealismo* (UBA) desde el año 2010, e integra la *Internationale Fichte Gesellschaft* (IFG), la *Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte* (ALEF) y el *Grupo de Estudos Espinosanos* (USP). Ha publicado artículos, capítulos de libros y reseñas de textos, que se enmarcan en el mismo contexto de investigación.

Estudio preliminar

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) es uno de los filósofos alemanes más versátiles y poliformes del siglo XIX. Escribió sobre arte, filosofía de la naturaleza, historia, religión y mitología, dialogando continuamente con filósofos como Platón, Aristóteles, Baruch Spinoza, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. A su vez, utilizó diferentes registros discursivos, incursionando en diálogos filosóficos, poemas e incluso el estilo “geométrico”. A lo largo de su vida transitó diversos intereses y esto lo llevó, naturalmente, a repensar y reformular muchos problemas. En efecto, en la bibliografía crítica, se suele señalar la heterogeneidad de sus intereses como una de las principales dificultades para aprehender su pensamiento. De allí que se lo identificó con Proteo, el dios que cambia de forma.¹ Eduard von Hartmann es uno de los primeros en hablar de Schelling como un filósofo “sin espina dorsal”.² Del mismo modo, en otro texto, Hartmann nombra a Schelling entre aquellos pensadores que, incapaces de crear un sistema, se limitan a realizar intentos provisionarios e inconclusos y no arriban sino a meras propedéuticas que los hace permanecer toda su vida como “aprendices”.³

1 Véase *Odisea*, IV, 380-430.

2 Hartmann, E. v., *Schellings philosophisches System*, Leipzig, Haake, 1897, p. 3.

3 Hartmann, E. v., *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlín, Otto Loewestein, 1889, p. 5.

De esta forma, se suele hablar de distintos momentos o etapas del pensamiento schellinguiano: “la filosofía del yo”, “la filosofía de la naturaleza”, “la filosofía de la identidad”, “la filosofía del arte”, “la filosofía de la libertad”, “la filosofía sobre las edades del mundo”, “la filosofía de la mitología” y “la filosofía de la revelación”.⁴ Félix Duque afirma que, incluso cuando sea algo común que las personas abocadas a la filosofía modifiquen su pensamiento a lo largo de su vida, con el quehacer de Schelling ocurre algo espectacular, pues frente a este filósofo alemán nos vemos obligados a quebrar la presentación unitaria de sus concepciones.⁵ Si bien algunos comentaristas de la actualidad tienden a matizar esta heterogeneidad y a negar la inconmensurabilidad absoluta entre las diferentes etapas, lo cierto es que es imposible escribir sobre las obras de Schelling sin mencionar este despliegue y señalar esta característica de su “filosofía en devenir”, como la denomina Tilliete.⁶

Entre los diferentes temas que Schelling abarcó a lo largo de su vida, hay todavía un puñado que no se estudió en profundidad (tanto dentro como fuera de Alemania). Uno de ellos es su interés por la mitología. Las lecciones de filosofía de la mitología, por ejemplo, permanecen en buena medida sin traducción al español.⁷ Schelling se interesó por la mitología desde su juventud, como demuestran sus escritos *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* [Una explicación crítica y filosófica del filosofema más antiguo del tercer libro del Génesis sobre el origen primero del mal humano] (1792), “Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt” [“Sobre mitos, sagas históricas y filosofemas del mundo antiguo”] (1793), *Philosophie der Kunst* [Filosofía del

4 Cf. Leyte, A., *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998, p. 5 y V. E. López Domínguez, *Schelling*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995, p. 16.

5 Cf., Duque, F., *Historia de la Filosofía Moderna: La Era de la Crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 254.

6 Tilliete también menciona la cuestión acerca del carácter protéico de la filosofía schellinguiana. Cf. Tilliete, X., *Schelling une philosophie en devenir. II. La dernière philosophie (1821-1854)*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 13.

7 Cf. Schelling, F. W. J., *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, Nueva York, SUNY, 2007; F. W. J. v. Schelling, A. Pernet, M. Richir y F. Chenet, *Philosophie de la mythologie*, Millon, 1994; F. W. J. Schelling, *Filosofía della mitologia*, Milan, Mursia, 1990.

arte] (1802/3). Asimismo, en su filosofía tardía, este interés adquiere una nueva dimensión ontológica. Para la llamada “filosofía positiva”, la realidad del ser es un resultado de la decisión libre de Dios. La ontología, pues, deja de ser una ontología de la necesidad para convertirse en una ontología de la facticidad divina. Lo mismo sucede con la filosofía de la mitología, que puede entenderse como una reconstrucción del devenir histórico de la consciencia religiosa, precisamente como resultado de un acto originario libre.

Este sistema sobre el mito fue desarrollado principalmente en lecciones que Schelling impartió en Erlangen y Múnich y que sobrevivieron en varias versiones. Se publicaron por primera vez en las *Sämtliche Werke* [Obras completas], editadas por su hijo Karl Friedrich August Schelling. La *Philosophie der Mythologie* [Filosofía de la mitología] aparece aquí en forma de dos series de conferencias diferentes: la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* [Introducción a la filosofía de la mitología] (tomo XI) y la *Philosophie der Mythologie* [Filosofía de la mitología] (tomo XII). Como escribe su hijo en el prefacio al undécimo volumen, Schelling editó la versión de este volumen “en parte en los últimos años de su estancia en Múnich, en parte todavía en el mismo Berlín, donde también (1842 y 1845) leyó sobre filosofía de la mitología [...]”.⁸ Estas conferencias se impartieron varias veces desde la época de Erlangen (1821-1827) luego en Múnich (1827-1841) y en Berlín (semestre de verano 1842; semestre de verano 1845; semestre de invierno 1845/46). Se conservaron y publicaron hasta hoy varias transcripciones de las conferencias mitológicas: 1) Dekker, en su libro *Die Rückwendung zum Mythos* [El retorno al mito], citó y copió algunos pasajes de un manuscrito que fecha entre 1830-1831;⁹ 2) *La Philosophie*

8 SW XI, v. Las obras completas de Schelling se citan según las *Sämtliche Werke* editadas por Karl Friedrich August Schelling (1815-1863). Se abrevian como SW, señalando en cada caso el número de tomo en números romanos y la página en números arábigos. La nueva edición académica, *Historisch-Kritische Ausgabe*, está en proceso de edición como parte de un proyecto de la Academia Bávara de las Ciencias (schelling.badw.de). Los textos que aquí se traducen no fueron aún incluidos en esta última edición.

