

# LA EVOLUCIÓN INTELECTUAL DEL ÚLTIMO SCHELLING: FILOSOFÍA NEGATIVA Y FILOSOFÍA POSITIVA

ROBERTO AUGUSTO

The aim of this article is to examine Schelling's intellectual development, which ultimately led him to establish the difference between negative philosophy and positive philosophy, a central theme in the later stages of development of his philosophical thought. We first carry out a critical analysis of the idealism found in Schelling's *Freiheitsschrift*, later turning our attention to the Erlangen lectures. The study continues with an examination of Schelling's criticism of Hegel and the identification of Hegelianism as negative philosophy. Finally, we analyse the dichotomy between negative and positive philosophy.

*Keywords:* freedom, idealism, system, Hegel, the philosophy of revelation.

El objetivo de este artículo es investigar la evolución intelectual de Schelling que le condujo a desarrollar la diferencia entre filosofía negativa y filosofía positiva, idea central en el desarrollo final de su pensamiento filosófico. Primero nos detenemos en la crítica al idealismo que encontramos en la *Freiheitsschrift*; después en una parte de las conferencias de Erlangen; continuamos investigando la crítica de Schelling a Hegel y la identificación entre hegelianismo y filosofía negativa. Finalizamos este trabajo analizando la dicotomía entre las filosofías negativa y positiva.

*Palabras clave:* libertad, idealismo, sistema, Hegel, filosofía de la revelación.

Recepción: 13 febrero 2009. Aceptación: 3 junio 2009.

## 1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos proponemos analizar el camino que llevó a Schelling a establecer la dicotomía entre filosofía negativa y filo-

sofía positiva, idea clave sobre la cual se articula toda su *Spätphilosophie*. Para lograr este propósito nos detendremos en diversos textos donde ya se perciben las carencias que llevarán a este filósofo a establecer esta división entre estas dos clases de filosofía: la negativa y la positiva. En la evolución de su pensamiento es central el diálogo con la obra de Hegel, al que prestaremos especial atención. En nuestro análisis partiremos, en primer lugar, de la crítica que Schelling hace al idealismo en las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen*<sup>1</sup> de 1809, texto también conocido como *Freiheitsschrift*. En esta obra constataremos que el idealismo es una filosofía que ha permitido pensar la libertad mejor que los sistemas precedentes; pero, aún así, este pensador considera que esta concepción filosófica es insuficiente<sup>2</sup>. Posteriormente dirigiremos nuestra atención al comentario de las *Erlanger Vorträge* y a la crítica de Schelling a la filosofía de Hegel desarrollada en las lecciones *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener*

1. SW VII, pp. 333-416. Trad. española: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Anthropos, Barcelona, 1989; edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle). La publicación de esta obra provocó una polémica entre Schelling y Eschenmayer que puede seguirse en el siguiente artículo: R. AUGUSTO, *La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer*, "Anuario Filosófico" XL/3 (2007) 623-645. Citaremos de la manera habitual: SW (*Sämtliche Werke*), volumen en números romanos y página en números árabes. En la paginación y volumen seguimos la edición de K. F. A. Schelling, considerada como la canónica por todos los estudiosos hasta que se complete la edición de la *Schelling-Kommission*. La edición del hijo de Schelling es reproducida posteriormente por M. Schröter con otra ordenación, pero indicando en el margen superior y entre paréntesis el volumen y la paginación de la primera edición; este proceder no se sigue, sin embargo, en la *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, donde coincide literalmente la numeración de la edición de K. F. A. Schelling con la de M. Schröter. Las citas han sido extraídas de las traducciones españolas que iremos indicando, aunque citaremos siempre la edición original. La traducción de los fragmentos de las *Erlanger Vorträge* es nuestra, ya que este texto no ha sido traducido al castellano. Sobre las traducciones de Schelling al español ver: R. AUGUSTO, *La recepción de Schelling en España: traducciones al español*, "Daimon. Revista de Filosofía" 36 (2005) 177-181.

2. Cfr. M. FERNÁNDEZ LORENZO, *Superación del Idealismo en Schelling y Ortega*, en A. HERRERA GUEVARA (ed.), *De animales y hombres. Studia Philosophica* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2007) 271-293.

*Vorlesungen* de 1827. Por último, nos centraremos en la *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (1858), texto que nos permitirá analizar la identificación del hegelianismo con la filosofía negativa y comprender la distinción entre las filosofías negativa y positiva.

## 2. LA CRÍTICA DE SCHELLING AL IDEALISMO EN LA *FREIHEITSSCHRIFT* DE 1809<sup>3</sup>

Al comienzo de la *Freiheitsschrift* Schelling afirma que la oposición entre naturaleza y espíritu se basa en “la firme creencia en la existencia de una razón meramente humana, el convencimiento de la total subjetividad de todo pensamiento y conocimiento, y de la falta de razón y pensamiento de la naturaleza, junto al modo de representación mecánico que reina en todas partes”<sup>4</sup>. Este mecanicismo no ha sido superado por la filosofía kantiana, ya que “lo dinámico redespertado por Kant pasó a ser sólo nuevamente un mecanismo superior y no fue reconocido en absoluto en su identidad con lo espiritual”<sup>5</sup>. Es necesario, por lo tanto, “que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad”<sup>6</sup>. Oposición que se ha alcanzado gracias al idealismo; sin embargo, como veremos a continuación, esta forma de entender la filosofía está lejos de ser el sistema definitivo<sup>7</sup>.

---

3. Algunas partes de este artículo (concretamente los apartados [2], [4], [5] y parte de las conclusiones) están basadas en una versión sustancialmente diferente de la actual publicada en catalán en: R. AUGUSTO, *La crítica de Schelling a l'idealisme i a la filosofia de Hegel: la distinció entre filosofia positiva i filosofia negativa*, en S. TURRÓ (ed.), *Fonamentació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia* (Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2006) 75-82.

4. SW VII, 333.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

7. Una magnífica reflexión sobre el concepto de sistema en Schelling se puede leer en: M. HEIDEGGER, *Schelling y la libertad humana* (Monte Ávila, Caracas, 1985) 17-74. Sobre la relación entre Schelling y Heidegger ver: F. PEREÑA, *Heidegger i Schelling*, “Taula. Quaderns de pensament” 13-14 (1990) 245-251. Cfr. A. LEYTE, *Las épocas de Schelling* (Akal, Madrid, 1998) 45-47; y

La crítica de Schelling al idealismo surge a raíz de su interpretación de la filosofía de Spinoza, y del panteísmo en general, en la primera parte de la *Freiheitsschrift*. Allí nos dice este autor que “hasta el descubrimiento del idealismo se echa en falta en todos los sistemas modernos —tanto en el de Leibniz, como en el de Spinoza— el auténtico concepto de libertad”<sup>8</sup>. Esta forma mecanicista de entender la filosofía, que alcanzó una gran importancia en la época anterior a Schelling, condujo a que se creyera en Alemania que la única filosofía racional posible era el spinozismo, afortunadamente “aquel modo de pensar desapareció hace tiempo y nos ilumina la luz más sublime del idealismo”<sup>9</sup>.

