

LA POLÉMICA EPISTOLAR ENTRE SCHELLING Y ESCHENMAYER

ROBERTO AUGUSTO

This article discusses the controversy between Schelling and Eschenmayer regarding the *Freiheitschrift* of 1809. Eschenmayer, a follower of the ideas of Jacobi, accuses Schelling of degrading God in applying to Him human concepts. Schelling, on the contrary, thinks that the faith needs the understanding.

Keywords: Schelling, Eschenmayer, freedom, faith, understanding.

Recepción: 17 junio 2006. Aceptación: 5 junio 2007.

1. INTRODUCCIÓN

La publicación en 1809 de las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*¹ supone un punto y aparte en la

1. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (SW VII, 331-416). Traducción española: F. W. J. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. y trad. de H. Cortés y A. Leyte, intr. de A. Leyte y V. Rühle, Anthropos, Barcelona, 1989. De la abundante bibliografía sobre esta obra destacaríamos los siguientes estudios: R. AUGUSTO, "La antropología filosófica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* de 1809", *Thémata. Revista de Filosofía*, 35 (2005), pp. 355-359; H. M. BAUMGARTNER y W. G. JACOBS (eds.), *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit*, Fromman-Holzboog (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996; E. BRITO, *La création selon Schelling*, Leuven University Press, Leuven, 1987, pp. 131-161; L. F. CARDONA SUÁREZ, "La teoría schellingiana de la inversión positiva de los principios. Un aporte a la teodicea", *Pensamiento*, 56 (2000), pp. 353-378; H. FUHRMANS, "Einleitung", en: F. W. J. SCHELLING, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, Stuttgart, 1977, pp. 3-38; J. HABERMAS, *Das absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Universität Bonn, Bonn, 1954, pp. 225-231; O. HÖFFE, y A. PIEPER (eds.), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995; H. KRINGS, "System und Freiheit", en: D. HENRICH (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 35-51; J. F.

filosofía de Schelling. Con esta obra su autor inicia un largo periodo de silencio editorial, que no de escritura y de reflexión, que se prolongará hasta el año de su muerte, en 1854. Una de las pocas veces que el filósofo de Leonberg romperá su silencio será para responder a las críticas de C. A. Eschenmayer (1768-1852) a la *Freiheitsschrift*. Este pensador es seguidor de las ideas de Jacobi² y ya había polemizado con Schelling en el pasado³; no en vano el breve escrito de 1804 *Philosophie und Religion*⁴ es considerado como una respuesta al ensayo de Eschenmayer *Die Philosophie in*

MARQUET, *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 414-429; W. MARX, *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Karl Alber, Freiburg-München, 1977, pp. 101-148; W. MARX, "Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung", en: L. HASLER (ed.), *Schelling: seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte: Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981, pp. 49-69; X. TILLIETTE, "Die Freiheitsschrift", en: H. M. BAUMGARTNER (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, pp. 95-107; X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. I, Vrin, Paris, 1970, pp. 499-539; M. VETÖ, *Le Fondement selon Schelling*, Université de Paris X-Nanterre, Paris, 1977, pp. 25-59; J. L. VILLACAÑAS, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. 2, Síntesis, Madrid, 2001, pp. 184-195; A. WHITE, *Schelling: an introduction to the system of freedom*, Yale University Press, London, 1983, pp. 106-145.

2. Un resumen de la polémica entre Schelling y Jacobi puede consultarse en: J. L. VILLACAÑAS, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. 2, Síntesis, Madrid, 2001, pp. 199-204. Ver también: F. DUQUE, *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 909, nota 2104.

3. Sobre las diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Schelling y Eschenmayer que habían provocado estas controversias ver: R. MARKS, *Konzeption einer dynamischen Naturphilosophie bei Schelling und Eschenmayer*, Holler, München, 1985.

4. *Filosofía y religión* (SW VI, 9-70). Cfr. J. A. BRACKEN, *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1972, pp. 28-35. Cfr. G. BLANCHARD, *Die Vernunft und das Irrationale. Die Grundlagen von Schellings Spätphilosophie im „System des transzendentalen Idealismus“ und der „Identitätsphilosophie“*, Haag + Herchen, Frankfurt am Main, 1979, pp. 425-447. Cfr. A. WHITE, *Schelling: an introduction to the system of freedom*, Yale University Press, London, 1983, pp. 99-103.

*ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*⁵, publicado un año antes. La discusión epistolar entre estos dos autores que nos disponemos a analizar puede ser considerada, por lo tanto, como un apéndice a la *Freiheitsschrift*, como una oportunidad para profundizar en una de las obras más importantes de la historia de la filosofía. El objetivo que nos proponemos en esta investigación es modesto: presentar de manera ajustada a los textos una polémica apenas investigada en el ámbito hispánico. Pensamos que puede ser un primer paso que abra una línea de investigación de un aspecto de la filosofía de Schelling poco analizado, además de dar a conocer la figura de Eschenmayer, autor del que no se ha traducido nada al español.

En la discusión entre Schelling y Eschenmayer nos encontramos con dos posiciones extremas. Por un lado, Schelling simboliza la confianza en un entendimiento capaz de adentrarse en el interior mismo de Dios y de mostrarnos su naturaleza más profunda; una razón que incluso se atreve a describir la propia creación de Dios antes del surgimiento del tiempo. Eschenmayer es, en muchos sentidos, la antítesis de Schelling. Este autor representa la desconfianza total en el entendimiento humano; un entendimiento que él cree que es incapaz de decir nada sobre Dios, que es concebido como un pobre instrumento que no puede servirnos de guía en cuestiones morales. Para este pensador debemos abandonar todo intento de explicar con nuestros conceptos a la divinidad y tenemos que guiarnos únicamente por la fe y la religión, dejando de lado el entendimiento. Eschenmayer cree que degradamos la dignidad de Dios al aplicarle conceptos humanos; también niega que se pueda entender la libertad como un concepto, ya que ésta sólo está viva en el querer. La existencia divina no puede ser explicada por el entendimiento, es la fe la que nos muestra a Dios. Aquellos, como Schelling, que pretenden dar una imagen de Él, lo único que consiguen es convertir al hombre en la imagen de la divinidad. Y sólo viviremos de acuerdo con la moral si actuamos con humildad reli-

5. La filosofía en su transición a la no-filosofía. Edición original: C. A. ESCHENMAYER, *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Walther, Erlangen, 1803.

giosa y siguiendo los dictados de la fe; en cambio, caeremos en el mal si negamos a Dios.

