

LA CRÍTICA DE FEDERICO SCHELLING A LA FILOSOFÍA DE HEGEL

Héctor Eduardo Miranda F.

RESUMEN

El presente artículo intenta abordar la crítica más importante de Federico Schelling a la filosofía de Guillermo F. Hegel. Esta crítica la hace Schelling desde su pensamiento tardío en donde desarrolla la idea de una filosofía positiva frente a otra negativa. La primera corresponde a su propio pensamiento, mientras que la segunda tiene que ver con la filosofía hegeliana. Estas dos filosofías se enfrentan desde la fuente de su nacimiento. Mientras en Schelling, su filosofía surge del "ser", por eso es positiva, en Hegel dice Schelling, el pensamiento filosófico surge de la "nada". Es el inicio del filosofar hegeliano la nada que no posee determinaciones. Esto lleva a dos caminos filosóficos diferentes, uno absurdo según Schelling, que en este caso es el hegeliano, y otro fructífero que consiste en su propia filosofía. Schelling en alguna medida parte de la idea de que de la nada, no puede surgir algo, pues no tiene estatuto ontológico. De allí que en Hegel lo único válido es el método, pero no las premisas.

Palabras claves: ser, filosofía positiva, filosofía negativa, la nada, el yo y el no yo, mundo, realidad.

ABSTRACT

The present article tries to approach the most important from Federico Schelling to the philosophy of Guillermo F. Hegel. This critic from Schelling is done from his late thinking in where he develops the idea of a positive philosophy against a negative one. The first corresponds to his (Schelling's) own thinking, while the second has to do with the Hegelian philosophy. These two philosophies confront each other from the source of their birth. With Schelling, his philosophy emerges from the "being" and that's why it's positive; with Hegel according to Schelling, the philosophic emerges from the "nothing". It's the beginning of the Hegelian philosophy the nothing that doesn't have determinations. This leads to two different roads, one that is absurd according to Schelling, that in this case is the Hegelian, and another that is fruitful that consists in his own philosophy. Schelling in some way parts from the idea that from the nothing, something can't emerge, for it has not ontological statute. From this that in Hegel the only thing valid is the method, but not the premises.

Keywords: being, positive philosophy, negative philosophy, nothing, I, not I, world, reality.

INTRODUCCIÓN

En el mundo angloparlante, en la última década del siglo veinte, hay un reavivamiento de la filosofía romántica y del idealismo alemán, que ha llevado a que se traduzcan al inglés muchas de las obras de Fichte, Schelling y, por supuesto, Hegel. En especial ese reavivamiento ha llevado a una traducción de obras de Schelling: El autor menos conocido, idealista alemán, en las tierras

anglosajonas. Esto ha motivado un actual y nuevo replanteamiento de la secuencia Filosófica de los autores que participan.

Normalmente se ha tenido una concepción de la "historificación" del idealismo, pues la mayoría de los autores anteriores a la finalización del siglo veinte, manejaban una idea del "idealismo ascendente" (O. Marquard, Schelling-Zeitgenosse inkognito, Munster 1987), igualmente Xavier Tilliet en su estudio titulado

Schelling *Einführung in seine Philosophie*, Munich, de 1975 reafirma esta idea.

A todo lo anterior cabe la pregunta ¿Qué se entiende como ese idealismo ascendente? La respuesta se puede encontrar en los planteamientos de los historiadores del idealismo alemán: una "progresión" Fichte- Schelling-Hegel, en donde Fichte se entiende como un momento incompleto y Hegel como la resolución definitiva del idealismo. De Schelling recogen solamente la imagen o paso que va más allá de Fichte y que abre en alguna medida las puertas a lo que se llamará, en todo el sentido de la palabra, en Hegel, "el idealismo objetivo". Como se observa, por mucho tiempo se creyó que la historia del idealismo alemán fue iniciada por la crítica de Fichte a Kant, continuada por el criticismo de Schelling en su filosofía de la naturaleza y su sistema de identidad y, llevado a su culminación y final por Hegel y su sistema filosófico completo que tuvo como base la articulación de la identidad del sujeto y el objeto, construidas por Fichte y Schelling.

Esta historia, en la actualidad merece ser reelaborada y, en este artículo, se pretende aclarar que como muchos, el pensamiento de Schelling no se termina con lo que algunos llaman el joven Schelling, con lo cual concordamos. Por eso, se intenta demostrar y darle mayor justicia al pensamiento de Schelling, en el sentido, que dicho filósofo va más allá en sus planteamientos que Hegel. Schelling indica que la creencia hegeliana de haber hallado la solución final de la relación entre objeto y sujeto no fue alcanzada. El ver de este modo, inicial solamente, al idealismo alemán, obliga a quedarse sólo con una parte de Schelling, en concreto, sus primeros escritos (1794-1795), hasta aproximadamente hasta 1804.

Hegel publicó su *Fenomenología del espíritu* en 1807 y con esta obra, para muchos estudiosos queda, sentenciada, la totalidad de la obra de Schelling, entendiéndola como una filosofía pre-hegeliana. Sin embargo, es importante destacar dos puntos: Primero: en 1809 apareció la obra "Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados", en la cual hay postulados, que introducen a desarrollos nuevos en el pensamiento

de Schelling y segundo, que Schelling muere en 1854, mientras Hegel, en 1831, lo que significa que Schelling continuó trabajando alrededor de veintitrés años más.

En efecto, ante el cambio de pensamiento de Schelling, un historiador como Kroner abandona a Schelling al llegar al tratado sobre la libertad, por considerarlo "apostasía del idealismo" (Citado por O.Marquard, 1987,10), Quien no lo entiende así, tiene que esforzarse en armonizar a Schelling dentro del idealismo.

La interpretación de Kroner, o del propio Nicolai Hartmann. da la imagen tópica más completa del "tradicional idealismo ascendente": -Fichte, Schelling, Hegel-, pero hacen lo anterior, más con un ánimo de comprender a Hegel y no al idealismo alemán. Y puede ocurrir, como lo entienden los actuales estudiosos, que al hacer esto, a quien se está perdiendo es a Hegel mismo. Asimismo, en un sentido más profundo y completo, se considera que el idealismo, y su progresión, deberían verse de la siguiente manera: Fichte- Schelling- Hegel- (Fichte) Schelling. Y decimos lo anterior, porque situar, sin más, a Fichte al comienzo, como un punto de partida absoluto, oculta toda la historia filosófica que existe detrás en el mismo surgimiento de la filosofía o movimiento idealista. Y por supuesto, a Schelling y con sus críticas a Hegel.

Antes de continuar con el pensamiento de Schelling y su crítica a Hegel, es necesario realizar una pequeña semblanza de su vida, porque Schelling es poco conocido en el medio costarricense.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling nació en Leonberg in Württemberg el veintisiete de Enero de 1775, hijo de el pastor, Joseph Friedrich y de Gottlobin Marie. Schelling, a los dieciséis años ingresó al Seminario Teológico de Tubinga. En ese momento, él no era conciente del papel que jugaría intelectualmente en Alemania.

