



**HEGEL,
NATURALEZA Y
ESPÍRITU**



LA CRÍTICA DE SCHELLING A HEGEL

Jorge Eduardo Fernández

LA CRÍTICA DE SCHELLING A HEGEL

Resumen: El objeto principal de este artículo es exponer la crítica a Hegel que desarrolla Schelling, el filósofo de Leonberg, en sus lecciones sobre historia de la filosofía moderna, dictadas en Múnich en 1836. Esa crítica, dirigida de manera especial a la *Ciencia de la lógica*, le cuestiona a Hegel identificar a Dios con el concepto. Schelling juzga que la exposición del sistema hegeliano tiene su fundamento en la necesidad del concepto y no alcanza, por tal motivo, a considerar la existencia de Dios como acto libre de autorrevelación.

Palabras clave: absoluto, concepto, sistema, idealismo, dialéctica.

SCHELLING'S CRITIQUE TO HEGEL

Abstract: The main purpose of this article is to present Schelling's critique of Hegel developed by the philosopher of Leonberg in his Lectures on the history of modern philosophy delivered in Munich in 1836. Schelling, referring specially to the Science of Logic, questions that Hegel identifies God with the concept. For Schelling, this exposure of the Hegelian system is based on the need of the concept, therefore, it fails to consider the existence of God as a free act of self-revelation.

Keywords: absolute, concept, idealism, system, dialectic.

Fecha de recepción: abril 8 de 2013

Fecha de aceptación: mayo 28 de 2013

Jorge Eduardo Fernández: argentino. Doctor en Filosofía; y profesor titular en la Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Dirige un proyecto de investigación sobre las obras de Schelling y Hegel.

Correo electrónico: jorgeedufer@fibertel.com.ar

LA CRÍTICA DE SCHELLING A HEGEL

Plantear la crítica de Schelling a Hegel alberga la intención de ir más allá del texto en el que Schelling expone su crítica al pensamiento de Hegel. Su mayor pretensión consiste en poder contribuir a dimensionar el límite extremo alcanzado por el idealismo y sus proyecciones en la filosofía contemporánea.

Visto desde diversos flancos, este límite traza “La frontera de la razón” (Horstmann, 1991), como así titula su libro sobre el tema Rolf-Peter Horstmann; se remite a “Dios más allá del ser” (Tilliette, 1974) según la interpretación que Xavier Tilliette hace del último Schelling, y también a “Lo otro de la razón” (Iber, 1994) según el planteamiento de la obra de Christian Iber.

En la frontera trazada por esta crítica se puede percibir cómo culminan los emprendimientos filosóficos del idealismo, giran, se trastocan y se convierten en el suelo en donde la filosofía contemporánea se ve necesitada de ensayar sus propios y nuevos inicios. De este modo, la crítica de Schelling a Hegel se refiere, en principio, a tres cuestiones entrelazadas: primero, al alcance máximo de los emprendimientos idealistas y, con ellos, al de toda la filosofía moderna; segundo, a un tópico de giro, de inversión y conversión, del curso filosófico; y tercero, a unas páginas de compleja interpretación en las que Schelling expone su crítica a la filosofía de Hegel y, además, se ve obligado a reformular su propia filosofía.

Debido al alcance y a la dimensión exigida por este planteamiento y, por otro lado, a las dificultades que presentan los textos en cuestión, me veo obligado a comenzar por el tercero de los puntos propuestos: La crítica de Schelling a Hegel en las lecciones dictadas en Múnich sobre la historia de la filosofía moderna.

Exponer la crítica de Schelling a Hegel, tal como es presentada en las lecciones de Munich, exige, a su vez, realizar varias tareas complementarias:

- Situarnos en los distintos momentos del desarrollo de la obra de Schelling y plantear las cuestiones generales del contrapunto entre ambos filósofos.

- Teniendo en cuenta la complejidad filosófica de la cuestión, exponer la crítica de Schelling a Hegel con la mayor claridad posible, independientemente, en principio, de lo justa o no que ella pueda resultar respecto al pensamiento de Hegel.
- En un segundo momento, cotejar, situándonos en la obra de Hegel, los puntos cuestionados por Schelling y elaborar una respuesta a tales cuestionamientos.
- Exponer las cuestiones que se derivan de la confrontación entre ambos filósofos.

En este artículo me ceñiré a desarrollar el primero y el segundo de estos puntos.

Respecto al tercer momento, puede considerarse mi escrito sobre el concepto hegeliano de *Dasein* (Fernández, 2012) como un tópico básico para el tratamiento del tema. El cuarto punto queda pendiente para una ulterior contribución.

