

idea de lo infinito. Es inútil, por lo tanto, hablar de un Dios trascendente y personal; porque la verdad es que no hay más Dios que el orden moral, ni siquiera nos es dado ni necesitamos concebir otra divinidad: *Die lebendige und wirkende moralische Ordnung, ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen.*

Como se ve por este pasaje y otros análogos y no menos explícitos (1) que pudieran citarse, la teodicea de Fichte es una teodicea incompatible absolutamente con la idea y la existencia de un Dios personal y trascendente. Así, no es de extrañar que el filósofo alemán se haya visto precisado á publicar su *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, para defenderse contra las acusaciones de ateísmo lanzadas contra él y contra su doctrina con sobrado fundamento.

Á pesar de esta apelación y defensa, Fichte fué y siguió siendo ateo, en el verdadero sentido de la palabra, porque siguió negando la existencia real y objetiva de un Dios personal y consciente como substancia distinta del hombre, y jamás reconoció más idea de Dios que la idea del orden moral, el cual se identifica con la libertad humana, ó sea con la actividad independiente y absoluta del yo.

(1) El pasaje citado en el texto está tomado de un artículo, ó, mejor dicho, de una disertación que vió la luz pública en un diario filosófico que publicaba en compañía de Niethammer. Fichte añade que nuestra razón es impotente para inferir ó concluir la existencia de Dios como ser especial, ni como causa primera del mundo, ni siquiera del orden moral: *Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelt eines Schlusses vom Begründetem auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen.*

Por cierto que entre las razones alegadas por el autor de la *Doctrina de la ciencia* en favor de su tesis ateísta, hay algunas que entrañan ideas esencialmente sensualistas y en abierta contradicción, por consiguiente, con el idealismo rígido de nuestro filósofo. Porque Fichte, después de afirmar que no es posible atribuir á Dios inteligencia ni personalidad sin incurrir en el antropomorfismo, añade: *a)* que sería superstición grosera y contradictoria con la idea misma de Dios, concebir á éste como una substancia aparte, como una substancia distinta del mundo y del hombre, en atención á que decir substancia, equivale á decir ser dotado de sensibilidad y subordinado al espacio y al tiempo; *b)* que tampoco podemos atribuir á Dios existencia real y propiamente dicha, en atención á que ésta sólo conviene á los seres dotados de sensibilidad.

Si la historia y la experiencia no atestiguaran las contradicciones en que suele incurrir la razón humana, sobre todo cuando ésta se coloca fuera de la idea cristiana, sería difícil darse cuenta de cómo Fichte, el filósofo del idealismo más absoluto y rígido, pudo caer en el sensualismo más vulgar.

#### § 4.º

#### CRÍTICA.

El sistema filosófico de Fichte, según se desprende de lo dicho, es á la vez un sistema panteísta y un sistema subjetivo-idealista. En uno y otro concepto, procede en línea recta de la Filosofía de Kant. Aunque

parece cosa convenida no ver en Kant más que criticismo y nada de panteísmo, no se necesita reflexionar mucho para conocer que la realidad nouménica, la *cosa en sí*, cuya existencia sospecha el criticismo, se convierte fácilmente en realidad única, en esencia, una en sí misma y múltiple en sus manifestaciones, sobre todo si se tiene en cuenta la sospecha insinuada por Kant en orden á la posibilidad de que esa realidad objetiva y externa que afecta nuestros sentidos sea á la vez el sujeto del pensamiento puro. En suma: la teoría de Kant entraña la reducción de los seres particulares, de los fenómenos múltiples, á una realidad oculta y misteriosa, á la cosa en sí, ó sea á un ser único, principio y sujeto de la pluralidad de seres y fenómenos. La distancia entre esta idea y la tesis panteísta es muy corta, por no decir que es nula.

Como subjetivismo idealista, el sistema de Fichte procede igualmente de Kant. Si las representaciones de la sensibilidad, si las impresiones de los sentidos que sirven de materia primera para la elaboración del conocimiento, sólo pueden ser objeto de éste y de la ciencia, á condición de ser transformadas en nociones por medio de las categorías, es decir, por medio de formas subjetivas que el yo saca de su propio fondo, y si, por otro lado, el espacio y el tiempo, que representan el modo y condiciones con que se nos dan esos fenómenos sensibles, son creaciones del yo y existen sólo en el yo, no se necesita avanzar mucho en el terreno de la lógica y de las deducciones para afirmar que el yo es el principio, el sujeto y el representante único de la realidad, el ser único y absoluto.

