

# Diferencia entre los sistemas lógico-rationales y narrativo-históricos en las *Edades del Mundo*

Juan Ignacio ARIAS KRAUSE

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 15/11/2008  
Aprobado: 20/12/2008

## Resumen

Con las *Edades del Mundo* de 1811 Schelling comienza la reelaboración de su filosofía y se distancia del pensamiento de la época que precede dicho escrito. El rechazo a una deducción lógica de los principios de la filosofía para dar paso a la inserción de principios móviles constituirá el inicio de una nueva manera de entender la filosofía, ya no como una construcción racional a partir de principios, sino como narración del despliegue de tales principios en la historia.

*Palabras clave:* Historia, Principios, Ciencia.

## Abstract

With the *Age of the World* (1811) Schelling begins to reestablish his philosophy and he distances himself from the lines of thought prior to this period. He rejects a logical deduction of the principals of philosophy to give way to the inclusion of mobile principals that constitute the beginning of a new way of understanding philosophy, since it is no longer a rational construction parting from principles, but rather a narration of the take off of such principles in history.

*Keywords:* History, Principles, Science.

## Introducción

Con la elaboración en 1811 del proyecto denominado *Edades del Mundo*, F. W. J. Schelling da un vuelco decisivo tanto para su pensamiento como para el desarrollo de la filosofía una vez alejada del cauce idealista, al comenzar con él la distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva que caracterizaría su nuevo intento especulativo, mas no como una confrontación disyuntiva de la una con respecto a la otra, sino como un desarrollo necesario de la propia filosofía, según lo vería el propio Schelling con el paso del tiempo<sup>1</sup>. Si bien la lectura tradicional que se hace de este autor, lo muestra como un filósofo que va superponiendo en su pensamiento un momento tras otro –desarrollándose “a la vista del público”, según diría Hegel<sup>2</sup>–, y que presenta su filosofía separada por etapas, esto no debe entenderse tanto como una periodización en sí misma sino más bien desde el carácter de los problemas que, con el pasar de los años, fueron siendo tratados de diversas maneras, aunque el fondo de ellos se mantuviera incólume. Por ello, las diferencias y distinciones no son de un Schelling mirando a otro, sino en relación a un mismo problema que es tratado desde diferente perspectiva, e incluso, hasta cierto punto, contraria. Con el transcurrir de los años poco le importaría a Schelling ser fiel a sí mismo como fiel al desarrollo de las conclusiones que él, tanto especulativa como vitalmente, iba alcanzando. Por ello, la lucha no la sostiene consigo mismo sino con toda la filosofía de su tiempo, aunque él se vea involucrado en ella. Es esa filosofía contra la que se vuelve y a la que buscará superar.

El presente artículo se divide en tres secciones que pretenden patentizar lo recién dicho: la primera indagará en las diferencias formales entre las dos filosofías presentadas por Schelling, esto es, al margen de la divergencia real de principios, se rastrea la forma que deberán asumir tales principios para poder expresar su contenido; la segunda, tratará sobre

---

1 Este desarrollo necesario se deja ver en la crítica que hace Schelling a Hegel, al comienzo del capítulo dedicado a éste en sus *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, donde advierte que el error cometido por Hegel es el haberse quedado clausurado en la lógica, de modo que no puede dar el paso de una filosofía negativa a la positiva. La crítica se encuentra dirigida no a los errores internos de Hegel, sino a la insuficiencia de tal tipo de hacer filosofía, la que sólo es válida como un primer momento filosófico, pero que debe ser superado con el paso a la filosofía positiva. Cfr. Schelling, F. W. J. “Hegel”, *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*. Málaga. 1993.

2 Hegel, G. W. F. “D) Schelling”, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 487.

las diferencias entre los diversos modos de entender la *ciencia*, en el contexto determinado del idealismo alemán, ciencia que no es otra cosa que la misma filosofía, entendida como saber de todo lo real; en tanto que la última sección se encuentra dedicada a la presentación de la diferencia de principios que determinan tanto la filosofía negativa como la positiva y el modo como esta última debe manifestarse para convertirse en el fundamento de un nuevo modelo de filosofía, como historia.