Schelling sostiene que “la filosofía ha llegado a este punto en nuestro tiempo gracias al idealismo y sólo a partir de éste podemos emprender propiamente la investigación de nuestro objeto”<sup>10</sup>, es decir, de la libertad humana; libertad que es colocada en el centro de la reflexión idealista llevando a cabo una revolución<sup>11</sup>. Sin embargo, el idealismo no es un sistema completo, ya que sólo puede pensar la libertad desde un punto de vista formal. Es decir, el concepto de libertad que desarrolla el idealismo es insuficiente, porque no demuestra “que todo lo efectivo (la naturaleza, el mundo de las cosas) tiene como fundamento actividad, vida y libertad”<sup>12</sup>.

En esta obra también se afirma que es incorrecto creer que el panteísmo es superado por el idealismo, porque el panteísmo se puede interpretar de forma idealista o realista sin que esto afecte a la esencia de esta doctrina. En lo que coinciden ambas concepciones es en que son sistemas parciales incapaces de pensar la libertad, ya “que las más profundas dificultades que subyacen al

---

del mismo autor: *Schelling y Heidegger: dos paradigmas sobre el tiempo*, en S. TURRÓ (ed.), *op. cit.*, pp. 125-137.

8. SW VII, 345. Cfr. J. C. JIMÉNEZ GARCÍA, *El principio de razón suficiente: Leibniz versus Schelling (I, II y III)*, “Contextos” XVII-XVIII/33-36 (1999-2000) 85-152.

9. SW VII, p. 348.

10. SW VII, pp. 350-351.

11. Cfr. SW VII, p. 351.

12. SW VII, p. 351.

concepto de libertad se pueden resolver igual de poco mediante el idealismo tomado en sí, como mediante cualquier otro sistema parcial<sup>13</sup>. El idealismo es, por tanto, incapaz de desarrollar “el concepto real y vivo”<sup>14</sup> de libertad, definido por Schelling como “una capacidad para el bien y para el mal”<sup>15</sup>.

Los idealistas tampoco logran pensar un Dios dotado de personalidad<sup>16</sup>, sometido al devenir, y lo reducen a una mera abstracción<sup>17</sup>; por eso son incapaces de desarrollar la distinción entre fundamento y existencia, clave de bóveda de toda la *Freiheitsschrift*. Esta dualidad, que se da tanto en Dios como en el hombre<sup>18</sup>, es la que le permitirá elaborar una explicación del mal. La posibilidad del mal surge en el ser humano porque éste no puede reconciliar la distinción entre el fundamento y la existencia que Dios sí consigue integrar<sup>19</sup>. El idealismo, por lo tanto, debe ser superado si se quiere

---

13. SW VII, p. 352.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*.

16. “De modo que es seguro que sólo este vínculo de Dios con la naturaleza fundamenta en él la personalidad, mientras que, por el contrario, el Dios del puro idealismo, tanto como aquel del puro realismo, es necesariamente un ser impersonal, de lo cual la concepción de Fichte y Spinoza aporta la más clara prueba” (SW VII, p. 395).

17. “Dios es algo más real que un mero orden moral del mundo, y contiene en sí otro tipo muy distinto y más vivo de fuerzas de movimiento de las que le atribuye la mísera sutileza de los idealistas abstractos. La aversión contra todo lo real, que cree que lo espiritual se ensucia por cualquier contacto con el mismo, no puede naturalmente dejar de cegar la visión en cuanto al origen del mal” (SW VII, p. 356).

18. Cfr. R. AUGUSTO, *La antropología filosófica de Schelling en el Escrito sobre la libertad de 1809*, “Thémata. Revista de Filosofía” 35 (2005) 355-359; y del mismo autor: *La antropología filosófica de Schelling: método antropomorfista y estructura trinitaria*, “Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía” XII (2007) 217-229.

19. “La distinción entre fundamento y existencia, conduce a un cambio decisivo en la explicación de la libertad finita y del mal. Pues, el *malum morale* y los males subsiguientes provenientes de él (*mala*), con respecto a la posibilidad y no tanto a la realidad, en la nueva perspectiva de la *Freiheitsschrift*, se manifiestan a partir del fundamento oscuro de la naturaleza de Dios, como ocurre con todas las cosas en Dios, y no afuera de su fundamento; pero, por una raíz independiente de Dios y por un principio en sí independiente relativo a Dios, la causa del mal y de

explicar el mal de forma satisfactoria, es decir, no sólo como una mera limitación del bien; necesita, además, una vida de la que carece<sup>20</sup>. Descartes es criticado por Schelling por perder toda conexión con la filosofía anterior y por considerar a la naturaleza como un mero mecanismo<sup>21</sup>, por eso él se propone con su filosofía de la naturaleza superar este mecanicismo y otorgar a la filosofía una base viva que le permita poder pensar la libertad.

### 3. LAS CONFERENCIAS DE ERLANGEN: EL NO-SABER DE LA LIBERTAD

En 1969 el estudioso H. Fuhrmans editó el manuscrito de Enderlein, que recogía las conferencias impartidas por Schelling en Erlangen en el semestre de invierno del curso 1820/21, bajo el título *Initia philosophiae universae*<sup>22</sup>. En las *Sämtliche Werke* se pu-

---

los males restantes es diferente del Dios existente. Con esto Schelling puede fundamentar en Dios todas las cosas, inclusive las del hombre, y su libertad, así como también la posibilidad interna del mal, sin convertir a Dios en el autor o causante del mal, y con ello sin demonizarlo” (L. F. CARDONA SUÁREZ, *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling* (Editorial Comares, Granada, 2002) 215).

20. “El idealismo, si no mantiene como base un realismo vivo, se convierte en un sistema tan vacío y abstracto como el de Leibniz y Spinoza o cualquier otro sistema dogmático. Toda la filosofía moderna europea padece desde sus comienzos (con Descartes) del común defecto de que para ella la naturaleza no existe y de que le falta un fundamento vivo. El realismo de Spinoza es en eso tan abstracto como el idealismo de Leibniz. El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo su cuerpo. Sólo la reunión de ambos constituye un todo vivo” (SW VII, p. 356).