Por otro lado, y, según dejamos ya indicado al ex-

poner y analizar la Filosofía de Kant, éste no tiene derecho alguno para decir que la cosa en sí, el *Etwas* nouménico que supone ó sospecha como fundamento y causa de las intuiciones sensibles, tenga realidad objetiva ó exista realmente fuera del yo; porque en la teoría de Kant, las nociones de existencia y de causa son categorías del entendimiento, es decir, formas meramente subjetivas y *a priori* que preexisten en el yo. Luego no tenemos derecho para atribuirles y aplicarlas á cosa alguna fuera del yo, si no queremos ponernos en contradicción con una de las tesis fundamentales de la *Crítica de la razón pura*, cuya verdadera conclusión lógica es que en el yo y solamente en el yo se encuentran la razón de causa y la existencia real, lo cual constituye en resumen la tesis de Fichte. Si en la teoría de Fichte, el objeto ó el no-yo del pensamiento es producido y puesto por el yo, en la teoría de Kant, el objeto del pensamiento, la noción ó concepto del entendimiento puro, es una creación del mismo entendimiento ó del yo, que saca de su propia substancia las categorías que dan el ser á las nociones y conceptos como objeto del pensamiento.

Es, pues, evidente á todas luces que el subjetivismo panteísta de Fichte, su *yoísmo* absoluto, representa y contiene una evolución lógica, pero casi inmediata y directa, del criticismo idealista de Kant, y no sin razón observa Kuno Fischer, al hacer la crítica y analizar el contenido de la *Crítica de la razón pura*, que el punto de vista kantiano conduce lógicamente á la negación de toda realidad fuera del yo, lo cual constituye precisamente, según acabamos de ver, el fondo esencial de la concepción filosófica de Fichte: *Dieser Stand-*

*punkt führt notwendig zu dem Ergebniss: das Ich ist alles; ausser ihm ist nichts.*

Otro de los puntos en que Fichte se acerca mucho á Kant, es la preferencia que concede á los problemas que dicen relación á la libertad humana y al orden moral. La importancia filosófica que Schelling y Hegel conceden á la intuición intelectual y á la idea, Fichte la coloca en la voluntad con sus derivaciones y aplicaciones. En este concepto, Fichte es á la vez el continuador de Kant y el precursor de Schopenhauer, puesto que, según observa con razón Kuno Fischer, para Fichte la voluntad y el cuerpo son una misma esencia en realidad (1), de manera que el cuerpo debe considerarse como un fenómeno determinado por la voluntad, esencia y causa de la realidad.

Excusado creemos llamar la atención sobre el tecnicismo extraño empleado por el autor de la *Doctrina de la ciencia*, del cual el pasaje citado al principio es sólo pequeña muestra. Tampoco creemos necesario insistir sobre las afirmaciones gratuitas y las contradicciones frecuentes que contiene su sistema.

Como todas las grandes construcciones del panteísmo germánico, la de Fichte no tiene más base que afirmaciones absolutas, pero completamente gratuitas; puesto que ni se prueban con razón alguna, ni son evidentes por sí mismas, ni mucho menos. El yo, nos dice Fichte, se pone á sí mismo, se da á sí mismo el ser de una manera primitiva y absoluta; este yo pone

(1) «Wille und Leib ist daher ein und dasselbe von zwei Seiten betrachtet; was als Subject Wille genannt wird, das heisst in seiner objectiven Erscheinung Leib.» *Geschichte der neuern Philos.*, tomo v, cap. xii.

después el *no-yo*, ó produce el mundo. Y sobre esta doble hipótesis, que la razón y la conciencia rechazan de consuno, levanta Fichte todo su edificio.

Sin contar los procedimientos por círculo vicioso (1), no es raro encontrar en la doctrina de Fichte ideas y afirmaciones contradictorias. Así, por ejemplo, después de afirmar que el yo es una actividad infinita, se supone que se limita á sí mismo por medio de la posición de un no-yo. Recuérdese también lo que dejamos apuntado acerca de la monstruosa amalgama de idealismo y sensualismo que palpita en el fondo de las razones ó pruebas contra la existencia de un Dios personal.