### 1. Dos ansias crearon dos filosofías o las diferencias formales de la filosofía

La divergencia entre dos maneras de entender la filosofía como ciencia conlleva dos directrices que no sólo conducirán a su disgregación radical, sino que modifica en su fondo el entendimiento de lo que significa la propia filosofía en su esencia.



Retrato de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1835), de Joseph Karl Stieler. Neue Pinakothek, München.

Publicado en 1811, el proyecto titulado *Edades del Mundo* tiene en su seno una revolución interna en la filosofía, comparable a la realizada menos de 20 años atrás por la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, tal como lo había caracterizado el propio Schelling en 1795: “Su propósito [el de la *Doctrina de la ciencia*] no se reduce a una reforma de la ciencia, sino a una transformación radical de los principios, esto es, a una revolución de los mismos”<sup>3</sup>. La llamada filosofía idealista, propugnada por Fichte, fue acogida rápidamente por un joven Schelling, quien apenas un año después de la primera aparición de la *Doctrina* escribía el ensayo del que acabamos de tomar la referencia, el cual recibía en toda su profundidad la herencia del pensamiento fichteano. Desde este momento, *el tipo de filosofía que se fuese a acoger pasaba a depender del tipo de persona que uno era*, cuestión relevante por considerar los principios ya no sólo dependientes de un tipo de razón suficiente que explicara el sistema de todas las cosas, sino porque se hundían en lo más ínsito del hombre que hace filosofía, dado el carácter práctico de dichos principios.

Dentro de la perspectiva de Schelling, frente a la revolución realizada por Fichte, cabría pensar una nueva revolución, no dada por él en sus inicios (ni en la *Filosofía de la Naturaleza* ni en la *Filosofía de la Identidad*), aún menos por lo realizado por Hegel en 1807, en su *Fenomenología del espíritu*. Aquella revolución sería la herida por donde se desangraría el idealismo, y la haría él mismo pasados los años de juventud, en el proyecto ya nombrado de las *Edades del Mundo*<sup>4</sup>. Mediante la dualidad mantenida por Fichte (en la primera revolución) se establecía la oposición de principios de dos tipos de filosofías que se contraponían entre libertad y necesidad, yo y no-yo, real e ideal, objeto y sujeto, etc. Desde 1811 las antiguas oposiciones con las que nació el idealismo recibieron otra formulación, cambiando la dirección del objeto de estudio y, por lo tanto, su conformación sistemática. Frente a las oposiciones del idealismo subjetivo u objetivo, otras oposiciones vinieron a ocupar su lugar, pudiendo esquematizarlas de la siguiente manera:

<i>Negative Philosophie</i>	—	<i>Positive Philosophie</i>
<i>Gott am Ende, Resultat</i>	—	<i>Gott am Anfang, Prinzip</i>
<i>Logischer Prozeß</i>	—	<i>Realer Prozeß</i>
<i>Möglichkeit</i>	—	<i>Wirklichkeit</i>
<i>Was (Wesen)</i>	—	<i>Daß (Existenz)</i> <sup>5</sup>

3 Schelling, F. W. J., “Prefacio”, *Del Yo como principio de la filosofía*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 65. I, 1, 156.

4 Como ya se le ha nombrado, las *Edades del Mundo* fueron y son un proyecto de sistema por construir, el cual en tres ocasiones quedó inconcluso. Si bien este artículo se concentra en la primera formulación de este proyecto, realizado en 1811, existe versión castellana de los tres, traducido por Jorge Navarro Pérez y editado en Akal. La formulación completa de las *Edades de Mundo* comprendería la revisión de las tres edades de la historia toda, como son, el pasado, el presente y el futuro, bajo una triple forma de presentación, como es la narración, la exposición y la profetización, tal como inicia Schelling cada una de las tres versiones de las *Edades*: “Lo pasado es sabido, lo presente es constatado, lo futuro es presentado. Lo sabido es narrado, lo constatado es expuesto, lo presentado es profetizado” (Schelling, F. W. J. *Edades del mundo*, p. 199; así mismo se puede verificar la edición de las tres versiones en Akal en las páginas 49, 119 y 169). Con todo, Schelling, por diversos motivos internos al mismo proyecto, no acabaría ninguno de los tres intentos, clausurándose únicamente en la primera *edad*: el pasado.

