

JORDI MAGNET COLOMER
Universitat Oberta de Catalunya

La recepción de F. W. J. Schelling en los jóvenes hegelianos, el marxismo y la Teoría Crítica*

F. W. J. Schelling's Reception in Young Hegelians, Marxism and Critical Theory

Recibido: 23/4/24. Aceptado: 5/10/24

Resumen: El presente artículo pretende dilucidar los motivos fundamentales de la recepción de F. W. J. Schelling en los jóvenes hegelianos (I), el marxismo (II) y la Teoría Crítica (III) estableciendo ciertos paralelismos y divergencias respecto al modo en que fue acogida su obra en el seno de estas tres tradiciones. En el primer apartado se toma en consideración el alcance de este influjo en la obra de L. Feuerbach, así como en algunos escritos de juventud de F. Engels. A continuación, se examinan los aspectos centrales de su recepción en G. Lukács y, en menor medida, en la obra de otros autores como E. Bloch o E. Dussel. Por último, vienen a apuntarse las temáticas principales de esa recepción en la Teoría Crítica, especialmente allí donde es más pronunciada, en los casos de H. Marcuse, J. Habermas y Th. W. Adorno.

Abstract: This article aims to elucidate the fundamental topics of F. W. J. Schelling's reception in Young Hegelians (I), Marxism (II) and Critical Theory (III) by establishing certain parallels and divergences with regard to the way in which his work was received within these three traditions. The first section takes into consideration the extent of this influence on L. Feuerbach, as well as in some of the early writings of F. Engels. Next, the central aspects of its reception in G. Lukács and, to a lesser extent, in the work of authors such as E. Bloch or E. Dussel are examined. Finally, the main themes

* Este texto tiene su origen en una ponencia presentada el 7 de abril de 2022 en el marco del 'Grupo de estudios de filosofía clásica alemana' (GEFCA) de la Societat Catalana de Filosofia. Las diversas intervenciones de los asistentes ayudaron a perfilar algunas de las problemáticas abordadas en él.

of this reception in Critical Theory are outlined, especially where it is most pronounced, in the cases of H. Marcuse, J. Habermas and Th. W. Adorno.

Palabras clave: jóvenes hegelianos, marxismo, Schelling, Teoría Crítica.

Keywords: Critical Theory, Marxism, Schelling, Young Hegelians.

I

LO QUE PUEDE SOSTENERSE YA DESDE UN INICIO es que la recepción de la obra de Schelling en los jóvenes hegelianos, el marxismo y la Teoría Crítica ha tenido un carácter sumamente ambivalente, no sólo si se opta por establecer una suerte de comparativa entre estas tres tradiciones intelectuales, sino también en el seno de cada una de ellas e incluso dentro de la obra de un mismo autor, ya sea en diferentes etapas de su pensamiento o en la misma. Se trata de una recepción marcada por la ambigüedad¹, que a menudo ha tenido su traducción en una consideración de tonos positivos dirigida a la obra del joven Schelling, acompañada —en la mayoría de casos— de un rechazo frontal al Schelling de madurez².

Si retrocedemos hasta la primera de las tradiciones mencionadas, diversos autores han subrayado la afinidad existente entre determinadas concepciones filosófico-naturales presentes en la obra del primer Feuerbach —*Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830) y *Crítica de la filosofía de Hegel* (1839)— y las de Schelling, sin obviar tampoco sus críticas (FRANK 1992, 255-92; RAWIDOWICZ 1964, 274-84; SCHMIDT 1975, 89, 96-7, 156, 191, 224). En su polémica contra el idealismo de la filosofía especulativa, contra la reducción del ser

¹ Conviene precisar de antemano que la presentación que se va a realizar aquí, en términos de una ambigüedad o ambivalencia fundamental, responde a fines descriptivos referidos únicamente al carácter de esa recepción, y no a la filosofía de Schelling en cuanto tal. Con ambos términos se pretende dar cuenta de la existencia de lecturas coincidentes, dispares y/o antagónicas entre tradiciones y dentro de una misma tradición. Cabe advertir la circunstancia de que en algunos autores no sólo se mantiene esta ambivalencia o ambigüedad, sino que se producen a su vez cambios de opinión sustanciales en la recepción, mostrándose, por ejemplo, más reacios a Schelling en una primera etapa de su pensamiento y más indulgentes en otra. Sin embargo, en otros autores la recepción en su conjunto acontece de manera uniforme y en clave positiva, pero este posicionamiento contrasta con el de otros autores de su tradición, y de ahí emerge también el carácter ambivalente o ambiguo de esa recepción en el seno de una determinada corriente intelectual.

² Una periodización de la trayectoria intelectual de Schelling y aproximaciones panorámicas al conjunto de su obra, tarea que excede los límites de este trabajo, pueden encontrarse en los siguientes estudios: Jacobs (2018); Leyte (1998); López-Domínguez (1995); Pérez-Borbujo (2004); Villacañas (1987).

al concepto de ser y la derivación de la realidad del espíritu, Feuerbach habría hecho suyas algunas de las objeciones centrales de Schelling a Hegel, principalmente “la idea de que lo ideal (...) sólo adquiere realidad a través de su exterioridad y, por tanto, sólo puede existir sobre la base de la naturaleza” (FRANK 1992, 291). A partir de una crítica de rasgos comunes a la filosofía de Hegel ambos autores convergen en el intento de reequilibrar la relación entre pensar y ser de tal modo que el segundo deje de ser un mero predicado del primero, pues el ser de la naturaleza no es un “objeto puesto por el espíritu”, un “yo objetivado” (FEUERBACH 1974, 47). Feuerbach articula su concepto cualitativo de naturaleza en oposición a la reducción de la esencia del ser natural a su ser-pensado, esto es, en oposición al concepto especulativo de naturaleza en Hegel. Los argumentos filosófico-naturales a los que recurre para llevar a término esta “transición de la idea lógica a la naturaleza” los obtiene de “la tradición herético-mística de Böhme, Baader y Schelling” (SCHMIDT 1975, 191). La influencia de la filosofía de la naturaleza del joven Schelling resulta, pues, insoslayable en su propia concepción de la naturaleza, en la defensa de su inmediatez frente a toda mediación lógica.

Sin embargo, aun reconociendo la asimilación favorable de algunas tesis centrales procedentes de Schelling en su producción teórica temprana, las opiniones privadas de esa misma época revelan la profunda antipatía que en el fondo le profesaba. En dos cartas de 1835 enviadas a su esposa, Bertha Löw, Feuerbach se refiere despectivamente a la “nada filosófica” de Schelling y comenta su intención de desafiar la “gran autoridad” de Schelling con la publicación de una crítica que habría de serle “especialmente provechosa en el extranjero”, aunque teme publicarla “en su forma completa, definitiva y mordaz, pues perdería así toda perspectiva de empleo en Baviera” (RAWIDOWICZ 1964, 275). Parece que en su *Crítica de la filosofía de Hegel* esos temores se han disipado por completo incluso antes de que a los jóvenes hegelianos se les cerrasen definitivamente tales perspectivas de empleo.³ Ya en sus primeras páginas no duda en calificar la filosofía de Schelling de “planta exótica”, una recuperación de “la vieja identidad oriental en tierra germánica” (FEUERBACH 1974, 15). Ciertamente, reconoce el mérito de que en su filosofía de la naturaleza haya concebido la unidad entre espíritu

³ Fue a causa del escándalo generado por la publicación de la *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* (1841) de Bruno Bauer, a su esperable mal recibimiento entre las facultades de teología del país, que el ministro de cultura Friedrich Eichhorn tomó la decisión de expulsar a Bauer de su plaza de profesor en Bonn. Aunque se hubiesen abstenido de defenderlo públicamente, cosa que naturalmente no sucedió, su destitución habría significado lo mismo para el resto de miembros de la izquierda hegeliana, a saber, el abandono de toda perspectiva de ingreso en la academia. Por sus reiteradas críticas a la concepción dominante de la religión, ya desde sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, e independientemente de la decisión de publicar o no su crítica pendiente a Schelling, la reputación de Feuerbach era a ojos de las autoridades eclesiásticas, políticas y académicas equiparable a la de Bauer y, en consecuencia, sus perspectivas de empleo en este ámbito, al menos hasta 1848, igual de nulas.

y naturaleza manteniendo a esta última como una existencia independiente del yo, pero “el concepto de esta unidad era justamente el concepto de la naturaleza como sujeto-objeto” (1974, 51) y “para la filosofía esta unidad es un principio tan estéril como funesto, porque ella suprime hasta en lo particular la distinción de lo subjetivo y lo objetivo, y compromete —si *fabula vera*— el pensar genético-crítico y condicional” (1974, 55). La filosofía de la naturaleza de Schelling no ha logrado rebasar el idealismo dualista entre sujeto y objeto. En última instancia se limita a reproducir la concepción idealista de una identidad absoluta entre ambos, donde la naturaleza asume el papel del sujeto-objeto objetivo y el espíritu el del sujeto-objeto subjetivo (RAWIDOWICZ 1964, 277).