1. LOS MOMENTOS DEL DESARROLLO DE LA OBRA DE SCHELLING Y SU COTEJO CON LA OBRA DE HEGEL

El pensamiento de Schelling puede resultarnos tan asombroso como desconcertante: por ello exige o ultimar recaudos, casi siempre insuficientes, o alimentar la excusa de poder pasar por la filosofía sin sentir la necesidad de rozar siquiera su obra. Sin embargo, aquellos que se deciden a estudiarla no se quedan con las manos vacías. La obra de Schelling exige del lector una apertura inicial que le permita percibir la diversidad de perspectivas que se reúnen en ella. Mitología, ciencias naturales, física especulativa, historia, teología, teosofía, convergen en la trama filosófica de su pensamiento; la cual no solo permite apreciar la reformulación y la ampliación de la filosofía kantiana, sino que, además, deja que se descubran valiosas contribuciones para la filosofía contemporánea. Como ejemplos podemos mencionar la derivación de un sistema de la libertad en un sistema del tiempo; el desarrollo de una teoría de la subjetividad general del tiempo; y la reformulación del principio de identidad que resultará clave, por un lado, para la interpretación que Schelling realiza de Spinoza, y, por otro lado, como antecedente de la diferencia ontológica planteada por Heidegger.

La problemática de fondo en la obra de Schelling es la unidad de naturaleza y espíritu, tema nuclear del idealismo. Naturaleza y espíritu designan en el pensamiento de Schelling una unidad dinámica que es transitada, en principio, por el predominio, al menos inmediato, de la exposición de la naturaleza.

Si bien en la obra de Schelling podemos reconocer diferentes períodos, también encontramos cuestiones que la atraviesan de principio a fin. Una de ellas es la relación entre mitología y filosofía. Este asunto lo encontramos planteado en sus primeros escritos —ya en 1793 Schelling escribía sobre *“Über Mythen, historische*

Sagen und Philosopheme der älteste Welt— y su maduración se prolonga hasta su última *Filosofía positiva*, conformada por la filosofía de la mitología y la filosofía de la revelación.

No obstante estas líneas de unidad, en la obra de Schelling podemos distinguir distintos momentos para la exposición sistemática de las partes de la filosofía, que son: 1. La parte real de la filosofía comprendida especialmente como filosofía de la naturaleza; esta misma es calificada como parte “real” en tanto comprende la razón aplicada a objetos. 2. La filosofía trascendental, concebida en oposición a la filosofía de la naturaleza, que expone los principios trascendentales de la razón; esta es desarrollada especialmente en el *Sistema del idealismo trascendental*, obra en la que Schelling desarrolla los fundamentos de la filosofía teórica, de la filosofía práctica y de la teleología, para finalizar con la deducción de la filosofía del arte como órgano general de la filosofía. 3. La parte ideal de la filosofía o filosofía del espíritu, que está compuesta por los ensayos de sistema de la parte “ideal” de la filosofía, que comienzan de una manera definida con la obra *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, donde Schelling va en busca de la libertad como acto originario a partir del cual cabe iniciar la nueva exposición del sistema. Toda esta tarea Schelling la continúa con las distintas versiones de *Las edades del mundo*, en las cuales intenta exponer el sistema del tiempo. En un sentido amplio, y dejando de lado la especificación de diversas variaciones, podemos afirmar que la búsqueda de esta formulación prosigue en la obra de Schelling hasta su exposición de la filosofía positiva como filosofía de la mitología y filosofía de la revelación.

Avanzando sobre lo expuesto por Schelling en sus obras dedicadas a la filosofía de la naturaleza, podemos ver que el traspaso de esta a la filosofía del espíritu se halla mediado por el *Sistema del idealismo trascendental*. La obra, editada en 1800 —en tiempos de la redacción del *Más antiguo programa del idealismo*—, es un paso más en la concepción del sistema, que, por una parte, supone el conocimiento real de la naturaleza, y, por otra, se opone a él en tanto va en busca de sus principios trascendentales. En concordancia con las intenciones de la *Kritik der reinen Vernunft*, cabe señalar que la diferencia radica en que esta obra de Schelling retoma la perspectiva de la primera crítica incluyendo el contenido desarrollado en las dos restantes, constituyendo de este modo una exposición total del sistema de la filosofía trascendental. Su exposición está organizada de forma que integra las tres críticas de Kant: teoría, práctica y teleología.

El traspaso de la filosofía trascendental a la filosofía ideal es realizado mediante la filosofía del arte expuesta por Schelling en 1802 y 1803. La filosofía del arte es concebida por Schelling como el núcleo creativo de la unidad libertad —necesidad, naturaleza— y espíritu. La filosofía del arte, concebida como órgano general de la filosofía en el último pasaje del *Sistema del idealismo trascendental*, es expuesta en Münster (1802-1803) y en Würzburg (1804-1805).

Desde la perspectiva orientada a percibir la maduración de la obra de Schelling, podemos interpretar la filosofía del arte como la mediación hacia la parte ideal de la filosofía; es decir, de la naturaleza al espíritu.

Alrededor de 1805 el pensamiento de Schelling se aboca a la búsqueda de un nuevo posicionamiento del idealismo. Se trata de un idealismo que, ahondando los ensayos anteriores de sistema —ajenos y propios—, hunde su inicio (*Anfang*) en el *absoluto* y se dirige a una exposición del sistema a partir de la prioridad de la libertad respecto a la necesidad, del espíritu respecto a la naturaleza. Este giro o inversión, en el que se efectúa el tránsito de la naturaleza al espíritu, es uno de los aportes más significativos de la filosofía de Schelling.