5 Ochoa, Renato, “Presentación de las Edades del Mundo de F. W. J. Schelling”, *Edades del Mundo*, Chile, Editorial Cerro Alegre, 1993, p. 5.

Tal distinción se encuentra en la base de todo este nuevo proyecto, constituyendo la introducción del problema a tratar, como filosofía positiva<sup>6</sup> en su más fuerte sentido, en tanto ya no se encuentra preocupada por establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento, ni menos establece como problemática la misma realidad, sino que se propone descubrir al interior de ésta su centro más profundo, esto es, poder descubrir en la realidad, en tanto que realidad, su realidad; dicho de otra manera, es no despreciar el movimiento de las cosas, sino buscar en ellas el sentido que las mueve. Esto conducirá a la realización de una filosofía que se propondrá a sí misma como historia, pues deberá rastrear en “el testimonio de antiguos documentos o [en] los recuerdos de testigos vivientes”<sup>7</sup> –los cuales son los reales desveladores de lo real– el camino que la conducirá al sentido de la historia toda de la humanidad.

Es así como –un golpe tras otro– Schelling escapa de sus contemporáneos modernos. El ansia de sistematización, en tanto ordenamiento de la razón como principio de la realidad, es relegada por la búsqueda de un principio superior a la razón misma, un principio de toda la realidad y de toda la naturaleza que, si bien había sido la preocupación de toda su trayectoria filosófica, esta búsqueda y la acción de dichos principios ahora tomarían una nueva dirección (la cual nos detendremos a analizar en la última sección del artículo).

Esta lucha de principios conducirá a una dualidad terminológica de los distintos sistemas en cuestión, que es tratada en la primera parte del texto las *Edades*, la cual se reduce a una ordenación determinada, ya sea por el método que diferencia a ambas formas filosóficas, o bien, por su objeto propio de estudio. Tal ordenación es la que pasaremos a revisar a continuación.

## 2. Diferencia en las comprensiones de la ciencia

La pretensión de transformar a la filosofía en ciencia es el intento de Fichte que se extenderá a Schelling y a Hegel con las mismas expectativas que el primero, esto es, poder establecer un saber total desde principios incondicionados. A este respecto Heidegger comentaría: “Ciencia significa en la edad del idealismo alemán, en primer lugar y en sentido propio, lo mismo que filosofía, aquel saber que conoce los últimos y primeros fundamentos y, de acuerdo con este saber principal, expone lo esencial de lo sabible en general en una conexión esencial fundada”<sup>8</sup>, y continúa, algo más abajo: “la palabra ‘científica’ significa lo mismo que ‘filosófica’ y ésta quiere decir: el saber absoluto del ente en total, que se funda en últimos principios e intelecciones esenciales”<sup>9</sup>.

---

6 Si bien la designación propiamente tal de “Filosofía positiva” es posterior en el tiempo, Schelling vería el inicio de ella en las *Weltalter*, tal como lo formula en una carta del 29 de Marzo de 1833, traída a presencia por Juan Cruz Cruz, en su artículo *Estructuración de la filosofía positiva de Schelling*, donde cita a Schelling en relación precisamente a la estructura que deberá tener este tipo de filosofía en una ordenación sistemática: “1. Positive Philosophie (System der Weltalter); 2. Mythologische Vorlesungen; 3. Philosophie der Offenbarung”, para más abajo agregar el autor del artículo: “1) La *Introducción* [al sistema] tenía al menos tres partes. En la primera se explicaba la distinción fundamental entre filosofía lógica y filosofía histórica, o sea, entre filosofía negativa y positiva (en *SW*: XIII, 55-94) [...] Desde este momento se hacía posible examinar el sentido del comienzo de la filosofía positiva, como ascenso a lo divino y descenso desde él; este tema constituye parte de lo que SCHELLING exponía en las sucesivas redacciones de las *Edades del mundo* (*Weltalter*), desde 1811 a 1821” Cruz, Juan. *Estructuración de la filosofía positiva de Schelling*. Anuario Filosófico de UNAV, 1977, p. 195. Véase: <http://hdl.handle.net/10171/1931>.