En sus escritos de principios de la década de 1840 continúa profundizando de modo cada vez más incisivo en sus críticas a Schelling. El contraste que establece entre Hegel y Schelling en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) no deja lugar a dudas acerca de las carencias complementarias que Feuerbach veía en ambos autores:

Hegel representa el principio masculino de la independencia, de la autoactividad, en suma, el principio idealista; Schelling, el principio femenino de la receptividad, de la pasividad (...) en suma, el principio materialista. Hegel carece de intuición; Schelling carece de la fuerza del pensamiento y la determinación. Schelling sólo es pensador en lo general y en cuanto llega a las cosas en su particularidad y determinación, cae en el sonambulismo de la imaginación. El racionalismo de Schelling es sólo apariencia, su irracionalismo, verdad. Hegel tan sólo proporciona una existencia y una realidad abstractas, contrapuestas al principio irracional; Schelling tan sólo proporciona una existencia y una realidad místicas e imaginarias, contrapuestas al principio racional. (...) Hegel expresa lo extraordinario en términos ordinarios, Schelling, lo ordinario en términos extraordinarios. Hegel convierte las cosas en meros pensamientos, Schelling, los meros pensamientos -la aseidad de Dios, por ejemplo- en cosas. (...) Hegel convierte en razón a la sinrazón; Schelling, a la inversa, convierte la razón en sinrazón. (...) Schelling niega el pensamiento abstracto en la fantasía, Hegel lo niega en el pensamiento abstracto. (...) Hegel es también el comienzo negativo de la nueva filosofía; Schelling es la vieja filosofía con la pretensión, la ilusión, de ser la nueva filosofía real (FEUERBACH 1984, 35-6)

El vínculo forjado por Schelling entre libre autodeterminación y eternidad en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), así como el “misterio íntimo” de su ‘filosofía positiva’ tardía, aparecen caracterizados en *La esencia del cristianismo* (1841) como un programa fantástico, “infantil y absurdo”, cuya paternidad hay que atribuir a los “especuladores religiosos” (FEUERBACH 2013, 234). Asimismo, la doctrina de la

naturaleza eterna en Dios que permea su entera filosofía no es para Feuerbach más que “una opinión puramente mística”, la cual, pese a reconocer la materialidad de la naturaleza, la convierte en algo “oscuro” e “irracional”, cayendo presa de las mismas “fantasías cosmogónicas y teogónicas” que cabe atribuir a autores como Jacob Böhme, el principal referente intelectual de Schelling en la elaboración de esta doctrina (2013, 136). Feuerbach se muestra incluso sorprendido ante la enorme popularidad de la que gozaba Schelling en una carta dirigida a Marx. Considera que esta fama inmerecida la debe únicamente a su período juvenil y “al hecho de haber transformado el idealismo del pensamiento en el idealismo de la imaginación”, confiriendo a este idealismo un “toque panteísta” mediante la sustitución del yo por lo absoluto indeterminado. Tampoco comprende ni comparte la presunta “originalidad y productividad” sobre las que descansaba su reputación de genio, pues, según Feuerbach, Schelling “solamente reproducía pensamientos ajenos” (RAWIDOWICZ 1964, 282).

En un sentido inverso también suele mencionarse el reconocimiento que el joven Marx hizo de Schelling en una carta enviada al propio Feuerbach a principios de octubre de 1843, donde se refiere al “sincero pensamiento juvenil de Schelling” (MARX y ENGELS 1963, 420). Marx estudió la obra de Schelling ya durante los años de realización de su tesis doctoral sobre *Las diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1841). En la medida en que en el joven Schelling se encuentra la defensa de una prioridad genética de la naturaleza sobre el pensamiento y argumentos contra la fe —sobre todo en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795/196)—, Marx describe la propuesta del joven Schelling como “la imagen anticipatoria pero distorsionada” de Feuerbach (1963, 421). No por casualidad durante una breve estancia en Tréveris en 1842, cuando se iban diluyendo sus esperanzas de conseguir una designación como docente en Bonn que le permitiese continuar con su carrera académica, Marx proyectó una reimpresión de su tesis doctoral incluyendo un nuevo prefacio y una crítica a Schelling (CORNU 1965, 233).

La mayoría de miembros de los jóvenes hegelianos⁴ estuvieron presentes en las lecciones que Schelling impartió el año 1841 sobre ‘Filosofía de la reve-

⁴ La división tripartita entre una derecha, un centro y una izquierda hegeliana fue postulada por vez primera en la obra *Das Leben Jesu* (1835) de D. F. Strauss. Los discípulos más jóvenes de Hegel fueron agrupados mayoritariamente en el ala izquierda del movimiento (Strauss, Ruge, Feuerbach, Stirner, Hess, Marx, Engels, Bauer, Stirner, etc.), los discípulos más viejos en la derecha (Hinrichs, Hotho, Göschel, Conradi, etc.) y el centro (Rosenkranz, Michelet, Gans, etc.). Esta división pretendía caracterizar el posicionamiento disímil de cada una de las corrientes respecto a la polémica suscitada en torno a la historicidad de los evangelios y a la tesis hegeliana de la racionalidad de lo real. Generalmente, las expresiones ‘izquierda hegeliana’ y ‘jóvenes hegelianos’ se emplean como sinónimos. En su excelente y pormenorizado estudio sobre esta corriente intelectual, S. Castro-Gómez sostiene lo siguiente con respecto a esta denominación: “Hay una discusión entre los especialistas sobre quién puede ser llamado ‘joven hegeliano’ y si es

lación' cuando fue llamado a Berlín para combatir —literalmente— “la semilla del dragón” del hegelianismo. Uno de estos oyentes fue Engels, que entre 1841 y 1842 publicó tres panfletos bajo el pseudónimo de Friedrich Oswald (ENGELS 1981, 41-92) en los que llevó a cabo una recensión crítica de estas lecciones en base a sus apuntes y a los de otros asistentes. En el primero de los escritos concluye que la filosofía de Schelling es una “filosofía empírica, cuya teología puede calificarse de positiva y su jurisprudencia será, evidentemente, la jurisprudencia histórica” (1981, 47). Posteriormente, encontraremos la misma valoración crítica respecto a la ‘filosofía positiva’ tardía de Schelling, en concreto sobre su influencia en la conservadora ‘Escuela histórica del derecho’ de F. C. von Savigny y en la filosofía positiva del Estado de F. J. Stahl, en autores como H. Marcuse (2003, 356-69).

Engels y los demás miembros de los jóvenes hegelianos consideraron que Schelling fracasó en la misión que se le encomendó cuando se trasladó a Berlín, que no aportó nada nuevo respecto a las ideas expuestas diez años antes en Múnich, que dejó también insatisfechos a sus partidarios y, en definitiva, que el hegelianismo salió reforzado con la polémica. De hecho, ellos veían estas conferencias de Schelling como una oportunidad para iniciar una lucha esperada desde hacía tiempo. Engels llega a hablar de una “guerra santa” (ENGELS 1981, 91), donde los jóvenes hegelianos asumirían el papel de una “iglesia perseguida” (1981, 47), guiada por la fe en el poder absoluto de la Idea, sacrificándolo todo a su omnipotencia y teniendo como nuevo Grial la “autoconciencia de la humanidad” (1981, 91). Engels se convirtió en la punta de lanza de esta batalla asumiendo así un rol preponderante dentro del movimiento de la izquierda hegeliana, que en ese momento tenía como una de sus tareas prioritarias defender la obra de Hegel frente a las críticas de Schelling⁵.

lo mismo hablar de izquierda hegeliana que de joven-hegelianismo. Aunque el historiador John Edward Toews propone distinguir las expresiones ‘izquierda hegeliana’ y ‘jóvenes hegelianos’, esta investigación las utilizará como sinónimas (...). Ruge, Hess y Marx utilizaron el criterio general (viejos y jóvenes hegelianos) y reservaron para estos últimos el calificativo de ‘izquierda hegeliana’, buscando a veces distanciarse de ella” (CASTRO-GÓMEZ 2022, 33).

⁵ No obstante, parece que ese rol le vino a Engels en cierto modo sobrevenido, ya que el propósito inicial de Arnold Ruge y Marx era que fuese Feuerbach quien asumiese ese papel redactando un ensayo crítico contra la filosofía de Schelling. Aunque en 1841 Feuerbach declinó la propuesta aduciendo motivos personales y una manifiesta falta de interés ante tan ingrata tarea, sí introdujo un “Post Scriptum” en el prefacio a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, publicada en 1843, en el que describe la nueva filosofía de Schelling como una “filosofía de la mala conciencia, que temerosa de la luz, serpentea desde hace años en la oscuridad”, como una “filosofía de la vanidad más ridícula”, “una farsa teosófica del Cagliostro filósofo del siglo XIX (que) no había sido proclamada aún de manera formal mediante los periódicos como ‘poder del Estado’” (FEUERBACH 2013, 49). Por lo demás, en 1843 se publicaron también las críticas más importantes del centro (K. Rosenkranz) y de la derecha (K. L. Michelet, P. Marheineke) hegeliana a Schelling. En 1838, sin embargo, tal como le expresa por medio de una carta a Ruge, Sche-

Los adjetivos que emplea Engels en estos escritos para caricaturizar la figura de Schelling son, entre otros, “gran exterminador de demonios”, “el San Jorge que venía a abatir al dragón del hegelianismo”, el “Mesías filosófico” (1981, 49). Describiendo el ambiente que se respiraba aquellos días, informa que “se hizo un silencio en todo el país como si fuera a descender al Espíritu Santo, como si Dios en persona empezara a hablar desde lo alto de las nubes”. Y formula la siguiente pregunta retórica:

¿No se afirmaba que el intrépido paladín (es decir, Schelling, J. M.) marcharía hasta el territorio enemigo para plantar en el corazón de éste su bandera y hacer saltar en el aire el más recóndito fortín de todas las infamias, la fortaleza hasta ahora inexpugnable de la Idea (de Hegel y el hegelianismo, J. M.), dejando a los enemigos sin base, sin centro, privados de consejo y ayuda en su propia patria, obligados a errar sin morada ni refugio? (1981, 49)

Pues bien, Engels cree que Schelling no fue capaz de cumplir con estas altas expectativas generadas con su llegada a Berlín. Todo lo que hasta el momento se ha dirigido a la destrucción de la escuela hegeliana, incluyendo las lecciones berlinesas de Schelling, ha redundado en su beneficio. Pero paradójicamente también se encuentra en el joven Engels un reconocimiento positivo del pensamiento juvenil de Schelling en un sentido análogo al de Marx y Feuerbach.

De joven (Schelling, J. M.) pensaba de modo muy distinto (...) navegaba libre y audazmente por el mar abierto del pensamiento, poniendo proa al descubrimiento de la Atlántida, de lo absoluto, (...) todo el fuego de la juventud encendía entonces en él las llamas del entusiasmo, como un profeta embriagado de Dios, que profetizaba nuevos tiempos (...) Abría de par en par las puertas del filosofar, para que el hálito fresco de la naturaleza soplar en las moradas del pensamiento abstracto y los cálidos rayos primaverales cayeran sobre las simientes de las categorías y despertasen todas las fuerzas latentes en ellas. Pero el fuego se apagó, decayó el ánimo y el mosto en fermentación se convirtió en amargo vinagre antes de tener tiempo de clarificarse como vino (1981, 89)

Adoptando la misma estrategia paródica que Bruno Bauer en *La trompeta del Juicio Final contra Hegel, ateo y Anticristo* (1841), en el tercer escrito de

lling todavía creía que la senda filosófica que él había emprendido no se encontraba tan alejada de la de los jóvenes hegelianos. Ambos podían hacer causa común en el “libre movimiento de la ciencia” frente al “servilismo filosófico” de Hegel. Pese a su “fraseología hegeliana”, Schelling tiene incluso palabras amables para un escrito de D. F. Strauss aparecido en el primer número de los *Hallische Jahrbücher* editados por Ruge y E. T. Echtermeyer, que hasta 1842 fungió como la principal plataforma para la publicación de los textos de los jóvenes hegelianos. La reproducción íntegra de la carta de Schelling a Ruge, así como una breve aproximación a su fugaz acercamiento a los jóvenes hegelianos, se encuentra en Sass (1962).