21. Cfr. SW X, p. 4.

22. F. W. J. SCHELLING, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21* (H. Bouvier u. Co., Bonn, 1969). Hay dos traducciones, una al italiano y otra al francés, del texto que analizamos en este artículo: *Conférence di Erlangen*, en *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* (U. Mursia & C., Milan, 1974; traducción de Luigi Pareyson) 195-226; *Leçons d'Erlangen*, en *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)* (Gallimard, Paris, 1980; traducción y notas de Jean-François Courtine y Emmanuel Martineau) 271-304. Alguna bibliografía recomendable donde se analiza esta obra: F. DUQUE, *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica* (Akal, Madrid, 1998) 920-927; M. DURNER, *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung* (Berchmans, München, 1979); X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. II (Vrin, Paris, 1970) 135-150; H. ZELTNER, *Schelling in Erlangen*, en

blicó una parte de estas lecciones con el título *Erlanger Vorträge*; aquí podemos encontrar el texto titulado *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft*<sup>23</sup>, que analizaremos a continuación. Al comienzo de este escrito se afirma que la pretensión de construir un sistema del saber humano presupone una asistematicidad previa, una multiplicidad de sistemas. Para que en Platón pudiera surgir un sistema fueron necesarios, entre otros, los primeros físicos y Anaxágoras. De ahí que este autor sostenga que “los sistemas son anteriores al sistema”<sup>24</sup>. Para Schelling este antagonismo entre sistemas “tiene un fundamento objetivo que se funda en la naturaleza de la cosa misma”<sup>25</sup>. Debe abandonarse, además, la pretensión de que un sistema acabe por imponerse; puede pasar que un sistema someta durante un tiempo a los otros, pero esto no puede durar. Schelling sostiene, pues, que “la idea del sistema en general presupone el antagonismo indisoluble y necesario de los sistemas”<sup>26</sup>. Muchos han criticado a lo largo de la historia este antagonismo, esta asistematicidad. Kant, por ejemplo, propuso a la metafísica el ejemplo de las matemáticas, ya que en ellas no encontramos esta pluralidad de sistemas. Sin embargo, Schelling considera que en filosofía “quien ha penetrado hasta el fin, se ve de nuevo en completa libertad, está libre del sistema: *por encima de todo sistema*”<sup>27</sup>. Una forma de acabar con la pluralidad de sistemas sería “encontrar una unidad en la cual todos los sistemas se *destruirían* recíprocamente”<sup>28</sup>. Pero esta opción es rechazada totalmente por el filósofo de Leonberg, porque lo que pretende es que los distintos sistemas coexistan entre sí.

---

F. REDENBACHER (ed.), *Festschrift Eugen Stollreither zum 75. Geburtstage gewidmet von Fachgenossen, Schülern, Freunden* (Universitätsbibliothek, Erlangen, 1950) 391-403.

23. *Sobre la naturaleza de la filosofía como ciencia*, SW IX, 209-246.

24. SW IX, pp. 209-210.

25. SW IX, p. 210.

26. SW IX, p. 211.

27. SW IX, p. 212.

28. SW IX, p. 213.

La posibilidad de un sistema descansa, primero, sobre “la idea general de la progresión [*Fortschreitung*], del movimiento en el sistema”<sup>29</sup>. En segundo lugar, según Schelling, “este movimiento necesita un sujeto del movimiento y de la progresión”<sup>30</sup>. De esta segunda determinación se deducen dos nuevas condiciones: a) “Sólo hay un único sujeto que atraviesa todo”<sup>31</sup>; y b) “este único sujeto debe atravesarlo todo y permanecer en nada”<sup>32</sup>. Pero, ¿qué es este sujeto? Esta pregunta nos remite al problema del principio de la filosofía. Algunos, como Descartes y Fichte, consideraron que la filosofía precisa de una primera proposición original a partir de la cual debe surgir todo lo demás. Pero Schelling ya no acepta en esta fase de su vida este planteamiento; el sujeto que se propone encontrar no es, por tanto, una “proposición superior”<sup>33</sup>.

El principio del sistema, su sujeto, no se puede definir, es decir, delimitar; esto es muy fácil de hacer en el caso, por ejemplo, de una figura geométrica, “porque precisamente su esencia consiste en la limitación”<sup>34</sup>; sin embargo, el sujeto de la filosofía “es sencillamente indefinible”<sup>35</sup>, ya que es “lo verdaderamente infinito”<sup>36</sup>. Schelling sostiene que este sujeto no es Dios, porque Dios también es un ente; el sujeto absoluto está por encima de Dios, por eso algunos místicos del pasado hablaron “de una supradeidad [*Ueber-gottheit*]”<sup>37</sup>. Según este filósofo, quien quiera encontrar el principio de la filosofía debe abandonarlo todo, incluso a Dios.

Al sostener que el sujeto absoluto es lo infinito, es decir, lo contrario de la finitud, estamos dando una definición negativa de él, cuando antes se había afirmado que éste no se podía definir. Pero el sujeto que postula Schelling posee una forma, porque de lo con-

---

29. SW IX, p. 215.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*.

33. SW IX, p. 216.

34. *Ibidem*.

35. SW IX, p. 217.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.



trario no podríamos obtener un concepto positivo; sin embargo, “no permanece en ninguna forma [*Gestalt*], no se ata a ninguna”<sup>38</sup>. No podemos decir que el sujeto absoluto “es eso que es libre de tomar forma”<sup>39</sup>; porque si lo hiciéramos “esta libertad aparece como una *propiedad* que presupone un sujeto independiente y distinto de ella”<sup>40</sup>. Y esto es falso, ya que “la libertad es la *esencia* del sujeto”<sup>41</sup>, es decir, el sujeto absoluto “*no es otra cosa que la libertad eterna*”<sup>42</sup>. Esta libertad no es “la mera independencia de determinaciones exteriores”<sup>43</sup>, sino que es la pura libertad. Schelling ha encontrado, por lo tanto, el sujeto del sistema, el principio de la filosofía; y éste es la libertad absoluta.

Esta libertad “es lo eterno, puro poder [*Können*]”<sup>44</sup>, un poder que no tiene objeto, porque si fuera un poder *algo*, se introduciría una limitación en una libertad totalmente ilimitada. Schelling también sostiene que la libertad eterna es voluntad, pero una voluntad que es “la pura voluntad misma”<sup>45</sup> que nada quiere. El filósofo de Leonberg se plantea a continuación: ¿cómo podemos conocer a la libertad eterna? La respuesta que da a esta pregunta es la misma que podemos encontrar en otras obras de este autor: lo igual sólo puede ser conocido por lo igual<sup>46</sup>. La libertad eterna es poder y “todo poder es un *saber* [*Wissen*]”<sup>47</sup>. Además, “el poder en acción es el *querer* [*Wollen*]”<sup>48</sup>. Los conceptos de poder y querer “están unidos en la palabra alemana *mögen*”<sup>49</sup>. Y, según Schelling, “la libertad eterna es el eterno *Mögen*, el *Mögen* no de algo, el *Mögen*

38. SW IX, p. 219.

39. SW IX, p. 220.

40. *Ibidem*.