Hegel y Hölderlin fueron sus compañeros en Tubinga, los tres tuvieron gran interés en la Revolución Francesa. El problema de la libertad constituyó un elemento sustancial para la reflexión filosófica de ellos y no fue hasta 1794 y 1797 que Schelling descubrió su inclinación filosófica; sus obras de esos años marcaron la

dirección y el sentido de su trabajo posterior. Por eso, dejó de lado el trabajo pastoral, cosa que le sucederá también a sus dos compañeros Holderlin y Hegel. Su desarrollo filosófico empezó con un profundo entendimiento de la filosofía de Fichte, por lo cual, se le llamará el más destacado alumno de Fichte y el mejor exponente del pensamiento de su maestro. (Kuno Fischer, 1981, 281).

Schelling a los veintitrés años, fue llamado como profesor de la Universidad de Jena, donde impartía lecciones Fichte. Ese fue un periodo de crecimiento para él, asistió a muchas actividades y mantuvo gran correspondencia con Hegel y Hölderlin. En 1803, se casó con Carolina Schlegel y con esto, según los teóricos termina su etapa denominada, "de Jena". A pesar de que su esposa era dieciséis años mayor que él y anteriormente, había sido esposa de su gran amigo Augusto Schlegel, esto no fue obstáculo para el joven Schelling tuviera seis años de felicidad y dedicación a su esposa que murió en 1809. En 1812 contrajo matrimonio con Paulina Gotter, con quien tuvo una gran familia. En ese tiempo, trabajó mucho y publicó su libro sobre la libertad humana en 1809; además estableció una polémica con Hegel y su filosofía.

Schelling siempre fue polémico, le encantaba la crítica afilada y eso lo desarrolló por haber compartido siempre con compañeros mayores que él, los que, por supuesto, moldearon su carácter. Para comprender la vida de Schelling se deben entender las etapas del desarrollo de su pensamiento, que dicho sea de paso, son de gran polémica entre los estudiosos, aunque, de nuestra parte existe gran escepticismo con respecto a la periodización en etapas del pensamiento de Schelling, porque lo presentan fragmentado y no como un individuo que va madurando a través del tiempo. Por el contrario, es necesario presentar una imagen de la Filosofía de Schelling en su conjunto y, de paso, tocar el problema de la periodización de esa filosofía, en la cual, el asunto de las etapas, se verá más como una herramienta para entenderlo, más que de etapas en sí.

En la concepción tradicional de la crítica, la filosofía de Schelling tiene su comienzo en

los años de las primeras publicaciones. En este período se encuentra la obra Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general. (1794) y Del yo como principio de la filosofía. (1795). Coinciden todos los críticos, que las dos obras mencionadas junto con Tratados para la aclaración del idealismo de la doctrina de la ciencia de 1796, tienen, de una u otra forma, un fuerte amarre con la filosofía de Fichte. Esto se descubre en las palabras de Schelling a su maestro Fichte. Estas obras, entonces, forman lo que habitualmente se ha conocido como la primera etapa de la filosofía de Schelling o etapa "fichteana". Es decir, Schelling se mantendría dentro de "la filosofía del yo", característica de la época de Fichte.

Siguiendo esa periodización, en la segunda etapa Schelling comenzó a manifestar una primera estación original de su pensamiento. La dedicación a la naturaleza se encuentra en sus escritos que van de 1797 a 1799 y entre los textos que destacan está: la Introducción a las ideas de una filosofía de la naturaleza, de 1797, Del alma del mundo, Una hipótesis de la física superior de 1798 y su primer proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza, de 1799.

A esta etapa le seguiría la investigación del otro lado de la naturaleza, o sea el espíritu, que se encuentra claramente reflejado en el Sistema del idealismo trascendental escrita en 1800, quizás, la obra más conocida de Schelling. En este texto se integran todos sus trabajos desde 1797, junto con lo que se puede llamar una filosofía del arte, pues, el capítulo sexto del Sistema del idealismo trascendental se ocupa de este tema.

Los escritos posteriores a mil ochocientos, especialmente entre ellos, la Presentación de mi sistema de filosofía, de 1801 y la obra Ulteriores presentaciones del sistema de filosofía de 1803, se alcanza lo que se podría llamar la cuarta etapa. En ésta se sintetiza plenamente su filosofía idealista y a partir de ese momento, quedan truncados los pensadores que hablan de la filosofía idealista alemana de manera ascendente; es decir, Fichte, luego a Schelling y por último a Hegel.

A partir de 1804, este pensamiento de Schelling, comenzó una crisis. Es cierto que

Schelling logró la filosofía de la identidad entre objeto y sujeto, donde la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo logrado en la cuarta etapa, según los estudiosos mencionados anteriormente giró y, en concreto, esa crisis se reflejó con una pequeña obra conocida como *Filosofía y religión de 1804*, que, si bien se encuentra dentro de los cánones anteriores, introdujo elementos “extraños y nuevos” al sistema. Especialmente se manifiesta cuando de esta identidad entre objeto y sujeto, Schelling extrae al hombre que es visto de una manera distinta en el ámbito de esa identidad, especialmente su novedad surge a partir del concepto bíblico de “caída” porque el hombre debe “reconciliarse” con lo absoluto (Dios) y así alcanzar la identidad.

La quinta etapa se inicia con esta obra y continuará con el texto *Lecciones privadas de Stuttgart de 1810*; se podría afirmar que la libertad es el eje pivotal de su pensamiento, en el hombre encuentra la libertad en forma clara y contundente.

Una sexta etapa, empieza con obras como las *Edades del Mundo de 1813* y lo que él llamará, posteriormente, su “filosofía positiva”.

La última etapa, o séptima, está dominada por una búsqueda constante de nuevos conceptos. El tema será “el ser”, y empieza a partir de 1841. Antes de proseguir, se debe anotar que esta periodización del pensamiento de Schelling, lejos de ser una fragmentación de Schelling es un itinerario de su maduración filosófica. En esta maduración concordamos con autores como A. Leyte y V. Rühle, que en la *Introducción a la primera edición en castellano de Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, sostienen esta posición (Schelling, 2000, 1-34).

Con la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, Schelling pasó a segundo plano, después de ser un personaje importantísimo en la Universidad de Jena; esto lo llevó a “años de silencio”, que van a ser olvidados por su arduo trabajo de escritura que no abandonó hasta su muerte y que será una polémica incesante contra todos los postulados filosóficos de su época.

Schelling muere en 1854, veintitrés años después de Hegel, a la edad de setenta y nueve años.