1842 (“Schelling el filósofo en Jesucristo, o la transfiguración de la sabiduría humana en sabiduría divina”) Engels se “disfraza de pietista elogiando a Schelling por haberse desprendido (...) de la filosofía para acercarse a la religión, y haber rebajado la razón convirtiéndola en sirvienta de la teología. Atacaba al mismo tiempo la impiedad de los jóvenes hegelianos que habían osado atacar a Schelling” (CORNU 1965, 261). En un primer momento, para salvar las apariencias, los jóvenes hegelianos, que tenían conocimiento desde un principio de la verdadera autoría del texto, fingieron “haberse dejado inducir en el error y atacaron ese panfleto, pero como pronto el escrito también fue atacado por los periódicos reaccionarios, asumieron después su defensa haciendo un elogio” (1965, 261). Este procedimiento les “permitía atacar más fácilmente al adversario mediante la ficción de estar de acuerdo con él” (1965, 202).

Sin embargo, si se considera en su globalidad la recepción de Schelling en los jóvenes hegelianos, parece acertada la valoración que realiza Manfred Frank cuando sostiene que algunos de los argumentos que emplea Schelling para criticar a Hegel, y que los jóvenes hegelianos se esfuerzan en rebatir defendiendo las presuposiciones idealistas de Hegel, serían poco tiempo después, sobre todo durante los años inmediatamente anteriores a la revolución de marzo de 1848, asumidos en parte por ellos mismos (FRANK 1992, 14-41). Es decir, según Peter Dews, que sigue aquí la lectura de Frank, “el pensamiento de Schelling habría fomentado muchos de los impulsos naturalistas y materialistas que pronto ellos movilizarían contra Hegel” (DEWS 2019, 396). No obstante, los jóvenes hegelianos

fueron incapaces de reconocer que fue precisamente en la fase final del pensamiento de Schelling donde el sentido permanente de la independencia ontológica y el dinamismo espontáneo del mundo natural, y del mundo histórico humano que surgía de él, tenía lugar como resultado de una poderosa crítica a la versión logicista del idealismo objetivo de Hegel, una crítica frente la cual —al menos implícitamente— no podían evitar mostrarse favorables (2019, 396)

Aunque autores como Frank y Dews tiendan a sobrestimar el influjo productivo de Schelling en los jóvenes hegelianos —y, como veremos a continuación, también en el marxismo y la Teoría Crítica—, su opinión en este punto es compartida incluso por aquellos que, como Rawidowicz, tienden más bien a subestimar —al menos en el caso de Feuerbach— este influjo⁶. El estudio de la recepción del materialismo tardío de Schelling, de su ‘filosofía

⁶ “Como muchos otros, también Feuerbach cometió el error de olvidar por completo el idealismo estético, antaño tan creativo, de la ‘filosofía de la revelación’ del anciano Schelling” (RAWIDOWICZ 1964, 284).

positiva', en los jóvenes hegelianos, en Marx y en el socialismo francés de la época (M. Bakunin, A. Cieszkowski y P. Leroux) se inserta necesariamente para Frank en una "tradición oscura", no sólo por el hecho de que los únicos escritos disponibles del Schelling de este período fueron su "*Vorrede zu Cousin* y la edición pirata de las notas de su primera lectura berlinesa", sino también por otro motivo evidente, y "es que, por razones de identidad política, los teóricos de izquierdas se niegan a pensar en Schelling como un predecesor" (FRANK 1989, 254). Es por ello que, según Schmidt, la filosofía tardía de Schelling, con "sus resultados turbiamente mitológicos, y, por qué no decirlo, reaccionarios", sólo podía emerger como una aliada "inesperada" (SCHMIDT 1975, 96) en la crítica materialista al idealismo objetivo de Hegel.

II

Ya en *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1938) Lukács había reconocido que el *Sistema del idealismo trascendental* (1800) de Schelling supuso "un intento de sistematización del idealismo objetivo", una reforma de la filosofía kantiana de "mayor claridad y decisión que las de Fichte en la explicitación y la deducción de las categorías dialécticas" (LUKÁCS 1970, 248, 251). La *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801) habría sido "su más serio intento de asimilarse los principios de la dialéctica hegeliana" (1970, 415). Su temprana filosofía de la naturaleza contendría asimismo "una concepción unitaria y dialéctica de todos los fenómenos de la naturaleza" (1970, 253), concepción cuasi materialista y en franca oposición a las tendencias románticas del momento. Sin embargo, no por ello Lukács deja de advertir que en la etapa juvenil de Schelling "se encuentran ya (...) los gérmenes de sus posteriores concepciones reaccionarias", por mucho que a principios del siglo XIX pocos pudiesen anticipar que "el iniciador de la revolución filosófica en Alemania iba a terminar como filósofo de la reacción teológica" (1970, 262). El origen del alejamiento de Schelling respecto a su "sincero pensamiento juvenil" (Marx) lo sitúa Lukács en su época de Würzburg, concretamente a raíz de la publicación de su trabajo de 1804 sobre *Filosofía y religión*. Es en él donde "aparecen ya con relativa facilidad los gérmenes de su posterior filosofía reaccionaria" (1970, 415). Las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1802) y la *Filosofía del arte* (1803) ocuparían un lugar intermedio entre su primera y "sincera" tendencia juvenil y el ulterior tránsito a una etapa místico-religiosa.

Tomando claro partido en favor del joven Hegel cuando trata de precisar los modos de acceso al conocimiento del absoluto y la significación del concepto de totalidad en ambos autores, Lukács intenta mostrar cómo Schelling va ale-

jándose cada vez más de su tentativa inicial de desarrollar la dialéctica idealista objetiva en un sentido progresivo. Si para Schelling el modo de conocimiento del absoluto depende de una “intuición intelectual” fundamentada en tendencias estético-religiosas, en un desprecio del entendimiento y de la razón y la consiguiente elevación del arte y la religión como únicos medios de conocimiento del mismo, en Hegel, en cambio, el proceso de conocimiento del absoluto tiene que seguir necesariamente una vía de ascenso “que parte de la intuición sensible inmediata y pasa por el entendimiento y la razón” (1970, 420). Si bien es cierto que en Schelling existe también una preocupación por dotar al conocimiento del absoluto de determinaciones concretas y cognoscibles, en su obra estas determinaciones son meramente cuantitativas. Schelling no tendría para Hegel otro propósito que el de “hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos” (HEGEL 2007, 15). Su “intuición intelectual” no podía conducir sino al culto romántico del ‘genio’ y a una creciente recepción de corrientes místicas (Böhme). Esta evolución dejaba traslucir un “aristocratismo en teoría del conocimiento” sustentado en el establecimiento de un “abismo insalvable entre los ‘elegidos’ y la ‘plebe’” (1970, 421). Las consideraciones políticas negativas de Schelling sobre la Ilustración y la Revolución francesa, junto a su olvido de las problemáticas socio-económicas de la sociedad civil moderna, tuvieron también su correspondiente corolario filosófico en una concepción de la totalidad opuesta a la de Hegel. Si esta concepción asume en Hegel la forma de una mediación entre el todo y la parte dirigida a una superación dialéctica de las contradicciones, y ambos procesos presuponen y demandan la reflexión filosófica, en Schelling la idea de totalidad aparece desvinculada de la reflexión filosófica y vinculada, en cambio, a un continuismo histórico en el que las revoluciones y reformas son simples accidentes en el curso normal de la historia. Tampoco hay en ella ninguna consideración de “los problemas de relación entre la práctica humana (trabajo) y la génesis de la conciencia” (1970, 436). Por tales motivos, en opinión de Lukács el pseudohistoricismo reaccionario y romántico tendría en Schelling a una de sus más preciadas fuentes.

En su no menos polémica obra sobre *La destrucción de la razón* de 1954, Lukács considera a Schelling como el precursor de todo el supuesto irracionalismo posterior, que él atribuye a autores tan diversos como Schopenhauer o Kierkegaard, y a corrientes como la *Lebensphilosophie* o el existencialismo. El origen de esta evolución de una parte significativa de la tradición filosófica occidental burguesa se encontraría en la obra de Schelling. El explícito y llamativo subtítulo de la obra, “La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler”, no deja lugar a equívocos y anticipa de manera gráfica lo que el lector va a encontrarse en sus páginas. Pero incluso en ella, cuyo canon interpretativo ha sido juzgado a menudo como ortodoxo dada su cercanía al

Diamat soviético, también pueden hallarse referencias indulgentes respecto a la obra del primer Schelling.

Si por una parte Lukács se hace eco y prosigue en lo esencial la crítica iniciada por Feuerbach y Engels, considerando a su vez que Schelling se limita a profundizar irracionalísticamente en el empirismo inglés de Edmund Burke (Lukács 1959, 107), por otra parte, sin embargo, vuelve a valorar la contribución de Schelling al viraje experimentado hacia el método dialéctico en la filosofía de la naturaleza (1959, 108). Pese a subrayar su carácter idealista, la versión más progresiva de esta dialéctica objetiva de la filosofía de la naturaleza se encontraría en la obra de Lorenz Oken. No obstante, Lukács remarca seguidamente que otros autores como Franz von Baader, una de las principales figuras de la Restauración y de la reacción en el campo de la filosofía y de la historia, simpatizaba también con una concepción dialéctica de la naturaleza influenciada por Schelling. Las tendencias materialistas en la filosofía de la naturaleza del joven Schelling habrían sido desplazadas posteriormente por una tendencia místico-teológica. A su juicio, y en concordancia con la línea de argumentación iniciada en *El joven Hegel*, la posición del joven Schelling durante período de Jena —entre los años 1798 y 1803— puede caracterizarse como una posición intermedia y titubeante entre las tendencias progresivas y reaccionarias del idealismo objetivo, es decir, de manera más específica, como “una posición intermedia entre la filosofía de la naturaleza de Goethe y el ‘idealismo mágico’ de Novalis” (1959, 111).