7 Schelling, F. W. J., “Introducción”, *Edades del mundo*, p. 202.

8 Heidegger, Martin, “1. La libertad en el conjunto de la concepción científica del mundo”, *Schelling y la libertad humana*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1985, p. 20.

9 Ídem.

Las pretensiones en uno y otro caso que revisaremos continúan siendo semejantes, sin embargo, Schelling diferencia su intento del de la filosofía precedente en un primer momento de acuerdo a su forma. Al comienzo de la introducción comenta: “La representación de la ciencia hasta ahora válida consistía en una mera sucesión y desarrollo de conceptos y pensamientos que le eran propios”<sup>10</sup>, por lo tanto, consistía en una deducción lógica de principios interiores a la ciencia, lo cual conlleva para Schelling una pérdida y rebajamiento del contenido propio de toda la filosofía, como es la búsqueda del fundamento constitutivo de la realidad. Es por ellos que puede sostener que esa filosofía recién caracterizada es una “filosofía muerta que busca la esencia en las formas y conceptos”<sup>11</sup>.

A esta ciencia Schelling contrapone otra, la cual busca el poder representar “el desarrollo de un ser viviente y real”. Por lo pronto, y preocupándonos únicamente del elemento formal que ordena la ciencia, este desarrollo no puede ser una mera deducción “vacía” de conceptos, pues el contenido propio de esa forma es el “ser viviente” por antonomasia. De ahí surgirá el problema: ¿cómo encerrar, cómo amurar en mera forma tal contenido, sin igualar en dignidad el método a ese contenido?

Schelling propone, frente al proceder vacío de esa “filosofía muerta”, un proceder que restituya toda la fuerza del objeto de investigación, como es el de la narración histórica. Mediante la narración no se desciende directamente hacia el principio que se encuentra en el origen, a lo que apunta es a la contemplación del devenir de dicho principio en su desarrollo. El que se realiza es un descenso del investigador por la historia hacia el comienzo de los tiempos y hacia el principio de la naturaleza. La filosofía como narración debe poder empaparse de esa vida, que constituye a la historia, para poder no sólo hacer de su relato una sucesión extensiva en el tiempo, sino otorgarle al contenido toda la fuerza que ha movilizad desde su origen. Esto será la consecuencia de la interiorización del sentido de la historia en el alma del “filósofo”, con el fin de que brote de esa misma fuente el despliegue del pasado.

Schelling, rememorando el proyecto juvenil de la *mitología de la razón* (proyecto en común con sus amigos de entonces, Hölderlin y Hegel), hace un llamamiento para que la verdad vuelva a ser fábula y la fábula verdad<sup>12</sup>, semejante a lo dicho en el nombrado proyecto: “la mitología tiene que hacerse filosófica para hacer racional al pueblo, y la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensible a los filósofos”<sup>13</sup>. Fuerzas semejantes invaden ambos escritos. Su constitución tiene en sí mismo un carácter de sistema, pues es una construcción arquitectónica que, a partir de principios, va incorporando elementos históricos para que constituyan una unidad integral, donde cada parte se encuentra estrechamente ligada con las demás, de manera tal que juntos conforman el todo.