9 Cf. Dekker, G., *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*, Munich/Berlín, R. Oldenbourg, 1930, 16-18. Por su parte, Fuhrmans corrige a Dekker y los fecha en 1828. Cf. Fuhrmans, H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlín, Junker und Dünnhaupt, 1940, p. 328;

de la *Mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan* (Munich 1825-36) et Henri-Frédéric Amiel (Berlin 1845-46) [La *Filosofía de la Mitología de Schelling según Charles Secrétan* (Múnich 1825-36) y Henri-Frédéric Amiel (Berlín 1845-46)]; 3) *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münicher Vorlesungen 1841* [Filosofía de la Mitología. Transcripción de las últimas lecciones de Múnich 1841]; 4) *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842* [Filosofía de la mitología en tres transcripciones de conferencias] (un cuaderno de notas de 1836/37 de Anton Eberz; un manuscrito de 1836/37, encontrado en Atenas; y un cuaderno de notas de 1842 transcrito por Andreas von Chotwas). Desgraciadamente, las primeras versiones de estas lecciones no se encuentran disponibles.

Ahora bien, entre los textos que muestran el interés de Schelling por la mitología, hay un grupo que no son estrictamente filosóficos, puesto que allí Schelling dialoga con otras disciplinas como la filología antigua y la historia del arte. A este grupo pertenecen textos como el que el hijo de Schelling denomina “Tratados de contenido filológico y mitológico”,¹⁰ incluido en el noveno volumen de las *Sämmtliche Werke*,¹¹ los comentarios al informe de Martin Wagner sobre el grupo escultórico de Egina *Bericht über die Aeginetischen Bildwerke* [Informe sobre las esculturas eginetanas] (1817) (SW IX)¹² y el texto “Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji” [“Sobre el significado de uno de los murales de Pompeya recientemente descubiertos”] (1833) (SW XII).

Fuhrmans, H., «Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie. Dokumente zur Schellingsforschung», *Kant-Studien* 48 1-4, (1956), pp. 302-323, p. 311. Sobre esta cuestión también cabe remitir a Tilliette, X., *Schelling: une philosophie en devenir. II. La dernière philosophie 1821-1854*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, p. 19.

10 SW IX, vi.

11 También hay que mencionar aquí las observaciones críticas sobre Arnobio (“Hacia Arnobio me guiaron mis investigaciones mitológicas”, SW IX, 266). Sobre el tema “Schelling Philologus”, cf. Dreyer, O., «Schelling Philologus. Schellings bisher unbeachtete Konjekturen zu Arnobius und anderen antiken Autoren», *Philologus*, nº 113/1-2, 1969, pp. 111-128.

12 Texto traducido al inglés recientemente por Louis A. Ruprecht Jr. con el título *Report on the Aeginetan Sculptures. With Historical Supplements*. Cf. Wagner, J. M., Schelling, F.W.J. y Ruprecht, L. A., *Report on the Aeginetan Sculptures: with Historical Supplements*, Nueva York, SUNY Press, 2017.

Presentamos por primera vez las traducciones al castellano de tres de estas obras: “*Ueber das Alter kyklopischer Bauwerke in Griechenland*” [“Sobre la edad de las construcciones ciclopeas en Grecia”] (1832), “*Ueber eine Stelle im homerischen Hymnus an Demeter*” [“Sobre un pasaje en el himno homérico a Deméter”] (1833) y la ya mencionada “*Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji*” [“Sobre el significado de uno de los murales de Pompeya recientemente descubiertos”] (1833). En estos textos Schelling no sólo da cuenta de su erudición en disciplinas como la filología clásica o el arte antiguo, también anticipa muchos de los temas filosóficos que aparecerán en su *Filosofía de la mitología*.

El debate sobre el mito

Schelling se interesó por el mito desde su juventud, ¿pero por qué? No sería justo decir que la filosofía de Schelling es una filosofía de lo irracional. Por el contrario, hasta sus últimos días Schelling sostendrá que la filosofía es la búsqueda de la verdad por medio de la razón. Ahora bien, para Schelling, la verdadera razón es aquella capaz de entender tanto lo racional como lo irracional. Es decir, una razón que se retira cobardemente de lo que se le aparece como sombrío o incomprensible, no merece ese nombre. Schelling lo expresa con claridad:

A primera vista, nada parece más dispar que la verdad y la mitología, como también se expresa en la palabra *teoría de la fábula* (*Fabellehre*), de uso común desde hace mucho tiempo, y nada más opuesto que la filosofía y la mitología. Pero es precisamente en el contraste mismo donde radica el reto definitivo y la tarea de descubrir la razón en esta sinrazón tan aparente, de descubrir el sentido en lo que parece carente de sentido, y no, como hasta ahora sólo se ha intentado, mediante una distinción arbitraria, es decir, de tal manera que algo que uno se atrevió a afirmar como razonable o sensato se declara como lo esencial (*das Wesentliche*), mientras

que todo lo demás es meramente entendido como accidental, concebido como disfraz o deformación. (SW XI, 220)

En otras palabras, el mito aparece como lo otro de la razón: las historias míticas carecen de una narrativa lógica, sus elementos son más sensibles que conceptuales, muchas veces son contradictorios, sus figuras son monstruosas, etc. Esto aparece frente a la mirada filosófica como accidental y no como esencial. Schelling romperá con este presupuesto para afirmar que precisamente la forma en la que la mitología se presenta a sí misma es esencial. En ese sentido, la filosofía de la mitología de Schelling puede entenderse como una fenomenología: la sucesión histórica de mitos que se le aparece a la conciencia religiosa no es otra cosa que la esencia dinámica de la verdad religiosa misma, desenvolviéndose. Por ello también, si se piensa en que Schelling, además de la mitología, se interesó fuertemente por la filosofía de la naturaleza, es posible concluir que el interés de Schelling por la mitología radica en su interés por ir más allá de la razón superficial y unilateral. También la naturaleza revela aquello que no es conciencia, aquello otro de la razón. Parece que Schelling, desde sus primeros escritos, supo entrever que los mitos eran vehículos de una verdad profunda que no podía ser ignorada.