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*.

43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*.

45. *Ibidem*.

46. Cfr. SW VII, p. 337.

47. SW IX, p. 221.

48. SW IX, p. 222.

49. *Ibidem*.

en sí, o, si podemos expresarlo así, la magia eterna”<sup>50</sup>. En la magia hay, además, una producción que es objetiva<sup>51</sup>. Este autor distingue entre esta producción objetiva y el simple saber, “que sólo es una repetición ideal del saber originario”<sup>52</sup>. La palabra que mejor expresa el primer tipo de saber es el concepto de *sabiduría*, ya que “la sabiduría [*Weisheit*] es más que saber, es el saber *que actúa* [*wirkende*]”<sup>53</sup>. Por esta razón Schelling dice que a la libertad eterna también la podemos llamar sabiduría; ambas pasan a través de todas las cosas, pero no están en ninguna. Para este pensador es contradictorio querer conocer la libertad eterna, porque ella es el “estado primigenio [*Urstand*]”<sup>54</sup>, el puro saber que nunca puede ser sabido. Sólo podemos conocerla “en todas sus formas, pero no *como* la libertad eterna, no *como* sujeto, no *como ella es en sí*”<sup>55</sup>. La libertad eterna no puede conocerse ni como sujeto absoluto ni como objeto, ya que “como objeto ella no es en su en-sí”<sup>56</sup>. La conclusión a la que llega Schelling es que “sólo en esa transformación del objeto en sujeto reside la posibilidad de un *autoconocimiento* de la libertad eterna”<sup>57</sup>. De esta forma, “la libertad eterna es reconocible, por tanto, como sujeto absoluto. Sí, pero *sólo para sí misma*”<sup>58</sup>. La libertad eterna sólo puede conocerse a sí misma. Pero el ser humano exige un saber inmediato de esta libertad. Para solucionar este problema Schelling afirma que la filosofía es un “*acto libre del espíritu*”; su primer paso no es un saber, sino, mejor dicho, un no-saber”<sup>59</sup>. Por tanto, sólo renunciando al conocimiento del sujeto

---

50. *Ibidem*.

51. Cfr. SW X, p. 265.

52. SW IX, p. 223.

53. *Ibidem*.

54. SW IX, p. 225.

55. *Ibidem*.

56. SW IX, p. 226. En el razonamiento que Schelling desarrolla a continuación un investigador del tema ve una clara relación con Plotino: W. BEIERWALTES, *El neoplatonismo de Schelling*, “Anuario Filosófico” XXXIII/2 (2000) 407-408.

57. *Ibidem*.

58. SW IX, p. 227.

59. SW IX, p. 228.

absoluto podremos conocerlo, porque, de esta forma, no lo convertimos en un objeto de nuestro saber.

De la libertad absoluta no podemos tener un saber, pero sí un no-saber<sup>60</sup>. Esto se intentó expresar con el término de *intuición intelectual*<sup>61</sup>, pero este autor prefiere dejar de lado este concepto y sustituirlo por “la expresión *éxtasis* [*Ekstase*]”<sup>62</sup>. Al intentar conocer la libertad eterna la convertimos en un objeto y deja de ser libertad, se convierte en una no-libertad. Esto provoca en el ser humano un tormento, una crisis interior que sólo se soluciona cuando se alcanza el no-saber. En el éxtasis es donde me reconozco como un Yo, “como un completo no-saber”<sup>63</sup>. Después de la crisis, pues, “el sujeto absoluto y la conciencia se separan”<sup>64</sup>. Para Schelling, la conciencia humana individual “es la tranquila interioridad de la libertad eterna que ha vuelto a sí, [...] sólo es el fundamento de la conciencia absoluta o universal”<sup>65</sup>. El hombre desea que esa conciencia universal se convierta en *su* conciencia, pero al convertirla en su conciencia la destruye; de ahí la contradicción, la crisis; ésta finaliza cuando se alcanza el no-saber y surge lo que Schelling llama “el *libre pensar*”<sup>66</sup>, pues “pensar es renunciar al saber”<sup>67</sup> y es el resultado de una crisis superada; cuando el libre pensar está frente

60. Basándose en esta idea algún estudioso ha afirmado, bajo nuestro punto de vista de forma acertada, que Schelling desarrolla en esta obra un “modelo socrático” que ya comenzó a gestarse en las *Suttgarter Privatvorlesungen*. Cfr. S. PEETZ, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität* (V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1995) 226-316.

61. Una crítica de este concepto, acusándolo de ser la primera manifestación del irracionalismo moderno, puede verse en: G. LUKÁCS, *El asalto a la razón* (Grijalbo, Barcelona, 1968) 103-125.

62. SW IX, p. 229. Cfr. R. OHASHI, *Ekstase und Gelassenheit zu Schelling und Heidegger*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1975. Cfr. F. DUQUE, *La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling*, “Daimon. Revista de Filosofía” 16 (1998) 54-55.

63. SW IX, p. 233.

64. SW IX, p. 234.

65. SW IX, p. 235.

66. *Ibidem*.

67. *Ibidem*.

al sujeto absoluto “es un gran momento, la verdadera hora del nacimiento de la filosofía”<sup>68</sup>.

#### 4. LA CRÍTICA DE SCHELLING A LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Las lecciones tituladas *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*<sup>69</sup> que Schelling impartió en 1827 en Múnich son claves, no sólo para comprender la interpretación que este pensador hace de la historia de la filosofía moderna, sino también para profundizar en la crítica de Schelling a su propia filosofía. No debemos esperar, pues, encontrar en este texto una exposición objetiva de los filósofos analizados, sino un diálogo de este intelectual con la tradición que le precede donde él mismo tiene un papel protagonista.

Uno de los autores estudiados en esta obra es Hegel<sup>70</sup>; concretamente el texto en el que Schelling centra sus críticas es la *Wissenschaft der Logik*<sup>71</sup> (1812 y 1816), especialmente en su comienzo. Este pensador considera que la afirmación “el puro ser es la nada” con la que Hegel comienza este escrito es una proposición sin aclarar, porque no explica el significado del “es” y de la “nada”<sup>72</sup>. Para el filósofo de Leonberg afirmaciones de esta clase están

---

68. SW IX, p. 237.

69. SW X, pp. 1-200. Trad. española: *Lecciones muniqueas para la historia de la filosofía moderna* (Edinford, Málaga, 1993; traducción de Luis de Santiago Guervós).