Se puede apreciar que el plan propuesto en ambos proyectos es el plan de construir un sistema de las ideas de la humanidad toda. La filosofía deberá ayudar en tal empresa no como un instrumento externo, sino como su eje central, pues esos proyectos son, ellos mismos, filosofía, según uno de los más altos intentos de esta ciencia por querer constituirse en expresión de la totalidad. Sin embargo, lo que separa a uno y a otro proyecto, no sólo son los años y la maduración y desventuras de un desventurado Schelling

10 Schelling, F. W. J. *Edades del Mundo* Op.cit., p. 199.

11 *Ibid.*, 204.

12 Cf. *Ibid.*, p. 200.

13 Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*, Madrid, Hyperion, 1997, p. 31.

de 1811<sup>14</sup>, sino también el eje que hace girar a ambos. No es ya el plan ilustrado de una *mitología al servicio de las ideas* para ilustrar al pueblo, con un sentido político teleológico, de fuerte raigambre kantiana, establecida como un ideal de la razón, sólo pensable, pero jamás asible. Las *Edades del Mundo* es metafísicamente más profundo que el proyecto juvenil, pues pretende transformar la forma de un aserto de ideas grácilmente hilvanadas en un modelo comunicativo que no sólo tenga en su significado la profundidad, sino que desarrolle con la misma fuerza su contenido en el significante, retomando, de este modo, el tono invocante de las antiguas civilizaciones, que consideraban la voz como un elemento esencial en la conformación de las culturas, a la vez que veían en esa manifestación la posibilidad de revelación del origen mismo dado en el significante, pues la significación de su presencia no podía ser manifestada.

Lo que se quiere decir es muy simple: el desarrollo del ser viviente no puede ser manifestado de una vez por todas en fórmulas, pues ese ser no se agota en sentencias vacías. Tanto es así que para desarrollarse ha mediado toda la historia, la cual en su desarrollo no puede ser más que la manifestación de una ausencia, el fondo de vacío que permite la organización de la realidad a partir de aquel ser viviente.

El principio en Schelling se manifiesta en su ausencia en la historia, es el rasgo de lo velado, que aparece desapareciendo, ocultándose. Es por este motivo que se da un cambio de estilo que debe realizar la filosofía en historia, ya que debe dar cuenta de esa ausencia, que es el sentido de la historia toda; el filósofo debe poder sentirse arrobado por ella para lograr comunicarla:

Es precisamente aquí donde, en la búsqueda de la ciencia, sin cesar extrae una fuerza nueva; no sólo el poeta, también el filósofo tiene sus raptos. Él requiere de éstos para ser protegido mediante el sentimiento de la indescriptible realidad de aquellas representaciones superiores, contra los conceptos forzados de una dialéctica vacía y sin inspiración<sup>15</sup>.

El carácter del rapto poético – que comenta Schelling, recordando el Fedro de Platón<sup>16</sup>– es el que le da auténtica calidad a la obra poética y convierte a los “inspirados” en verdaderos poetas. La posesión, el rapto o *manía*, que posee al poeta, schellinguianamente debe ejercer su yugo también sobre el filósofo, pues si no logra extraer esa fuerza que le otorga el rapto sólo será un filósofo “imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos”<sup>17</sup>. Semejante a lo dicho por Platón, en Schelling el filósofo debe ser poseído de manera similar para poder interiorizar el movimiento de la realidad de cada época, descubriendo su sentido interno, de modo que pueda relatar cada época con profundidad creciente.

---

14 Las desventuras mencionadas hacen referencia a lo acontecido durante el año de 1809, tras la muerte el 7 de septiembre de su mujer, Caroline. Este acontecimiento marcaría la vida y el pensamiento de Schelling de manera decisiva. “Schelling cae en un estado depresivo del cual le será muy difícil salir, en este sentido Jaspers atribuye a la muerte de Carolina el retorno de Schelling a una preocupación por la trascendencia del alma y por el mundo de los espíritus.” Ochoa, Renato, *Edades del Mundo*, *Ibid.*, p. 8.

15 Schelling, F. W. J., *Edades del Mundo*, *Ibid.*, p. 203

16 “El tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir. Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos” Platón. *Fedro* 245b, Madrid, Gredos, 2007, pp. 338-339.