Uno de los aspectos históricos más interesante que se refleja en los textos míticos aquí traducidos es la participación de Schelling en un debate que se dio en el terreno de los estudios clásicos, también llamados estudios de la antigüedad (*Altertumforschung*) o ciencia de la antigüedad (*Altertumswissenschaft*). Este campo de estudios se distingue de la mera filología en tanto incorporan fuentes no textuales a su estudio del pasado clásico. Hacia comienzos del siglo XIX, la revolución científica de disciplinas como la geología y el descubrimiento de nuevos artefactos arqueológicos empujaron a la filología a repensar su aproximación al pasado, estrictamente textual, y la forzaron a ampliar sus límites. Los textos no eran la única manera de acceder a la cosmovisión antigua. Las obras de arte, los símbolos y las imágenes podían también funcionar como depositarias de ese mundo perdido. En este contexto, diferentes autores comenzaron a plantear preguntas en torno al mito. Uno de estos autores fue Friedrich Creuzer.

Creuzer es conocido no sólo por su obra *Symbolik und Mythologie der alten Völker* [*Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos*] (primera edición: 1810-1812), sino, sobre todo, por la recepción y el debate que esta obra estimuló. El punto de discordia en esta recepción suele presentarse como una “batalla” entre Creuzer –o el bando de los “simbolistas”– y Johann Heinrich Voß, Gottfried Hermann y Christian August Lobeck –de quienes se dice que formaron una especie de partido racionalista–. El primero defendió la tesis de un origen común monoteísta y oriental de todas las religiones. El grupo de los “ilustrados” se opuso a esta idea por su falta de cientificidad y por las consecuencias metafísicas que tendría dicha teoría. Esta escenificación maniquea y simplificada del debate sólo está parcialmente justificada a nivel histórico. Sin embargo, cabe señalar que tal presentación de la *querelle* ya existía en vida de Creuzer. Vale aclarar, entonces, que a pesar de que Creuzer durante sus estudios en Jena había recibido la influencia de autores “románticos” como Fichte, Friedrich Schlegel y Schelling, no puede olvidarse que era también un ferviente defensor de la cientificidad de la filología.

En este libro presentamos por primera vez la traducción del texto de Creuzer “*Philologie und Mythologie in ihrem Stufengang und wechselseitigen Verhalten*” [“Filología y mitología, en su desarrollo e interacción mutua”], publicado en 1807 en los *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst*, publicación de la cual Creuzer era editor. Este breve ensayo puede entenderse como un verdadero manifiesto de Creuzer en tanto presenta programáticamente los lineamientos generales de su aproximación a la antigüedad. En este texto, Creuzer no sólo insiste en la importancia de incorporar las imágenes en tanto fuentes de la filología, sino que también se refiere al contenido filosófico y religioso que albergan aquellas imágenes.

El poeta y traductor Johann Heinrich Voß criticó las ideas de Creuzer en un texto titulado provocativamente *Antisymbolik* [*Antisimbolismo*], de dos volúmenes publicados el primero en 1824 y el segundo en 1826. Su crítica resulta relevante por su eferescente desagrado hacia el “misticismo” de los románticos –ya se había enfrentado a August W. Schlegel por la traducción que este último había hecho de

Homero—. Creuzer supuso el origen de los símbolos griegos en culturas no-helénicas –como la india, la egipcia, la persa, etcétera– porque creía que la verdad eterna fue repartida a todos los pueblos por igual y, en ese sentido, existía un lazo cuasi metafísico entre los diferentes mitos. Como dice la Biblia, señala Creuzer, Dios no dejó ningún pueblo sin dar testimonio suyo. Voß criticó todos estos presupuestos. Para él, la idea de que Homero y la cultura griega clásica recibieran sus elementos de los pueblos de oriente significaba un exabrupto propio del “entusiasmo místico” o “fanatismo” (*Schwärmeret*).¹³ Para Voß, Homero no era iluminado, ni tampoco estaba en contacto con doctrinas místicas; por el contrario, poseía la inocencia pura de un poeta primigenio.

Esta idea de una sabiduría anterior a Homero, es uno de los puntos centrales de uno de los textos de Schelling cuya traducción incluimos aquí, “*Ueber das Alter kyklopischer Bauwerke in Griechenland*” [“Sobre la edad de las construcciones ciclópeas en Grecia”] (1832). En este texto, Schelling critica a Voß por negar la posibilidad de una sabiduría pre-homérica –en este caso representada por las monumentales murallas ciclópeas. El tratado se dirige también en contra del pedagogo Eduard Reinhold Lange. Aunque no lo menciona de manera directa, sino sólo como “discípulo” de Voß, está claro que el texto es una reacción contra la reseña que aquél realizó de la obra de Karl Ottfried Müller, *Geschichten hellenischer Stämme und Städte* [Historias de las tribus y ciudades helénicas] (Volumen I, 1820; Volumen II, 1824). Lange, un contribuyente asiduo de la *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, publicó una valoración negativa de Müller en este periódico en 1824 bajo el seudónimo “L.B.D.”. El propio Müller respondió a la crítica al comienzo de su obra sistemática más importante, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* [Prolegómenos para una mitología científica] (1825).

Lange, que publica una reseña elogiosa del primer volumen de la *Antisymbolik* en enero de 1825, aparece frente a Schelling como representante de una tendencia que intentaba excluir todas las especulaciones posibles en el marco de la investigación de la antigüedad. Así, al principio de su reseña, critica a Müller como uno de los historiadores que “hacen la verdad *a priori*”, y entre ellos Lange incluye proba-

13 Cf. Voß, J. H., *Antisymbolik*, Stuttgart, J.B. Metzlerschen Buchhandlung, 1824, p. 16.

blemente también a Creuzer.¹⁴ Creuzer escribió sobre las murallas ciclópeas en *Briefe über Homer und Hesiodus* [*Cartas sobre Homero y Hesíodo*] (1818),¹⁵ que fue fundamental para la filosofía de la mitología de Schelling. Por su parte, Creuzer remite allí a las imágenes de las murallas que se encuentran en el libro de Giuseppe Micali *Antichi monumenti per servire all'opera intitolata l'Italia avanti il dominio dei Romani* [*Monumentos antiguos al servicio del trabajo titulado 'Italia antes de la dominación romana'*] (1810).