Los alemanes, con Kant, habían comenzado a entender el papel de la conciencia en la constitución del conocimiento y del mundo, esta conciencia va a ser conocida más comúnmente como el “yo”. Cuando Kant habla de su filosofía trascendental, donde las intuiciones y las categorías ordenan el mundo, está dando inicio a la filosofía alemana. Luego vendrá Fichte que revisó a Kant y le dio al yo un papel principal en la construcción del mundo y un valor mayor; pero lo hace partiendo del sujeto. Sin embargo, Fichte no logró explicar y dar una verdadera visión general de la naturaleza. En este punto es donde Schelling iniciará su aporte a través de su idea de “productividad”. En su sistema de idealismo trascendental de 1800 considera que el arte es el medio que permite que el pensamiento y la productividad de la naturaleza puedan entenderse como lo mismo. Esto, aún cuando el artista en su propia producción, no comprenda su obra. Sin embargo, Schelling diferencia entre el objeto y el sujeto, diciendo “que hay en el fondo una distinción de grado entre ellos”, cosa que no hace Fichte. Continuando con sus estudios Schelling arriba a la culminación de su sistema siguiendo y superando a su maestro Fichte. En concreto lo hará con dos obras: “Presentación de mi sistema de filosofía” de 1801 y “Ulteriores presentaciones del sistema de filosofía” de 1803.

Schelling, en estos escritos, alcanza la síntesis plena de su filosofía idealista conocida como etapa de la filosofía de la identidad que integra las etapas anteriores y expone de manera total, según él, la presentación metafísica de su sistema idealista. Este esfuerzo realizado por Schelling para conciliar estéticamente los opuestos y que alcanza en la filosofía de la identidad la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo tal como lo presentaba, comenzó a generar crisis a partir de 1804, en concreto, a partir de la publicación del pequeño escrito *Filosofía y religión de 1804*, que aunque todavía se encontraba en la órbita de las obras anteriores en lo fundamental, que como ya se dijo anteriormente, introduce elementos extraños y nuevos a ésta, que se resumen así: Lo absoluto es, ciertamente, la identidad o indiferencia entre el sujeto y objeto, “el

puro ser”, pero; asombrosamente, introduce la idea que el hombre no se encuentra en esta indiferencia, sino en medio del mundo, que está igualmente separado de lo absoluto. Como se dijo, en líneas atrás, mediante el concepto de “caída” en la Biblia en Génesis, capítulo dos. Schelling ilustra el ser del hombre, cuya única posibilidad consiste en reconciliarse con lo absoluto (con Dios) y alcanzar de este modo la identidad en el medio “caído” de la historia.

A partir del concepto de que el hombre no está en el absoluto, empieza Schelling su crítica a Hegel. Especialmente con la renuncia de Schelling a la tendencia de balancear la relación polar de lo ideal (mente, sujeto) y lo real (materia, objeto), balance que ha estado presente en todo su trabajo anterior, se inicia un proceso para entender la profundidad o el sustento del cual el antagonismo de estos principios constituye “el mundo” y sus consecuencias. El trabajo posterior de Schelling intenta establecer, en sus propias palabras, una “filosofía positiva”, de la cual, las lecciones de filosofía de 1820 forman parte.

Esta nueva posición de Schelling lleva a revisar todo el resto de lo que se considera “vida”. La filosofía positiva entonces se mueve más allá, hacia la filosofía “negativa” ejemplificada por Hegel. Así la crítica a Hegel tiene como eje el encuentro de una filosofía “positiva versus una “filosofía negativa”

La filosofía positiva de Schelling tiene como meta y última tarea lograr que sea viable derivar, filosóficamente, la religión, a partir del reinterpretar el desarrollo histórico del cristianismo a través del tiempo. Este deseo de Schelling, fue un fallo, pues esta idea hizo que muchos autores despreciaran estudiarlo y con ello dejaron de lado los aspectos válidos de su filosofía, siendo totalmente ignorado. Por un absurdo, como lo es, “no estar de acuerdo con la dirección teológica” de Schelling.

La idea de Schelling de que la identidad no se logra entre el objeto y el sujeto, es en el fondo la gran problemática con Hegel.

Schelling nos confronta con un mundo dividido, que constituye es la mayor contribución a la filosofía moderna. Esta corriente iniciada y manejada por Schelling ha sido poco explorada.

LA RELACIÓN YO, PENSAMIENTO Y NATURALEZA COMO PUNTO PIVOTAL DE LA FILOSOFÍA POSITIVA Y DE LAS CRÍTICAS A HEGEL

En años recientes, los estudiosos se han adentrado en el idealismo alemán y han comenzado a entenderlo de manera más profunda y adecuada, usando un juicio más acertado que hace que se presente un cuadro más completo de este período filosófico.

Uno de los aspectos en el contexto del idealismo alemán surgió con la controversia del “panteísmo”. Esta empezó alrededor de 1783 y fue tanto teológica como filosófica y envolvió a la mayoría de pensadores de este período. Esencialmente el desarrollo filosófico empezó tratando de entender la significación de Spinoza. El panteísmo puede ser interpretado de muchas maneras, tal como Schelling en sus lecciones mostró. Sin embargo, una de las versiones más detalladas y de mayor impacto es la idea de que Dios y la naturaleza son idénticos (Andrew Bowie, 1998, 4). En este sentido, Dios es la causa de sí mismo y su esencia envuelve su existencia. Esta concepción de Dios, en el fondo, se extiende a todas las cosas que pueden ser explicadas.

“Todas las cosas, Yo repito, son en Dios, y todas las cosas que pueden pasar, suceden o pasan solamente a través de las leyes de la infinita naturaleza de Dios, y siguen... desde la necesidad de su existencia. Todas las cosas finitas son interpretables y explicables en términos de su dependencia y sus relaciones causales con otras cosas, las cuales dependen de otras cosas que se relacionan hasta el infinito. Dios es ese infinito. En este sentido es la causa original, no condicionada por ninguna otra cosa más. La naturaleza de Dios es la totalidad de todas las otras condiciones y, Él es, por lo tanto, la primera causa” (Spinoza, 1955, 59).

La relación de estas ideas de Spinoza, para Schelling no tienen una significación teológica, por el contrario, su propósito consiste en lograr una imagen del mundo dentro de la ciencia moderna que permita la explicación de la cadena de condicionamientos de la ciencia, especialmente mediante el principio de la razón suficiente.

La controversia panteísta dio origen al idealismo alemán, pero al pensamiento de Schelling, además del de Spinoza, fue necesario agregarle el aporte de F.H. Jacobi. En este sentido, es importante decir que en las Lecciones sobre el método del estudio académico de 1802, Schelling critica a Jacobi, pero a la vez, rescata parte de su pensamiento. Para Jacobi, era importante la idea de que “la serie de condicionamientos llevan a la razón suficiente”; sin embargo, Schelling afirma que no basta quedarse allí, sino que hay que encontrar que en esa aseveración existe un problema, si en esa frase se unen dos conceptos: la causalidad de las cosas y el ser de las cosas. En este sentido parecen ser cosas distintas. Una es el ser y otra es la causalidad. De hecho este aporte de Jacobi, fue importante para Schelling.