70. Sobre la crítica de Schelling a Hegel ver: K. DÜSING, *Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel*, en D. HENRICH (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?* (Bouvier, Bonn, 1977) 117-128; M. FRANK, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik* (Wilhelm Fink, München, 1992 [2ª ed.]); E. LUFT, *As críticas de Schelling a Hegel*, “Veritas. Revista da Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul” 152 (1993) 571-578; X. TILLIETTE, *L’Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling* (PUF, Paris, 1987) 120-140. Sobre la relación entre ambos filósofos ver: M. HEIDEGGER, *Schelling y la libertad humana* (Monte Ávila, Caracas, 1985) 14-16.

71. Hay una traducción española: *Ciencia de la lógica* (Solar, Buenos Aires, 1976; traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de Rodolfo Mondolfo).

72. Cfr. SW X, p. 134.

vacías de contenido, son “proposiciones en las que no se contiene absolutamente nada”<sup>73</sup>. Otra de las críticas “es que Hegel presupone ya en los primeros pasos de su *Lógica* la intuición, y que no podía dar un sólo paso sin sobrentenderla”<sup>74</sup>. Él coloca, además, los conceptos antes que la naturaleza de la que han sido extraídos, lo que le parece absurdo, porque “no puede haber un devenir antes de un deviniente, ni una existencia antes de un existente”<sup>75</sup>.

Hegel reprocha a lo que llama “sistema anterior”, es decir, al sistema filosófico de Schelling, el presuponer lo absoluto<sup>76</sup>; este pensador se defiende diciendo que el autor de la *Phänomenologie des Geistes* también presupone el ser puro<sup>77</sup>. Hegel, además, critica a Schelling su noción de intuición intelectual, que califica de intuición mística<sup>78</sup>; éste responde a esta acusación diciendo que este concepto surge de Fichte, y que para él “la expresión de la intuición intelectual era justamente el «yo soy» expresado con una cer-

73. SW X, p. 135.

74. SW X, p. 138.

75. SW X, p. 141. “Schelling considera absurdo el intento de Hegel de «dar vida a los conceptos» mediante su dialéctica, porque los conceptos solamente pueden vivir en la conciencia. Lo realmente vivo es la conciencia y la naturaleza. Los conceptos existen solamente *después* de la naturaleza, solos no se mueven nunca, si se mueven ello ocurre en la conciencia según los fines que la conciencia se propone. En segundo lugar, Schelling ataca como imposible la transición hegeliana desde la lógica a la filosofía de la naturaleza porque de los conceptos puros no puede brotar realidad y, por último, [...] el Dios hegeliano, dice Schelling, no puede valer como libertad modélica ya que él mismo se ve sometido a la necesidad de exteriorizarse y regresar a sí en círculo” (R. VALLS, *Schelling, libertad y positividad*, en J. M. BERMUDO (ed.), *Los filósofos y sus filosofías*, vol. 2 (Vicens-Vives, Barcelona, 1983) 426-427).

76. Cfr. SW X, p. 145.

77. “En el sistema anterior lo absoluto es tan presupuesto, como en el sistema de Hegel lo es el *ser puro*, del que él también dice que es el primer concepto de lo absoluto” (SW X, 146). Pero hay una diferencia más entre estos dos sistemas: “Este absoluto es para el sistema anterior *al mismo tiempo* final o resultado. La diferencia entre el sistema hegeliano y el anterior, por lo que respecta a lo absoluto, es sólo ésta. El sistema anterior no conoce un *doble* devenir, uno lógico y otro real, sino que partiendo del sujeto abstracto, del sujeto en su abstracción, está desde el primer paso en la naturaleza y no necesita después ninguna explicación posterior del tránsito de lo lógico a lo real” (*Ibidem*).

78. Cfr. SW X, p. 147.

teza inmediata”<sup>79</sup>. El problema es que “Hegel presupone lo siguiente: puesto que Fichte ha demostrado la existencia del Yo con la intuición intelectual, yo querría probar también mediante la misma la existencia del sujeto-objeto en general”<sup>80</sup>. Pero no es verdad, según Schelling, que pretenda probar la *existencia* del sujeto-objeto, ya que él no habla “de existencia sino únicamente de contenido puro, de la esencia de aquello que estaba contenido en la intuición intelectual”<sup>81</sup>. Es decir, la intuición intelectual es mantenida por este filósofo como una parte más de la filosofía negativa, al igual que el resto de su obra anterior a la distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva, pero en su sentido originario, no en el sentido que Hegel le da y que este autor rechaza<sup>82</sup>.

Según Schelling, la lógica hegeliana deja fuera de sí a la naturaleza y no puede explicar el tránsito de lo lógico a lo natural<sup>83</sup>. Hegel, para este pensador, es incapaz de explicar satisfactoriamente el paso de la lógica a la naturaleza y se limita a decir que la idea se desprende (*entlassen*) libremente de sí como naturaleza<sup>84</sup>, for-

79. SW X, pp. 147-148. Schelling, a diferencia de Fichte, sostiene “que el comienzo de la filosofía no es el Yo, que está en la intuición intelectual como certeza inmediata, sino lo obtenido en la intuición intelectual mediante la abstracción del sujeto, el *sujeto-objeto* extraído de la intuición intelectual, es decir, el *sujeto-objeto* general e indeterminado” (SW X, p. 148).

80. SW X, pp. 148-149.

81. SW X, p. 148.

82. “Pero si yo rechazo ahora la intuición intelectual, *en el* sentido en el que Hegel quiere imputármela, no se sigue de aquí que ella no tuviese en mí otro significado y en este significado es mantenida sin duda por mí todavía hoy” (SW X, p. 150). Cfr. X. TILLIETTE, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (Vrin, Paris, 1995).

83. “Este mundo que se opone a lo lógico es la naturaleza; sin embargo, *esta* naturaleza ya no es la naturaleza *a priori*, pues *ésta* habría tenido que estar en la *Lógica*. Para Hegel la *Lógica* tiene todavía a la naturaleza completamente fuera de sí. Para él, la naturaleza comienza donde *termina* lo lógico. Por esta razón, la naturaleza *en general* no es, para él, más que la agonía del concepto” (SW X, p. 152).

84. “La idea que es *para sí*, *considerada* según esta su *unidad* consigo, es *intuir*; y la idea que intuye, *naturaleza*. En cuanto intuir empero, la idea está puesta bajo la determinación unilateral de la inmediatez o de la negación mediante reflexión extrínseca. Pero la *libertad* absoluta de la idea está en que ella no meramente *pasa a la vida*, ni en que como conocimiento finito la hace *aparecer* en sí

mulación “que pertenece a las expresiones más extrañas y más ambiguas, y por eso también más vacilantes, tras las cuales se refugia esta filosofía en los puntos difíciles”<sup>85</sup>.