Los muros ciclópeos son así llamados por su monumental tamaño, dando a entender que sólo seres gigantes como cíclopes podrían llegar a erigirlos. Para Lange, la existencia de tales muros no puede localizarse en un tiempo anterior a Homero, esto implicaría especular sobre un tiempo donde el hombre primitivo habría sido artífice de construcciones muy superiores a sus limitadas capacidades. Por el contrario, señala Lange, Homero no da cuenta de estas construcciones ciclópeas, dando a entender que por lo tanto no existían: “¿Habría pasado por alto en silencio las maravillas de la arquitectura el poeta que tanto elogia los derruidos muros de Troya, los aqueos y Tebas?”¹⁶ Pero más allá del caso puntual de los muros, lo que molestaba a Lange era la especulación sobre el mundo pre-homérico: “Así pues, acabemos de una vez con el engaño de la antigua cultura pelasga, el antiguo gobierno sacerdotal y las importantes construcciones de murallas pre-troyanas. Los escritores más antiguos, las fuentes más fiables de la historiografía, no saben nada de todo esto: los sacerdotes inventaron el cuento y los escritores posteriores, atrapados en su propia época, lo difundieron”.¹⁷ Es decir, para Lange, estos mitos en los que Creuzer y Schelling basarán su pensamiento, no son sino inventos de los sacerdotes.

La participación de Schelling en esta discusión demuestra que lo que tuvo lugar fue mucho más que una controversia filológica. Lo que estuvo en juego fue una concepción total de la antigüedad y del ser hu-

14 Cf. Lange, E. R., «[Reseña] Geschichten hellenischer Stämme und Städte von Karl Otfried Müller», *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* 151-162, 1824, pp. 129-331, en particular p. 242.

15 Creuzer y Hermann 1818, p. 221.

16 Lange 1824, p. 274.

17 *Ibid.*, p. 275.

mano. De hecho, lo que molestó a Schelling de las posiciones de Voß y Lange era su idea de que la historia humana es un proceso homogéneo que se desarrolla progresivamente. La idea de que todo conocimiento profundo anterior a Homero era imposible debido a la precaria condición del hombre primitivo pecaba de un positivismo superficial. Para Schelling el ser humano se encuentra desde su origen eterno en el seno divino, atado a Dios. Por ello, nada indica que los mitos no tengan, al menos en un sentido tangencial, un contenido divino.

Lo simbólico

En otro de los textos, el más breve de los que traducimos aquí, “*Ueber eine Stelle im homerischen Hymnus an Demeter*” [“Sobre un pasaje en el himno homérico a Deméter”] (1833), Schelling también se refiere a este último punto, demostrando cómo el himno homérico a Deméter contiene indicios de un mensaje profético. Se conservan dos versiones de esta conferencia. La primera versión se publicó en los *Jahres-Berichten der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [Informes anuales de la Real Academia Bávara de Ciencias]. Schelling pronunció originalmente esta ponencia en la Academia el 5 de enero de 1833.¹⁸ La segunda versión, que se encuentra en las *Sämmtliche Werke* de Schelling, contiene pequeños cambios.

El hecho de que las figuras de Deméter y Perséfone tengan un papel especial en su filosofía de la mitología puede interpretarse como un indicio de que este pequeño tratado refleja no sólo el interés filológico de Schelling por el himno, sino al mismo tiempo su interés filosófico por un debate que trasciende los límites de este poema: el debate sobre la interpretación de los misterios griegos y de los misterios como forma de religión en general. Sin poder profundizar en el complejo tema de la recepción en lengua alemana del “Himno a Deméter” en el siglo XIX, son necesarias algunas indicaciones sobre la discusión de la época para comprender el contexto en el que escribe Schelling. El redescubrimiento del himno contenido en el Códice Mosquensis (o Leidensis) en

18 Schelling, F. W. J., *Schellingiana Rariora*, Torino, Bottega D’Erasmus, 1977, pp. 539-541.

1777 y su estatus como primer testimonio literario de los misterios de Eleusis constituyen el marco de la historia temprana de su recepción. La primera edición crítica –aunque incompleta– del texto es la de David Ruhnken (1780), y la primera traducción al alemán es de Christian Stolberg (1780). Luego cabe mencionar la traducción al latín de Johann Heinrich Voß a pedido Ruhnken –en la segunda edición de Ruhnken de 1782–, la edición de Karl David Ilgen (1796), la edición crítica de Gottfried Hermann (1806), la de Friedrich August Wolf (1807), la traducción de Friedrich Sickler (1820) y, finalmente, la traducción al alemán de Voß (1826). Como puede verse, muchos de los más importantes filólogos de lengua alemana de la época estudiaron este himno.

En el texto que traducimos, Schelling se refiere a una “reciente polémica” que posee varias aristas. Una de ellas es la discusión entre Creuzer y Hermann que se da en las ya mencionadas *Briefe über Homer und Hesiodus* en torno a los versos 265 a 267 del “Himno a Deméter”. Esta discusión continúa a su vez algunos puntos de lo que Creuzer ya había escrito en la *Symbolik*, en el cuarto volumen de la primera edición de 1812. El método voßeano, que había negado cualquier tipo de contenido místico en la poesía homérica, es sin duda otro destinatario implícito de este texto.¹⁹ Según la tradición hesiódica, Deméter es la hija de Cronos. Perséfone es, pues, la hija de Deméter con su hermano Zeus. El himno cuenta el rapto de Perséfone y la búsqueda de Deméter de su hija. Tras nueve días de búsqueda infructuosa, Deméter se entera por Hefesto de que Perséfone ha sido raptada por Hades. La diosa decide entonces ir a Eleusis, donde servirá, bajo el nombre de Doso, como niñera de Demofonte, el hijo del rey Keleos y la reina Metaneira. El cuidado de Demofonte era de naturaleza divina. El niño era ungido diariamente con ambrosía por Deméter y mantenido en el fuego por la noche. Pero este ritual, cuya finalidad era la inmortalidad del joven príncipe, es interrumpido por Metaneira que una noche entra en la habitación donde están Deméter y Demofonte y queda horrorizada al ver a su hijo envuelto en las llamas. Deméter reacciona airada ante la desconfianza de Metaneira y condena la ignorancia de los seres humanos. No obstante, lo cierto es que Demofonte había sido cuidado como un

19 Voß falleció en 1826, pero su figura aún era importante en el campo de los estudios clásicos.

dios, por lo que Deméter proclama la gloria del príncipe. Los versos en los que se explicita esta gloria son precisamente el objeto de la interpretación de Creuzer, Hermann y Schelling.