En el estudio de la obra de Jacobi, especialmente las Cartas sobre Spinoza de 1785, el panteísmo de Spinoza conduce según todos estos autores, a una especie de ateísmo, pues en el fondo no se encontraba “sustancia” a este concepto de Dios como causa primera no condicionada. Esto por cuanto no era un Dios conciente de sí mismo, sino que Él se hace conciente de sí en todas las demás cosas, en sus criaturas, a las que Él, de una manera de “natura naturans”, da ser, y crea eternamente. Dios era una sustancia omnipresente y creadora, pero totalmente impersonal.

Jacobi, como se dijo, utilizó las premisas de Spinoza como punto de partida y lo hizo para que fructificara el idealismo alemán posterior porque veía la sustancia de Spinoza como la expresión más consecuente del reconocimiento filosófico de la existencia de Dios, pero no como una última certeza o de una experiencia de Dios. En el pensamiento cristiano de “una creación a partir de nada”, se oculta algún momento irracional, no explicable ni reconocible, argumenta Jacobi. El concepto de Dios de Spinoza evita, en parte, la consecuencia de partir hacia una causa del mundo inmanente e inagotable, que no es nada absolutamente distinto de las criaturas, sino la eterna creación: “natura naturans”. Siguiendo este razonamiento, rápidamente uno se puede percatar que esta idea de Dios como causa inmanente, que existe con sus criaturas desde un

mismo origen, tenía que resultarle atractiva a Schelling, porque en parte es la base de su pensamiento. El absoluto, no puede tener ningún objeto fuera de sí y por lo tanto, tampoco puede ser reconocido como un objeto desde fuera de él mismo.

El concepto de sustancia de Spinoza intenta concebir a Dios como un “more geométrico”, lo que según Schelling hay un fallo en el sistema, porque no es malo situar todas las cosas en Dios, sino que cuando están en él ya no son cosas. De ahí que se pueda entender cómo Schelling construye el concepto abstracto de los seres del mundo; es decir, en el de la propia sustancia infinita, que para Spinoza es también una cosa. Esto sería un error fatal de este filósofo (Schelling, 2000, 143). Schelling toma de Jacobi, como se dijo, la distinción entre el ser absoluto, inmutable, de toda existencia condicionada y mutable.

Jacobi pensaba que el pensamiento filosófico era limitado y consiste esencialmente, en argumentación y fundamentación “mediadas”, es decir, que progresan con base en relaciones de causa y efecto. La necesidad de una conexión lingüística entre el habla y el pensamiento, acerca de los pensamientos, genera un mundo de la razón en el que signos y palabras ocupan los puestos de las sustancias y de las fuerzas. De lo anterior, surge la idea de que nos apropiamos del universo al tomarlo y crear un mundo de imágenes, ideas y palabras, adecuado a nuestras capacidades y distinto por completo del mundo real. Jacobi aduce que sólo se puede entender el mundo, en la medida en que lo construimos y así el entendimiento humano se encuentra encerrado en esas fronteras infranqueables del conocer constructivo, mediado, de forma conceptual. Pero, a ésta construcción teórica del conocimiento conceptual, le subyace, a su vez, la “vida”. No es una construcción desde el vacío, toma un elemento real y objetivo, la vida y sobre ésta construye las conexiones causales conceptuales, que no necesariamente tienen una causalidad inmediata con el mundo real. Además, señala que las consecuencias de este tipo de consideraciones, conduce a un determinismo, puesto que ofrece en lugar de una inmediatez y espontaneidad de la productividad creadora, algo construido y determinado por los conceptos causales.

Jacobi, da un salto de fe, en la medida en que afirma la realidad de Dios y del mundo. Esta certeza inaugurada por él, no constituye una alternativa al conocimiento filosófico, porque aduce que para que haya una mediación, ésta solamente es pensable si hay algo o si existe algo dado que es mediado. Este “algo” no puede ser pensado como resultado de la mediación, sino como que tiene que subyacerle a modo de auto actividad en calidad de algo que se diferencia con lo otro, y en consecuencia lleva a entender que se relaciona de modo negativo con lo otro, esto es, sin lo finito determinado y sin lo vivo, ese “algo”, no podría siquiera ser pensado en absoluto y por lo tanto, haría que la mediación fuera imposible.

En el pensamiento de Jacobi, la inmediatez o auto actividad escapa a los principios de la lógica. En este sentido, el concepto de vida o una teoría de la vida son distintas y aún más de la propia vida real. Sin embargo, la actividad viva y creadora es accesible al lenguaje, porque éste es posible como resultado de esta actividad (Jacobi, 1815, 2-28).

Con la idea de que a los objetos del conocimiento y el mundo construido les tiene que subyacer una productividad de auto actividad creadora, sin la cual no es posible ni siquiera pensar, Jacobi inició, aún sin proponérselo y formularlo, un concepto de Dios que evita y supera las consecuencias fatalistas de la sustancia de Spinoza y su panteísmo. Dios no sólo es objeto o el opuesto al conocimiento o la fe, sino es la manifestación y la revelación de la productividad creadora, en los objetos del conocimiento finito, lo que significa, que Jacobi interpreta en el fundamento, un pensamiento de Dios que Hegel más tarde explicitará en su concepto de Espíritu: Lo absoluto auto encarnándose en lo otro de sí (Hegel, 2004, 259).

Schelling retomó las implicaciones deducidas del concepto de Dios de Jacobi, que supera la “natura naturans” concebida por Spinoza, y la convirtió en una sustancia espiritual que toma cuerpo, en una productividad originaria. El hombre es el eje fundamental del pensamiento de Schelling. El ser humano se actualiza realmente, no sólo en el concepto, sino también en lo que tiene como “ser inmediato”.

Tanto Hegel como Schelling, tenían el problema y la búsqueda de pasar del “concepto”, a la “vida”, así como una presentación objetiva de lo inmediato, que no se limitara de nuevo a lo mediado.

Hegel hizo ese paso esencialmente a través de su formación científica, buscando la reflexión desde la ciencia, en la estructuración de un sistema.

La identidad y la diferencia que se da entre lo finito y lo absoluto se caracterizan por ese mutuo encuentro y desencuentro, penetración y presentación conceptual, que por ello mismo, sólo puede concebirse de una manera dinámica como un desarrollo. El carácter es doble; por un lado, el absoluto no puede agotarse en el ser finito, sino es una negación radical de lo finito, que también es una identidad, pues lo finito tiene su origen en el absoluto.