Schelling se defenderá de estas acusaciones afirmando que es necesario saber qué es Dios y acusará, a su vez, a Eschenmayer de emitir juicios sobre la divinidad sin haber investigado nada sobre Él. Nuestro autor cree que la fe precisa del entendimiento y del saber para poder acercarnos verdaderamente a Dios. Según su punto de vista, la auténtica fe reúne al entendimiento y al corazón en una total armonía, sin negar ninguna de estas dos facetas. Querer conocer a Dios es algo que forma parte de nuestra naturaleza humana, por eso critica la interpretación tan pobre que Eschenmayer hace del cristianismo. Para Schelling la fe sólo podrá ser mantenida con un entendimiento fuerte.

2. LA CARTA DE ESCHENMAYER

La carta de Eschenmayer dirigida a Schelling⁶, fechada el 18 de octubre de 1810, comienza atacando la distinción entre el fun-

6. Ambas cartas fueron publicadas en 1813 en el *Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche* y recogidas en la edición de K. F. A. Schelling (SW VIII, 145-189). No existe hasta el momento una traducción al castellano de estos dos escritos. Se puede consultar un listado completo de todas las traducciones de Schelling al español en el siguiente texto, obra del autor de esta investigación: R. AUGUSTO, "La recepción de Schelling en España: traducciones al español", *Daimon. Revista de Filosofía*, 36 (2005), pp. 177-181. Hay, sin embargo, dos traducciones al francés, la primera de ellas sólo recoge la respuesta de Schelling, la segunda contiene ambos textos: F. W. J. SCHELLING, "Réponse à Eschenmayer au sujet du «Traite sur la liberté»", trad. de J. Clam. Présentation de J. Hatem, *Annales de Philosophie*, 7 (1986), pp. 1-25 y F. W. J. SCHELLING, *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, présentation et traduction par B. Gilson, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1988. Parte de la bibliografía más destacada sobre el tema es esta: J. HATEM, "Dieu comme personne dans la philosophie de Schelling. La 'Réponse à Eschenmayer' constamment rapportée au 'Traite sur la liberté'", *Annales de Philosophie*, 7 (1986), pp. 27-57; J. JANTZEN, "Eschenmayer und Schelling. Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie", en: W. JAESCHKE (ed.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, Meiner, Hamburg, 1994, pp. 74-97; K. FISCHER, *Schellings Leben, Werke und Lehre* (Geschichte der neuern Philosophie, vol. VII), Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1902, pp. 670-672.

damento y la existencia, verdadera clave de bóveda de la *Freiheitschrift*. Según este autor esta distinción carece de sentido porque: “Si Dios tiene en sí mismo el fundamento de su existencia, el fundamento, por lo tanto, deja de ser fundamento y coincide con la existencia”⁷. Esta diferencia sólo es aplicable a las cosas de la naturaleza, pero no a Dios, ya que para Eschenmayer el modo de pensar lógico no sirve para explicar a la divinidad, porque lo único que conseguimos al aplicarle nuestros conceptos es degradarla. Esto es lo que le lleva a decir que: “El Dios que usted presenta es para mí sólo un Dios particular, como nuestro Yo, y todas las construcciones que usted permite emanar de Él, pero que son puestas como si fueran las suyas propias, no tienen ninguna consecuencia superior, como las que tiene el Yo humano en su propio sistema”⁸. El Dios de Schelling no es Dios, sino *un* Dios particular que nada tiene que ver con la auténtica divinidad incomprensible, según Eschenmayer, a través de nuestros pobres conceptos. La diferencia básica entre ambos autores se nos muestra de manera clara desde el principio. Schelling representa la confianza en una razón que puede llegar a explicar la estructura interna de Dios, Eschenmayer simboliza la desconfianza en una racionalidad que pretende sobrepasar sus límites.

Se ha dicho que los predicados que tradicionalmente han sido aplicados a Dios como, por ejemplo, el de omnipotencia y el de omnisciencia, y otros similares, existen en la razón, cosa que es inadmisibles para Eschenmayer. Para él estos conceptos sólo pueden presentarse como ideales, pero nunca pueden ser atribuidos a Dios: “El hombre, sólo con la mediación de sus órganos particulares, es capaz de pensamiento y de un modo de obrar limitados y, por lo tanto, de un poder, sabiduría y bien limitados; estos predicados se añaden a la totalidad de sus órganos universales, y en la omnipotencia, la bondad infinita y la omnisciencia sin duda no son su propia obra y acto, pero expresan sus ideales, que han nacido en sus órganos universales. Esto no nos autoriza a atribuir estos

7. SW VIII, 145.

8. SW VIII, 146.

predicados a lo divino, porque sería denigrarle con nuestros superlativos, con los ídolos de nuestros órganos. Es, por lo tanto, un puro engaño cuando alguien predica una demostración de algo científico de Dios o alguien quiere atribuirle un superlativo de nuestra voluntad y ánimo y, lo que es todavía menos justificable, los conceptos centrales o categorías de fundamento, esencia, etc., de nuestro entendimiento a Dios”⁹. Los predicados como la omnipotencia y otros similares son ideales que no podemos aplicar a Dios porque somos seres limitados con capacidades limitadas; no podemos, por lo tanto, pretender explicar científicamente a Dios a causa de nuestra finitud. Esto lleva a Eschenmayer a afirmar que “la filosofía se puede perder cuando no conoce el origen de sus ideales y los imagina incluidos en Dios mismo”¹⁰, por eso él se esfuerza en mostrarnos que los ideales nacidos de la razón no deben referirse a la divinidad.