Al respecto, cabe tener en cuenta la formulación de una serie de tesis convergentes, todas ellas de orden filosófico, aunque impregnadas de cuestiones teológicas, teosóficas e históricas. Esto se debe a que Dios e historia se reúnen en el despliegue del absoluto en el tiempo, idea capital que signa las obras del período recién mencionado. Yendo en busca de la libertad como inicio originario, Schelling conduce su pensamiento hasta la exposición de la gesta del absoluto, a partir de la propia naturaleza del absoluto. Este es seguramente el punto más alto al que se han elevado el idealismo y la filosofía en los últimos siglos.

El descenso de la metafísica, iniciado por el giro copernicano propuesto por Kant, no solo llega hasta la *Ciencia de la lógica* de Hegel, sino que se proyecta, en la obra de Schelling, como tarea de superación de la dialéctica, hasta la exposición de su filosofía positiva. La libertad es llevada por Schelling hasta el acto originario de revelación del absoluto, concebido en principio a partir de la internalización de la necesidad de la posibilidad del mal en la naturaleza divina, y luego como pasaje del no ente al ente, de lo eterno al tiempo.

El contrapunto entre Hegel y Schelling es una cuestión, en términos generales, que abarca prácticamente toda la obra de ambos filósofos. Cada uno de ellos, con referencias indirectas o decididamente explícitas, da muestra de estar pendiente de la obra del otro.

Movidos por la misma idea, la exposición del absoluto en el tiempo, tanto Schelling como Hegel han intentado resolver la cuestión recorriendo cada uno su propio camino. No obstante, y a pesar de la originalidad de ambos, hay momentos en que la exposición de uno es formulada en claro antagonismo a la del otro.

Es habitual representarse el curso de maduración del idealismo según la línea trazada por Hegel en su escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*. Este escrito, que obtuvo el rédito de su anticipación, pagó luego el precio de su premura y cayó en una injusta esquematización, sobre todo en lo que respecta a gran parte de la obra de Schelling.

Werner Marx (1977) ha mostrado cómo esta semejanza de propósitos y diversidad de caminos ya se encuentra en los primeros años del 1800, en los diferentes modos con que Schelling y Hegel conciben el método de exposición y de organización del sistema; uno como *Sistema del idealismo trascendental* y otro iniciándolo mediante la *Fenomenología del espíritu*.

Pero más allá de estas comparaciones, la crítica de Schelling a Hegel, a la que voy a referirme, comienza a hacerse explícita, en la medida en que Schelling cuenta con la posibilidad de remitirla a la exposición total del sistema hegeliano, es decir, a la *Ciencia de la lógica* y a la *Enciclopedia*.

En su lección XIII, de las dictadas en Múnich durante 1827 y 1828, bajo el título *System der Weltalter* (Schelling, 1827-1828), Schelling califica a Hegel de "spinozista". Aunque tanto Hegel como Schelling hayan rescatado aspectos de la filosofía de Spinoza más que cualquier otro de sus contemporáneos, el calificativo "spinozista" conlleva un carácter peyorativo. Ser spinozista significa, en este contexto, concebir a Dios tan solo desde su vinculación con el pensamiento, es decir, reducir su existencia a mero objeto de la ciencia.

Este será el principal reproche de Schelling a la filosofía de Hegel. Para Schelling, si bien la filosofía de Hegel no reduce lo divino a lo humano, sí contribuye, finalmente, a que esto ocurra.

En la lección mencionada, el primer cuestionamiento se refiere al método de exposición de la *Fenomenología del espíritu*. El rumbo de esta obra, según plantea Schelling, se encuentra dominado por la abstracción final que se concreta en el saber absoluto. Schelling cita, calificando de "expresión incompresible", el pasaje de la *Enciclopedia* de 1817, en el que Hegel dice: "El saber absoluto es él mismo la totalidad de sus momentos de vida, los cuales tienen a la reflexión como su conexión recíproca, pero en el último momento, la idea es aprehendida" (Schelling, 1827, p. 53).

En el saber absoluto, toda figura desaparece en cuanto tal; y debido a ello, según Schelling, desaparece la obra de arte como concreción material, que es conservada solamente en tanto ha sido asumida en el concepto. De este modo, Schelling concluye, para Hegel: "Las formas son emanaciones de su ser necesario" (54).

El centro de la crítica comienza a volverse recurrente; el cuestionamiento radica en sostener que Hegel comprende a Dios tan solo como ser necesario y no alcanza, por ello, a considerarlo desde su libertad creadora. Esto último consistiría, en palabras de Schelling, en comprender a Dios a partir de "una espontánea revelación de sí mismo" (52).

El rumbo emprendido por Schelling en sus *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* sigue siendo confirmado: la cuestión radica en alcanzar a exponer al absoluto a partir de su “libertad de ser”; toda otra determinación persiste en incluir a Dios dentro de las limitaciones de la ciencia en vez de proceder a la inversa: transformar el concepto de ciencia desde la inclusión de la libre autorrevelación. Al respecto, indica Schelling:

Tan solo esta revelación no era pensada como espontánea, ella era tomada como necesaria. Faltan medios para tratarla como espontánea autorrevelación. En este caso se tendría a la historicidad como algo efectivamente real, algo que se deja llegar a mostrar. Tan solo en el espontáneo auto-ponerse, solo en el dejarse ser de la historicidad pueden ser pintadas las formas finitas en tanto autorreveladas (53).