En vista de esta y otras contradicciones; en vista de las afirmaciones gratuitas que abundan en la construcción filosófica de Fichte, y en vista de la obscuridad y confusión general que la caracterizan, bien puede decirse con Tennemann, que «este sistema no hace más que sustituir á ciertos misterios otros misterios mayores todavía, pretendiendo explicar los unos por los otros, y que concluye declarando inexplicable su propio principio».

(1) Al hablar de las leyes que regulan la existencia del acto primitivo del yo que sirve de fundamento á la ciencia, el mismo Fichte reconoce que hay aquí un círculo vicioso, pero inevitable. «Les lois d'après lesquelles on doit se représenter absolument cet acte comme le principe de la connaissance humaine... dérivent, dans leur origine la plus reculée, du principe dont la légitimité ne peut être établie que sous la condition de leur justesse. C'est un cercle, mais un cercle inévitable.» *Doctrina de la ciencia*, pág. 2.

## § 5.º

## SCHELLING.

En 1775, y en Leomberg de Suavia, nació este filósofo, que hizo sus estudios universitarios en Leipzig y en Tubinga, donde fué compañero y amigo de Hegel. Á los veintidos años de edad publicó sus *Ideas sobre la Filosofía de la naturaleza*, siendo nombrado poco después profesor extraordinario en la universidad de Jena, en donde conoció y trató á Fichte. Schelling enseñó Filosofía con grande aplauso en Würtzburg, Munich, Erlangen, hasta que en 1841 fué llamado á Berlín para ocupar la cátedra en que le habían precedido Fichte y Hegel, y murió en 1854, cuando entraba en los ochenta años de edad.

Schelling comenzó á escribir desde los primeros años de su vida escolar (1), según se ha dicho, tarea que continuó hasta los últimos de su vida. Entre las numerosas obras de este fecundo autor, las que se hallan más directamente relacionadas con su pensamiento filosófico son las siguientes, además de algunas de las ya citadas en la nota: *Del alma del mundo*,—*Sistema del idealismo trascendental*,—*Primer ensayo de*

(1) En 1792, cuando solo contaba diez y siete años, escribió su disertación: *Antiquissimi de prima matorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum*. Durante los tres años siguientes, ó sea antes de los veintiun años de edad, publicó los escritos siguientes: *Sobre la posibilidad de una forma general de la Filosofía*.—*De Marcione paulinarum epistolarum emendatore*.—*Del Yo como principio de la Filosofía*, ó sobre lo Incondicionado en la ciencia humana.—*Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*.

*un sistema de la Filosofía de la naturaleza*,—*Bruno ó sobre el principio natural y divino de las cosas*,—*Filosofía y religión*,—*Lecciones sobre los estudios académicos*.

El pensamiento científico de Schelling presenta tres fases ó etapas. En la primera, toma por punto de partida y sigue las ideas de Fichte; en la segunda, aparece el pensamiento de Schelling en lo que tiene de más original, y con él la Filosofía de la identidad; en la tercera, Schelling modifica profundamente su sistema, especialmente en sus relaciones con la religión, resultando de aquí una especie de concepción sincrética, en que tienen cabida, al lado de ideas cristianas, ideas de Platón, de Plotino, de Bruno y de Böhm. La segunda fase es la que interesa propiamente á la historia de la Filosofía.

Fichte había dicho: el yo es el sujeto, el objeto y el principio ó fundamento absoluto de la ciencia absoluta; el no-yo ó la naturaleza es una condición ó ley del pensamiento, y un nuevo fenómeno del yo. Schelling observa con razón que con igual derecho podríamos derivar el yo del no-yo, el espíritu de la naturaleza. De aquí deduce que el principio de la ciencia verdaderamente absoluta y trascendental debe buscarse y ponerse en alguna cosa capaz de resolver y anular la oposición entre el yo y el no-yo; en alguna esencia en que desaparezca esa antinomia radical, y en ella y con ella, todas las demás antinomias ú oposiciones que de ella derivan; en un ser absoluto, cuya forma es la indiferencia, cuya esencia es la identidad universal, y en cuyo seno existen y preexisten, como idénticos, sin oposición ni distinción actual y explícita, todas las

cosas: el sujeto y el objeto, lo finito y lo infinito, lo universal y lo singular, lo real y lo ideal, el yo y el no-yo, el espíritu y la naturaleza, son una sola y misma cosa en el absoluto que les sirve de base y punto de partida, pero que, considerado en sí y *pro priori* á sus evoluciones progresivas, no es ninguna de estas cosas opuestas.