Eschenmayer acusa a Schelling de aplicar a Dios el concepto de anhelo: “Usted presta a Dios el anhelo de engendrarse a sí mismo, como si en Dios pudiera haber un deseo de llegar a ser algo que todavía no es”¹¹. Esta crítica también se extiende a otros conceptos como el de personalidad, vida y muchos otros predicados que “son una mezcla de los principios libres con los necesarios y, de ese modo, puramente humanos e impropios de la dignidad de Dios”¹². Esto también sucede con la libertad, ya que “la libertad que ha devenido concepto es sólo un débil reflejo de su propio modelo original. La libertad sólo está completamente viva en el querer, en el concepto está medio muerta”¹³. La libertad no puede llegar a ser explicada conceptualmente porque “es demasiado grande para el concepto, y por eso permanece todavía algo sobrante, que no se quiere conformar, un residuo”¹⁴. Eschenmayer acusa a aquellos

9. SW VIII, 147.

10. SW VIII, 148.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. SW VIII, 148-149.

que pretenden eliminar “lo más santo que hay en nosotros”¹⁵ de cometer un “pecado filosófico”¹⁶ al querer corromper nuestro espíritu a través del pensamiento, al penetrar “donde el concepto no tiene ningún derecho”¹⁷.

Según este autor para entender esto es necesario “que el entendimiento tenga un doble sentido: uno pasivo (negativo) y uno activo (positivo)”¹⁸. El lado positivo se ocupa de la naturaleza, “de la construcción, de lo mecánico y de lo dinámico, de la pura legalidad necesaria y de la evidencia”¹⁹. En el lado negativo “el entendimiento es dominado por un orden superior de las cosas, es decir, por el mundo moral. Aquí no es capaz de reunir sus objetos en un centro, sino que ellos se reflejan en él en un infinito resplandor divergente”²⁰. En el territorio de lo moral “no hay ninguna evidencia del conocimiento, pero por eso es algo magnífico y sublime”²¹. Entre lo positivo y lo negativo está “la bondad y la imaginación, la cual no reconoce ninguna ley de la naturaleza”²². Estas distinciones permiten a Eschenmayer diferenciar entre tres tipos diferentes de filosofía: “En el lado positivo del entendimiento, en el cual sólo está el orden inferior de las cosas, es decir, la naturaleza caída, se encuentra la filosofía de la naturaleza. En el lado negativo del entendimiento, el cual se ha dirigido contra el orden superior de las cosas y el mundo moral de la historia, se encuentra la filosofía moral. En medio de ambas está la filosofía del arte”²³.

Utilizando esta elaboración conceptual Eschenmayer acusa a Schelling de rebajar el orden superior a lo inferior: “Su investigación sobre la libertad humana lleva a cabo una completa transformación de la ética en física, un devorar lo libre por lo necesario,

15. SW VIII, 149.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

el ánimo por el entendimiento, lo moral por lo natural y, en general, es una completa degradación del orden superior de las cosas a un orden inferior”²⁴. También niega la existencia de una naturaleza en Dios y de un fundamento que posibilite el mal: “Dios no tiene ninguna naturaleza, Dios no tiene ningún fundamento en sí, el en-sí y el fuera-de-sí no tiene ningún significado para Dios, no hay ningún fundamento que actúe independientemente de Dios que contenga, como usted afirma, la posibilidad del principio del mal”²⁵. Y tampoco podemos hablar en Dios, según este pensador, de la unidad del fundamento y la existencia.

Eschenmayer afirma, más bien, que “hay, sin duda, tres ideas, o sea, la verdad, la belleza y la virtud, cada una de las cuales representa la totalidad de nuestro órgano universal de una forma propia, y en las cuales lo eterno mismo parece divisible (...). Lo eterno reposa sólo en la armonía de sus ideas y, sin duda, expresa la verdad del orden inferior o lo simplemente físico, la belleza del orden intermedio o lo orgánico y la virtud del orden superior o lo moral”²⁶. Según este autor: “La virtud o el principio del bien es la más elevada posición metafísica, el principio del mal, al que yo llamo pecado original, es la última negación metafísica”²⁷. Con estas distinciones Eschenmayer pretende solucionar los malentendidos en los que Schelling cae y contribuir a la claridad de la filosofía.

El problema de sostener que la existencia de Dios está fuera del espacio y del tiempo, cuando nuestro entendimiento sí forma parte del tiempo y del espacio, es solucionado recurriendo a la fe: “Este enigma y todos los otros que se pueden decir en contra, sólo pueden ser solucionados por la religión y la fe. La fe no presta ninguna cualidad, para ella el predicado de la existencia es una cosa indiferente, ella es por sí misma el comprobante de la divinidad, que no necesita el testimonio del entendimiento. La fe ha renunciado de una vez por todas al saber, ella no depende mucho de la inmanen-

24. SW VIII, 150.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. SW VIII, 151.

cia completa de nuestro conocimiento”²⁸. Para Eschenmayer es una verdad de fe que somos en Dios y la insignificancia de nuestra naturaleza nos impide totalmente entender a la divinidad: “Somos en Dios —esta es una verdad indudable— pero como el rayo de luz en el sol, el grano de arena en el universo o las representaciones aisladas en el sistema completo de la razón. Poco puede iluminar el rayo de luz al sol, o contener el grano de arena al universo, o comprender la representación aislada al sistema completo de la razón, poco podemos comprender también nosotros un solo pensamiento de Dios”²⁹. El hombre, al ser la criatura superior de la esfera terrestre, de forma equivocada pretende convertirse en la imagen de Dios; esto es lo mismo que si el gusano se erigiera “en vivo retrato del hombre”³⁰.