17 Ídem.

De esta manera, el estudio de la historia se expande a los hechos ocurridos como momentos pasados, los cuales se puede contemplar y rescatar en un desenvolvimiento causal, pero más importante aún es saber determinarlos dentro de la corriente espiritual en la que se encuentra inserta, para así reconocer en el pasado la singularidad de cada época, que manifiesta en hechos un proceso interno que involucra a la historia, considerada como unidad.

Tal sería la base sobre la cual en la historia pueden reconocerse los tres rasgos fundamentales que, además, la constituyen como ciencia, esto es, el que sea “verdadera”, “evidente” y “viviente”, tal es el sentido interior que debe reconocer y comunicar el historiador-filósofo.

### 3. La diferencia de principios

Lo dicho hasta acá se encuentra inserto en el marco de las diferencias que ve Schelling entre su nueva manera formal de pensar la ciencia y la establecida por la racionalidad moderna. Pero ello atañe sólo a la forma de representación de la ciencia. Ahora revisaremos los contenidos y las diferencias que existen entre ellos.

La primera actitud de separación que realiza Schelling es con respecto a la concepción de sistema amparada en un principio como basamento, un principio desde donde procede todo el edificio que se ha de construir. Con esto se vuelca, en primera instancia, contra Fichte y contra su propia figura juvenil de 1795, cuando aseguraba: “La única cuestión que nos enfrenta es, pues, sólo ésta: si puede existir un principio que, aun no siendo objetivo en modo alguno, pueda fundamentar la filosofía entera”<sup>18</sup>.

Es, justamente, ante esta idea de principio –y quizás, por esto mismo, hasta la misma palabra principio le es contraria– contra la que Schelling arremetería 16 años más tarde, al sostener:

Pero, a decir verdad, en la verdadera ciencia, como en la historia, hay muy pocas proposiciones propiamente tales, es decir, afirmaciones en sí y por sí, esto es, que tengan un valor o una validez ilimitada y universal, prescindiendo del movimiento que las origina. El movimiento es, empero, lo esencial de la ciencia, privadas estas proposiciones de ese elemento vital, se extinguen como frutos separados del árbol vivo<sup>19</sup>.

La ciencia, sostiene Schelling, lejos de quedarse anclada en un principio originario, donde la verdad del ser provenga únicamente de él, debe manifestarse en su desarrollo, en la verdad del movimiento que se despliega a partir de ese origen. El fundamento de lo real, lejos de estar estático como suelo del saber de lo real, es parte de eso que es la realidad, no sólo su posibilidad.

Es en el escrito anterior por dos años a las *Edades* donde trata el problema de cómo el fundamento se distingue de la existencia, sin perder su calidad de fundamento al desplegarse ésta. La diferencia pasa en una comprensión adecuada del principio de identidad, la cual debe orientarse hacia un correcto análisis de la cópula en el juicio. Lo acusado por Schelling es que, entendido de forma errónea, lo enunciado por el principio de identidad sostiene que el sujeto es igual que el predicado, comprendido como una tautología analítica. Semejante comprensión no sería sino una forma desvirtuada de

18 Schelling, F. W. J. *Del Yo como principio de la filosofía*, *Ibid.*, p. 63. I. 1, 155.

19 Schelling, F. W. J. *Edades del mundo*, *Ibid.*, p. 208.



entender tal identidad, y por ello surgiría la necesidad de establecer y “recordar” el verdadero sentido de aquélla como *antecedente* y *consecuente*, según el cual, en una proposición lógica, la identidad de sujeto y predicado no sería una relación de igualdad, sino –y siguiendo a Spinoza– la relación entre una unidad que se vuelca sobre los atributos que de ella se puedan predicar, mas estando ella completamente referida en esos atributos y manifestándose en ellos; ejemplificando esto de la siguiente manera:

El que dice: el cuerpo es cuerpo, es seguro que piensa en algo distinto en el caso del sujeto de la frase que en el caso de su predicado; en el del sujeto, concretamente, en la unidad, y en el del predicado en las propiedades singulares contenidas en el concepto de cuerpo, que se comportan en relación con el mismo como el *antecedens* en relación con el *consequens*. Precisamente este es el sentido de otra antigua explicación según la cual el sujeto y el predicado se oponen como lo que está recogido y lo que está desplegado (*implicitum et explicitum*)<sup>20</sup>.