Conocer, pues, ó reconocer que en el absoluto se realiza la identidad de los contrarios, es el objeto, la esencia y la perfección de la Filosofía como ciencia absoluta. Para entrar en posesión de esta ciencia absoluta, son insuficientes las nociones y categorías del entendimiento; son inútiles los raciocinios; son impotentes los esfuerzos de la razón humana de que nos hablan generalmente los filósofos y hasta el criticismo. El conocimiento del absoluto como principio de identidad universal, como indiferencia de los diferentes, se adquiere por medio de una intuición intelectual inmediata, la cual constituye y representa la manifestación más perfecta del pensamiento, el acto primitivo de la razón como facultad superior de conocimiento.

Este absoluto, cuya forma es la indiferencia y cuya esencia es la identidad, y en la cual el sujeto y el objeto, lo ideal y lo real, se resuelven en unidad y en una verdadera identidad (1), es la base, el *substratum*

(1) «Le véritable absolu, escribe Schelling, en soi est aussi nécessairement une véritable identité.... Cette même essence identique est représentée, dans ce que nous pouvons nommer le côté objectif de ce développement absolu, comme l'*idéal* dans le *réel*, et dans le côté subjectif, comme le *réel* dans l'*idéal*, de sorte que dans chacun des deux est posé la même *subject-objectivité*, et que dans la forme absolue reside aussi l'essence de l'absolu.

»Si nous désignons ces deux côtés comme deux unités, l'absolu

general, el principio primitivo del pensamiento y de la existencia. Pero entiéndase bien: la dualidad representada por el pensamiento y la materia, lo mismo que la representada por el sujeto y el objeto, lo finito y lo infinito, lo ideal y lo real, etc., es una dualidad más bien aparente que real, puesto que su esencia es idéntica, y la pluralidad de formas y determinaciones que bajo estas dualidades primeras se manifiestan (ciencia, religión, historia, arte, por parte del pensamiento ó espíritu; materia, movimiento, luz, vida, etc., por parte de la naturaleza ó del orden real), corresponden á otras tantas fases ó etapas de la evolución del ser absoluto, cuya esencia, sin dejar de ser única é idéntica en todas las cosas, se manifiesta y revela bajo formas diferentes y opuestas.

La naturaleza y el espíritu, como manifestaciones primarias y fundamentales del absoluto, principio superior y neutro de las cosas; como símbolos de los demás dualismos (sujeto-objeto, ideal-real, finito-infinito, etc.) equivalentes, entrañan el principio inmediato y la razón suficiente de las demás formas del ser (materia, luz, organización, sensibilidad, pensamiento, ciencia, religión, etc.), y constituyen el objeto y la esencia de la Filosofía *de la naturaleza* y de la Filosofía *trascendental* ó del espíritu.

La ley que preside al desarrollo de estas dos for-

n'est en soi ni l'une ni l'autre de ces deux unités, car il est lui-même seulement leur identité, l'essence identique de chacune, et par conséquent de toutes deux; par conséquent aussi, toutes deux sont dans l'absolu, quoique d'une manière indistincte, puisqu'il est le même dans toutes deux, et quant à la forme et quant à l'essence.» *Écrits philos.*, trad. Bernard, pag. 109.

mas fundamentales del absoluto es idéntica y una, como idéntica y una es la esencia que llevan en su seno. De aquí la identidad esencial y primitiva de las dos formas, á pesar y sin perjuicio de su dualismo real y externo. La naturaleza es una imagen del espíritu, una impresión del pensamiento; la materia es el espíritu apagado (*der erloschene Geist*) ó extinguido; el pensamiento palpita en el fondo de la naturaleza, y es el principio real, aunque inconsciente, del movimiento, de la luz, del organismo, de la vida, que en ella se manifiestan y desarrollan. La inteligencia es el alma del mundo (*die Weltseele*), que impele y dirige las fuerzas de la naturaleza á producciones más y más semejantes á las obras de razón, y la naturaleza muerta ó inorgánica es una especie de inteligencia no madura (*eine unreife Intelligenz*) y rudimentaria. Las leyes de la naturaleza son un ensayo y reproducción de las leyes del espíritu; las propiedades y fuerzas del mundo externo envuelven cierta correspondencia con las propiedades y fuerzas de la conciencia: las obras de la naturaleza inorgánica é inconsciente son como ensayos ó esfuerzos frustrados para llegar á la obra consciente y refleja: *Die todten*, escribe el mismo Schelling, *und bewussten Producte der natur sind nur misslungene Versuche der natur sich selbst zu reflectiren.*