Para este autor cuando se afirma que hay un Dios, lo que se hace es “una traducción de la fe en el entendimiento, al cual se añade el predicado de la existencia”³¹. Según Eschenmayer: “La cópula: «esto es» — sólo es válida inmanentemente en el sistema de la razón, pero no trasciende a Dios”³². La existencia de Dios, por lo tanto, sólo puede ser afirmada por la fe y no podemos predicar nada de Él, ya que si lo hiciéramos iríamos en contra de su dignidad: “Los filósofos, que nunca dudan del pueblo, deben decir primero que sin fe no tendrían ningún Dios, ¡y que nunca lo podrían tener con el saber! En el estrecho círculo en el que nosotros nos movemos no vemos, por cierto, la fe, ella es invisible pero debe estar allí, porque el ciclo completo de nuestro saber descansa en ella. Quien pronuncia el nombre de Dios, expresa también con él su fe, y no sólo eso, si queremos predicar algo de Él, se mezclan nuestras funciones inferiores, las cuales ensucian el oro”³³.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. SW VIII, 152.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

Otra de las afirmaciones de Schelling que critica Eschenmayer es la que hace referencia a un fundamento oscuro en Dios: “Según su opinión el entendimiento surge de lo carente de entendimiento, el orden del caos, la luz del fundamento oscuro de la gravedad. ¿Nos debe molestar todavía seguir con estas oposiciones y permitir surgir a la virtud del vicio, a lo santo del pecado, al cielo del infierno y a Dios del Diablo? Pues eso que llama «el fundamento oscuro de la existencia de Dios» es algo parecido al Diablo”³⁴. Las críticas también se dirigen al sin-fundamento, aunque destacando positivamente que no se predique nada de él: “Sólo una vez en todo el ensayo he encontrado un lugar donde no se produjo el paso de la especulación a la fe, y éste es en la carencia de predicados del sin-fundamento (*Prädicatlosigkeit des Ungrundes*). Sin necesidad, me parece a mí, llama usted indiferencia a este sin-fundamento, por lo que provoca a la vez una nueva contradicción”³⁵. La contradicción a la que se refiere Eschenmayer es hacer surgir una dualidad a partir de la indiferencia; se critica, además, que se hable de estas oposiciones como de no-oposiciones: “Este pasaje me parece totalmente ininteligible o sólo comprensible en el sentido de que cada oposición se predica a partir del sin-fundamento, pero esto, evidentemente, significa demasiado: la oposición que es negada en la coexistencia debe afirmarse en la sucesión”³⁶. Este razonamiento de Schelling es calificado por Eschenmayer como de una sutilidad que nada aporta: “Qué ganamos si la oposición es negada en la coexistencia, pero es afirmada de nuevo en la sucesión, si la luz y las tinieblas, el bien y el mal, no al mismo tiempo, sino uno tras otro, proceden del sin-fundamento”³⁷. Estas contradicciones son las que hicieron abandonar a Eschenmayer toda filosofía y abrazar la fe como única verdad: “No busco, dicho sea de paso, todas estas contradicciones, las cuales no pueden faltar nunca en los límites de la especulación, para atribuirle un valor especial, incluso respeto estas contradicciones y antiguamente les tomé cariño, pues la im-

34. SW VIII, 152-153.

35. SW VIII, 153.

36. SW VIII, 153-154.

37. SW VIII, 154.

posibilidad de resolverlas me llevó fuera de todo este terreno, así que ahora me burlo y contemplo con desprecio la vanidad de todos los sistemas filosóficos”³⁸.

El error del entendimiento es querer “rebajar la totalidad a la unidad”³⁹, de esa forma se produce “un eclipse intelectual en el cual el entendimiento proyecta un gran cono de sombra que tapa todo el universo y que le lleva a la conclusión de que el universo es más pequeño que él”⁴⁰. Esta opinión es la que conduce a Eschenmayer a querer convertir el saber en fe: “Nosotros vivimos bien si buscamos transformar nuestro poder en humildad religiosa, nuestro saber en fe, nuestro ánimo en devoción y nuestra sabiduría en piedad”⁴¹. En cambio, vivimos en el mal “si nuestro poder degenera en arrogancia y pecado, nuestro saber en mentira e incredulidad, nuestro ánimo en vicio y pecado y nuestra sabiduría en maldad y falsedad”⁴². De esta forma se muestran “los dos polos de la moral, o sea, la aproximación a Dios y la caída de Él”⁴³. Para este autor la pregunta por la existencia del mal en el mundo “no sólo es absurda, sino que también es temeraria”⁴⁴, ya que “la voluntad de Dios debe ser tan santa para nosotros que sólo podemos enmudecer ante ella y tener una sumisión ciega”⁴⁵. Nuestra insignificancia en el universo y la pobreza de nuestro entendimiento nos impiden conocer el origen del mal y de la creación porque no podemos llegar a comprender la voluntad de Dios. Cualquier intento de dar una respuesta a estas preguntas es interpretado por Eschenmayer como un acto de soberbia. Por lo tanto, lo fundamental en la moral es lo siguiente: “Decimos del piadoso que vive en Dios, pero del ateo

38. *Ibid.*

39. SW VIII, 155.

40. *Ibid.*

41. SW VIII, 156.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

debemos decir que el Diabolo vive en él. Esta diferencia es la más decisiva para toda la moral”⁴⁶.

Eschenmayer sostiene que “hay tres clases de males que constituyen tres potencias. La primera clase es el egoísmo, en el cual se somete el entendimiento al mundo de los sentidos. (...) La segunda clase es querer el mal por el mal o la maldad, en la cual el entendimiento cae de la razón. (...) La tercera clase es el mal para blasfemar a Dios o la impiedad. En ella el entendimiento cae de Dios, y el entendimiento caído de Dios es el Diabolo”⁴⁷. De la misma forma se puede diferenciar entre tres tipos de bien: “El primero es la moderación y la prudencia. (...) La segunda clase es la moralidad y la sabiduría, o querer el bien por el bien, con lo cual debe sacrificar absolutamente su propio bien a lo universal. Este es el entendimiento regido por la razón. La tercera clase es querer el bien por Dios o la piedad, el entendimiento que confía en Dios, la fe, la completa resignación”⁴⁸. Así vemos que “el entendimiento es, pues, el punto intermedio que separa al bien del mal. Si la razón domina y confía en Dios todas las acciones son buenas. Pero si domina la sensualidad, y se entrega al ser más temporal, todas las acciones deben ser malas”⁴⁹.