La dificultad que contiene este pasaje surge a partir de una aparente contradicción semántica. En estos versos, la diosa promete a Demofonte “gloria eterna”, pero los versos consecuentes hablan más bien de “guerras continuas”. ¿Cómo podía el príncipe Demofonte llegar a ser glorioso si iban a sucederse constantes guerras en su reino? Es Creuzer quien provee la interpretación más original de este pasaje. Para Creuzer, no se trata de una guerra en sentido literal, sino de una “batalla festiva”, es decir, de un festival en honor a Demofonte. Hermann sostiene que la tesis de Creuzer es un “pensamiento feliz”.²⁰ Pero si se aceptara una interpretación “simbólica” del pasaje –argumenta además Hermann– habría que determinar primero “si el poeta habló simbólicamente, o si lo simbólico reside simplemente en la materia”.²¹ Para Hermann, la primera posibilidad –que la poesía homérica se entienda simbólicamente en sí misma–, es insostenible. Tal suposición falsea el carácter “ingenuo” de Homero. Lo que probablemente le irrite a Hermann de Creuzer es que llame “profético” al lenguaje homérico. Creuzer va un paso más allá al suponer un significado aún más profundo del poema. Para ello, cita la opinión de Porfirio, transmitida por Proclo, de que los mistagogos eleusinos eran tanto “amantes de la sabiduría” como “amantes de la guerra”. Para Creuzer, esta guerra no es una guerra normal, sino la “batalla del espíritu con la carne”.²²

La interpretación de Creuzer podría ser llamada “alegórica” puesto que interpreta un contenido espiritual y general (la guerra entre materia y espíritu) a partir de la imagen particular de una guerra. Ahora bien, la interpretación alegórica de Creuzer es sugestiva, pero no con-

20 Hermann, G. y Creuzer, F., *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie (mit bes. Hinsicht auf des Erstern Dissertatio de Mythologia Graecorum antiquissima und auf des Letztern Symbolik und Mythologie der Griechen)*, Heidelberg, August Ostwalds Universitäts Buchhandlung, 1818, p. 1; Hermann an Creuzer.

21 Creuzer und Hermann 1818, p. 2; Hermann an Creuzer.

22 Cf. Creuzer, F., *Symbolik und Mythologie der alten Völker: besonders der Griechen: in Vorträgen und Entwürfen. Vierter Band*, Leipzig/Darmstadt, Heyer und Leske, 1812, p. 287. El pasaje de Proclo al que se refiere Creuzer se encuentra en el *Comentario al Timeo* 165, 15-20.

vence a Schelling. En su *Philosophie der Kunst* [*Filosofía del arte*] (1802-1803), Schelling diferenció entre “símbolo” y “alegoría”. Según Todorov, el modo en que Schelling entiende la noción de alegoría se aleja de la concepción clásica. Todorov entiende por clásica la concepción de Lessing, quien en su texto *Abhandlungen über die Fabel* [*Tratados sobre la fábula*] de 1759, retoma una opinión de Quintiliano:

Quintiliano enseñaba: *Ἀλληγορία*, quam Inversionem interpretamur, aliud verbis, aliud sensu ostendit, ac etiam interrim contrarium. La *alegoría* no dice aquello que ella a través de las palabras parece decir, sino algo diferente. Los nuevos profesores de retórica recuerdan que este *algo diferente* debe ser limitado a algo *diferente similar* (*ähnliches*), ya que de otro modo también toda *ironía* podría ser una *alegoría*.²³

Para Lessing la alegoría presenta cierta oscuridad que la hace poco apropiada a la hora de transmitir actitudes morales. Es por ello que para Todorov, Schelling no toma el concepto de alegoría de Lessing, sino que se basa en su idea de “ejemplo” (*Beispiel*):

[e]n la fábula «no» debe transmitirse «una verdad para cada uno», sino una proposición moral general, «no bajo la alegoría de una acción», sino en un caso particular, «no escondida o disfrazada», sino conducida de tal manera que yo «no descubra meramente algunas similitudes con las proposiciones morales en ella», sino que las reconozca manifiestamente.²⁴

Mientras que para Lessing la *alegoría* denota un particular por medio de otro particular similar, el *ejemplo*, por otro lado, transmite una proposición general a través de un caso particular. La noción de Schelling da cuenta de una figura en la cual un contenido general es representado por una forma particular con la cual comparte un cierto vínculo mani-

23 Lessing, G. E., *Werke - Band 5*, Munich, Herbert G. Göpfert, 1970, p. 360.

24 *Ibid.*, p. 379.

fiesto. Schelling nunca habla de un contenido “escondido” o “disfrazado”, ni tampoco “manifiesto”. Más bien se trata de significar un contenido amplio por medio de una representación particular determinada que puede o no tener una semejanza manifiesta con lo representado. Se trata de lo opuesto al esquema –en el cual lo singular significa lo general–. Un ejemplo de alegoría de Schelling es el de un cuadro de Nicolas Poussin en el que se personifica al río Nilo bajo una figura humana escondida en los juncos, para dar cuenta de las fuentes desconocidas del mismo.²⁵

En el caso del “Himno a Deméter”, la interpretación alegórica de Creuzer parece sugerir que la “guerra” mencionada por la persona que creó el poema no se refiere a una guerra concreta, sino a un festival religioso que honra la guerra metafísica entre el espíritu y la carne. La interpretación de Schelling opta por suponer un error en la transmisión del poema. Según Schelling, el poema no puede hablar de que los eleusinos harán la guerra unos con otros, sino justamente lo contrario, que “los hijos de los eleusinos superarán la guerra y el tumulto entre ellos”. Por lo tanto, la diosa se expresa como una profetisa que vaticina el futuro bienaventurado de los eleusinos y la paz. Este punto no es una coincidencia, ya que precisamente, en su filosofía de la mitología, Schelling dice que lo que se anuncia en los misterios de Eleusis es la llegada de la edad del hijo. Ahora bien, la diosa no habla aquí alegóricamente, sino que manifiesta directamente un contenido de la conciencia mítica. Es decir, no se trata de un mensaje oculto. Más bien, es la conciencia religiosa helénica manifestando directamente su presentimiento de la llegada del cristianismo. En consecuencia, podría decirse que, para Schelling, el himno no es meramente “alegórico” sino “simbólico”, en tanto el poema *es* la manifestación misma de la conciencia religiosa helénica.