Esta es la meta hacia la cual el autor crítico se encamina y donde encuentra la necesidad de reformular una y otra vez la historia de la filosofía moderna. No se trata de seguir convirtiendo al Dios viviente en objeto inerte de la ciencia, sino a la inversa, partiendo del Dios viviente, y de su acto espontáneo de revelación, que transformar la inercia de las determinaciones científicas.

2. LA CRÍTICA DE SCHELLING A HEGEL EN LAS LECCIONES DE MUNICH SOBRE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Años más tarde, Schelling vuelve a formular el tema en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna dictadas en Múnich* (Schelling, 1836). En estas lecciones Schelling expone y cuestiona la filosofía de Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff; luego se dedica a exponer la filosofía de Kant, Fichte y su propio sistema del idealismo trascendental, seguidos estos, en título aparte, por la filosofía de la naturaleza, para luego exponer su crítica a la filosofía de Hegel y finalizar con Jacobi.

Las páginas dedicadas a Hegel, entonces ya fallecido, contienen la crítica más explícita y extensa de las realizadas por Schelling al respecto. El objeto principal de la crítica se refiere a los temas fundamentales de la *Ciencia de la lógica*, extensibles a todo el sistema hegeliano.

* *Zur Geschichte der neuen Philosophie*. Estas Lecciones se encuentran editadas en el tomo IV de la edición de Suhrkamp basada en la de Karl Schelling. En esta edición, las lecciones de Munich están fechadas en los años 1833 y 1834. En la edición de Manfred Schröter aparecen fechadas de manera errónea en 1827. Horst Fuhrmans ha corregido ambas fechas y sostiene que estas Lecciones corresponden a 1836.

2.1. El Dios concepto

Schelling comienza su capítulo sobre Hegel haciendo referencia a las filosofías anteriores, es decir, a Kant, Fichte y la filosofía de la naturaleza, en las cuales se ha tratado a Dios tan solo como resultado de la exposición. El autor señala que, para Kant, Dios es una idea necesaria para la conclusión formal del conocimiento humano, y que Fichte lo convierte en el sujeto victorioso que no puede ser rebajado a ninguna representación objetiva.

De este modo, Dios, por un lado, queda puesto como el resultado final de un proceso de exposición objetivo, y, por otro lado, aún como resultado, es elevado a la dignidad de ser un sujeto anterior a toda objetividad. Según concluye Schelling, de una y otra manera se considera a Dios apenas desde las determinaciones propias del conocimiento humano.

Schelling centra el problema en que este Dios, concebido como subjetividad *a priori*, tan solo puede ser tratado desde su relación con el pensamiento puro, y no como existencia. La eternidad de Dios queda solo considerada desde su acontecer y “Un acontecer eterno es empero ningún acontecer” (Schelling, 1836, p. 124). El resultado que se obtiene no es, pues, el de un Dios separado de su existencia, sino el de una eternidad separada y opuesta al tiempo.

Por ese motivo, tal concepción es, en principio, negativa. La existencia (*Existenz*), lo positivo en cuanto tal, es lo negativo respecto al pensamiento. Obviar el camino requerido por esta distinción e iniciar la exposición de Dios en el pensamiento como meramente positiva, es dar un paso apresurado. Schelling le cuestiona a Hegel este apresuramiento, porque, debido a ello, considera positiva la exposición dialéctica de la *Ciencia de la lógica*, la cual es, para Schelling, como ya señalamos, la exposición de Dios tal cual él es para el concepto y dentro del concepto.

Aun cuando Hegel piensa el *a priori* absoluto al ver la *Ciencia de la lógica* como “la exposición de Dios tal como él era antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito” (127), lo piensa en tanto resultado, desde el final de la exposición de toda la *Ciencia de la lógica*, desde el “libre desprenderse de la idea en la naturaleza” (127). No alcanza por ello a pensar a Dios como un acto eterno de libre revelación.

El pasaje del texto que contiene la crítica de Schelling a Hegel, comienza señalando que Hegel toma el punto de partida de su *Ciencia de la lógica* de la filosofía inmediatamente anterior. Según plantea Schelling, la filosofía de Fichte y sus propias exposiciones correspondientes a la filosofía trascendental y a la filosofía de la naturaleza, ponen a Dios como “resultado puramente lógico de

sus mediaciones anteriores” (127). Esto que para Schelling significa tener que realizar el traspaso de una concepción del absoluto tenida en cuenta a partir de su propia libertad de ser, para Hegel, cuestiona Schelling, se convierte en el punto de partida de su exposición positiva del absoluto.

Desde la mirada de Schelling, Hegel en vez de observar a Dios en su existencia (*Existenz*), lo trata en tanto este es comprendido en el concepto. La identidad entre existencia y concepto es para Schelling una cuestión que debe ser reformulada, ya no como relación necesaria entre ambos, es decir, como resultado, sino como relación determinada por la libertad.