Esto último es entendible gracias a su finitud como encarnación o forma de vida de lo absoluto y al pensar lo absoluto como autosuficiente. Es precisamente en esta autosuficiencia en el ámbito de lo finito, donde debe ocurrir una eliminación de ésta, porque solamente hay que reconocer en lo finito una “presentación” del absoluto. Pero, hay que entender que no es “la encarnación de lo absoluto”, sino una forma de visualizar e ir más allá y encontrar lo absoluto. Es en la muerte de lo finito que lo absoluto se muestra y se manifiesta, pues, en ese paso de muerte y vida, se entiende la complicada dinámica que hay en el concepto de “vida”.

La tragedia griega para Schelling es fundamental en todo este análisis; por eso, algunos autores, consideran que Schelling, no sólo critica a Hegel, sino que augura a Nietzsche especialmente con su libro el Nacimiento de la tragedia. Esto que, de igual manera que en la tragedia, la muerte del protagonista es lo medular, en la filosofía, es la muerte de la forma determinada de presentación y de lenguaje aquella con la que se abre la experiencia consumada de lo absoluto.

En este sentido, comparte con Hegel esa dialéctica del ser al no ser. Sin embargo, la filosofía positiva de Schelling se inclina por el arte, a diferencia de Hegel, que lo hace por la ciencia. Esta diferencia se aprecia en su análisis del arte

con la aparición del concepto de “intuición”, o sea las formas posibles de expresar lo absoluto, distinto del mismo manifestarse, reflexivamente. Así, lo absoluto en Schelling, ha de ser expresado, como la absoluta apertura y forma inagotable en la cual se encierra la muerte de lo finito: su aniquilación, en la que se logra la intuición de lo absoluto. En otras palabras, cuando se observa la vida y, dentro de ésta, el fenómeno vida y muerte, se logra vislumbrar el absoluto como fuerza productiva, en la cual la muerte misma está inserta. Esta forma de pensar no lleva como Hegel a la nada, sino a un fundamento dentro del mismo finito. Es en este sentido la productividad subyacente a todo ser, parte del ser y no “la nada”.

Schelling comienza la crítica a Hegel con la afirmación de que éste creó una filosofía “negativa” como se demuestra en su *Lógica*: “El concepto fue todas las cosas y no dejó nada fuera de sí mismo” (Hegel, 2000, 188), o usando sus propias palabras “... el método es sólo el movimiento de el concepto mismo, pero en el sentido que el concepto es la totalidad y este movimiento es la actividad del absoluto universal. El método es, por lo tanto, el infinito poder de conocer...” (Schelling, 1998, 134).

Sin embargo, como el mismo Schelling sostiene, el conocimiento es positivo, y esto en cuanto a los objetos que deben ser conocidos y que estén en la realidad, por lo cual, se entra al problema ¿qué podemos conocer y qué no? ¿Qué es el conocimiento? A partir de allí, Schelling indica que hay un problema en Hegel, pues, el infinito poder de conocimiento no tiene objeto. Por eso, su afirmación de la existencia de un problema en Hegel y su filosofía, pues en su entender, Hegel no deja nada para Dios, sino exclusivamente el movimiento del concepto, o sea él mismo (Dios) es el concepto (Schelling, 2000, 135). De ahí que Dios sea positivo, únicamente cuando se plantea como el concepto, originado la crítica de Schelling sobre la negatividad de la filosofía de Hegel. Schelling afirma que el mismo Hegel se da cuenta de esta negatividad, pero solamente la ve como una pequeña negatividad, en la medida que no deja nada fuera del absoluto, que lo asimila a la nada. Al respecto, Hegel plantea: “Ahora bien, este ser puro es la pura abstracción y por tanto lo

absolutamente negativo que, tomado igualmente de manera inmediata, es la nada” (Hegel, 2000, 189). Este absoluto en alguna medida rescata a través del conocimiento completo y total de Dios y de las cosas divinas, el conocimiento que Kant negó a la filosofía. Para muestra de lo anterior, Schelling dice que un ejemplo es la explicación hegeliana de la trinidad, donde Dios a través de la creación se manifiesta en categorías del ser, pero se revela porque su esencia es el proceso, la revelación o externalización de Dios o el concepto es el mundo, y Dios entonces es el hijo, pero Dios NIEGA, esa externalización y retorna a sí mismo, lo que sucede a través del espíritu del hombre, es el momento del Espíritu Santo, en donde Dios toma conciencia de sí mismo. Ante esto surge la interrogante ¿dónde queda la objetividad del mundo?. Esta manifestación hegeliana es aún más monstruosa que el “Yo de Fichte”, porque en alguna medida elimina la oposición yo-mundo y su realidad y pone solamente “el concepto”; de allí que sea una filosofía negativa.

En este sentido, la filosofía de Hegel, solamente es positiva en el concepto. Para él Dios no fue ambas cosas: un concepto y el concepto de Dios; para Hegel, el concepto no tiene el significado de Dios, porque Dios es nada, o como el mismo Hegel dice: “...Dios es inicialmente un nombre general y abstracto que no ha recibido todavía ningún contenido verdadero; porque solamente la filosofía de la religión es un desarrollo científico y el conocimiento de lo que es Dios, y solamente por medio de ella se experimenta cognoscitivamente lo que es Dios; de lo contrario no necesitaríamos absolutamente de la filosofía de la religión; solamente ésta debe desarrollarnos el tema. Este Concepto: Que la verdad es aquello que simplemente denominamos Dios, esto es en sentido indeterminado- es el resultado de la filosofía entera” (Hegel, 1981, 250 y 251). Del texto se desprende que no hay posibilidad de conocimiento de Dios de manera directa, pues no posee determinaciones, sin embargo, es la verdad. De lo anterior, es que Schelling opina que el conocimiento de Dios solamente se puede hacer del proceso, lo cual negativiza la filosofía hegeliana, el concepto que paso a paso se convierte en autoconciencia e idea. Como auto-conciencia

yace en la naturaleza, la cual retorna desde la naturaleza a sí mismo, y es allí donde se convierte en espíritu absoluto, he aquí lo positivo de este filósofo (Schelling, 1998, 135).

Se puede ver como este proceso, el cual fue introducido previamente en la filosofía de Hegel, puede ser entendido, explicando cómo toma forma objetiva y un proceso real, “el absoluto”.

Schelling, en su afán de hacer más comprensible su crítica a Hegel, plantea que hay que entender más profundamente el movimiento del absoluto, para observar claramente la negatividad que le atribuye a Hegel. Por eso, indica que para estudiar a Hegel hay que analizar el movimiento y se debe echar hacia atrás “el concepto”, porque para que el concepto encuentre su mayor conocimiento, debe entrar en sí mismo, luego de un proceso para llegar a la forma más subjetiva. Sin embargo, en esta subjetividad, contradictoriamente, el pensamiento de este filósofo encuentra su forma más objetiva, dado que, como el mayor conocimiento es “el ser en sí”, o “absoluto”, pero aquí es una subjetividad, así como es al mismo tiempo una objetividad.