25 Cf. SW, V, 551.

La temporalidad mítica

Schelling se interesa en el pasado mítico porque ese pasado tiene cosas que ofrecer al presente. Para ser más exactos, Schelling cree que en cierta medida el pasado coexiste con el presente y que los tiempos deben pensarse como estratos geológicos superpuestos.²⁶ Dado que las edades del mundo coexisten en la eternidad divina, esto permite hasta cierto punto que los diferentes tiempos se superpongan en la conciencia mítica. Por ejemplo, en su texto sobre las construcciones ciclópeas, Schelling pone énfasis en el hecho de que los cíclopes pertenecían a una edad más antigua que la de Zeus, si bien conviven con él temporalmente en la *Odisea*. Ellos son, sin embargo, representantes de una edad pasada que conviven con los dioses “nuevos” del Olimpo. La mitología, para Schelling, es la memoria colectiva de la humanidad, pero no como algo estático, sino como una memoria dinámica que puede manifestarse en el presente.

Un ejemplo de esta temporalidad mítica es el último de los textos aquí presentados, “*Über die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeii*” [“Sobre el significado de uno de los murales de Pompeya recientemente descubiertos”]. Se trata de una conferencia que Schelling leyó en la Academia de las Ciencias en Múnich, que se publicó el 15 de agosto de 1833 en el número 66 de la *Kunstblatt*, una pequeña publicación dedicada a las bellas artes editada por el historiador del arte Ludwig Schorn (1793-1842). Allí Schelling describe e interpreta, a partir de una reproducción, un mural encontrado en la llamada “Casa del Poeta Trágico” en Pompeya. La escena del mural representa dos figuras principales, una mujer de pie y un hombre que permanece sentado. El hombre la toma del antebrazo mientras la mujer es conducida hacia él por una figura alada. La escena presuntamente escenifica la hierogamia entre Hera y Zeus, pero Schelling propone una lectura alternativa: se trata más bien del casamiento entre Rea y Cronos.²⁷ Lo que prueba su

26 Cf. Wirtz, F., «Die Schichten der Zeit Schellings Periodisierung der Geschichte und seine Kritik der homogenen Zeit im Rahmen seiner Philosophie der Mythologie», *Schelling-Studien* 6, 2018, pp. 43-62.

27 En la actualidad, ambas interpretaciones aún se repiten. Cf. Bonacasa, N. y Mandruzzato, A., *Lo stile severo in grecia e in occidente: aspetti e problemi*, “L’Erma” di Bretschneider, 1995.

hipótesis, dice el filósofo, son las tres figuras más pequeñas representadas en el extremo inferior derecho de la pintura. Estas tres figuras proporcionalmente más pequeñas que las dos principales, se encuentran sentadas de forma escalonada. No deben ser otros, arriesga Schelling, que los tres dioses principales del Olimpo: Zeus, Poseidón y Hades. Su ubicación escalonada responde a su jerarquía: Zeus, quien está sentado por encima de los demás, es el gobernante de los cielos, luego Poseidón, gobernante de los mares y, finalmente, Hades, del inframundo. La sutileza que reconoce Schelling es que estos personajes se encuentran colocados debajo del asiento de su padre, Cronos. Se encuentran, haciendo referencia al mito hesiódico, ocultos “en la trastienda del futuro” (*im Hintergrund der Zukunft*). A la vez, cada dios posee una connotación temporal adicional. Hades se encuentra de espaldas y es imposible ver su rostro: es el dios del pasado. Zeus aparece como el más joven de los tres: es el dios del futuro y el futuro gobernante supremo del mundo –quien, por otro lado, liberará a sus hermanos de la tiranía de su padre–. Poseidón se encuentra relacionado a Dioniso y es el dios del presente.

En este texto breve Schelling juega principalmente con la idea de que los dioses ocultos en la trastienda del futuro son los dioses de la mitología griega, que en la edad de Cronos se encuentran todavía en un estado “latente”. Para Schelling, Cronos es el dios que representa la conciencia mitológica más primitiva, el dios de la potencia oscura. Schelling llama a esta representación de los tres dioses “*symbolische Darstellung*” (representación simbólica). Los dioses del futuro permanecen ocultos en la oscuridad: “Los tres hijos no son los recién nacidos, sino que están encerrados y apartados de la luz”. Más allá del simbolismo tradicional que puede leerse en estas palabras, este pasaje, en términos específicos, es un lenguaje consonante con la teoría schellinguiana de la conciencia mitológica. El pasado es caracterizado desde *Die Weltalter* [*Las edades del mundo*] (1811) como una forma de conciencia. La conciencia llega a ser autoconsciente gracias a que se pone un pasado. De allí que pueda pensarse desde los términos de la filosofía positiva

De todas formas, la interpretación de la hierogamia entre Hera y Zeus es la más común. Cf. De Carolis, E. y Touchette, L.-A., *Gods and heroes in Pompeii*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2001.

un abismo (*Abgrund*) de la conciencia divina que antecede al propio Dios. Dios sólo puede volverse consciente de sí mismo poniendo un “pasado eterno”. Por ello, los términos temporales en Schelling poseen una connotación referente a la conciencia. En el caso del mural tratado en el texto de la *Kunstblatt*, los dioses del futuro aparecen todavía alojados en las sombras, esperando para actualizarse en la conciencia. En el mural, pues, se representa una escena desde el presente de Cronos de la conciencia, donde Cronos todavía es la potencia regente.

Ahora bien, en el fresco pompeyano puede observarse también una figura alada parada detrás de Rea. Schelling la identifica con Némesis. En la imagen parece que esta figura conduce a Rea frente a Cronos, y Schelling interpreta este gesto como la manifestación de aquella fuerza que mueve el desenvolvimiento de los tiempos. En el texto *Philosophie der Mythologie*, la figura de Némesis cumple un rol muy importante. Ella es definida como “el poder” (*Macht*) que busca poner la ley del mundo en movimiento, “que no quiere que nada permanezca oculto [*verborgen*], [y quiere] que todo lo oculto [*alles Verborgene*] se propulse hacia lo saliente”.²⁸ Némesis es el impulso que conduce a lo potencial (el *Können*) hacia el futuro, hacia la conciencia. Cronos es el dios devorador, no el tiempo mismo, sino lo que se opone al tiempo, lo que se opone a la historia. En términos de *Philosophie der Mythologie* se lo llama “el que niega el tiempo efectivo” (*der wirkliche Zeit verneinende*).²⁹ En ese sentido mantiene ocultos a sus hijos. Cronos se niega a poner a sus hijos fuera de sí, ya que tiempo efectivo sólo hay cuando se pone un pasado. Como enseñan los mitos griegos, tras vencer a su padre, Zeus se posiciona como el regente del mundo y como el dios que anuncia al futuro porvenir y la era del Hijo.