El flanco de ataque escogido por Schelling tiene sus raíces en su antiguo cuestionamiento: Hegel reduce la existencia de Dios a su ser necesario, es decir, a su ser para y en el concepto. El problema radica en que:

- a. Hegel parte de la premisa de que “el concepto sea todo y no deje nada fuera de sí” (Schelling, 1836, p. 127), esto lo conduce a pensar tan solo desde y dentro del concepto. Expone a Dios en su logicidad, pero a tal exposición se le sustrae, queda fuera sin pensar, el acto libre de revelación.
- b. Hegel expone su lógica dentro de la positividad del concepto, suponiendo haber superado toda exposición negativa.

Para Schelling, la frase de Hegel “el movimiento del concepto es la actividad general absoluta” (127) significa que, para Hegel, “no era tanto Dios un mero concepto sino que el concepto era Dios; el concepto toma para él la importancia de ser Dios” (127).

Esta conclusión planteada por Schelling requiere que, en principio, tratemos de comprenderla desde su lado, reservándonos para después el derecho a revisar la cuestión desde la obra de Hegel.

La pregunta que sigue a este planteamiento es la siguiente: ¿Es el concepto el Dios hegeliano? Y en caso de que así sea, ¿en qué sentido cabe comprender esta afirmación?

Al respecto, Schelling prefiere ahorrar matices y, una vez definido el objeto de su crítica, avanzar sobre las cuestiones atinentes. Curiosamente, una vez que Schelling plantea una cuestión correspondiente al comienzo de la lógica, remite, inmediatamente después, a una cita de su capítulo final: “El método no es más que el movimiento mismo del concepto” (Hegel, 1832, p. 286).

El desplazamiento entre el principio y el final de la *Ciencia de la lógica* provocado por las citas de Schelling nos obliga a tomar cierta precaución y a tener que retomar con posterioridad la relación entre concepto y método.

Vemos que estas citas le permiten a Schelling abarcar de un salto toda la *Ciencia de la lógica* y arribar a la siguiente apreciación general:

Dios Padre, antes de la creación, es el concepto puramente lógico que se dispersa en las categorías puras del ser. Sin embargo, este Dios debe revelarse, porque su esencia consiste en un proceso necesario; esta revelación o alienación de sí mismo es el mundo, y es Dios Hijo. Pero esta alienación, que es una salida de lo puramente lógico —Hegel ha comprendido tan poco el carácter puramente lógico del Todo de esta filosofía, que el explica que con la Filosofía de la naturaleza se salía de ella—, pero esta alienación, repito, esta negación de su ser puramente lógico, debe también superarla Dios de nuevo y volver a sí, lo cual tiene lugar por medio del espíritu humano en el arte, en la religión y, completamente, en la filosofía; este espíritu humano es al mismo tiempo el Espíritu Santo y solamente por él llega Dios a la perfecta conciencia de sí mismo (Schelling, 1836, p. 128).

No son pocas las cuestiones que introduce este párrafo de Schelling que, dicho sea de paso, no escatima ironía al apelar a la denostación mediante el poder de la caricatura. Una de esas cuestiones es, y quizás deba ser considerada como la principal, saber si en el pensamiento de Hegel la revelación es pensada tan solo como alienación. Es decir, si la revelación alcanza a tener algún rasgo positivo o queda reducida pura y exclusivamente a la negatividad inherente a la alienación. Schelling supone que, con esta resumida caricaturización, ha alcanzado a abarcar, al menos en líneas generales, el sistema hegeliano. No obstante, Schelling mismo se propone a continuación profundizar “el curso de su desarrollo”. Con esa finalidad retoma el inicio de la *Ciencia de la lógica* y dice: “Hegel retorna, por consiguiente, a lo más negativo de todo aquello que se deja pensar, en el concepto, en el que todavía hay un mínimo de conocimiento, y que es, por tanto, como él dice, tan libre de toda determinación subjetiva como sea posible, en cuanto es el más objetivo. Y este concepto es para él el ser puro” (129).

La pregunta que cabe formular a partir de esta cita es: ¿Para qué Hegel se remonta, o desciende, hasta el ser puro?

El camino elegido por Schelling para explicar lo que Hegel piensa y pretende hacer con el “ser puro” es el de la determinación de la identidad puesta en el inicio del sistema. Curiosamente, a continuación Schelling comienza una exposición de su propia filosofía que, a diferencia de Fichte quien plantea un inicio subjetivo basado en la identidad del yo consigo mismo, parte de un inicio en el cual al sujeto “le sea posible ser también objeto” (127). La identidad entre sujeto y objeto

se expresa mediante la indiferencia (*Indifferenz*) entre lo subjetivo y lo objetivo. En el inicio sujeto y objeto aún no se hallan diferenciados, pero ya en el sujeto hay una tendencia al objeto. Esto requiere iniciar la exposición desde el principio más objetivo posible, a partir de él el sistema es la exposición del proceso que asciende desde lo más objetivo a lo subjetivo.