Hegel reprocha a la filosofía de Schelling “que en ella Dios no había sido definido como espíritu, sino sólo como sustancia”<sup>86</sup>. Para el autor de la *Freiheitsschrift* el calificar a Dios como espíritu no supone ningún descubrimiento, porque esta idea está presente desde siempre en el cristianismo, por eso no considera necesario usar esa expresión. El filósofo de Leonberg critica también la relación del Dios de Hegel con el mundo, ya que la divinidad pierde su libertad; en el sistema hegeliano “Dios no es libre frente al mundo, sino que carga con él”<sup>87</sup>. La libertad divina es una ilusión “porque uno se ve impulsado inevitablemente al final hacia el pensamiento que vuelve a suprimir todo acontecimiento, toda historicidad, porque se debe retornar de nuevo, reflexionando, a lo puramente racional”<sup>88</sup>. Por lo tanto, el Dios de Hegel “es el Dios que hace siempre sólo aquello que ha hecho siempre, por esta razón no puede crear nada nuevo; su vida es un ciclo de figuras en tanto que se enajena continuamente para retornar de nuevo a sí mismo, y siempre retorna a sí sólo para enajenarse de nuevo”<sup>89</sup>.

---

misma, sino en que, en la verdad absoluta de sí misma, se *decide a desprender* [*entlassen*] libremente *de sí*, como naturaleza, al momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro, la *idea inmediata* como su propia contraimagen”. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (Alianza Editorial, Madrid, 1997; edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, §244, 2ª ed.) 299.

85. SW X, p. 153.

86. SW X, p. 154.

87. SW X, p. 159.

88. SW X, pp. 159-160.

89. SW X, p. 160.

## 5. FILOSOFÍA NEGATIVA Y HEGELIANISMO

Al comienzo de la *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*<sup>90</sup> Schelling responde a la identificación entre filosofía negativa y hegelianismo. La filosofía hegeliana, en contra de lo que pensaron algunos de los oyentes de las lecciones de Schelling, no es la filosofía negativa por excelencia, ya que esta filosofía sobrepasa sus límites: “Su error fundamental más bien consiste en el hecho de que pretende ser positiva. [...] La filosofía que Hegel expone es la *Filosofía negativa* que desborda sus propios límites; no excluye lo positivo, sino que lo tiene, según ella cree, en sí, sometido a ella”<sup>91</sup>. La filosofía negativa, en contra de lo que pueda pensarse, si “se realiza con noble moderación dentro de los propios límites aceptados, es el mejor servicio que al menos en un primer momento pueda hacerse al espíritu humano”<sup>92</sup>. Sin embargo, el pensamiento hegeliano sobrepasa los límites en los que la filosofía negativa debe desarrollarse, al pretender también aferrar lo positivo<sup>93</sup>.

Schelling señala que los partidarios de Hegel destacan “que su filosofía es un *sistema* y precisamente un sistema acabado”<sup>94</sup>, aunque, según su opinión, este sistema es falso, porque su autor no ha “advertido el bloqueo del movimiento que se da entre la *Lógica* y la *Filosofía de la Naturaleza*”<sup>95</sup>. Schelling se defiende diciendo que Hegel lo único que hace es perseverar en sus propios errores:

---

90. *Introducción a la filosofía de la revelación* (SW XIII, pp. 1-174). Trad. española: *Filosofía de la revelación. I. Introducción* (Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1998; estudio preliminar y traducción preparada por Juan Cruz Cruz).

91. SW XIII, p. 80.

92. SW XIII, p. 81.

93. “En el fondo hay un punto de unión entre la filosofía negativa (crítica) y la positiva (existencial); éstas son dos funciones distintas, pero no separadas. Hegel, en cambio, las fundió, pretendiendo alcanzar con la filosofía negativa lo que es posible solamente por medio de la filosofía positiva, y presentando a un Dios comprendido en un proceso necesario” (J. CRUZ CRUZ, *Ontología de la razón en el último Schelling* (Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1993) 43).

94. SW XIII, p. 87.

95. SW XIII, p. 88.



“Si el error de la primera exposición [de Schelling] fue no haber puesto lo positivo *fuera* de sí, tal exposición fue realmente superada por la siguiente (de Hegel), pero solamente por medio de la culminación del error”<sup>96</sup>. Los seguidores de Hegel “pensaban que al sistema hegeliano no le faltaba ya sino ser desarrollado por ellos en positivo”<sup>97</sup>. Pero se equivocan, ya que la filosofía hegeliana “era un sistema completo, plenamente concluido en sí mismo, un todo que tenía un final *verdadero*”<sup>98</sup>. No comprendieron “que tal filosofía no tiene necesidad de ser desarrollada por ellos para ser positiva; ella misma ya ha dado más bien este paso, y precisamente en eso está el error: en querer ser al mismo tiempo una filosofía dogmática, es decir, algo que según su propia naturaleza y origen no podía ser”<sup>99</sup>.

---

96. SW XIII, p. 89.

97. SW XIII, p. 90.

98. SW XIII, pp. 90-91.

99. SW XIII, p. 91.

## 6. FILOSOFÍA NEGATIVA Y FILOSOFÍA POSITIVA

La distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva<sup>100</sup> es el elemento central en torno al cual gira la *Spätphilosophie* de Schelling. El lugar donde este pensador explica de manera más cla-

100. Karl Jaspers describe la diferencia entre ambas de la siguiente forma: “La negativa es ciencia de la esencia [*Wesenswissenschaft*], la positiva es ciencia de la existencia [*Wissenschaft der Existenz*]; la negativa tiene lo ideal ante sí, lo positivo lo real [...], la negativa tiene que ver con la necesidad, la positiva con la libertad; ésta procede a través de un movimiento dialéctico, aquella no es dialéctica, es descriptiva; ésta es ciencia racional *a priori*, aquella es ciencia de la realidad *a posteriori*. En la filosofía negativa hacemos efectivo el progreso hacia las ideas más elevadas y las alcanzamos sólo como ideas. La filosofía positiva nos permite estar en la realidad misma y salir de esa realidad. En la filosofía negativa Dios está como fin, en la positiva como principio, allí Dios está como mero concepto, aquí como Dios que existe, allí Dios es inmutable, aquí actúa” (K. JASPERS, *Schelling. Grösse und Verhängnis* (R. Piper & Co., München, 1955) 98; la traducción del alemán al español es nuestra). Sobre las diferencias entre ambas Eusebi Colomer dice lo siguiente: “Una filosofía fiel a su tarea ha de referirse al primer principio de toda realidad. Ahora bien, la filosofía negativa establece este principio como esencia, como idea. De una esencia se deducen otras esencias, de una idea otras ideas, pero no una realidad de hecho. Por más vueltas que se dé al *was*, no se da jamás con el *dass*. Esto significa que la filosofía negativa es incapaz de explicar la realidad fáctica del mundo, su explicación del mundo no trata de cosas realmente existentes, sino de lo que las cosas tienen que ser en el caso de que existan. El filósofo negativo se mueve a un nivel hipotético. [...] La filosofía positiva, en cambio, no parte de Dios como idea o esencia, sino como *puro que* (*das reine Dass*), como puro acto de existir, y si luego de la existencia pasa a la esencia o al concepto es para llegar a un Dios que sea un existente personal, libre y creador”. E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, vol. II (Herder, Barcelona, 2001) 123-124). Para profundizar en la distinción entre filosofía positiva y negativa como idea clave de toda la *Spätphilosophie* de Schelling remito al excelente ensayo de H. Fuhrmans: *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Junker & Dünhaupt, Berlin, 1940. Otros ensayos donde se trata el tema son los siguientes: A. J. BRACKEN, *Freiheit und Kausalität bei Schelling* (Karl Alber, Freiburg-München, 1972) 102-111; E. VON HARTMANN, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer* (Scientia, Aalen, 1979) 13-21; L. HÜHN, *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens* (J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1994) 183-194; S. PEETZ, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, V. Klostermann (Frankfurt a. M., 1995) 280-316; V. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, *Schelling (1775-1854)* (Ediciones del Orto, Madrid, 1995) 46-51; F. W. SCHMIDT, *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, J. B. Metzlersche (Stuttgart, 1971) 92-104; M. THEUNISSEN, *Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie*, en D. HENRICH (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?* (Bouvier, Bonn, 1977) 173-191; X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. II (Vrin, Paris, 1970) 37-66; J. L. VILLACANAS, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. II (Síntesis, Madrid, 2001) 299-311.