Es lo que acontecería con la proposición *Dios es todo*. No se trata de una igualdad entre Dios y el todo, cayendo con esa interpretación inevitablemente en un panteísmo inmanentista (con la consecuente pérdida de libertad en el hombre). La correcta manera de entender aquella proposición sería comprenderla según lo dicho: la cópula del juicio enlaza sujeto y predicado como antecedente y consecuente, mas no como igualdad, lo cual establecería la posición de Dios como antecedente del todo y no como una identificación absoluta. Pues bien, tal como el antecedente en relación con el consecuente, vinculados estrechamente por la cópula del juicio, se da la relación entre el fundamento y la existencia. No es que el fundamento sirva únicamente de base de la existencia, determinando así el devenir, sino que a la vez se encuentra relacionada de un modo intrínseco, mas no como *identidad indiferenciada* del fundamento respecto de la existencia. Esta es, además, a juicio de Schelling, la verdadera y correcta manera de entender el panteísmo y la participación divina en la existencia. La existencia toma su esencia desde el fundamento divino, pero se despliega libre en su manifestación.

Volviendo al texto de 1811, la ciencia para Schelling consiste en la contemplación de la progresividad que arrancó desde el fundamento, y no en el tener la vista puesta en ese principio, desde donde todo brota, como si fuese un principio acabado y cerrado en su perfección. El devenir de estos principios es una dualidad dialéctica, de lucha y enfrentamiento entre ellos, llegando a sostener Schelling que: “Toda ciencia debe, pues, estar transida de dialéctica”<sup>21</sup>, debe aprehender justamente el movimiento de aquellos principios actuando en la historia.

A nuestro juicio, es en este punto donde se concentra el problema central de la lucha entre una filosofía negativa, estrictamente racional, y la filosofía positiva de Schelling. No se trata de que Schelling se vuelva un intuicionista a ultranza –como critican la descolorida gama de comentaristas, por lo general más cercanos al pensamiento de Hegel que al del propio Schelling–, que deseche la razón para abrir campo a las intuiciones intelectuales, como método de captación del “absoluto”. Lejos de eso, llega a sostener lo siguiente:

20 Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, España, Anthropos, 1989, p. 342.

21 Schelling, F. W. J. *Edades del mundo*, *Ibid.*, p. 205.

No vivimos en la contemplación, nuestro saber es fragmentario, lo cual quiere decir que debe ser producido paulatinamente, por divisiones y gradaciones, lo cual no puede ocurrir sin alguna reflexión. Por esto, tampoco en la simple contemplación será alcanzada la meta. Pues en la contemplación en sí y por sí no hay entendimiento<sup>22</sup>.

La controversia fundamental que existe entre una y otra postura es la manera de entender la dialéctica misma. La dialéctica negativa se construye bajo la idea final de subsunción de los opuestos, con el fin de alcanzar una solución silogística lógica a tal oposición, mientras que la dialéctica que surge de “principios vivos” no puede, en el devenir, encontrar reconciliación posible, pues constituiría la caída de un principio en otro y el fin del devenir mismo.

La antigua dialéctica descansa en la correcta función lógica, que se establece como suelo de lo real, se podría decir, escindido un orden del otro, representando “la esencia en formas y conceptos”, siendo, por ello, una “filosofía muerta”. La dialéctica planteada por Schelling descubre su forma en el contenido del movimiento mismo de los principios. “El movimiento es, empero, lo esencial de la ciencia, privadas estas proposiciones de ese elemento vital, se extinguen como frutos separados del árbol vivo”<sup>23</sup>. Lo importante a destacar no es que otras filosofías no vean que lo fundamental y lo más difícil de captar sea el movimiento, sino el poder ver en ese movimiento, en su dialéctica interna, el movimiento real de los principios, los cuales son “vida imperecedera”, que no pueden ser reducidos a principios, en tanto proposiciones lógicas o sentencias especulativas, sino que tienen que ser expuestas en su fuerza y potencia propia, estableciéndose una relación unívoca entre el método de la ciencia y su contenido vivo.