En el último apartado de este capítulo dedicado a Schelling, Lukács vuelve a ocuparse de su polémica con Hegel, y reconoce que en ella “afloran ciertos motivos que ponen también de manifiesto, muy hábilmente, los aspectos más débiles de Hegel” (1959, 147). En la crítica de Schelling se apunta a debilidades reales y esenciales de la dialéctica del idealismo objetivo de Hegel que habrían podido conducir a un mayor desarrollo de la misma. Según Lukács,

Schelling percibe vagamente que está en la prioridad del ser sobre el pensamiento, en la práctica como criterio de la teoría, en la que se encuentra la clave para la solución de la crisis filosófica de su tiempo, marcada por la desintegración del hegelianismo. Pero Schelling sólo lleva a debate estas manifestaciones dotadas de actualidad en su generalidad abstracta, que dan ciertamente en el blanco de los verdaderos puntos débiles de la filosofía hegeliana, para, con ayuda de ellas, desviar la trayectoria de ese paso hacia delante que la filosofía de su tiempo se disponía a dar, para frustrar los esfuerzos de la época en torno al nuevo contenido social y al nacimiento de una filosofía dialéctica capaz de expresarlo adecuadamente, para conseguir finalmente que esta polémica desembocara en una mística irracionalista en consonancia con las exigencias de su tiempo y con los propósitos sociales y políticos de la reacción (1959, 149)

Con el tránsito operado desde la ‘filosofía negativa’ a la positiva la prioridad anteriormente otorgada por Schelling al ser sobre el pensamiento se ve empañada por el hecho de que en este tránsito “el ser que allí se proclamaba de forma huela y abstracta se convierte ahora de imprevisto, sin la menor fundamentación ni mediación, en el Dios situado más allá de la razón y superpuesto a ésta” (1959, 150). En resumen, la ‘filosofía positiva’ de Schelling pretendería unir algo de por sí incompatible, la dialéctica idealista y la teología escolástica.

La caracterización lukácsiana de Schelling que hemos esbozado aquí como precursor del irracionalismo fue contestada por otros autores enmarcados en el llamado ‘marxismo occidental’⁷. En pensadores en muchos aspectos próximos a Lukács, como sería el caso de Ernst Bloch, se observa también una notable recepción de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Hay que recordar que el capítulo de la obra de Habermas *Perfiles filosófico-políticos* (1971) dedicado a Ernst Bloch lleva por título “Un Schelling marxista”. Y, en efecto, en *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel* (1949) de Bloch puede encontrarse un reconocimiento explícito del salto efectuado por Schelling “de la lógica a la filosofía de la naturaleza” y del “desgarrón incluso violento entre la Idea y la naturaleza” iniciado en su *Filosofía y religión* —obra denostada por Lukács—, un desgarrón que en Schelling “es subrayado y puesto de manifiesto, sin que lo encubra panlógicamente, como habrá de hacer más tarde Hegel, ni se intenta deducirlo de la Idea misma” (BLOCH 1983, 191). Tal reconocimiento se mantiene inalterado en *El principio de esperanza* (1954), donde la “filosofía dinámico-cualitativa de la naturaleza de Schelling” es igualmente valorada por conferir a “la figuración y conformación natural” una “productividad originaria” de orientación no mecanicista (BLOCH 1977, 262-3).

Es cierto que, en sintonía con la lectura de Lukács y los jóvenes hegelianos, Bloch alude también a la “intención reaccionaria” (1977, 444) de la filosofía tardía de Schelling, afirmando que el abandono del panlogismo presenta en su obra “un cariz marcadamente mitológico” (1983, 192), pero frente al racionalismo omniabarcante de Spinoza, Leibniz y Hegel considera que esa productividad

⁷ Por ejemplo, Henri Lefebvre expresó del siguiente modo su disconformidad con la obra de Lukács: “Ya rechacé, rechazo aún el esquema utilizado por Lukács en *La destrucción de la razón*. (...) Ese esquema le sirve para introducir algunas de sus tesis más inaceptables: el carácter reaccionario del romanticismo, la vinculación sólo con el clasicismo de toda estética inspirada en Marx, así como en el humanismo y en el realismo revolucionario. (...) Lukács considera a Schelling como el pivote del pensamiento filosófico europeo (...) tomando en cuenta un hecho (la diversidad del pensamiento de Schelling, el carácter escabroso y políticamente reaccionario de su último sistema), lo interpreta en desventaja de este filósofo. Lo considera responsable de la serie subsiguiente de acontecimientos ideológico-políticos. Esta responsabilidad, a pesar de existir ¿puede atribuírsele a Schelling más que a Hegel? Del hegelianismo se puede extraer una filosofía irracional, y también una filosofía extremadamente racional del Estado, y muy reaccionaria” (LEFEBVRE 1967, 105-6).

originaria de la naturaleza como un proceso no subordinado al “*logos* de la *ratio*” tiene en Böhme y en el último Schelling a sus máximos exponentes (1977, 444-5)⁸. La filosofía de la naturaleza de Bloch aspira a suprimir el dualismo tradicional entre materia y espíritu derivando dinámicamente la materia histórica y humana consciente —esto es, el espíritu— de la materia física. Como señala Zudeick a este respecto, Bloch obtuvo su concepto dinámico de materia de la ‘izquierda aristotélica’, de la filosofía de G. Bruno y de Schelling. Con Schelling el tránsito de la materia a su forma material espiritual podía explicarse partiendo de “la productividad de la naturaleza como la de un espíritu que actuaba como sujeto” o, dicho de otro modo, de una naturaleza productora en cuanto “sujeto natural” que precede al espíritu humano; “éste es el punto donde Bloch conecta con él” (ZUDEICK 1992, 287-9). Lo que más aprecia Bloch del pensamiento de Schelling es, pues, su materialismo dinámico y el desarrollo de este materialismo “fuera del sector mecanicista” (BLOCH 1977, 262).

Los trabajos ya mencionados de Frank también apuntan a descifrar la influencia positiva de Schelling en la obra de Marx y en la tradición marxista posterior. En concreto, Frank establece convergencias entre la filosofía tardía de Schelling, calificada de mística y reaccionaria por los jóvenes hegelianos, por Lukács y Bloch, y el materialismo marxiano. Pues también para Marx el carácter lógico del sistema de Hegel diluía la realidad de la naturaleza en la especulación. Esta recepción más o menos encubierta de Schelling saldría a relucir primordialmente en el último capítulo de los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) en torno a la “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general”. El concepto de inversión (*Verkehrtheit*) al que recurre Marx para mostrar cómo en la filosofía de Hegel el ser humano y la naturaleza reales se convierten en meros predicados de lo absoluto (MARX 2001, 200) coincide para Frank con la principal acusación de Schelling a Hegel (FRANK 1989, 263). Cabría mencionar también la concordancia entre algunos fragmentos del *Vorrede zu Cousin* (1834) de Schelling y la afirmación de Marx según la cual el “tránsito de la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza* no es sino el tránsito (...) de la *abstracción* a la *intuición*” (MARX 2001, 202)⁹. El anhelado programa de

⁸ Cabría considerar asimismo en qué medida la recepción positiva del Schelling maduro en la obra Bloch volverá a ser ostensible de modo menos vacilante que en *El principio de esperanza* de 1954 en su texto de 1961, “Philosophische Grundfrage, 1. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins”, incorporado como sexta parte de su *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1961-64) en la edición ampliada de 1970. Cf. Bloch (2015, 210-300).

⁹ En la mayoría de ediciones de esta obra al español, el término usado por Marx en la versión alemana original, *Anschauen*, aparece vertido como “contemplación”, y no como “intuición”. No sucede así en las ediciones inglesas, donde sí aparece traducido como *intuiting*. Esta diferencia resulta fundamental, puesto que es la opción por uno u otro término la que permite establecer —en inglés— o dificultar —en español— la proximidad entre la cita de Marx y la reivindicación del concepto de intuición en Schelling contra el logicismo de Hegel.

una “resurrección de la naturaleza”, entendida por el Marx de los *Manuscritos* como una naturalización del ser humano y una humanización de la naturaleza (2001, 141), remitiría asimismo a la recepción en su obra -como fue el caso de Schelling, en quien pueden encontrarse formulaciones semejantes- del neoplatonismo renacentista de Böhme (FRANK 1989, 265), es decir, de la misma tradición herético-mística de la que hablaba Schmidt en referencia a Feuerbach.

Son estas analogías las que le permiten afirmar, en clara contraposición con el severo juicio de Lukács, que el concepto de historia de Schelling no sólo no es un ‘pseudohistoricismo reaccionario’, sino que se encuentra “más cercano al materialismo histórico que el de Hegel” (1989, 265). La hostilidad de ciertas facciones hegelianas del socialismo hacia Schelling es más propia de aquel “marxismo tecnocrático y dogmático que se alejó lamentable y trágicamente de los esquemas humanistas de una utopía socialista (...) e insiste en ser llamado científico” (1989, 266-7). Pero Frank se aventura más allá de la prudencia y lo razonable cuando cree vislumbrar también similitudes entre el concepto de “subversión” (*Umsturz*) de Schelling y el de “alienación” (*Entfremdung*) de Marx, pues ambos remitirían a una subversión o alienación del fundamento genérico del ser humano en la naturaleza, ya se le otorgue a este fundamento una prioridad óptica u ontológica, degradándolo a objeto de explotación o haciendo de la naturaleza, de “su esencia, un simple medio para su existencia” (MARX 2001, 113). Sin embargo, en este punto no puede ignorarse el hecho de que en el joven Marx esta crítica antropológicamente fundamentada en la naturaleza humana acusa el condicionamiento de la dimensión socio-económica determinado por la universalización del trabajo enajenado en las sociedades capitalistas, y se retroalimenta con esta otra dimensión, ausente en la concepción de Schelling.