Hegel realiza por la vía del movimiento una transición dentro de otra que lleva al concepto puro de ser, y prueba “que algo que no tiene determinaciones”, que no es o que es la nada. No prueba que ya existe o hay algo. Esto lleva a la negatividad, o sea a una progresión hacia la nada, y no hacia algo, que sería lo lógico en una filosofía positiva. Siguiendo el análisis de Hegel, se debe apuntar que según Schelling “el abstracto que no tiene determinaciones, es pensamiento”, pero, ¿cómo existe pensamiento sobre lo que no se puede predicar nada? (Schelling, 1998, 138). Schelling reafirma lo anterior, que Hegel deseaba explicar la ecuación del ser puro y la nada por medio del concepto de comienzo. La pequeña palabra “aún”, “que todavía no” interpolada en esta explicación si se usa, entonces, la proposición, “el ser puro es nada”, debería, según Hegel, entenderse solamente como “el ser aquí - en el presente punto de vista-“ es nada; pero al mismo tiempo, va en el camino del comienzo. (Hegel, 1973, 111 y 112) El “no ser” de la cosa que es el inicio es solamente “el todavía no real

ser” de la cosa, pero, no es un completo no ser, tampoco es ser y no es el ser indeterminado. El “aún” es una potencialidad que une el ser y la nada. El aún es una promesa, y con la ayuda de este “aún” Hegel llega al ser, y en otras palabras, la unidad o unificación del ser y la nada. Este tipo de lenguaje Hegel lo quiere hacer lucir como extraordinario, siendo que no lo es (Schelling, 1998, 141).

Schelling, en alguna forma, manifiesta que este tipo de lenguaje, como el del párrafo anterior usado por Hegel, hace que las afirmaciones hechas por este filósofo no se puedan contradecir, o incluso declararlas como falsas; pero, según Schelling, “querer acarrear agua en un vaso hecho por las manos”, no es la mejor manera de transportar dicho líquido, porque el vaso puede quedarse vacío, y produce en el fondo “la nada”.

Hegel, no arriba en cierta manera a un proceso o devenir, como él afirma, más bien, al concepto de llegar a ser que cambia de una manera general y sigue un estricto análisis para llegar a la nada, por lo tanto, a “nada dado”. Hegel al introducir este galimatías de devenir, lo divide inmediatamente en “momentos” y hace que se mueva sobre o hacia la categoría lógica de cantidad, y por ende, a las demás categorías que se encuentran en la tabla categorial de Kant.

Los momentos presentados, el ser puro, la nada, constituyen el comienzo de la Lógica, para Hegel es la filosofía especulativa pura que especifica que la idea está encerrada en el pensamiento, o que el absoluto está en lo eterno y la idea y el absoluto son, sinónimos de acuerdo con lo expuesto anteriormente. Lo mismo hace con el pensamiento, porque, en su totalidad, es atemporal, es visto como idéntico a la eternidad. La presentación del pensamiento y de la idea pura divina como antes de todo tiempo o como aún en el pensamiento consiste en entender a éste como ciencia subjetiva; esto es, la idea que todavía no se ha positivizado como idea y tampoco como realidad y objetividad. La Lógica en Hegel es la creación de “la completa idea”. La dialéctica es el modo peculiar que permite que el concepto progrese desde sus primeras determinaciones, y tenga contenido y sentido (Hegel, 2000, 119).

Es interesante que el esfuerzo de Hegel por hacer una filosofía objetiva no se logre, pues en el fondo, es una vuelta al subjetivismo, porque el devenir tal como lo explica, no es movimiento real y se queda en un estatismo, que es solamente subjetividad.

Schelling acota que el proceso en el que se inserta Hegel no es más que el antiguo método de los primeros filósofos, pero que a diferencia de ellos, existe una oposición verdadera que puede dar origen al cambio, en Hegel es una falta, una vaciedad, la oposición con la nada, que es un contrasentido, al entender el concepto de oposición, no es lo mismo un contrario que una vaciedad que debe llenarse. En este sentido, reafirma que, no es sino esconder o disimular una oposición que en el fondo no existe. No hay oposición entre la nada y el ser. De hecho, la dialéctica hegeliana no es un proceso de contrarios, sino, algo monótono y soporífero en la progresión que esconde la falta de una vida verdadera en el proceso, o una Filosofía de la muerte. (Schelling, 2000, 141-142).

Para Schelling, el sujeto tiene una compulsión a ir mas allá de sí mismo, y objetivarse; este proceso intensifica la subjetividad, pues, al salir de sí mismo y regresar, se apropia de elementos externos que ahora, en ese volver así mismo, convierte lo externo traído, en parte del yo: El yo, conciente de sí, pero que se observa en la vida de otros, yo y en su mismo yo, transformándolo en objeto de su propio yo, se afirma como yo objetivo, pero, a la vez, es un yo más fuertemente subjetivado, pues llega a ser un yo más desarrollado y conciente, por causa de este proceso de "integración o crecimiento".

Un concepto vacío como el que plantea Hegel, que aún no ha llegado a ser, sino que espera ser, pero todavía no lo es, porque esta vaciedad precisamente, y tiene una compulsión de llenarse no puede ser el concepto que se llena a sí mismo, pues como se dice "está vacío". (Schelling, 2000,138)

Asimismo, Schelling sostiene, que la lógica hegeliana es una ciencia subjetiva, porque los conceptos de ser puro y nada, vienen a ser o a convertirse en el inicio de la lógica, que según Hegel es filosofía especulativa pura que encierra

el pensamiento, o el absoluto la eternidad. Así, de acuerdo con lo anterior, en Hegel la idea y lo absoluto se consideran sinónimos, y en ese sentido, debe entenderse el proceso en el que se maneja el pensamiento.

La idea divina en Hegel se presenta antes del tiempo, se extiende y acerca al pensamiento. La lógica, entonces, es una ciencia subjetiva, la idea sólo se positiviza como idea y no como realidad y objetividad.

Sin embargo, Hegel señala que no es una ciencia subjetiva, excluyente del mundo real, sino que, con más razón, a través de ese concepto se revela a sí mismo todo lo real, pues es su base absoluta. ¿Entonces es más real que la ciencia objetiva? Esta ciencia tiene en sí todo lo sensitivo, lo espiritual y lo concreto del mundo fuera de sí mismo?

Esta forma de pensar expuesta en el párrafo anterior es opuesta, según Schelling. Por un lado, en una parte está lo llamado ideal, y por otro, la parte real de la filosofía: la filosofía natural y la del mundo espiritual. La lógica es solamente la creación de la idea completa. Esta idea toma forma cuando se asume que es idea o concepto como lo llama Hegel, cuando es el comienzo y que, por la vía del movimiento de fuerzas intrínsecas en él, fuerzas llamadas "dialécticas", porque existen justamente en virtud del "concepto" y en ese movimiento peculiar que viene desde una vaciedad y falta de contenidos y determinaciones hasta una llenura cada vez mayor, y obtención de contenidos ocurre el progreso que contiene momentos anteriores. Así, de lo vacío a lo lleno, cada momento anterior atesora o se une al nuevo y el concepto cada vez obtiene más positividad, hasta llegar a "la idea" que se comprende a sí misma (Hegel, 2000, 190).