Schelling señala: “es propiamente el pensamiento el que primero busca retrotraerse al mínimo posible de contenido para luego volverse a llenar sucesivamente de un contenido y, finalmente, conseguir el contenido global del mundo y de la conciencia —desde luego, como pretende Hegel, no dentro de un proceso arbitrario sino necesario” (Schelling, 1836, p. 131).

De este modo, desde la interpretación de Schelling, al exponer Hegel este proceso como necesario, sustituye, lo que quiere decir reduce, al pensamiento por concepto y la exposición ya tiene trazada su meta desde el inicio. El dominio del concepto es el de la necesidad que excluye de por sí el azar (*Zufall*).

El “ser puro” como primer pensamiento, dice Schelling, “es la certeza más pura y más inmediata o la certeza pura misma, que todavía no tiene otro contenido, el presupuesto de toda certeza, no se trata de una acción nacida del libre albedrío, sino de la necesidad más perfecta: primero, que un ser en general sea pensado y, luego, que en el ser sea pensado todo ser” (132).

Tal es la simpleza de este primer pensamiento que Hegel, siempre considerado desde Schelling, puede afirmar: “el puro ser es la nada”. Schelling critica esta afirmación con términos tan duros como injustos diciendo: “Hegel utiliza sin menor escrúpulo la forma de la proposición, la cópula, el es, antes de que haya aclarado lo más mínimo el significado de este es. Del mismo modo, utiliza el concepto de nada como si no necesitase de ninguna explicación” (134).

Schelling concluye que esta afirmación, o tiene un significado tautológico, o bien lo que se afirma es la preponderancia del sujeto y, por ello, “el puro ser es el sujeto”. Una tercera posibilidad planteada por Schelling es la que agrega la diferencia de tiempo entre ambos términos: “el puro ser es aun la nada”, “*das reine Sein ist noch das Nichts*”, que lleva a inferir que en un futuro, inherente a su realización, ya no lo será, o lo será de otro modo.

2.2. La dialéctica, método de la lógica

Según la dirección trazada por Schelling, la lógica es una ciencia subjetiva. Subjetiva quiere decir aquí, que ella contiene a la naturaleza y al espíritu finito en su idealidad, es decir que, señala Schelling, la filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*) y la filosofía del mundo espiritual (*Philosophie der geistigen Welt*) se encuentran opuestas a la lógica, en tanto ellas conforman su filosofía real.

Al respecto concluye Schelling que

La Lógica no es más que producción (*Erzeugung*) de la idea consumada. Esta producción tiene lugar en la medida en que se admite en que la idea o el concepto, como se la denomina al inicio, por una fuerza motriz inherente a él mismo, fuerza que precisamente por ser del simple concepto, se llama dialéctica, por el movimiento dialéctico que le es propio, repito, progresa desde aquellas primeras determinaciones vacías y sin contenido hacia determinaciones cada vez más ricas en contenido (Schelling, 1836, pp. 136-137).

La afirmación: la *Ciencia de la lógica* es dialéctica, determina el curso de la interpretación del método. Según Schelling, Hegel aplica a la filosofía ideal el método “de la filosofía anterior”, es decir, de la filosofía de la naturaleza.

Schelling continúa insistiendo con esa misma idea. La filosofía ideal, a diferencia de las exposiciones anteriores del sistema, debe partir de la libertad, o al menos, incluir el movimiento inverso que hace el traspaso de la necesidad a la libertad.

Queda claro que Schelling piensa a Hegel desde las dificultades que al propio Schelling se le han ido presentando y que, en momentos de estar formulando esta crítica, aun le quedaban por resolver.

“Hegel ha querido construir su lógica abstracta sobre la Filosofía de la naturaleza” (128). La lógica de Hegel es, para Schelling, la exposición dialéctica de la idea según el modo de tratar la filosofía de la naturaleza. Esto significa, para Schelling, ontología, en el sentido wolffiano del término. Piensa a partir de conceptos considerándolos *a priori*, es decir, como existentes antes de la existencia, lo cual, concluye Schelling, es imposible.

Hegel los sacó de su lugar poniéndolos al inicio de la filosofía, donde antepuso los conceptos más abstractos de devenir, Dasein, etc.; pero los abstractos no pueden existir de un modo natural, ni pueden ser considerados como realidades antes de aquello de lo que son abstraídas: no puede haber un devenir antes de un deviniente, ni una existencia antes de un existente. Si Hegel hace iniciar la filosofía mediante el retraerse uno completamente dentro del pensamiento puro, entonces ha expresado perfectamente la esencia de la filosofía verdaderamente negativa o puramente racional (Schelling, 1836, pp. 140-141).

2.3. El sistema como todo (*das System als Ganzes*)

Finalmente, Schelling confiesa que: “Lo que motivó todo nuestro intento es el sistema como todo (*System als Ganzes*)” (Schelling, 1836, p. 143), y el sistema, señala, en la obra de Hegel no se alcanza a juzgar tan solo con *Ciencia de la lógica*. La referencia más simple para comprender estas palabras de Schelling consiste en que la *Ciencia de la lógica* en tanto finaliza con el libre darse de la idea en la naturaleza, no alcanza para considerar el todo del sistema. Habrá, como ocurrirá avanzando con el texto, que remitirse a la exposición del mismo en la *Enciclopedia*. Por otro lado, que quede claro, a Schelling lo que le interesa es el diseño del sistema requerido para una exposición positiva del absoluto.