Con objeto de impugnar los presupuestos eurocéntricos inherentes a la dialéctica idealista en el sistema filosófico de Hegel, uno de los mayores impulsos recibidos por Enrique Dussel¹⁰ en su propuesta por articular una “superación analéctica de la dialéctica hegeliana”, tal como fue desarrollada sumariamente en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) y, de manera más extensa, en su *Método para una filosofía de la liberación* (1974), provino también de la obra Schelling, no sólo de sus primeras obras juveniles, sino también de su ‘filosofía positiva’ de madurez. En la clarificación y exposición de su

¹⁰ En virtud de su profundo conocimiento de la obra de Marx, a la extensa dedicación a la interpretación de su pensamiento a lo largo de toda su trayectoria intelectual, y al hecho no menos remarcable de que sus escritos guardan, en consonancia con el propio Marx, una clara vocación emancipatoria, no parece precipitado incluir a Dussel en el presente apartado dedicado a la recepción de la obra de Schelling en el marxismo. En cierto modo, y a pesar de sus revisiones y necesarias enmiendas al pensamiento europeo, Dussel encarna una de las versiones más resueltamente marxistas de la “filosofía de la liberación”. Testimonio de ello son sus obras *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63* (1988) o, entre otras, *Las metáforas teológicas de Marx* (1993).

método analéctico, Dussel recepciona *in extenso* las diversas tentativas de Schelling por incluir en el marco de la reflexión filosófica la experiencia del otro y la alteridad, a saber, la experiencia del ser como lo otro de la razón y como algo no-idéntico a ella, mediante una ruptura explícita con la unidad totalizadora del método dialéctico de Hegel, con su dialéctica de lo Uno y con toda filosofía de la conciencia (DUSSEL 1974, 199-204). Considerando en especial el estatuto que la ‘filosofía positiva’ de Schelling concede a la categoría de ‘exterioridad’, como el concepto de aquella otredad que escapa al movimiento lógico de lo absoluto o del concepto¹¹, cabe afirmar, siguiendo a P. González San Martín, que la analéctica divisa en algunas de las categorías brindadas por Schelling “una posibilidad de apertura de la razón frente a lo distinto”, una “apertura del sujeto ante la libertad radical y original del otro” (GONZÁLEZ 2016, 21, 30). Es en este sentido preciso que para Dussel “el giro anti-subjetivista y anti-dialéctico de Schelling debe ser juzgado como una crítica al absolutismo de la razón europea, no, como supone Lukács, como un giro irracionalista” (2016, 26)¹².

Por otra parte, en otro artículo más tardío, “Marx, Schelling, and Surplus-Value” (DUSSEL 2006), Dussel sostuvo que en su teoría del plusvalor Marx se habría apropiado de una tesis que flotaba en el aire durante su estancia en Berlín a principios de la década de 1840 y que procedía de las lecciones que impartió allí Schelling en 1841: la “no-identidad entre ser y realidad” (2006, 64). Si bien el plusvalor constituye una “creación desde la nada del capital”, para Dussel el valor en cuanto tal no se crea desde sí mismo, pues su fuente creadora reside en el ‘trabajo vivo’ (2006, 65-6). Lo que intenta demostrar, para algunos intérpretes de forma poco convincente¹³, es que en su teoría del plusvalor Marx se separa ontológicamente de Hegel en el mismo nivel ontológico que lo hace Schelling (2006, 66). La reivindicación del ‘trabajo vivo’, pasada por alto en aquellas teorizaciones basadas en una hipotética valorización autotélica donde parece olvidarse la contribución específica del trabajo vivo en

¹¹ Sin embargo, en Schelling la categoría de exterioridad, central en la propuesta filosófico-decolonial de Dussel, se abre “en su nivel exclusivamente teológico” (DUSSEL 1974, 152). En la obra de E. Lévinas *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961) Dussel encontrará una aproximación más completa, más rica en matices, a este concepto, lo que le permitirá aprovecharla productivamente para sus propios fines.

¹² Con la expresión “giro anti-dialéctico” referido a la trayectoria de Schelling, que la autora emplea en esta cita para ilustrar el contraste entre la lectura de Dussel y la de Lukács, se alude indirectamente a la polémica interpretación de Lukács sobre la que ya hemos discurrido en las páginas anteriores, según la cual, a diferencia de su pensamiento juvenil, todavía influenciado por el materialismo y la dialéctica idealista alemana, en su madurez Schelling abandona la dialéctica para abrazar en su lugar tendencias reaccionarias de naturaleza místico-religiosa.

¹³ Para una crítica de la remisión a Schelling en la explicación de la teoría del plusvalor de Marx por parte de Dussel, específicamente en su obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, véase la reseña de Christopher J. Arthur (2003, 247-63) a la edición inglesa de la obra.

la creación del propio valor, sería en cierto modo homologable al intento de Schelling por liberar al ser de su encierro en el círculo lógico del pensamiento especulativo. Poniendo el foco en temáticas similares, aunque respondiendo a motivaciones filosóficas distintas, Dussel enlaza así con la lectura emprendida casi simultáneamente por Frank en Alemania¹⁴. Ambos autores consideran de manera inequívoca la influencia fructífera que Schelling tuvo en la obra de Marx y llevan a cabo estimaciones muy favorables de su ‘filosofía positiva’ para un proyecto teórico de orientación crítica no supeditado al marco condicionante y limitativo del idealismo hegeliano.

III

Esta ambivalencia fundamental en la recepción de Schelling se constata también en la Teoría Crítica desarrollada por los miembros del *Institut für Sozialforschung*. En el caso de Th. W. Adorno, las referencias a Schelling se encuentran diseminadas en *Tres estudios sobre Hegel* (1963), *Dialéctica negativa* (1966) y *Teoría estética* (1970)¹⁵. Por su parte, J. Habermas realizó su tesis doctoral, defendida el año 1954 en la Universidad de Bonn, sobre Schelling¹⁶. Luego incluyó una versión reducida de la misma en *Teoría y praxis* (1963) con el título de “Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico-históricas de la idea de Schelling de una contracción de Dios” (HABERMAS 2000, 163-215). En menor medida, y en una orientación menos receptiva que en los casos anteriores, también encontramos referencias a Schelling en la *Ontología de Hegel* (1932) y en *Razón y revolución* (1941) de H. Marcuse¹⁷, así como en algunas lecciones tempranas y escritos de M. Horkheimer¹⁸.

¹⁴ Nos referimos a los años 1974-75, cuando Dussel publicó su *Método para una filosofía de la liberación* (1974) y Frank la primera edición de *Der unendliche Mangel an Sein* (1975).

¹⁵ Cf. Adorno (2012, 232, 275-6, 282-3, 336); Adorno (1984, 66, 78, 81, 177, 202-3); Adorno (2004, 70, 88, 101, 108, 294, 456-7).

¹⁶ Cf. Habermas (1954). Puede consultarse en acceso abierto en: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/habermas1954/0007>

¹⁷ Cf. Marcuse (1970, 22, 27, 28, 41, 203, 263); Marcuse (2003, 321-7, 356-69).

¹⁸ Las referencias de Horkheimer a Schelling aparecen recogidas principalmente en dos lecciones impartidas los años 1925-26 en la Universidad de Frankfurt, concretamente en la “Vorlesung über die Geschichte der deutschen idealistischen Philosophie” (semestre de invierno de 1925/26) y en “Einführung in die Philosophie der Gegenwart” (semestre de verano de 1926). En estas lecciones hace alusión a las obras de Schelling *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *Sistema del idealismo trascendental* (1800) y *El alma del mundo* (1798), así como a su opúsculo *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo* (1793). Cf. Horkheimer (1990, 132-3, 147, 150, 329, 398). También se remite a las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803) en sus escritos más tardíos “Philosophie und Studium” (1949) y “Akademisches Studium” (1953). Cf. Horkheimer (1985, 369, 383).

En las últimas páginas del estudio introductorio de Arturo Leyte en su edición y traducción de los escritos sobre filosofía de la naturaleza de Schelling, se asegura que la actualidad de la misma puede cifrarse en “la preocupación ecológica por la conservación de la naturaleza” (LEYTE 1996, 50)¹⁹. Los autores vinculados a la Teoría Crítica tendrían a su disposición en la obra de Schelling “un contramodelo a ese modelo de la naturaleza reducida al concepto científico-natural”, y esto porque en la idea schellinguiana de la “naturaleza como sujeto”, en el intento de “pensarla a partir de sus propias potencias”, el pensamiento crítico “que aspira a una ecología podría encontrar una orientación de carácter práctico cara a los problemas que fatalmente tiene planteados” (1996, 51). La obtención a menudo reticente y velada de ese contramodelo procedente de Schelling, en especial de sus escritos sobre filosofía de la naturaleza, fue reconocida explícitamente por Alfred Schmidt en el prefacio que incluyó en 1993 a la reedición de *El concepto de naturaleza en Marx* (1962).

El materialismo ecológico por el que aboga Schmidt exige el abandono de dos tendencias que han sido parte integrante de la concepción marxista de la naturaleza, sobre todo de aquella que fetichizaba el crecimiento de las fuerzas productivas con vistas a la consecución del socialismo. Estas tendencias son el antropocentrismo y la idea de un dominio de la naturaleza más allá de los límites necesarios para el intercambio metabólico del ser humano con ella. Mientras el componente antropocéntrico constituye un sesgo insalvable en toda concepción marxista de la naturaleza, también en la de sus fundadores, puesto que en ella la naturaleza siempre aparece “en el horizonte de formas históricamente cambiantes de su apropiación social” (SCHMIDT 2016, 188), el culto al desarrollo de las fuerzas productivas, y el dominio y la explotación de la naturaleza que de ahí se deriva, ha de considerarse como una tendencia que, aun siendo detectable en determinadas obras de Marx y Engels (p. ej. en el *Manifiesto comunista* (1848) o en los *Grundrisse* (1857)), es aminorada en otros lugares de su obra por una orientación de signo opuesto, crítica con la destrucción de la naturaleza en cuanto efecto nocivo del industrialismo (p. ej. en *Sobre la cuestión judía* (1844), *El Capital* (1867) o la *Dialéctica de la naturaleza* (1925)). En todo caso, para contrarrestar ambas tendencias y poder desligarse de ellas, Schmidt recurre tanto al materialismo contemplativo de Feuerbach como a la filosofía de la naturaleza de Schelling. La obra de Schelling es sacada a colación en su prólogo de 1993

¹⁹ Leyte menciona también una segunda línea de actualidad que no podemos considerar aquí: “el nuevo paradigma de la ‘autoorganización’ abierto en el seno de las ciencias de la naturaleza” (1996, 50). Paralelamente, y al margen de sus trabajos sobre filosofía de la naturaleza, otro ámbito en el que suele ponerse de manifiesto la vigencia del pensamiento de Schelling es en el psicoanálisis. Schelling habría anticipado la noción de ‘inconsciente’ en su obra y Freud tomó directamente de ella el concepto de ‘lo siniestro’ o ‘lo inquietante’ (*das Unheimliche*). Sobre la relación entre Schelling y el psicoanálisis en esta dirección específica véase Fenichel (2019).

como un punto de apoyo en los intentos encaminados a superar una perspectiva anclada todavía en una teoría del conocimiento y del trabajo típicamente marxistas, a la que también Schmidt sucumbió —como él mismo reconoce (SCHMIDT 2016, 186)— en la elaboración de *El concepto de naturaleza en Marx* de 1962. Si esa perspectiva constreñía la relación entre ser humano y naturaleza dentro un esquema interpretativo fijado en su totalidad a la dicotomía sujeto-objeto, la filosofía de la naturaleza de Schelling nos proporciona, por contraste, un principio filosófico donde el ser humano y la naturaleza no aparecen disociados.