Como corolario y aplicación de esta doctrina, Schelling enseña

a) Que el hombre, considerado como razón ó reflexión, representa y constituye el objeto final y el término superior de la evolución necesaria, pero inteligente, progresiva y ascendente del absoluto á través de la naturaleza.

b) Que por medio de esta evolución, la naturaleza entra en posesión de sí misma, se reconoce en comunión con los demás seres, y el espíritu advierte y sabe que entre la naturaleza material y la inteligencia, entre el mundo externo y la conciencia del hombre, existe una identidad primitiva y real: *Offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewusstes erkannt wird.*

c) Que los cuerpos son meras formas fenoménicas del ser absoluto, de manera que la corporeidad (*die Leiblichkeit*), la materia extensa, la substancia corpórea (1), no es más que la manifestación y como una forma externa del ser infinito ó absoluto, y, por consiguiente, no perjudica á la identidad de ser y de esencia entre el cuerpo y el espíritu, entre Dios y el mundo.

d) Que la libertad misma es uno de tantos desarrollos y productos de la fuerza misteriosa que palpita en el fondo de la naturaleza y contiene la razón suficiente de las evoluciones progresivas y ascendentes, por medio de las cuales se realiza el tránsito de lo animado y muerto á lo vivo (*von der unbelebten zur belebten Natur*) ó animado, de lo racional á lo irracional, á lo consciente y á la perfecta libertad: *allmählich sich zur vollen Freiheit entwickelt.*

La variedad y las diferencias de cuerpos resultan, según Schelling, de la diversidad de combinaciones posibles entre las fuerzas de atracción y de repulsión, que constituyen los dos factores fundamentales del

(1) «Die Form der Objectivirung des Unendlichen in Endlichen, als Erscheinungsform des Ansich oder Wesens, ist die Leiblichkeit oder Körperlichkeit überhaupt.» *Ideen zu einer Philos. der Natur*, lib. II, cap. I.

proceso dinámico del mundo material. Cuando en un punto y en un momento dado hay equilibrio entre las dos fuerzas mencionadas, su resultado ó producto es inerte y mecánico: cuando se perturban y restablecen alternativamente en su equilibrio, resultan productos ó efectos químicos: cuando se perturba el equilibrio de aquellas fuerzas y esta perturbación es continua y permanente, resultan productos orgánicos.

La concepción histórica y la concepción religiosa de Schelling se hallan en perfecto acuerdo con su teoría del absoluto, y, por consiguiente, son concepciones fatalistas y naturalistas respectivamente, si bien en el terreno religioso trató alguna vez de conciliar sus ideas, ó digamos las consecuencias y aplicaciones de su sistema, con las ideas cristianas; pero esto sólo sirvió para que resaltara más la incompatibilidad absoluta entre el panteísmo y el Cristianismo, según veremos después.

Así como los actos y modos ó estados de la conciencia coinciden en su origen y en su fondo con las fuerzas de la materia, siendo como una eflorescencia y la expresión superior de aquéllas, así la historia es la revelación del absoluto ó de Dios por medio del espíritu humano, pero revelación progresiva ascendente, y por ende parcial é incompleta en cada uno de sus momentos ó períodos. Porque lo absoluto se revela y manifiesta en la historia: primero, como destino ó fatalismo; después, como naturaleza ó fuerza instintiva; y, por último, como providencia. Si cada uno de los períodos históricos entraña y expresa un aspecto de la vida divina, sólo considerada en conjunto y en su totalidad, es como la historia puede apellidarse revelación

adecuada y explícita de Dios, y como constituye una prueba de su existencia real.