Tampoco se puede hablar de ninguna oposición en Dios, ya que “Dios está fuera de toda oposición”⁵⁰. De ahí se deduce que “la pregunta: «¿El principio del mal es dependiente o independiente de Dios?»», no tiene ningún valor, porque en Dios no hay ninguna oposición y ninguna mirada alcanza a contemplar a Dios en sus relaciones”⁵¹. Para Eschenmayer lo único que sabemos es que “el Diabolo ha sido expulsado del templo de Dios, y que la religión es nuestro bien supremo”⁵². Respecto a la relación entre Dios y el

46. SW VIII, 157.

47. *Ibid.*

48. SW VIII, 157-158.

49. SW VIII, 158.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

Diablo este autor niega la oposición entre ambos: “El Diablo no se opone a Dios, sino a Cristo”⁵³. De esta forma se pretende salvaguardar la divinidad divina, negando que algo se le oponga.

Eschenmayer sigue las teorías clásicas que identifican el mal con las pasiones. Según su punto de vista “el pecado original es la raíz de la sensibilidad”⁵⁴ y “las pasiones son las vasallas del pecado original”⁵⁵. Y así se produce en el hombre una lucha entre el bien y el mal, entre lo pasional y lo espiritual. Al hilo de esta cuestión se reconstruyen las épocas de la historia de la humanidad para señalar que “la marcha del hombre hacia la perdición general debió ser impedida por la intervención de la revelación. Pues las fuerzas humanas nunca son suficientes para conseguir el regreso total al bien; por eso Dios ha enviado su Hijo al mundo, para iluminarnos y perdonarnos”⁵⁶. Pero la revelación se ha pervertido por culpa del entendimiento: “La doctrina de Cristo ha sido arruinada por sus intérpretes y las verdades simples que sólo hablan al corazón fueron entregadas al entendimiento. El hombre quiso analizar el reino prometido de Dios, y por eso exterminó la inocencia del corazón que había en él y sembró la discordia en sí mismo”⁵⁷. Para Eschenmayer el cristianismo ha sido posible gracias al milagro de la revelación y no debe ser explicado a través de la razón, ya que “los milagros sólo son interpretables con un espíritu infantil”⁵⁸. Por último, se señala la necesidad de la relación de la política con la religión, ya que “donde se ignora la eterna relación entre la religión y la política se abre un negro destino sobre la humanidad”⁵⁹.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*

56. SW VIII, 159.

57. *Ibid.*

58. SW VIII, 160.

59. *Ibid.*

3. LA RESPUESTA DE SCHELLING

En su réplica a estas críticas, en una carta escrita en abril de 1812, Schelling comienza rebatiendo la idea de que la libertad no puede ser investigada de manera científica a través del entendimiento, ya que al hacerlo la estamos conceptualizando y la libertad, según Eschenmayer, “no puede llegar nunca a ser un concepto”⁶⁰. Schelling se defiende acusando a su crítico de contradecirse, ya que él da también un concepto de libertad basado en lo irracional: “Usted admite que se debe informar sobre la libertad, pues da un concepto de la misma. Pero ese concepto es precisamente lo irracional, *del cual yo hablo*”⁶¹. Ambos autores también discrepan sobre lo irracional: “Usted quiere buscar lo irracional en lo elevado, yo en lo profundo. (...) Yo llamo irracional a lo que más se opone al espíritu, al ser como tal, o a lo que Platón llamó lo *no-ente*»”⁶². Para Schelling es “una completa subversión de la verdadera relación, llamar irracional a lo más espiritual y, por el contrario, llamar racional a lo no espiritual”⁶³.

Uno de los puntos en los que Eschenmayer centra sus críticas es en la distinción entre el fundamento y la existencia. Schelling, para defenderse, se cita a sí mismo de la siguiente forma: “«En Dios (el que existe, se entiende) se debe distinguir entre el mero *fundamento* de la existencia y el existente (*Existierende*) mismo o el *sujeto* de la existencia». Así dice mi afirmación”⁶⁴. Comparemos esta cita con la afirmación hecha por su propio autor en 1809: “La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha formulado la distinción, por primera vez en la ciencia, entre el ser en tanto que existe y el ser en tanto que mero fundamento de la existencia”⁶⁵. Nada se dice del concepto “sujeto”, que es introducido por Schelling de manera un tanto engañosa, ya que cambia el conte-

60. SW VIII, 162.

61. SW VIII, 163.

62. *Ibid.*

63. SW VIII, 164.

64. *Ibid.*

65. SW VII, 357.

nido de sus propias palabras. Veamos cómo prosigue su razonamiento: “El fundamento de la existencia y la existencia no son diferentes en sí, cuando usted no entiende a la existencia como el puro existir como tal. Pero si usted entiende el todo de esa forma, en el sentido del sujeto que existe, esto debo negarlo; pues el fundamento es lo no-sujeto, lo no ente mismo, en tanto que concebido como sujeto, es necesariamente diferente de la existencia. Yo no he hablado de la distinción entre la *existencia* y el fundamento de la existencia, sino de la distinción entre el *existente* y el fundamento de la existencia; lo cual, como usted mismo puede ver, es una diferencia considerable”⁶⁶. Schelling llega a la siguiente conclusión: “Dios tiene *en sí* el fundamento de su existencia, en su propia esencia primigenia, pues este fundamento pertenece a la misma esencia originaria, la cual también pertenece al Dios existente (Dios como sujeto de la existencia)”⁶⁷.