Habría que partir de la totalidad natural (*Naturganze*). Justamente en ello estriba, según Marx, ‘el pensamiento de juventud sincero’ de Friedrich Schelling. En el *Primer esbozo de un sistema de filosofía natural*, de 1799, se reconoce a la naturaleza ‘realidad absoluta’: ‘autonomía’ y ‘autarquía’. La naturaleza, dice Schelling, es ‘un Todo organizado de sí mismo y organizándose a sí mismo’ (2016, 190)

Si el concepto de naturaleza del joven Schelling se erige como una alternativa a la visión de una naturaleza convertida en objeto de explotación y dominio en las versiones más tradicionales del marxismo consagradas al fomento de un desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, el conjunto de su obra proporciona al mismo tiempo un correctivo frente aquellas otras versiones del marxismo hegeliano que subsumen toda contingencia en una totalidad racional y/o en un holismo conceptual. En este sentido, para Martin Jay la defensa de la no-identidad y de la negación, como características distintivas de la Teoría Crítica, encuentra un claro precedente en la crítica de Schelling al racionalismo metafísico y a la filosofía de la conciencia hegeliana (JAY 2016, 33)²⁰. Sin embargo, al trazar esta analogía Jay tiene en mente sobre todo los aportes más antihegelianos de la Teoría Crítica (Adorno), y en este punto conviene establecer las pertinentes distinciones con sus orientaciones más hegelianas (Marcuse), pues esta diferenciación permite comprender en última instancia sus posicionamientos más o menos favorables respecto a la recepción de la obra de Schelling. Naturalmente, que la opinión de Marcuse sobre Schelling tienda a coincidir en algunos aspectos con la de Lukács, no significa que su modelo de teoría crítica sea asimilable a las propuestas más idealistas del marxismo occidental, que también él adoptase una filosofía de la identidad y un concepto afirmativo o hermético de totalidad, significa simplemente que en su revisión crítica de las categorías de Hegel la obra de Schelling

²⁰ La polisemia asociada a la palabra alemana *Abgrund*, que remite tanto a un “abismo” como a una “falta de fundamento”, le sirve a Jay para reflexionar en torno a la cuestión del fundamento o, más bien, en torno a su carencia, en la Teoría Crítica, confrontando su posición con las pretensiones de la ‘filosofía primera’ y mostrando sus semejanzas, de manera ciertamente original pero algo forzada, con el afrontamiento de esta misma cuestión en *Las edades del mundo* (1811) de Schelling.

no desempeña ningún papel. Como sostiene Peter Dews, si Habermas considera positivamente el rol jugado por la filosofía de Schelling “en la desintegración del sistema de Hegel, y particularmente en la emergencia de los hegelianos de izquierda”, en *Razón y revolución* Marcuse “niega vigorosamente este rol catalítico” que Habermas otorga “al pensamiento tardío de Schelling” (DEWS 2019, 397). Más bien, el principal cometido de Marcuse en *Razón y revolución* fue confrontar y desacreditar las lecturas que, como la de K. Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), buscaban situar el origen filosófico del totalitarismo y, por extensión, del nacionalsocialismo, en el idealismo objetivo de Hegel. Aunque Marcuse no incurra en los mismos deslices ideológicos que Lukács, ni etiquete a la ligera como irracionalista toda propuesta —pensamos sobre todo en Schelling— que no encaje en los moldes del hegelianismo, sus esfuerzos por restituir la mancillada reputación de Hegel coinciden con los del filósofo húngaro.

En términos generales, si las referencias de Marcuse a Schelling en su tesis de habilitación sobre la *Ontología de Hegel* son de naturaleza mayormente descriptiva²¹, en *Razón y revolución* procede a establecer una línea de continuidad entre Schelling y el positivismo sociológico del siglo XIX y lleva a cabo una defensa incondicional de la ‘filosofía negativa’ de Hegel frente a la positiva de Schelling²². Pero a pesar de las críticas de Marcuse al énfasis de la ‘filosofía positiva’ de Schelling en la experiencia y a su defensa del empirismo —hemos visto como también Lukács vincula a Schelling con el empirismo, viendo en él a un continuador del empirismo inglés del siglo XVIII—, opina que éste, a diferencia de otras figuras centrales del positivismo como A. Comte,

²¹ En la *Ontología de Hegel* Marcuse se limita a señalar que tanto en la *Lógica* de Jena (1804/05) de Hegel como en el Schelling de ese mismo período la ‘motilidad’ (*Bewegtheit*) en cuanto determinación ontológica de lo absoluto adquiere una relevancia nuclear, y que dicha motilidad se expresa fundamentalmente en el uso compartido de los conceptos de “producir” y “producto” (MARCUSE 1970, 22). También en su *Sistema del idealismo trascendental* Schelling reivindica el “saber esciente” como una suerte de unificación de lo objetivo y lo subjetivo que permite acceder a la unidad y totalidad absoluta (1970, 27). Y este concepto de totalidad tendría en Hegel y Schelling una “significación ontológica” (1970, 28). Por otra parte, en relación con la unidad o síntesis de la apercepción trascendental kantiana, ambos autores habrían visto la necesidad de entenderla —y transformarla— no sólo con arreglo al conocimiento, sino en una dirección igualmente ontológica, como sentido o principio del ser mismo (1970, 41). Sin embargo, en la parte final de la obra Marcuse muestra su conformidad con el juicio de Richard Kroner según el cual “el concepto hegeliano de lo absoluto (...) está pensado con mucha más riqueza que el de Schelling” (1970, 203) y “el Yo, el sujeto de la vivencia, no es entendido abstractamente, como por Kant, Fichte y Schelling” (1970, 263).

²² Marcuse considera que Schelling caracteriza a la filosofía de Hegel como negativa precisamente porque niega toda realidad irracional o contraria a la razón, porque en ella los hechos de la realidad simplemente dada “se convierten en negativos, limitados, transitorios” (MARCUSE 2003, 323). Por el contrario, la filosofía de Schelling se inclina al empiricismo e implica de suyo una orientación acrítica “del pensamiento hacia los hechos y la exaltación de la experiencia como conocimiento supremo” (2003, 325). Sobre esto véase Dews (2019, 399).

subraya que la ‘experiencia’ no está limitada a los hechos que se dan en los sentidos internos o externos. Comte se orienta hacia la ciencia física y las leyes necesarias que gobiernan toda la realidad, mientras que Schelling intenta desarrollar una ‘filosofía de la libertad’ y sostiene que la actividad creadora y libre es el objeto supremo de la experiencia (MARCUSE 2003, 322)²³

Refiriéndose a la crítica de Marcuse según la cual la concepción de la ‘filosofía positiva’ de Schelling entraña una lucha “contra el apriorismo metafísico” (MARCUSE 2003, 325) y una “capitulación empiricista frente a lo dado”, Dews cree que Marcuse desconoce que el sistema tardío de Schelling contiene también su propia ‘filosofía negativa’ y que “en el empleo de la filosofía positiva de las categorías generadas por la filosofía negativa nos enfrentamos a la factibilidad de un mundo al que debemos dar sentido —con ‘el puro que’ (*das reine Daß*), que nunca se puede reducir del todo al sentido que le damos” (DEWS 2019, 397)—. Es en las lecciones de *Introducción a la filosofía de la mitología* (1837/42) y en la *Disertación sobre la fuente de las verdades eternas* (1850) donde Schelling se confronta con la mera facticidad de este ‘puro que’ (SCHELLING 1861, 420, 586-7)²⁴, dirigiéndose así más allá del empirismo al uso que le estarían atribuyendo indebidamente autores como Marcuse o Lukács. Asimismo, en la *Filosofía de la revelación* (1841/42) la historia es concebida por Schelling como una suerte de lucha contra la facticidad de la existencia pura y premodal, esto es, como una superación de lo que denomina “el ser ciego” (*das blind Seyende*) o “imprensable”²⁵ (*unvordenkliche*) (SCHELLING 1858, 208, 262, 264, 268, 295, 494). Esto tiene un significado decisivo, también para una comprensión cabal de su ‘filosofía de la libertad’, ciertamente valorada por Marcuse, pero cuya verdadera magnitud no alcanzaría a comprender. Pues, según Dews, también en su ‘filosofía positiva’ hay un espacio para la experiencia no empírica, concretamente para la de la libertad (DEWS 2019, 400). Aunque en este punto es preciso puntualizar que aun existiendo tal compromiso efectivo de la ‘filosofía positiva’ con la realidad de la libertad, para Schelling el único ser absolutamente libre, capaz de superar la compulsión ontológica del ‘ser ciego’, no es otro que Dios. Otro flanco interesante de sus lecciones sobre *Filosofía de*

²³ Por lo tanto, aun existiendo convergencias notables con la interpretación del legado de Schelling en Marcuse, en los jóvenes hegelianos y en Lukács, puede afirmarse que, distanciándose de ellos —también de Bloch o Schmidt—, lo que más valora Marcuse del pensamiento de Schelling no es tanto su ‘filosofía de la naturaleza’, la cual no es ni siquiera mencionada por él, sino su ‘filosofía de la libertad’.

²⁴ La primera página citada en la que se hace mención al ‘puro que’ corresponde a la lección 18 de la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* y las dos restantes al *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten*.

²⁵ Sigo aquí la traducción propuesta por Félix Duque (2014, 43) y Miguel Ángel Ramírez Córdón (2019, 769).

la revelación, impartidas en Berlín entre noviembre de 1841 y febrero de 1842, son las diferencias que afloran en ellas con Hegel y las críticas que Schelling le dirige. Por una parte, al parecer de Schelling, la trascendencia volitiva del ‘ser ciego’ no sería posible en un sistema circular y racionalmente cerrado como el de Hegel, pues en él —subraya Dews resumiendo su crítica al *circulus in probando* de la falacia lógica— simplemente se “reproduce la coacción ontológica en el automatismo de su estructura lógica” (2019, 400). Por otra parte, Schelling tampoco equipara razón y libertad como hace Hegel, sino que “afirma que la razón puede *servir a los fines* de la libertad, pero sólo cuando se despliega para dar sentido a algo distinto a sí misma” (2019, 400).