En la medida que el método es el modo de progresión, es claro que aquí el método<sup>24</sup> es inseparable de la esencia, fuera de ésta o sin ésta todo va perdido. Aquél que se permite hacer anterior lo posterior, e inversamente, o bien se permite transformar en universal y absoluta la proposición que sólo podría ser válida en este lugar, aquél puede con esto provocar suficiente confusión y contradicciones a los ignorantes, pero, en realidad, no ha tocado la cosa misma y, mucho menos, la ha dañado<sup>25</sup>.

## Conclusión

Mediante la sucesión de las diversas secciones que componen el ensayo, se ha revisado el proyecto schellingiano dotándolo paulatinamente de contenido. Así, partiendo de la exposición formal, se continuó hacia la construcción de la idea de ciencia que a partir de dicha forma se exigía, para luego establecer los principios solicitados por ella, intentando con esa construcción, poder establecer las bases hacia lo que luego será el despliegue en conjunto de lo que representará el proyecto de las *Edades del Mundo*.

---

22 *Ibid.*, p. 203.

23 *Ibid.*, p. 208.

24 *Ibid.*: “El método no es otra cosa que el movimiento del concepto mismo, pero con el significado de que el concepto es todo y su movimiento es la universal actividad absoluta”, X, 127. (*Nota del traductor*)

25 *Ibid.*, p. 209.

El problema que ha sido tratado conlleva diversas apreciaciones al contener en su seno una de las grandes aspiraciones del idealismo alemán, como es la de hacer uno el método y el contenido de la filosofía: el ser y el pensar unidos, y donde la forma de ese pensar coincide, por tanto, con la realidad. Tal ha sido la tarea de todos los pensadores que se inscriben dentro de esta corriente de pensamiento, sin embargo, dentro de las variantes tomadas entre ellos, destaca la diferencia asumida por Schelling al intentar escapar a las primeras determinaciones impuestas en sus inicios, por considerar que ellas no alcanzaban a captar y exponer de manera adecuada el objeto buscado, como es el fondo de la realidad en la forma de devenir histórica.

Por ello es que presentar como un simple dato el que Schelling haya seguido escribiendo, como hiciera Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*<sup>26</sup>, es algo que no se ajusta a la importancia que tienen los escritos posteriores a 1809, ya que constituye un momento fundamental, tanto para el pensamiento del propio Schelling como para el pensamiento filosófico que se desarrollaría más allá del idealismo.

---

26 “Es cierto que Schelling dio a conocer más tarde un estudio especial sobre la *libertad*, de una gran profundidad especulativa, pero este ensayo aparece solo, aislado, y se refiere solamente a este punto, siendo así que en filosofía nada puede desarrollarse aisladamente” Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Tomo III., p. 488.

## **BIBLIOGRAFÍA:**

- Schelling, F. W. J. *Las edades del mundo*. Traducción de Hugo Ochoa. Santiago de Chile. Colección filosófica. 1993.
- Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona. ANTHROPOS. 1989.
- Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Madrid. Trotta. 2004.
- Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*. Málaga. Edinford. 1993.
- Heidegger, Martin. *Schelling y la libertad humana*. Venezuela. Monte Avila Editores. 1985.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Introducción a la teoría de la ciencia*. Madrid. Sarpe. 1984.
- Fundamento de toda la doctrina de la ciencia 1794*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*. Madrid. Hiperión. 1997.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. México. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Perez-Borbujo, Fernando. *Schelling: el sistema de la libertad*. Barcelona. Herder. 2004.