La discusión se traslada “a la pregunta general por el valor y la validez de los conceptos del entendimiento en relación con Dios”⁶⁸. Eschenmayer, como ya vimos, niega que se puedan aplicar predicados a Dios. Schelling responde de la siguiente forma: “En ningún caso puede ser la cuestión, con qué derecho transferimos nuestros conceptos a Dios; debemos primero saber qué es Dios. Supongamos, pues, que en una investigación continuada se encontrara que Dios es realmente consciente de sí mismo, vivo, personal, en una palabra, semejante al hombre, ¿podría seguir criticándonos que con ello le transferimos nuestros conceptos humanos? Si Él es humano, ¿quién puede objetar algo en contra? Si, como usted dice, mi razón, en lo que de Dios afirma, se habría colocado por encima de Dios (...), la suya, en lo que niega de Dios, habría hecho lo mismo, lo habría hecho todavía más decididamente en la medida en que *a priori*, sin ninguna investigación, se permite juzgar sobre Dios de un modo meramente subjetivo, mientras que yo, por el contrario, nada afirmo de Dios a partir de mí mismo, sino

66. SW VIII, 164.

67. SW VIII, 165.

68. SW VIII, 166.

que sólo busco seguir *sus* caminos”⁶⁹. Schelling, por lo tanto, acusa a aquellos que dicen que no se puede conocer nada de Dios de aplicarle conceptos antes de investigar nada sobre Él, ya que dicen, por ejemplo, que Dios es “absolutamente suprahumano (*übermenschlich*)”⁷⁰ prejuzgando sobre su naturaleza. Schelling, en cambio, afirma: “Yo no puedo indicar de antemano qué debe ser Él. Él es lo que *quiere* ser. Así debo, en primer lugar, explorar su voluntad; pero no defender por adelantado qué es lo que Él quiere ser”⁷¹, como hace Eschenmayer.

Schelling niega que atribuya a Dios un *anhelo* como si se tratara de una propiedad de la divinidad, tal como sostiene Eschenmayer, sino que él afirma que “Dios mismo es esencialmente anhelo”⁷². Ambos autores discrepan también sobre el origen de Dios, al señalar Schelling que la divinidad se crea a partir de la ausencia de entendimiento, afirmación que Eschenmayer no puede aceptar nunca por motivos morales, ya que sería como asumir que Dios surge del Diablo: “Usted ataca esta explicación de la creación desde una faceta peligrosa, la moral. Porque yo afirmo que, *históricamente* o según la realidad, lo carente de entendimiento (*Verstandlose*) es anterior al entendimiento y que las tinieblas son anteriores a la luz”⁷³. Schelling recuerda que para él el mal no surge del fundamento, sino de la criatura, por lo que no se puede decir que “Dios procede del Diablo”⁷⁴. Y acusa a Eschenmayer de deformar sus afirmaciones al decir que Dios procede del fundamento: “Yo pongo a la esencia primigenia o a la divinidad sin comienzo y absolutamente eterna, como *anterior* y *por encima de* todo fundamento (...) y a ese respecto siempre hablo del fundamento como de un principio que Dios tiene (en su esencia primigenia) en sí. Puesto que usted presupone que Dios, en general y sin distinción, procede del fundamento, es decir, que tiene su origen en el fundamento, us-

69. SW VIII, 167-168.

70. SW VIII, 168.

71. *Ibid.*

72. SW VIII, 170.

73. SW VIII, 171.

74. SW VIII, 172.

ted deforma, en realidad, mi verdadera afirmación”⁷⁵. Según Schelling lo irracional “es la base, la condición y el medio de su revelación”⁷⁶. Y esto sólo puede ser criticado de dos formas: “Usted debió afirmar que Dios jamás ha tenido la necesidad de revelarse, que Dios se revela desde siempre y que el Dios revelado es igual a la esencia primigenia. O usted debió negar que hay un principio sin entendimiento para sí en Dios que puede llegar a ser el medio de la revelación”⁷⁷. Schelling también niega que él sos- tenga, tal como afirma Eschenmayer, que la luz proceda de las tinieblas, el entendimiento de lo carente de entendimiento y el ente de lo no-ente. Lo que él quiso decir realmente es que “la luz, y lo que es su análogo, el entendimiento, es una potencia superior totalmente independiente de las tinieblas”⁷⁸. Aunque reconoce que “la luz procede de las tinieblas, pero de las tinieblas superadas”⁷⁹. Esto puede comprenderse mejor con un ejemplo: “La santidad sólo es posible con la total extinción del pecado, y procede, en efecto, del pecado, es decir, de lo que está superado y muerto”⁸⁰. Por eso Schelling dice lo siguiente: “Porque Dios debe vivir en el hombre, el Diablo debe morir en él, usted dice, al contrario: en el hombre en que no está Dios vive el Diablo”⁸¹.

Schelling rechaza que en su sistema “la ética es devorada por la física, el orden superior de las cosas es degradado a un orden inferior”⁸². Esta acusación se basa en el uso de algunas expresiones físicas, como la que habla del centro y de la periferia, para hablar de cuestiones morales. Schelling señala que el propio Eschenmayer usa, en numerosas ocasiones, ejemplos matemáticos en temas morales, sin que por ello la ética sea devorada por la matemática. Niega, en contra de su crítico, que la naturaleza sea un reflejo de la

75. *Ibid.*

76. SW VIII, 173.

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*

79. SW VIII, 174.

80. *Ibid.*

81. SW VIII, 175.

82. *Ibid.*

idea de verdad y que la historia del mundo sea un reflejo de la idea de virtud. Y se reafirma, a pesar de las críticas, en la idea de que el hombre es un retrato de Dios.

Ambos autores discrepan en la definición y en el papel que la fe debe tener en la relación entre Dios y el hombre. Schelling cree en una fe que se sustente en el saber y que no niegue el conocimiento: “¿Cómo una fe incapaz de comprender ni un pensamiento de Dios, que ni siquiera puede decir qué es Él, ni mucho menos que Él es personal, consciente de sí, espiritual e infinitamente bueno, cómo una fe tal, carente de pensamiento, con un espíritu muerto y muda, es capaz de mantener una relación con el espíritu humano y Dios? Sí, no es posible una fe si no está unida a ningún pensamiento y a ningún saber. (...) La fe verdadera no es otra cosa que un saber confiado en el cual, como en *todo* saber verdadero, el corazón y el espíritu están en armonía; pero no es, de ningún modo, como usted y algunos otros quieren, una completa negación de todo saber”⁸³. Schelling, pues, niega la separación entre la fe y el saber, ya que cree que ambos tienen que estar unidos.