En relación con esta última crítica de Schelling al sistema de Hegel, Dews nos advierte acerca de una contradicción detectable en *Razón y revolución*, pues si bien es cierto que Marcuse también da cuenta de la problematización inherente al pensamiento de Hegel cuando sostiene que en su sistema “todas las categorías culminan en el orden existente” (MARCUSE 2003, 259-60), parece evidente que esta afirmación contradice los intentos llevados a cabo a lo largo de la obra por mostrar el potencial crítico y revolucionario del concepto dialéctico de la razón en Hegel. Nos parece, sin embargo, que Dews concluye de manera un tanto precipitada y unilateral su análisis en torno a la recepción de Schelling en Marcuse. De hecho, a su juicio, la etiqueta de ‘positivista’ sería más aplicable a Marcuse que a la filosofía tardía de Schelling. Y esto por el simple motivo de que en *Razón y revolución* Marcuse entiende el tránsito de Hegel a Marx como un paso de la filosofía a la teoría social “no susceptible de ser interpretado en términos filosóficos” (MARCUSE 2003, 259). De ahí extrae la errónea conclusión de que es este rechazo de Marcuse a la filosofía lo que en todo caso debe ser calificado de ‘positivista’, pues con ello estaría validando algo que la Teoría Crítica se propuso combatir confrontando las corrientes dominantes en el marxismo de su época, a saber, “la suplantación de la filosofía por una teoría materialista de la historia” (DEWS 2019, 400). Por lo demás, con este proceder “Marcuse encarnaría la respuesta a la desintegración del hegelianismo que Schelling, en su primera lección en Berlín, temía que fuera la de sus contemporáneos más jóvenes” (2019, 400), esto es, una respuesta que condujera a la supresión de la filosofía²⁶. Pero este juicio supone desconocer

²⁶ La lección inaugural sobre ‘Filosofía de la revelación’, pronunciada en Berlín el 15 de noviembre de 1841, versa específicamente sobre el ‘Filosofar en Alemania’. En ella, en efecto, Schelling manifiesta sus temores ante esta abolición de la filosofía, aun comprendiendo y compartiendo los motivos de la insatisfacción con aquella filosofía —la hegeliana— que habían conducido a este *impasse*. Sin embargo, frente a aquellos “quienes pretenden atacar con pasión solamente una determinada filosofía, aunque en el fondo están pensando en la filosofía en general; y están diciendo en su fondo más íntimo: ya no debe haber absolutamente ninguna filosofía”, Schelling expresa “que es suficientemente conocido que yo personalmente me declaré

tanto el carácter no positivista de esa transición de la filosofía a la teoría crítica de la sociedad, como el hecho de que Marcuse no está impugnando aquí toda filosofía en general, sino la ocupación tradicional de la misma —dentro de la actual división social del trabajo— en cuestiones intemporales abstraídas de la realidad socio-histórica concreta, o bien, como en el caso de Hegel, su función legitimadora del *statu quo*, es decir, de las instituciones sociales y políticas (monarquía constitucional, etc.) de su tiempo²⁷.

Probablemente, Dews se habría visto obligado a matizar su veredicto si hubiese tomado en consideración las alusiones a Schelling en la *Ontología de Hegel* a las que nos hemos referido y, especialmente, la conversación que Marcuse mantuvo con el propio Habermas en 1975, donde este último vincula la clase de experiencia estética que defiende Marcuse con la experiencia posibilitada por la obra de arte como *órganon* de la filosofía en Schelling. Habermas considera que la normatividad intrínseca que vincula Eros y Belleza en la obra de arte, en la que el deber-ser se convierte en el objetivo ‘natural’ de Eros, conduce en *Eros y civilización* (1955) de Marcuse a una “naturalización del concepto de razón”, donde ésta, incapaz ya de “justificar sus propios conceptos normativos tales como los de justicia, la belleza o la humanidad, se remite a evidencias provocadas en un medio como puede ser el arte, esto es, un medio que tiene una raíz independiente de la teoría, la raíz de lo erótico o la naturaleza instintiva” (HABERMAS 2018, 66). Expresado en otros términos, la justificación de los conceptos normativos de la razón y de lo que deba emanar como normatividad se obtiene en este contexto de la experiencia estética, en lugar de hacerlo —como en Platón o Hegel— “con el recurso a la constitución del ser o a la estructura del concepto” (2018, 33). Por lo tanto,

inmediatamente, desde los primeros pasos, insatisfecho y en desacuerdo con los inicios mismos de aquella filosofía. Según esto, alguno podría pensar que mi preocupación fundamental sería la de contestar o rebatir aquel sistema, cuyos resultados han producido semejante excitación apasionada contra la filosofía misma. Pero no es ese mi propósito, señores míos. Si yo no fuera capaz de hacer algo más que eso, ciertamente no estaría hoy aquí; no tengo una concepción tan estrecha de mi vocación. Dejo gustosamente a otros una tarea tan desagradable. Digo desagradable, porque realmente es bien triste ver cómo se disuelve por sí mismo algo que había sido levantado con especial energía. El mundo espiritual y moral está en sí mismo tan disgregado, tan cerca de la anarquía, que es preciso alegrarse cuando se ofrece de cualquier modo un punto de unificación, aunque sólo sea momentáneamente. Pero todavía más triste resulta destruir algo cuando no se tiene nada con qué sustituirlo” (SCHELLING 1858, 364). [Trad. esp. de Juan Cruz Cruz en Schelling (1998, 35).]

²⁷ Que Marcuse permaneció aferrado sin solución de continuidad a la labor filosófica a lo largo de toda su trayectoria intelectual, y que nunca proyectó sustituir a ésta sin más por la teoría de la sociedad, sino que buscó siempre su mutua complementación, es algo que sale a relucir, por ejemplo, en el discurso que pronunció en 1966 con motivo de su nombramiento como nuevo profesor en la Universidad de California, cuyo título fue, precisamente, “La racionalidad de la filosofía”. Cf. Marcuse (2021, 1-17).

habría aquí algo distinto al rechazo frontal de *Razón y revolución* en el énfasis de Schelling en la experiencia —en este caso, estética— como fundamento del conocimiento. Marcuse responde que, efectivamente, “debería tomarse muy en serio la filosofía del arte de Schelling. Se aproxima mucho a lo que yo quería decir” (2018, 66). Paradójicamente, sin embargo, en su última obra publicada dos años después de esta conversación, dedicada en su totalidad a *La dimensión estética* (1977), no se encuentra ninguna referencia a filosofía del arte de Schelling.

Tal y como puede constatarse ya en su tesis doctoral de 1954, pero también en diversos trabajos posteriores, el reconocimiento que realiza Habermas del papel histórico desempeñado por Schelling no se limita a poner de manifiesto sus coincidencias formales con Hegel o a valorar positivamente la centralidad de la experiencia estética en su *Filosofía del arte*. Tampoco se traduce, por supuesto, en una descalificación de su ‘filosofía positiva’ en la estela de los jóvenes hegelianos, de Lukács o Marcuse. En contraste con la animosidad con la que estos últimos autores se aproximan a la obra del último Schelling, Habermas le otorga un rendimiento y unos méritos muy superiores²⁸. La siguiente cita de *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) ilustra resumidamente los motivos fundamentales de este reconocimiento:

la actualidad histórica de la que se supone brota la necesidad de filosofía, el viejo Hegel la había apartado de la construcción del acontecer esencial o racional como lo meramente empírico, como la existencia contingente, ‘fugaz’, ‘insignificante’, ‘pasajera’, y ‘marchita’ de una ‘infinitud mala’. Contra este concepto de una realidad racional que se eleva por encima de la facticidad, contingencia y actualidad de los fenómenos que hacen eclosión y de las evoluciones que se ponen en marcha, los jóvenes hegelianos reclaman (siguiendo los pasos de la filosofía última de Schelling y del idealismo tardío en un Immanuel Hermann Fichte) el *peso de la existencia* (HABERMAS 1993, 72)

Es decir, para Habermas —así como para Manfred Frank— la reivindicación de este ‘peso de la existencia’ en la filosofía tardía de Schelling convierte a éste en un pensador protomaterialista que habría anticipado muchas de las críticas que los jóvenes hegelianos dirigieron a Hegel. Y no sólo en los jóvenes hegelianos, también en la primera Teoría Crítica se pondría de relieve esta influencia decisiva de Schelling. Así, en su polémica con Hegel y contra la tradición platónica del bien, en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling emerge “el impulso de ofrecer resistencia

²⁸ La influencia de Schelling en Habermas ha sido estudiada en Douglas (2004); Frank (2017); Marx (1984).

a todo peligro de transfiguración idealista, el mismo impulso por lo que muy pronto se movería una crítica ideológica que va desde el materialismo pesimista del primer Horkheimer hasta el materialismo optimista de Bloch” (HABERMAS 1990, 163). Más aún, el ‘pensamiento postmetafísico’ iniciado por los jóvenes hegelianos y continuado por la Teoría Crítica estaría en deuda con la revolución de los conceptos básicos de la metafísica llevada a cabo en el *Sistema del idealismo trascendental*. Según Habermas, en esta obra Schelling “no piensa ya la unidad de la pluralidad como un todo objetivo previo al espíritu humano, sino como resultado de una síntesis que ese mismo espíritu efectúa”, dando así lugar a una nueva concepción de la historia universal donde la razón aparece “como fuente de ideas formadoras de mundo y la historia como el medio a través del cual el espíritu efectúa sus síntesis” (1990, 164).