En conformidad con este concepto de la historia, es preciso decir que esta es la revelación de los misterios del reino de Dios, la cual revelación se verifica de una manera más directa y explícita en el Cristianismo. Sabemos por el Cristianismo, entre otras cosas: *a)* que el absoluto, el infinito, considerado en sí mismo, es el Dios Padre de todas las cosas; *b)* que el Cristo ó Hijo de Dios es el principio divino en una forma finita, y *c)* que el Espíritu Santo es el principio ideal que conduce de nuevo lo finito á lo infinito, ó sea según que produce la convicción de la identidad originaria y substancial de los seres, por virtud de la cual se resuelven todas las antinomias, y entre ellas la antinomia de lo natural y divino (*L'antinomie du divin et du naturel, qui se reproduit partout, ne s'efface que par la resolution du sujet de concevoir les deux termes comme identiques*), que es la que predomina en el Cristianismo. La Iglesia, órgano y encarnación, pero encarnación simbólica, del Cristianismo, es una manifestación á la vez infinita y finita (de lo Absoluto), no real como el Estado, sino más bien ideal; una representación visible ó simbólica de la unidad de todos en el espíritu universal (1), que corresponde á la Iglesia.

En los últimos años de su vida, y principalmente en su *Filosofía positiva de la mitología y de la revela-*

(1) «Une manifestation à la fois infinie et finie, qui elle-même ne soit pas réelle comme l'État, mais idéale: qui représente visible-ment l'unité de tous dans l'esprit universel... Cette conception symbolique, c'est l'Église » *Écrits philosophiques*, trad. Bernard, página 129.

ción, Schelling modificó sus ideas teológicas y religiosas, pero sin salir por eso del terreno esencialmente racionalista y anticatólico. Á pesar de las apariencias en contra, y á pesar de sus frecuentes citas de los Padres de la Iglesia y de la Biblia, sus teorías teológico-religiosas de última hora tienen más analogía con ciertas ideas de los neoplatónicos, y más afinidad con el misticismo extraño de Bøhm que con la doctrina de los Santos Padres y de la Biblia. Su trinidad de última hora no pasa de ser una trinidad sabeliana, consistente en tres manifestaciones ó potencias del ser Uno y Absoluto.

Otro tanto debe decirse de sus esfuerzos para sustituir el teísmo al panteísmo, y para poner en salvo la idea de la creación y la libertad humana. Como no renuncia á lo que constituye la idea madre de su concepción, á la identidad originaria y substancial de los contrarios en el Absoluto, las modificaciones introducidas últimamente en su doctrina no rebasan los límites del principio panteísta y del principio fatalista.

### § 6.º

#### CRÍTICA.

La teoría de Schelling que acabamos de bosquejar y que presenta grande afinidad con la de Hegel, es una tesis esencialmente panteísta. El ser absoluto es lo único que realmente existe, es la esencia y substancia de todas las cosas, las cuales no son en sí mismas y por sí mismas más que fases y grados diferentes de

la evolución del absoluto, aspectos varios de éste, como esencia una é idéntica de todo cuanto es. Que con esta concepción es incompatible la idea de un Dios inteligente, personal, libre y trascendente, cosa es de suyo manifiesta. En la teoría del absoluto *ad sensum* Schelling, no cabe más Dios que el mismo absoluto, es decir, una divinidad inmanente y sujeta á un proceso necesario y ascendente; lo cual vale tanto como admitir un Dios rudimentario (*Deus in fieri*, *Deus implicitus*) en el primer momento de la evolución del absoluto, y un Dios actual, completo y hecho (*Deus in facto esse*, *Deus explicitus*), término y complemento de la misma eflorescencia final del absoluto á través de sus transformaciones y desarrollos en demanda de la perfección y de la razón consciente. Si la concepción de Schelling es panteísta en su principio, no lo es menos en sus aplicaciones, no solamente en lo que dice orden á la naturaleza y al espíritu como evoluciones y fases del absoluto, sino también en lo que dice orden á la religión y á la historia, según queda apuntado, por más que su concepción religiosa haya atravesado diferentes fases. Así, por ejemplo, en la última etapa de su vida científica, Schelling, atraído por las ideas cristianas y con el designio de conciliar con éstas su teoría filosófica, introdujo profundas modificaciones en la misma. Sin embargo, no acertó á entrar de lleno en la verdad cristiana, ni á salir completamente del terreno panteísta. Verdad es que Schelling concedía cierta prioridad al orden ideal sobre el real, y enseñaba que Dios es un ser absoluto superior al mundo; pero al propio tiempo afirmaba que Dios está sujeto á una evolución interior necesaria, á una objetivación de sí mismo en el mundo