Y, además, nuestro autor no piensa que el cristianismo vaya en contra de la razón, más bien opina que “en el hombre permanece eternamente no sólo el deseo de buscar el conocimiento de las intenciones de Dios, sino también el querer conocer lo más escondido”⁸⁴. Conocer a Dios, por lo tanto, “es el gran sentido del cristianismo”⁸⁵. Schelling tampoco puede admitir que Dios cree a un hombre con un “entendimiento ridículo”⁸⁶, que haga de ese entendimiento “lo superlativo de la naturaleza humana”⁸⁷ y que nos envíe a su Hijo si, tal como afirma Eschenmayer en su carta, somos un pequeño e insignificante punto en el universo. Schelling cree que este autor da “un significado al cristianismo que está bastante

83. SW VIII, 184-185.

84. SW VIII, 185.

85. *Ibid.*

86. SW VIII, 186.

87. *Ibid.*

por debajo de su valor frecuente”⁸⁸ y que lo “reduce a una alegoría insignificante, fría e insípida”⁸⁹.

El filósofo de Leonberg opina que “la predicación de una fe opuesta a todo saber”⁹⁰ no sirve para combatir la incredulidad ni para “impedir la corrupción de nuestra época”⁹¹, tarea que tampoco puede llevar a cabo la filosofía negativa de Eschenmayer, pues: “¿Qué salud se puede esperar de una filosofía que consiste en simples negaciones de todo lo superior y que se refugia en el no-saber para no responder a las preguntas más importantes del hombre?”⁹². Schelling, en cambio, opina que “la humanidad de nuestra época anhela algo positivo que sólo puede devolverle un entendimiento fuerte, potente, de ideas verdaderas”⁹³.

4. CONCLUSIONES

Para Eschenmayer, la razón, lo que en algún momento llama el modo de pensar lógico, no sirve para explicar la divinidad. Una de las muchas preguntas que podríamos plantearnos ante una afirmación de estas características es la siguiente: ¿si Dios nos ha dado la capacidad de razonar, y ella es el elemento fundamental que nos define como seres humanos, por qué no podemos usarla para conocerle? Porque para este autor hay una separación total entre la fe y la razón, al establecer dos ámbitos completamente diferenciados. La razón es la que se encarga de los objetos del mundo, la fe de Dios y de la moral. Esta separación, este abismo infranqueable, provoca que ni siquiera se pueda contemplar la posibilidad de que la razón tenga un uso instrumental que ayude a la fe en su comprensión de la divinidad. Según Eschenmayer, la fe se basta a sí misma y no precisa del apoyo del entendimiento. Esta es, según nuestro punto de vista, una de las carencias más graves del

88. *Ibid.*

89. SW VIII, 187.

90. *Ibid.*

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*

93. SW VIII, 188.

pensamiento de este autor. Incluso aceptando la supremacía de la fe en asuntos morales y teológicos se puede rescatar a la razón como una herramienta auxiliar que nos permita una mejor aproximación a la revelación. Sin embargo, Eschenmayer no contempla esta opción al mostrar una desconfianza total en el entendimiento humano, que queda reducido al ámbito de la naturaleza, incapaz de decir nada sobre Dios o la moral, excepto darse cuenta de su incapacidad para abordar estas cuestiones; así, en lo tocante a estos temas, al entendimiento sólo le queda la posibilidad de refugiarse en el no-saber. De esta forma, nos vemos abocados a un fideísmo irracionalista negándose la posibilidad de una teología racional, de una comprensión intelectual de Dios. Esto supone, según nuestra interpretación, una negación misma de la naturaleza del ser humano, que como señalará Schelling de forma acertada en su réplica, aspira también a comprender a Dios y no sólo a creer en Él.

Creemos que la acusación que hace Eschenmayer a Schelling de tratar a Dios como un Yo podría estar plenamente justificada en los escritos juveniles de este autor⁹⁴, pero no en la etapa más madura. Además, cuando afirma que a la divinidad no se le pueden aplicar nuestros conceptos, es cuando incurre en una de sus contradicciones más graves, tal como señala Schelling. Eschenmayer dice *demasiado* sobre Dios para poder mantenerse coherente con este posicionamiento, ya que afirma, entre otras cosas, que en Dios no hay una naturaleza ni un fundamento del mal. Todo lo que no sea señalar la imposibilidad de conocer racionalmente a la divinidad supera el ámbito del no-saber en el que pretende refugiarse y, tal como hemos visto en la carta de Eschenmayer, éste no duda en atribuir a Dios diversos predicados, superando los límites que él mismo se había puesto y en los que se basa para acusar a Schelling.

Eschenmayer muestra una desconfianza total hacia la razón en lo que atañe a lo divino y lo moral. Por eso distingue en el entendimiento entre una dimensión activa y positiva centrada en la naturaleza, y una pasiva y negativa donde no puede haber conocimiento y todo está dominado por un orden superior. La razón debe tener

94. Cfr. AA III, 1, 23.

una función pasiva en la moral, aceptando sin más la fe, sin intentar comprenderla racionalmente. La carencia que señalaríamos aquí es la de considerar que cualquier intento de comprender a Dios es una forma de degradación de lo superior a lo inferior. Consideramos, más bien, que intentar entender a Dios debe ser considerado, desde una perspectiva cristiana, como un hecho positivo, como una forma más de acercarnos a la divinidad, incluso siendo conscientes de las limitaciones de nuestro intelecto, o de la imposibilidad metafísica de alcanzar un conocimiento total y completo de Dios. Bajo nuestro punto de vista una fe que rechaza totalmente el auxilio de la razón es un fe débil, ya que deja de lado una dimensión fundamental de toda persona.