La interpretación del significado del mural pompeyano que realiza Schelling pone énfasis sin duda en la temporalidad de los dioses-potencias, esto es, en la temporalidad de la conciencia mitológica. Resulta igualmente relevante el hecho de que Schelling contemple esta “totalidad” temporal en una sola imagen. Allí aparecen instanciados el pasado, el presente y el futuro, e incluso el devenir mismo mediante la

28 SW, XII, 147.

29 SW, XII, 292.

figura de Némesis. Algo similar sucede con otra imagen mencionada en *Philosophie der Mythologie*. Se trata de la cabeza bifronte del dios Jano evocada a partir de una moneda antigua. Jano es, según la mitología romana, el dios de los comienzos y las transiciones, de las puertas, los portones y los laureles. Lo central es señalar que Schelling lo llama “*Zeitgott*”, “dios del tiempo”. Schelling tiene en cuenta la interpretación tradicional de la figura de Jano, que suele representarse mediante dos cabezas unidas en su parte posterior, una barbada y la otra no. La alusión a la juventud y la vejez es clara. También la asociación con el principio femenino y el masculino. Jano, dice Schelling, es el principio caótico que apareció al comienzo andrógino de la conciencia teogónica griega –el caos originario–, pero en tanto “el concepto completamente determinado del caos”. La cabeza bifronte es la unidad sintética entre el poder puro y el ser puro o, en otras palabras, entre la potencia oscura y la potencia liberadora, que Schelling suele designar como B y A². Schelling dirige su atención, empero, hacia una representación de Jano más curiosa y menos tradicional que se reproduce en el libro del arqueólogo Aubin Louis Millin *Galerie Mythologique [Galería mitológica]* (1811). Esta imagen posee la particularidad de presentar sobre los dos perfiles del dios –esta vez, ambos barbados–, una luna creciente acostada horizontalmente. Schelling cita entonces “una antigua explicación” de Jano que se refiere a él como “*εφορος του παντος χρονου*”, o sea, como “guardia de todo el tiempo”. No es claro, continúa Schelling, por qué la vigilancia sobre el tiempo habría sido representada por una luna. Su intento hermenéutico resulta interesante porque transforma esta imagen en un símbolo de la totalidad del tiempo. La hipótesis de Schelling es, como puede esperarse, que la luna creciente representa en realidad a la tercera potencia, A³.

La luna creciente, por lo tanto, no es otra cosa que el símbolo de lo venidero y, a saber, de lo infaliblemente venidero, de lo que todavía no es [*noch nicht Seyende*], pero debería ser [*seyn Sollende*]; la tercera potencia es empero en sí lo que es venidero y que también en la doctrina de los misterios siempre es representado como todavía no siendo sino sólo llegando [...]. Y de esta manera tendríamos nosotros en la

cabeza de Jano el símbolo más consumado [*vollkommenste Symbol*] de las tres potencias originarias, que se comportan según los conceptos ya explicados de *Seynkönnendes*, *Seynmüssendes* y *Seynsollendes* [“lo que puede ser”, “lo que debe ser” y “lo que debería ser”]; [en] el símbolo de estas potencias aparecen en su bifurcarse pero al mismo tiempo como inseparables. Con ello entonces el concepto más alto, del cual partimos nosotros en la explicación de la mitología en su totalidad, es demostrado en esto mismo como figurativo. Nuestro principio aparecería como fin de la mitología.³⁰

De esta manera, tanto en el mural de Pompeya como en el rostro de Jano, Schelling contempla una imagen que revela la totalidad del sistema de los tiempos. En *Die Weltalter* se dice que la historia no puede comunicarse por medio de un único concepto universal sino que únicamente se puede vivenciar (*erleben*). “La oscuridad del espíritu no puede superarse repentinamente, por medio de un sólo golpe”.³¹ La totalidad de la historia no puede asegurarse de ningún modo. Se dijo también que el arte, a pesar de ello, da fe (*beurkunden*), brinda testimonio de esa unidad, de la providencia. Schelling dice que “el mundo no es un acertijo cuya solución pueda darse con una sola palabra”.³² Es cierto, la historia en su totalidad, la *Weltgeschichte*, no se puede ser representada en una palabra. ¿Y en una imagen? Para utilizar una expresión ya mencionada, tomada de *Philosophie der Kunst* [*Filosofía del arte*], se puede decir que la representación posee una “aspiración simbólica”, es decir, una aspiración a aprehender la totalidad y a unificar (*einbilden*) los opuestos. Algo parecido sucede con la imagen de Jano. En ella, las tres edades aparecen representadas. Jano es la unidad efectiva de las tres dimensiones temporales que se dan en la conciencia. Él es unión en tanto él es una representación de la conciencia. Que los tres tiempos no hayan acaecido y que no estén cerrados, no quiere decir que la conciencia no pueda intuir su unidad.

30 SW, XII, 603-604.

31 SW, VIII, 208.

32 SW, VIII, 208.

Walter Benjamin en *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [*El origen del drama barroco alemán*] (1925) también introduce la idea de la temporalidad en el símbolo. Allí dice que “la medida temporal de la experiencia simbólica es el instante místico, en el que el símbolo acoge el sentido en el espacio oculto, en el bosque –si así se puede decirse– de su interior”.³³ Benjamin, que poseía una particular teoría de las imágenes atravesadas por la historia, dice a su vez que el gran hallazgo de los pensadores románticos es que introdujeron la categoría del tiempo en el campo de la semiótica. Sin establecer aquí qué relaciones se podrían trazar entre Benjamin y Schelling, limitémonos a traer a colación una imagen evocada por el primero en su texto: “[m]ientras que en el símbolo, con la transfiguración de la decadencia, el rostro transformado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies* hipocrática de la historia se ofrece a los ojos del observador como paisaje primordial petrificado”.³⁴ La idea de Benjamin es muy pertinente. Es efectivamente en el rostro bifronte de Jano y en las tres figuras del mural pompeyano donde Schelling vislumbra los rasgos de la totalidad de la historia. Esta historia no aparece en modo alguno clausurada sino, justamente, representada como lo venidero.