ra las diferencias entre ambas filosofías es en la *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, texto de 1858 en el que centraremos nuestra investigación. Como veremos a continuación, la filosofía negativa trata de la esencia, de lo ideal, de lo dialéctico; la positiva, en cambio, se centra en la existencia, en lo real, en lo descriptivo<sup>101</sup>. Las filosofías negativa y positiva están, por tanto, estrechamente relacionadas<sup>102</sup>.

Kant abrió las puertas a una nueva forma de entender la filosofía: el criticismo. Sin embargo, se quedó atrapado en un racionalismo que sólo entiende a Dios como un concepto; es decir, este autor no es capaz de dar el paso a la filosofía positiva. Pero incluso esta filosofía negativa no se concibe claramente, porque “para limitarse enteramente al ámbito de lo negativo, de lo *meramente* lógico, para reconocerse a sí misma como *Filosofía negativa*, esta filosofía tenía que *excluir* claramente lo *positivo*”<sup>103</sup>, cosa que la filosofía kantiana no hace. La conclusión a la que llega Schelling es que “Kant había situado a la filosofía en un camino por el que debía cerrarse y cumplirse como *Filosofía negativa* o puramente racional; pero no había dado medio alguno para una *Filosofía positiva*”<sup>104</sup>. El pensador de Königsberg es incapaz de desarrollar una filosofía positiva al no concebir correctamente la filosofía negativa.

Los seguidores de Hegel pensaron que la filosofía negativa, racional, era necesaria como fundamento de la filosofía positiva. Schelling discrepa de esta opinión; según él, “para la *culminación* de la filosofía son necesarias ambas, la positiva y la negativa”<sup>105</sup>. Pero esto no implica que la filosofía positiva “sea una mera conti-

101. “La filosofía positiva y la negativa, la razón y la revelación, tienen el mismo contenido. Pero la primera muestra en él las formas necesarias del ser, el «qué» universal, la esencia; por el contrario, la última señala su realidad, el «cómo», la existencia”. N. HARTMANN, *La filosofía del Idealismo alemán*, tomo I (Sudamericana, Buenos Aires, 1960) 240.

102. “Solamente la *Filosofía negativa* lleva, cuando es correctamente entendida, a una *Filosofía positiva* y, viceversa, la *Filosofía positiva* es posible sólo frente a una *Filosofía negativa* correctamente entendida” (SW XIII, p. 80).

103. SW XIII, p. 84.

104. *Ibidem*.

105. SW XIII, p. 92.

nuación de la negativa”<sup>106</sup>, ya que ambas proceden de una forma totalmente distinta. Una de las diferencias básicas entre estas dos filosofías es que la filosofía negativa “tiene la exigencia de poner fuera de sí la *Filosofía positiva*. En este sentido podría decirse que la negativa fundamenta por su parte a la positiva, pero la positiva no tiene al revés la necesidad *de ser* fundamentada por aquella”<sup>107</sup>. Por tanto, Schelling acepta que la filosofía negativa fundamenta a la filosofía positiva<sup>108</sup>, pero esta fundamentación “no hay que tomarla como si el final de la *Filosofía negativa* fuera el comienzo de la positiva”<sup>109</sup>. La filosofía positiva se fundamenta a sí misma, porque se da su propio comienzo.

Este autor también aclara que la existencia de dos filosofías no excluye la unidad de ambas<sup>110</sup>, y que la filosofía positiva no es una versión del empirismo clásico<sup>111</sup>, tampoco piensa que ésta deba llamarse filosofía religiosa o cristiana, a pesar de que la religión forma parte de su contenido<sup>112</sup>. Respecto a la relación entre la filosofía positiva y la teosofía, Schelling señala que ambas no pueden identificarse; la filosofía positiva “es filosofía, o sea, ciencia, mientras que tales doctrinas han renunciado, si bien no todas, a un contenido especulativo; y ciertamente todas han renunciado a la forma y método científico”<sup>113</sup>. Este pensador, al hablar sobre Böhme como uno de los más importantes representantes de la teosofía, señala que éste “es realmente una naturaleza teogónica; pero esto precisa-

---

106. *Ibidem*.

107. SW XIII, p. 92.

108. Algún autor interpreta la filosofía positiva como una continuación y culminación de la filosofía negativa: W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Kohlhammer, Stuttgart, 1955) 84.

109. SW XIII, p. 93.

110. Cfr. SW XIII, p. 152.

111. Cfr. M. FERNÁNDEZ LORENZO, *Schelling y el empirismo*, “Teorema” XX/1-2 (2001) 95-106.

112. Cfr. SW XIII, p. 134.

113. SW XIII, p. 120.

mente le impidió elevarse hasta la creación *libre* del mundo y, con ello, también hasta la libertad de la *Filosofía positiva*<sup>114</sup>.