Esta forma de proceder de Hegel, imita a los primeros filósofos quienes partían del ser y de una verdadera oposición, en donde existe un yo-mundo que no se encuentra en Hegel. En este sentido todo lo dicho por Hegel es una fría metáfora. Uno no puede entender, en los primeros filósofos, que el sujeto se quede estático, éste tiene dentro de sí una compulsión de ir hacia el objeto, y a la vez, este proceso intensifica en sí mismo al sujeto simultáneamente. Pero, Hegel

declara un concepto vacío que todavía no es, pues es vacío, y “tiene una compulsión” para llenarse a sí mismo, no es un concepto de oposición. Es cierto, que el filósofo puede sentir la necesidad del progreso por experimentar un vacío y busca llenarlo, pero en Hegel, sólo el pensamiento por sí mismo es el animante de este movimiento. Según criterio de Schelling, debe haber un “ser” que sea conciente del vacío, que sienta la compulsión de llenar o allegar nuevos elementos de la objetividad a él y a su yo. Este movimiento garantiza que no estamos frente a una arbitrariedad al estilo Hegel, sino que nos mantenemos en la línea iniciada por los presocráticos en Grecia. Además, aduce Schelling que esta forma de pensar es una prevención, porque si se parte de una vaciedad absoluta, se podría querer acomodar el concepto de manera arbitraria, para hacer de éste solamente una mera apariencia de necesidad. En cambio la vía anterior garantiza que no puede haber arbitrariedad, pues la objetividad y la dialéctica entre objeto y sujeto, elimina la posibilidad de entrar en la acomodación de la realidad de una manera absoluta, pues siempre para recordar esa imposibilidad está la objetividad (Schelling, 2000, 143).

El primer paso de la filosofía identitaria comenzó en la naturaleza; entonces, de la esfera de lo empírico se fue a la intuición. Hegel quiso erigir su lógica por encima de la filosofía natural, pero tomó el método de la filosofía natural dentro de su pensamiento. No obstante, es fácil observar como fuerza los resultados deseados para elevarlos dentro de lo meramente lógico, a un método que se asimila a la naturaleza y su contenido y la intuición de lo natural como acompañante de éste. Esto es forzado, porque él ha tenido que negar estas formas de intuición y, al mismo tiempo, de manera tácita, continuar con ellas. De lo dicho anteriormente, no es difícil poder decir que Hegel presupone la intuición como el primer paso de su lógica y no puede dar ni un solo paso sin esa presunción, es una “petición de principio” (Hegel, 2000, 246).

Los viejos metafísicos que construyeron o fueron la base de varias ciencias, siempre tuvieron como fundamento que el concepto como tal tiene un contenido: la ontología. En este sentido,

en la lógica de Hegel, el concepto no tiene nada, pero él quiere elevar todo su pensamiento por encima de eso, haciéndolo de una manera equivocada: Lo hecho ya por la filosofía Wolfiana, por ejemplo, donde varias categorías se entienden y manejan como más o menos coincidentes, indiferentes, yuxtapuestas y sucesivas. En cierto sentido Hegel niega la vida como la compulsión interna hacia lo objetivo, esto es un retroceso filosófico (Hegel, 1973, 107).

En la Lógica de Hegel se puede encontrar cada concepto de lo real que puede ser accesible y conocido solamente cuando la idea absoluta tiene un momento o punto específico. Unido a lo anterior, está la pretensión de una completa sistematización. Por ejemplo, el llamado a que todos los conceptos están o han sido incluidos y que fuera del círculo de éstos no hay otro concepto posible. Pero, ¿qué pasa si los conceptos conocidos no dicen nada por la forma en que el sistema ha sido construido, como es en el caso de Hegel ?

En Hegel los conceptos se construyen de la nada, mientras en los primeros filósofos hay un proceso de la naturaleza al yo y del yo al yo mismo (Schelling, 2000, 144). El concepto puede desligarse de la realidad y estar en el pensamiento puro, y también puede hacerse objetivo, pero eso es casual y artificial (Hegel, 1973, 91). En este sentido los conceptos objetivos, se toman como tales, después de la naturaleza, pero no antes de ésta. Sin embargo, como conceptos puros son el comienzo de la filosofía.

Cuando Hegel dice que la filosofía comienza en él y dentro del pensamiento puro, expresa de manera espléndida la esencia de lo verdaderamente negativo o la pura filosofía racional y hace al pensar al objeto como inicio y fin de sí mismo, y no en relación al yo y el mundo real.

Hegel también introduce una antítesis por su proposición de que el concepto por sí mismo es real, reitera la “petición de principio” en la cual, la realidad, sólo puede ser pensada dentro de los conceptos del pensamiento, porque los conceptos existen independientemente de la realidad sensible y no la necesitan para existir, pues al hacer una sinonimia entre ser y pensar, la realidad no es necesaria, solo lo es el pensamiento. Asimismo

declara que eso es lo grandioso del hombre y que lo diferencia de los animales, es el único ser que posee pensamiento (Hegel, 2000, 100).

Schelling critica la definición vacía de Hegel de que “el absoluto es el ser puro” (Hegel, 1973, 135), pues realmente la verdadera definición de lo absoluto ésta centrada en el sujeto, porque sólo siéndolo, puede, al mismo tiempo, ser pensado y tener la posibilidad de convertirse en objeto. De ahí que la objetividad es la capacidad de poder ser pensado en acto, o lo que se llama vida o movimiento no negativizable de la identidad de lo subjetivo y lo objetivo. Hegel plantea lo absoluto no como comienzo, sino como conclusión, distingue entre la lógica y lo real, lo cual no es válido para poder deducir la naturaleza. Es en el texto *La Lógica* donde indica que la divina idea se completa, pero es sólo pensamiento. Es decir, no es un comienzo, sino una conclusión.

Hegel, dice Schelling, ataca la filosofía de la identidad criticando el concepto de intuición. Sin embargo, no lo comprende, pues para eso hay que entender que la ciencia busca una base de lo inmediatamente cierto. En Fichte es el yo y en Descartes “el pienso, luego existo”. Este yo es el que puede permitir lo objetivo, pues él es un concepto particular del universal sujeto-objeto, que emerge como el universal contenido de todo ser. La intuición surge del yo que se mira y observa la objetividad como real. Es allí donde ocurre el movimiento y el desarrollo y no como dice Hegel: de la nada al ser. Es en el enfrentamiento entre el yo y el objeto, que se origina la ciencia y el esfuerzo de pensar el objeto en el yo. En este sentido, el ser es el “ground” o base de todo, y no como lo plantea Hegel de una antítesis de la nada.