¿Este interés conduce a Schelling a una consideración tan solo externa del sistema? En gran medida sí. Claro está, y ya estamos en condiciones de afirmar lo siguiente, el problema entre ambos filósofos se plantea en torno al grado de penetración en el absoluto y al tópicus donde cada uno de ellos definirá lo positivo.

Esta es, a mi entender, la cuestión a definir. Resulta claro que en el idealismo, a partir de Fichte, transgrediendo los límites trazados por la *Crítica de la razón pura*, la filosofía tiene al absoluto como objetivo. De este modo el límite planteado por las antinomias se desplaza y con él el alcance de la negación. Este desplazamiento se dirige: 1) hacia el absoluto y al modo para que este sea incluido en la filosofía; 2) hacia adentro del absoluto mismo, es decir, tratando de establecer el grado de penetración del absoluto del cual el conocimiento es capaz.

Respecto a este segundo punto, Schelling percibe claramente la posición de Hegel, y afirma que para este, al igual que para Kant, Dios pertenece a lo “suprasensible” y “no es más que un concepto de la razón, una idea de la razón”(142). Por eso mismo, siguiendo la línea argumentativa de Schelling, la lógica lo que debe hacer es iluminar la idea de Dios como presupuesto de la razón.

Schelling escribe: “Hegel dice que la primera definición verdadera del absoluto es que éste es el ser puro, así yo puedo decir: la primera definición verdadera del absoluto es: ser sujeto (*Subjekt zu Sein*)” (145). El problema del sistema radica, como es de suponer, en su inicio. La primera impresión, y no por ello necesariamente falsa, consiste en que Schelling interpreta el inicio de la *Ciencia de la lógica* como un postulado, una toma de principio que es puesta en la inmediatez e indeterminación del “ser puro”. El segundo aspecto y, surgido como consecuencia del primero, es la crítica a la identidad contenida y, si se quiere expuesta, en tal principio.

Cabe introducir aquí una cuestión a considerar luego al exponer a Hegel. Este autor plantea que el inicio en la *Ciencia de la lógica* debe ser absoluto, de este modo se diferencia de todas las demás esferas que componen el sistema, en las cuales su inicio ha de ser lematíco. Que el inicio deba ser absoluto no quiere decir que este deba ser hecho por el absoluto en cuanto tal, sino a partir de su más pobre e inmediata significación: el “ser puro”.

Schelling señala que:

La diferencia entre el sistema de Hegel y el anterior, en lo referente al absoluto, es solo esta: 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. Por el contrario, Hegel explica su Lógica como la ciencia en la que se consuma la Idea divina de modo lógico, es decir, en el puro pensamiento, antes de toda efectividad, naturaleza y tiempo (Schelling, 1836, p. 146).

El contenido de este párrafo recién citado puede convertirse en uno de los núcleos desde donde poder desenmarañar la crítica de Schelling a Hegel. Al respecto, me animo a decir que, desde una mirada exterior a la *Ciencia de la lógica*, la crítica de Schelling no incurre en un desacierto, pero, en la medida en que ingresamos en el curso de la *Ciencia de la lógica*, es decir, en el seguimiento de las mediaciones que determinan su trama, podemos comprobar que Schelling no se ha internado de manera suficiente para poder sostener un juicio tan rotundo sobre ella.

Es cierto lo que Schelling dice de su propio sistema, que no conoce un “doble devenir”, lo que no es verdadero es que, en el “doble devenir” inherente a la *Ciencia de la lógica*, aun cuando esta sea “la ciencia en la que se consuma la idea divina [...] en el pensamiento puro” (146), en ella no se encuentre asumida la existencia (*Dasein*). “Lo lógico” no significa para Hegel la mera identidad del pensamiento consigo mismo, da cuenta de ello el segundo capítulo de la *Ciencia de la lógica* dedicada al *Dasein*, al “ser determinado”. El tránsito de ser a *Dasein* es inherente al inicio de la ciencia, cuestión que Schelling y varios más han obviado al comenzar su crítica a Hegel. El “doble devenir” propio de la *Ciencia de la lógica*, del que habla Schelling, tan solo puede ser comprendido en la medida en que no se lo considera como el mero traspasar de lo infinito a lo finito, sino, además, cómo lo finito concibe lo infinito. Recordemos que la noción de “buen infinito” o “infinito determinado” es concebida por Hegel mediante el desarrollo de la categoría de *Dasein*.

A partir de este punto, la actitud de Schelling parece replegarse a la defensiva y diferenciar su filosofía, ya que, curiosamente, comienza a mostrar la inexactitud de Hegel al haber considerado el inicio del sistema schellingniano a partir de la “intuición intelectual” (238).

Siguiendo el rumbo tomado por Schelling, la profundización de la crítica nos conduce a la divisoria de aguas entre ambos filósofos. La pregunta, plantea Schelling, en primer lugar es: "¿Qué es, cómo podría aquello de donde se proviene, estar ya siendo, ser un existente, puesto que el ente solo debe ser hallado como un existente?" (149).