Schelling relaciona explícitamente la filosofía positiva y la libertad, ya que afirma que “la *Filosofía positiva* es la filosofía verdaderamente libre”<sup>115</sup>. Esta filosofía no deja de ser una propuesta que sólo debe aceptarse libremente si alguien quiere “un acontecer real, si quiere una creación libre del mundo etc., ese tal puede tener todo esto solamente por el camino de una *Filosofía positiva*”<sup>116</sup>. Pero los que deseen permanecer en la filosofía racional, negativa, pueden hacerlo, pero deben renunciar a conseguir “el Dios real y el acontecer real y una relación libre de Dios con el mundo”<sup>117</sup>. Este filósofo afirma que nada tiene en contra de la filosofía racional, y que sería muy positivo que a los jóvenes se les enseñara en la universidad este tipo de filosofía; sin embargo, el problema es que, según él, los que en su época afirman ser racionalistas, en realidad “lo que proponen es una mezcla repugnante de filosofía racional y supraracional, donde ninguna de ellas encuentra el verdadero puesto que le corresponde”<sup>118</sup>. Pero hay otra diferencia más entre la filosofía negativa y la positiva; la negativa “es una ciencia plenamente concluida en sí misma, ha llegado a una conclusión estable y, por lo tanto, en *este* sentido es *sistema*. Por el contrario, la positiva, no puede llamarse en el mismo sentido sistema, precisamente porque ella no está jamás absolutamente concluida”<sup>119</sup>. Pero este no es el sentido del concepto “sistema” que Schelling defiende. Por eso afirma a continuación que si por sistema “se entiende un conjunto de conocimientos en cuyo fundamento se encuentra una afirmación expresa, en este preciso sentido, la *Filosofía negativa* no es un sistema. En cambio, la *Filosofía positiva*, que es la

114. SW XIII, p. 123.

115. SW XIII, p. 132.

116. *Ibidem*.

117. *Ibidem*.

118. *Ibidem*.

119. SW XIII, p. 133.

que de modo particular afirma, es en este sentido sistema de manera eminente”<sup>120</sup>.

## 7. CONCLUSIONES

En la *Freiheitsschrift* hemos visto que sólo gracias al idealismo se puede pensar la libertad de una manera satisfactoria. En este sentido la aparición de esta forma de entender la filosofía supone un gran paso adelante en la historia del pensamiento, ya que supera la oposición mecanicista entre naturaleza y espíritu y coloca en el centro de su reflexión a la libertad. Pero el idealismo es insuficiente al quedarse en la libertad formal y al no ser capaz de concebir a Dios como una vida y no como una simple abstracción. Según nuestra interpretación, la crítica al idealismo que contiene este ensayo inicia una ruptura con esta manera de entender la filosofía; no creemos, por lo tanto, que pueda considerarse la *Spätphilosophie* de Schelling como la culminación del idealismo<sup>121</sup>, sino más bien como post-idealista. Esta última fase de su obra se basará en la distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva, dejando de lado el idealismo; Schelling buscará integrar su pensamiento anterior en este nuevo marco teórico al identificarlo con la filosofía negativa, al igual que hace con el sistema idealista.

El filósofo nacido en Leonberg afirma en las *Erlanger Vorträge* que no se puede tener un conocimiento directo de la libertad, porque sólo es posible tener un no-saber de ella. Nos parece que esta afirmación anticipa claramente la dicotomía entre las filosofías negativa y positiva. Por esa razón creemos que este texto debe ser considerado como una obra de transición entre dos momentos fundamentales de la evolución intelectual de este filósofo<sup>122</sup>. La con-

---

120. *Ibidem*.

121. Cfr. W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Kohlhammer, Stuttgart, 1955).

122. Según Félix Duque en los *Initia philosophiae* el pensamiento de Schelling ha alcanzado la madurez suficiente que le permitirá desarrollar posteriormente las nociones de filosofía negativa y filosofía positiva: “Con toda su hondura (y turbiedad), estos *Initia philosophiae* del curso de Erlangen no dejan de ser efectivamente «inicios». Hemos llegado a tocar, con Schelling, los abismos de la

ciencia de un límite en nuestra capacidad racional para acceder a la realidad no se desarrollará definitivamente hasta la fase final del pensamiento de este autor.

Quisiéramos señalar también la parcialidad de la crítica de Schelling a Hegel. Este pensador deja de lado intencionadamente en su análisis otras obras fundamentales en la filosofía hegeliana, centrándose únicamente en el comienzo de la *Wissenschaft der Logik*, y en alguna expresión aislada de la *Enzyklopädie*, en un intento de desacreditar a Hegel al presentar su pensamiento como una lógica abstracta totalmente desvinculada de la realidad. Otro punto a destacar es que en las lecciones sobre filosofía moderna impartidas por Schelling en Múnich la distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva no está explicitada, pero creemos que ésta ya está operando implícitamente, anticipando el desarrollo que tendrá en obras posteriores. Hemos visto, además, que es erróneo identificar el hegelianismo con la filosofía negativa; la filosofía de Hegel sería el paradigma de una filosofía negativa que no se mantiene en sus límites y que pretende haber integrado en sí lo positivo.

En la evolución intelectual del último Schelling se percibe la necesidad de encontrar una nueva forma de entender la filosofía. La insatisfacción con el idealismo, un sistema que carece de un

---

desesperación, la «muerte» del alma y de las cosas... sabidas; y de allí, hemos sido expulsados, como buenos filósofos socrático-eckhardianos, a la periferia extrema de la insipiente, para dejar que volviera a nosotros, y a las cosas, la Sabiduría. Pero este doble éxtasis de la razón (Caída y Renuncia: *Gelassenheit*) sigue sin explicar la positividad de lo realmente efectivo, de lo existente. Todo ocurre aquí del lado del Saber. Y el Sujeto absoluto de partida, y de llegada, sigue siendo «lo que puede ser» [...], no el Existente. Con todos sus horrores, dislocaciones y espantos, la razón continúa dentro de su propio ámbito: estamos aún sumidos en una *filosofía negativa, crítica*, que habla de la «posibilidad» de Dios, del Hombre y de la Libertad. [...] Pero todo anuncia que el pensar de Schelling está ya maduro para dar un verdadero *salto mortale*, mucho más arriesgado que el de Jacobi; y más filosófico: la razón ha de abrirse por entero a la existencia, sin renunciar a recuperar en ésta, y gracias a ésta, sus justos derechos. Entramos en la última gran concepción de Schelling: la bifurcación y correspondencia de una dualidad *epistemológica* dentro de un estricto monismo *metafísico*. Doble vía para el tren del Absoluto". F. DUQUE, *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica* (Akal, Madrid, 1998) 927.

ROBERTO AUGUSTO

fundamento vivo, marca el inicio de esa búsqueda. En textos posteriores encontramos ese intento, todavía inmaduro, de dar el salto a una filosofía de la existencia. El filósofo de Leonberg supera la filosofía negativa abriéndose a una nueva filosofía positiva, pero esto no debe interpretarse como un rechazo de su obra precedente. Todo el Schelling anterior se convierte en el prólogo necesario para conquistar una nueva cota en el saber encarnada por las filosofías negativa y positiva, por una filosofía de la necesidad y de la libertad.

Roberto Augusto  
Universidad de Barcelona  
roberaugusto@hotmail.com