Esta forma de pensar, recalca Schelling, da como resultado que la Ciencia Lógica sea conducida dentro de un mundo ilógico. Este mundo es opuesto a lo que es lógico, es la naturaleza, pero esta naturaleza no se mantiene o se ve como una naturaleza “a priori”; para que lo fuera, debería existir y estar en la lógica. Pero de acuerdo con Hegel, la lógica tiene dentro de sí, de manera completa, la naturaleza. Aquí “naturaleza” es para Hegel, de manera general, solamente “la agonía del concepto”. Hegel señala en la primera edición

de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas que la naturaleza es rígidamente determinada como la ruptura de la idea consigo misma. Sin embargo, en la segunda edición de la misma Enciclopedia excluye esa estricta o rígida determinación y dice de la naturaleza solamente es una ruptura que ha sido determinada con la idea; o sea, es menos estricto en este punto, donde la proposición sólo tiene el significado de una acotación histórica, que podría ser dicha de otro modo, que la naturaleza está en un completo acuerdo con su ruptura del concepto. Así, en la naturaleza el concepto supone ser solamente una privación del esplendor, fortaleza del concepto y convertirlo simplemente en una ausencia de verdad acerca de sí mismo e incapaz de contener en él mismo cualquier cosa (Hegel, 2000, 165).

Todo lo anterior se deduce, en última instancia, del concepto que sólo puede surgir, por las sucesivas negaciones de todo cuanto es. Por eso, no tiene determinaciones o se iguala a la nada. Incluso la “esencia” no puede ser derivada de ninguna cosa física. En este sentido, el mismo Hegel no puede encontrar en el concepto, dice Schelling, el comienzo o principio de algo. Aunque Hegel era conciente de esta negatividad, cree superarla cuando afirma que es en el proceso de negatividad donde se llega a la identidad. En este sentido, el concepto sólo llega al comienzo, cuando está en el final lleno de contenido, lo cual constituye un sin sentido, desde la lógica hegeliana. Esto afirma, aún más, la tesis de que la filosofía Hegeliana es negativa. Incluso, tal como Hegel lo propone, Dios y el concepto se identifican, por lo cual, Dios es únicamente el final. Tampoco existe la creación de lo nuevo, sólo una repetición y auto conocimiento de Dios a través del hombre.

CONCLUSIONES

Al analizar tanto la filosofía negativa como la positiva de Hegel y de Schelling, surge la pregunta: ¿Cuál o cuáles podrían ser las ideas motrices que dieron origen a ambas posturas? Es importante, para entender dichas posiciones, recordar que ambos autores estudiaron teología

en Tubinga. En ese sentido, no es posible despreciar dicha formación porque puede ser un elemento explicativo porque a partir de la formación teológica de ambos, se podría comprender ambas filosofías. Lo anterior, se hace aún más necesario, si nos acercamos a las teorías sobre el creacionismo, que fue una polémica desde Filón de Alejandría hasta Duns Scoto y Santo Tomás de Aquino. La creación, si se observa desde una posición meramente filológica, con su antecedente griego de "poiesis", "creatio" en latín, schöpfung en alemán o creazione en italiano, encontramos que, en todas éstas existe un sentido de "causalidad productora", como la que realiza un artesano, un artista, o Dios.

La creación se ha usado en dos acepciones: falta de necesidad del efecto con referencia a la causa que lo produce y ausencia de una realidad presupuesta respecto al efecto creado y así se origina la idea de creación de la "nada" (Creatio ex nihilo).

A partir de las anteriores posiciones aparece la idea de creación "ex - nihilo" y, la contraria a ésta, que sería la creación desde una sustancia primigenia que incluso puede provenir de Dios mismo. Estas ideas, en el fondo, se producen en una adecuación o simbiosis entre la filosofía y la teología.

Así Dios creó el mundo por un acto libre y gratuito y es infinito y omnipotente Dios, para no necesitar sustancia alguna, por lo cual, no pueden haber límites en su acción creadora, como sería una estructura sustancial. En Filón de Alejandría en su libro "De Somniis, I , 13", se plantea esa creación de la nada. Ireneo siguió esta idea en "Adv Hares, II, 1,1" , pero fue Orígenes en sus "De principia , 2,10" . Duns Scoto continúa esta idea en su libro "De divinae naturae, IV,7. Para concluir Santo Tomás de Aquino en su Suma Teológica en su tomo I, CUESTIÓN 45, a 1-2, termina por sustentar esta posición. En este sentido se cree que la posición hegeliana responde a esta influencia y de allí que comienza su definición del absoluto desde la nada.

Al respecto Schelling plantea la existencia de una creación continua, pero no de la nada, sino de algo o sustancia primigenia. En este caso el "ser en sí" que no es otra cosa que una emanación de Dios. Esta idea es congruente con la ciencia

moderna y su idea del corrimiento hacia el rojo y la desaparición y aparición de materia o de creación continua. También en el texto bíblico no aparecen pasajes que justifiquen la creación de la nada. Al respecto se observa un Dios creador desde sí mismo. La creación constante de Dios se manifiesta en la frase "Escondes tu rostro, se turban; les quitas el hálito, dejan de ser" (Salmo 104, 29). En este sentido, se explica que la filosofía positiva de Schelling y la negativa de Hegel podría ser en el fondo el manejo de posiciones, que se relacionan con estas dos concepciones teológicas, que, de una u otra manera, las han trasladado a su noción filosófica del absoluto.

BIBLIOGRAFÍA

- Hartmann Nicolai 1974. Die Philosophie Des Deutschen Idealismus. Traducido al inglés por Walter de Gruyter. Nueva York.
- Hegel, G.W.F 2000. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 1973. Lógica. Madrid, Editorial Ricardo Aguilera.
- _____, 1981. El Concepto de Religión. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2004. Fenomenología del Espíritu. México, Fondo de Cultura Económica.
- Schelling F.W.J. 1994. On The History of Modern Philosophy. Londres Cambridge University Press.
- _____, 2002. Bruno o Sobre el Principio Divino y Natural de las cosas. Madrid. Ediciones Folio S. A.
- _____, 2004. Del yo como Principio de la Filosofía. Madrid. Editorial Trotta.
- _____, 2000. The Ages Of The World, State University of New York Press.
- _____, 1995. Ideas For A Philosophy Of Nature. Londres, Cambridge University Press.

2000. Investigaciones Filosóficas Sobre La Esencia De La Libertad Humana Y Los Objetos Con Ella Relacionados. Barcelona, Editorial Anthropos.

Spinoza, Benedict de 1955. The Ethics. New York, trans. R.H.M. Elwes.

Tilliete X. 1975. Schelling. Einführung In Seine Philosophie. Munich, Friburgo.