A esta altura, la crítica de Schelling a Hegel termina de aclararse. El inicio de la *Ciencia de la lógica* supone la existencia del ente y, por ello, no se cuestiona por el pasaje de no ente al ente, sino que hace su inicio con el "ser puro". Dios pensado dentro de la esfera del ser; de este modo, ser delimita la esfera del pensamiento y por ello a aquello que Hegel define como ciencia, *Wissenschaft*.

Schelling insiste en este punto y se pregunta cómo se relaciona el pensamiento con el absoluto. En términos de Schelling, la "mera materia del pensar" (*die blosse Materie des Denkens*) no puede ser pensada del mismo modo. "Esta primera base sustantiva (*Unterlage*), esta verdadera materia prima de todo pensamiento, no puede ser, por eso, lo propiamente pensado" (151).

El absoluto, como aquello que excede a toda determinación, queda como "resto" (*Rest*). Este resto es la base sustantiva (*Unterlage*) a la cual Schelling la representa como la "arcilla del escultor", pensamiento no pensado, intuición vacía que lo conduce a decir: "Un pensar no pensante no se encuentra lejos de un pensar intuitivo" (151).

La cuestión se ciñe en su punto máximo, o bien se trata de determinar la más indeterminada objetividad desde la cual el absoluto puede ser pensado, o de considerar una subjetividad absoluta que permanentemente se sustrae a toda objetivación y modalización, aun cuando esta sea la del ser. Como señala Schelling: "la Idea ya está en el límite (*Grenze*) de lo meramente lógico" (151).

Fuera de sus límites, agrega Schelling: "Este mundo que se opone a lo lógico es la naturaleza" (152). A partir de aquí, Schelling remite su crítica al final de la *Ciencia de la lógica*, donde la idea "se desprende libremente" en la naturaleza. Esta cuestión, como ya anticipara Schelling, desborda los límites de la lógica y nos conduce a la exposición enciclopédica del sistema.

Schelling remite a la *Enciclopedia* de 1817, en la que Hegel se refiere a la naturaleza como "la caída de la idea desde sí misma". El "libre desprenderse" (*frei entlassen*) es el punto máximo alcanzado por la *Ciencia de la lógica*. La consumación de la idea consiste en "desprenderse libremente" en la naturaleza, fórmula que Hegel, según indica Schelling, ha tomado de Jakob Böhme, quien ha dicho que "la libertad divina se vierte en la naturaleza" (*Die göttliche Freiheit erbricht sich in die Natur*).

Este final o resultado del despliegue de la idea deriva, según interpreta Schelling, por un lado en la necesidad del espíritu como mediador y reconciliador entre naturaleza e idea. Por otro, Schelling va a criticar el carácter indeterminado de este libre desprenderse de la idea que solo alcanza al plantear de manera negativa la libre creación del mundo.

Schelling va a reconocer en Hegel el esfuerzo por alcanzar una exposición positiva del absoluto, pero lo va a reconocer tan solo como agregado que busca compensar una falta. Remitiéndose a la edición de 1832, Schelling dice: “Hegel intentó dar un paso todavía más alto, y él mismo buscó llegar a la idea de una creación libre del mundo” (156). Comparando un agregado de la mencionada edición a la de 1812, Schelling hace notar que Hegel mismo comprendió el resultado como un retorno al principio, el cual se efectúa mediante una inversión (*Umkehrung*). Schelling concluye que si Hegel hubiera sido consecuente con este planteamiento, esta “inversión” lo hubiese conducido a desarrollar una nueva filosofía que tuviese a la creación libre del mundo como inicio, y esta se encontraría cercana a lo que él ha llamado filosofía positiva.

Sin embargo, el planteamiento de Hegel se queda tan solo en comprender la creación libre del mundo y la enajenación del espíritu, apenas en su necesidad. Concluye Schelling, para Hegel: “Dios no es libre frente al mundo, sino que carga con él” (160)ϕ

REFERENCIAS

Horstmann, R. (1991). *Die Grenze der Vernunft. Eine Untersuchung zum Zielen und Motiven des deutschen Idealismus*. Frankfurt: Hain.

Tilliette, X. (1974). *Schelling, une philosophie en devenir*. París: Vrin.

Iber, C. (1994). *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*. Berlín: Gruyter.

Fernández, J. E. (2012). “El concepto de Dasein en la Lehre vom Sein”. *Hegel, la transformación de los espacios sociales*. Valparaíso: Midas.

Marx, W. (1977). *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*. München: Alber.

Schelling, F. (1836), *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schelling, F. (1827–1828; 1998), *System der Weltalter*. Hg. Siegbert Peetz, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Schelling, F. (1841-1842; 1977). *Philosophie der Offenbarung, 1841 / 42*. Hg. M. Frank. Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1832; 1990). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll. Hamburg: Meiner.

Hegel, Georg W. F. (1812; 1986). *Das Sein*, Hg. Hans-Jürgen Gawoll. Hamburg: Meiner.