Otro de los puntos más negativos de la posición de Eschenmayer es su concepción del ser humano. Para este autor el hombre es un ser insignificante dotado de un pobre intelecto al que sólo su soberbia le lleva a creer que es el centro del universo, un ser incapaz de acceder al más mínimo conocimiento de Dios, quedándole únicamente la posibilidad de refugiarse en una fe irracional. Schelling, en cambio, defiende una concepción positiva del ser humano, al otorgar un lugar preeminente a la razón como instrumento para conocer a Dios; el hombre no es un ser desvalido que sólo puede arrojarse en brazos de la fe, sino que debe intentar alcanzar el conocimiento de lo divino para lograr una fe fuerte que no niegue el entendimiento. Para Eschenmayer lo que dice la fe y la revelación es suficiente, para Schelling es sólo el punto de partida.

El filósofo de Leonberg acierta plenamente cuando señala las contradicciones de Eschenmayer, ya que este autor afirma en múltiples ocasiones a lo largo de su carta cosas sobre Dios sin ninguna investigación previa. Sin embargo, la posición de Schelling presenta graves carencias de las que el propio autor se dará cuenta en obras posteriores. Una de las que señalaríamos es la ausencia de una reflexión sobre los límites de la razón. Uno de los principios claves del cristianismo es la presencia de un *misterio* en Dios, de una dimensión que no es cognoscible y a la que sólo se puede acceder a través de la fe y la revelación. Schelling, en cambio, pretende

un conocimiento científico de la divinidad que incluso llega a narrar la propia autocreación de Dios, en una especie de arqueología teológica que no deja ningún ámbito sin explorar, que excluye la posibilidad del misterio divino.

La necesidad de una reflexión sobre los límites de la razón que permita, a su vez, un acceso a la divinidad que no caiga en el fideísmo irracionalista de Eschenmayer, ni en un racionalismo extremo que no reconoce ninguna frontera en su afán por conocer a Dios, es lo que llevará a Schelling a buscar un tercer camino que se materializará en la última fase de su filosofía⁹⁵. La filosofía tardía de este pensador está dominada por la dicotomía entre filosofía

95. Coincidimos con Félix Duque cuando señala que la distinción entre filosofía positiva y filosofía negativa surge en la filosofía tardía de Schelling como un tercer camino entre el fideísmo y el racionalismo: “En la ed. Cotta, K. F. A. Schelling tuvo el buen acuerdo de publicar el ensayo crítico de Eschenmayer (enviado privadamente a Schelling como carta) y la contestación (también privada) del filósofo (cf. I/8, 145-189). De nuevo, las críticas del amigo señalan muy fecundamente el camino a seguir. La razón humana —viene a decir Eschenmayer— es incapaz de captar absolutamente un «Objeto» a su vez absoluto (pues, como un Rey Midas al revés, todo cuanto toca se convierte en finito, esto es: en condicionado y determinado). El valor de la filosofía sólo puede ser pues *negativo*; por ella, nosotros sabemos cuanto Dios *no* es; pero *que* Él es o existe y *lo que* Él sea esencialmente es algo que sólo Dios puede manifestar, esto es: *revelar*. En el fondo, bien se ve que Eschenmayer está retrocediendo a una posición prekantiana, al confundir «razón» con «entendimiento» y reducir la «fe» (la «fe racional» kantiana) a una mera creencia positiva, «histórica». Schelling aceptará las limitaciones de la razón, siempre que por tal se entienda la *razón deductiva* (incapaz en efecto, también para Schelling, de acceder al Ente). Desde luego, el «hecho» (*Dass, quod*) de la Existencia es inaccesible a la razón: ¡pero para ello es necesario que sea la misma razón —*mutatis mutandis*, como en Kant— la que haga la experiencia negativa de sus propios límites, en vez de hacer perezosa o asustadiza dejación de sus derechos y abandonar a los hombres a una creencia injustificada e injustificable! Por otra parte, una vez aceptada la *experiencia* de la Revelación la filosofía (una filosofía *positiva*, no puramente «racionalista») puede y *debe* explorar racionalmente esa experiencia, haciendo inteligible y aceptable para el hombre (al fin, un «Dios *devenido*», como veremos) la esencia o *quid* de la Divinidad. El error de Eschenmayer estriba desde luego en confundir la razón con el *saber* sin más. Entre el racionalismo y el fideísmo irracional hay un *tertium quid*. Tal es el gran descubrimiento de Schelling: la por él ulteriormente denominada *filosofía positiva*.” (F. DUQUE, *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 908-909, nota 2103).

positiva y filosofía negativa⁹⁶, que creemos que surge de las carencias que ya encontramos en su polémica con Eschenmayer. Por tanto, una de las virtudes de esta discusión es la de mostrar las deficiencias del posicionamiento de Schelling que el propio autor, consciente de ellas, intentará solventar en obras posteriores⁹⁷. La filosofía negativa es una filosofía racionalista que conoce sus propios límites, pero que es necesaria como paso previo para alcanzar la filosofía positiva, la que nos permite una mejor y más profunda comprensión de la revelación. En la filosofía negativa se alcanza a Dios como idea, en la filosofía positiva como un Dios personal⁹⁸.

Roberto Augusto
Universidad de Barcelona
roberaugusto@hotmail.com

96. Cfr. R. AUGUSTO, "La crítica de Schelling a l'idealisme i a la filosofia de Hegel: la distinció entre filosofia positiva i filosofia negativa", en: S. TURRÓ, *Fonamentació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*, Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2006, pp. 75-82. Cfr. J. A. BRACKEN, *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1972, pp. 102-111. Cfr. E. VON HARTMANN, *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Scientia, Aalen, 1979, pp. 13-21. Cfr. L. HÜHN, *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1994, pp. 183-194. Cfr. S. PEETZ, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1995, pp. 280-316. Cfr. F. W. SCHMIDT, *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, J. B. Metzlersche, Stuttgart, 1971, pp. 92-104. Cfr. M. THEUNISSEN, "Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie", en: D. HENRICH (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 173-191.

97. Cfr. *Introducción a la filosofía de la revelación* (SW XIII, 1-174). Traducción española: F. W. J. SCHELLING, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, trad. de J. Cruz Cruz, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 51, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998. Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Ontología de la razón en el último Schelling*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 8, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.

98. Cfr. SW XIII, 91.