Sobre esta traducción

Presentamos en este libro la traducción de los siguientes textos:

1. Schelling, F. W. J., «Ueber das Alter kyklopischer Bauwerke in Griechenland» (1832), *Sämmtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-61, XIV Bde., Band IX, 336-352.
2. Schelling, F. W. J., «Ueber eine Stelle im homerischen Hymnus an Demeter» (1833), *Sämmtliche Werke*, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-61, XIV Bde., Band IX, 324-327.
3. Schelling, F. W. J., «Ueber die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji» (1833), *Sämmtliche Werke*, hg. v.

33 Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, p. 158.

34 *Ibid.*, p. 159.

K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-61, XIV Bde., Band XII, 2, 675-685.

4. Creuzer, F., «Philologie und Mythologie in ihrem Stufengang und wechselseitigen Verhalten» (1807), *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur für Philologie, Historie, Literatur und Kunst* 1. 3-24.

Los tres textos de Schelling que se traducen tienen un estilo ornamental, en tanto Schelling los concibió para su lectura frente a un selecto auditorio de Múnich. Por otra parte, se trata de textos en los cuales Schelling hace gala de sus conocimientos clásicos y filológicos, por lo que abundan las referencias a textos griegos. En la medida de lo posible, hicimos referencia a los pasajes aludidos por Schelling. Intentamos permanecer fieles al lenguaje del autor, si bien en ocasiones decidimos agregar alguna palabra entre corchetes para hacer la lectura más fluida. Lo mismo vale para el texto de Creuzer que, si bien no es un discurso oral, sí pretende ser enfático y funciona casi como una especie de manifiesto o apología de la filología romántica.

Nos gustaría agradecer al Instituto Goethe por financiar parte de esta traducción; a la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo que financia el trabajo Posdoctoral de Lucas Damián Scarfia; a Andreas Schmohl por guiarnos en el proceso; a Sandra Viviana Palermo por la asistencia logística y a María Jimena Solé por su trabajo editorial.

Referencias

Las obras completas de Schelling se citan según la edición de su hijo señalando en cada caso el número de tomo en números romanos y la página en números arábigos (Ej, SW, XII, 230).

Schelling, F.W.J., *Friedrich Wilhelm Joseph vonm Schellings sämtliche Werke*. Editadas por Karl Friedrich August Schelling. 14 volúmenes. Stuttgart/ Augsburg, J. G. Cotta'scher Verlag, 1856-1861.

Bibliografía complementaria

- BONACASA, N. & MANDRUZZATO, A., *Lo stile severo in grecia e in occidente: aspetti e problemi*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1995.
- BOWIE, A., *Schelling and modern European philosophy*, Londres, Routledge, 1993.
- BULLING, K., *Die Rezensenten der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung im dritten Jahrzehnt ihres Bestehens 1824-1833*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1965.
- CREUZER, F., *Symbolik und Mythologie der alten Völker: besonders der Griechen: in Vorträgen und Entwürfen. Vierter Band*, Leipzig/Darmstadt, Heyer und Leske, 1812.
- DE CAROLIS, E. & TOUCHETTE, L.-A., *Gods and heroes in Pompeii*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2001.
- DEKKER, G., *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*, Munich/Berlin, R. Oldenbourg, 1930.
- DREYER, O., «Schelling Philologus. Schellings bisher unbeachtete Konjekturen zu Arnobius und anderen antiken Autoren», *Philologus* 113 1-2, (1969), pp. 111-128.
- DUQUE, F., *Historia de la Filosofía Moderna: La Era de la Crítica*, Madrid, Akal, 1998.
- FUHRMANS, H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1940.
- FUHRMANS, H., «Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie (Dokumente zur Schellingsforschung)», *Kant-Studien* 48 1-4, (1956), pp. 302-323.
- HARTMANN, E. v., *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin, Otto Loewestein, 1889.
- HARTMANN, E. v., *Schellings philosophisches System*, Leipzig, Haake, 1897.

- HERMANN, G. & CREUZER, F., *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie (mit bes. Hinsicht auf des Erstern Dissertatio de Mythologia Graecorum antiquissima und auf des Letztern Symbolik und Mythologie der Griechen)*, Heidelberg, August Ostwalds Universitäts Buchhandlung, 1818.
- LANGE, E. R., «[Reseña] Geschichten hellenischer Stämme und Städte von Karl Otfried Müller», *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* 151-162, (1824), pp. 129-331.
- LANGE, E. R., «[Reseña] Antisymbolik von Johann Heinrich Voss», *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* 1-5, (1825), pp. 1-34.
- LESSING, G. E., *Werke - Band 5*, Munich, Herbert G. Göpfert, 1970.
- LEYTE, A., *Las épocas de Schelling*, Madrid, Akal, 1998.
- LÓPEZ DOMÍGUEZ, V., *Schelling*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.
- PAGANO, M., «Introduction», en L. PAREYSON & M. PAGANO (eds.), *La Philosophie de la Mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan* (Munich 1825-36) et Henri-Frédéric Amiel (Berlín 1845-46), Milán, Mursia, 1991, pp. v-xvii.
- SCHELLING, F. W. J., *Schellingiana Rariora*, Torino, Bottega D'Erasmo, 1977
- SCHELLING, F. W. J., *Filosofia della mitologia*, Milán, Mursia, 1990.
- SCHELLING, F. W. J., *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, Nueva York, SUNY, 2007.
- SCHELLING, F. W. J. v., PERNET, A., RICHIR, M. & CHENET, F., *Philosophie de la mythologie*, Millon, 1994.
- TILLIETE, X., *Schelling une philosophie en devenir. II. La dernière philosophie (1821-1854)*, París, Libraire philosophique J. Vrin, 1970.
- VIEWEG, K. & DANZ, C., «Einleitung», en K. Vieweg and C. Danz (eds.), *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*, Munich, Fink, 1996, pp. 9-35.
- Voss, J. H., *Antisymbolik*, Stuttgart, J.B. Metzlerschen Buchhandlung, 1824.

- WAGNER, J. M. v., SCHELLING, F. W. J. v. & RUPRECHT, L. A.,
Report on the Aeginetan Sculptures: with Historical Supplements,
Nueva York, SUNY press, 2017.
- WIRTZ, F., «Die Schichten der Zeit. Schellings Periodisierung der
Geschichte und seine Kritik der homogenen Zeit im Rahmen
seiner Philosophie der Mythologie», *Schelling-Studien* 6 (2018),
pp. 43-62.
- WIRTZ, F., *Phänomenologie der Angst. Symbolik und Mythologie bei
F.W.J. Schelling und F. Creuzer*, Tübinga, Mohr Siebeck, 2022.