Huelga decir que la postura de Horkheimer respecto a Schelling era más matizada de lo que da a entender Habermas en la anterior cita de *Pensamiento postmetafísico* (1988) donde alude a la influencia positiva de la crítica de Schelling a las transfiguraciones idealistas en el primer ‘materialismo pesimista’ de Horkheimer, pues en términos generales su opinión se aproximaba más a la de Marcuse que a la de Habermas. Para clarificar su postura hay que remontarse a su lección del semestre de invierno de 1925/26 en la Universidad de Frankfurt sobre “La historia de la filosofía idealista alemana”. Como sintetiza Jay, en ella Horkheimer “se distanciaba de Schelling en lo que veía como la meta de una absoluta identidad localizada en la naturaleza o simbolizada en el arte”, pero, por otra parte, “aplaudió su crítica al subjetivismo constituyente de Fichte y su reducción solipsista de la naturaleza a un mero efecto de este sujeto” (JAY 2016, 30). No obstante, al igual que Marcuse, Lukács y los jóvenes hegelianos, Horkheimer siempre se mantuvo reacio al último Schelling, y ello pese a reconocer “que había algo en su búsqueda de un Absoluto más allá de la constitución subjetiva que encajaba con una crítica materialista a todo tipo de idealismos” (2016, 30). La preocupación de Schelling por la cuestión del fundamento durante la etapa intermedia de su trayectoria intelectual, plasmada sobre todo en *Las edades del mundo*, pivota sobre el argumento de que “todo intento por conocer el Absoluto siempre es aporético porque Absoluto deja de ser Absoluto cuando se transforma en objeto de conocimiento” (2016, 30). Si en *El joven Hegel* Lukács no veía ninguna aporía en esta transformación del absoluto en objeto de conocimiento, decantándose claramente por los modos de acceso racionalistas al conocimiento del absoluto de Hegel frente a los intuitivos de Schelling, en esta cuestión Horkheimer parece alejarse de la tradición hegeliano-marxista. Para Jay, es justamente en su orientación contra el monismo racionalista de Spinoza y contra Fichte y Hegel que Schelling despierta las simpatías de la Teoría Crítica.

Volviendo a la interpretación de Schelling por parte de Habermas, es necesario remarcar de nuevo que no son ideas que surgieran repentinamente en sus obras de finales de los años ochenta, en *El discurso filosófico de la modernidad* o en *Pensamiento postmetafísico*, sino una constante en su pensamiento, que tenía su origen en la ya mencionada tesis doctoral de 1954 dedicada a Schelling y en la versión reducida de la misma que incluyó pocos años después en *Teoría y praxis*. Allí Habermas presenta en primer lugar una exposición de los tres intentos de deducción del Estado en Schelling para mostrar su incompatibilidad. Principalmente, contrapone las ideas del primer Schelling en el *Sistema del idealismo trascendental*, donde el derecho natural racional se fundamenta “en el orden republicano de cada Estado en particular y en la federación cívica-mundial de todos los estados entre sí” (HABERMAS 2000, 164) al segundo intento de Schelling por desarrollar una teoría del orden político en las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810), donde sostiene que

Es conocido cuanto esfuerzo se ha dado, especialmente desde la Revolución francesa y los conceptos kantianos, una posibilidad para mostrar la compatibilidad entre la unidad y la existencia de seres libres, por lo tanto, la posibilidad de un Estado que sería en realidad solamente la condición de la más alta libertad posible de los individuos. Sólo que esto es imposible. O bien la fuerza necesaria es extraída del poder del estado o bien ella le es dada a él, en este caso es despotismo. (...) La unidad de la naturaleza, esa segunda naturaleza [erguida] sobre la primera, en la cual el hombre tiene que tomar por la fuerza su unidad, es el Estado; y el Estado es por eso, para decirlo exactamente, una consecuencia de la maldición latente de la humanidad (SCHELLING 1860, 461-2)²⁹

La verdadera unidad de la especie humana no está en la unificación política de la sociedad basada en los medios físicos coercitivos del Estado. Por tanto, si en 1800 Schelling “se había decidido inequívocamente en favor de la república democrática; en 1810 esta cuestión se ha tornado indiferente” (HABERMAS 2000, 166). En el tercer y último intento de elaborar una teoría del orden político, que Habermas sitúa cuatro décadas más tarde, principalmente en *Introducción a la Filosofía de la Mitología*, Schelling se distancia de las dos anteriores, ya que enjuicia negativamente los intentos de “superar prácticamente al mismo Estado, esto es, al Estado en sus fundamentos, por medio de la subversión del Estado, que, si es intencionada, es un acto criminal (...) y el de superarlo teóricamente por medio de doctrinas que desean hacer al Estado justo y grato al Yo tanto como sea posible” (SCHELLING 1861, 547).

²⁹ Trad. esp. de Marcela Uribe Pérez en Schelling (2022, 191-2).

El penúltimo apartado del texto sobre Schelling de *Teoría y praxis* lleva por título “El oculto materialismo de la filosofía de la edad del mundo: Schelling y Marx”. Es aquí, y específicamente en su último punto, “La autosuperación materialista de la dialéctica del trabajo: una recepción de Hegel preparada por Schelling”, donde puede encontrarse una mayor profundización en las ideas apuntadas en las citas sobre Schelling recogidas en *Pensamiento postmetafísico* y en *El discurso filosófico de la modernidad*. Habermas cree que el segundo intento de Schelling —en las lecciones privadas de Stuttgart— de superación radical del dominio político-estatal rechazado en su madurez, “ha sido recogida en la tradición marxista”, y que “en ese punto de inflexión materialista de su idealismo histórico, anticipa ciertas intenciones del materialismo histórico” (HABERMAS 2000, 206). Luego analiza cómo la concepción de Schelling de la estructura de la edad del mundo presente bajo la idea de un “Dios invertido” aparece también en el joven Marx, pues en ambos “es de esperar una resurrección de la naturaleza mediante la producción del género humano”, una “identidad entre naturaleza y género” más allá de la “falsa unidad” del Estado y, por último, una coincidencia en el hecho de no imputar la corrupción del mundo a la naturaleza, sino a los seres humanos (2000, 207). Aunque Schelling proyecte una teología y Marx lo analice desde un punto de vista económico, ambos “conceptúan ‘materialistamente’ la corrupción de este mundo en la medida en que lo que debería residir en la raíz de la existencia, a saber: la materia, ha sometido a la misma existencia” (2000, 207). Remitiéndose, como en el caso de Manfred Frank, a la tesis del joven Marx en torno a una naturalización del ser humano y una humanización de la naturaleza, Habermas entrevé también semejanzas significativas entre las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling y los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx. Pero si Schelling cifra el origen histórico de la corrupción del mundo en el pecado del primer hombre (Adam), Marx lo hace en la apropiación privada del trabajo social, donde “el egoísmo cosmológico de Schelling es descifrado como capitalismo” (2000, 208). Esta es la diferencia fundamental entre Schelling y Marx que, como hemos argumentado en el apartado II, se echa en falta en la interpretación de Frank.

De modo parecido a Habermas, en *Dialéctica negativa* Adorno considera a Schelling como un correctivo a Hegel que anuncia la “transición al materialismo” (ADORNO 1984, 193-5; DEWS 2019, 401). Sin embargo, resulta evidente que su posicionamiento experimentó modificaciones sustanciales con el transcurso de los años, concretamente a lo largo de la década de 1960-70, mostrándose por lo general cada vez más receptivo con el pensamiento de Schelling. En este sentido, si en *Tres estudios sobre Hegel* de 1963 las referencias a Schelling son básicamente impugnatorias, y en las ocasiones en las que es

aludido la preferencia de Adorno se sitúa del lado de Hegel, en *Dialéctica negativa* —publicada tres años más tarde— las remisiones a Schelling poseen un cariz menos negativo y se agudiza el escepticismo de Adorno respecto a Hegel. Finalmente, en la *Teoría estética*, aparecida póstumamente en 1970, Adorno corrige algunos de sus juicios negativos previos sobre Schelling y se muestra especialmente receptivo con su filosofía del arte. Es importante tomar en cuenta esta evolución sin detenerse exclusivamente en ninguna de las tres etapas mencionadas, lo que llevaría a acentuar sólo los aspectos positivos o negativos de esa recepción en detrimento de sus aspectos contrarios.

Aunque en *Tres estudios sobre Hegel* Adorno lleve a cabo una interpretación de la obra de Hegel en su conjunto menos afirmativa y laudable que la de Lukács en *El joven Hegel*, sus consideraciones críticas en torno a las insuficiencias atribuibles a la ‘intuición intelectual’ de Schelling son en gran parte compartidas. En primer lugar, Adorno asimila a Schelling con la ontología existencial en virtud de su propósito de acceder mediante “un brinco a lo supuestamente concreto” (ADORNO 2012, 232). La elección de este camino para confrontar y criticar el formalismo en teoría del conocimiento y en la ética es cuestionado por Adorno, quien cree que la crítica de este formalismo es en Hegel más lograda y rica en mediaciones que en los casos anteriores. Por más que el ‘concepto’ tenga en Hegel una “esencia abstractiva y clasificatoria, separadora y arbitraria” (2012, 282), Adorno, que en este punto coincide plenamente con Lukács, critica “la ilusión al mismo tiempo aconceptual y mecánica” (2012, 336) de Schelling de alcanzar la verdad de la ‘cosa misma’ mediante una intuición intelectual “que no se halla por encima del concepto, sino bajo él, y que justamente al usurpar su objetividad recae en la subjetividad del mero opinar” (2012, 282-3). Las reservas de Adorno respecto a la ‘intuición intelectual’ de Schelling permanecieron invariantes en *Dialéctica negativa*. Tal como puede leerse en esta obra, el proceso de conversión del saber absoluto en ‘intuición intelectual’ consiste en “tachar las mediaciones, en vez de reflexionarlas” (ADORNO 1984, 66). Por otra parte, en sentido inverso a las lecturas de Jay o Dussel, que ensalzan a Schelling como un pionero en la defensa del principio de no-identidad, Adorno asegura sin ambages que “toda filosofía concreta se ha basado desde Schelling en la tesis de la identidad” (1984, 81). Aquí su análisis posee afinidades remarcables con la crítica de Feuerbach —de la que nos hemos ocupado en el primer apartado— a la búsqueda por parte de Schelling en su filosofía de la naturaleza de una identidad absoluta entre naturaleza y espíritu como culminación del idealismo dualista entre sujeto y objeto. Así, refiriéndose indirectamente a Schelling, Adorno nos dice que colocar el principio del dualismo entre sujeto y objeto como fundamento de la filosofía supone “incurrir de nuevo en el totalitarismo o monismo del principio

de identidad” (1984, 176-7). De lo que se trataría, y aquí Hegel tendría cierta ventaja sobre Schelling, es de que en la polaridad de sujeto-objeto que estructura el pensamiento dialéctico ambos conceptos se mantengan como negativos sin buscar su unidad forzada, sino manteniendo en todo momento su diferencia constitutiva. Ciertamente, en Hegel esta polaridad aparece subsumida en el pensamiento especulativo, pero frente a Fichte y Schelling, la desarrolla “en sus dos direcciones” (1984, 177).

Más adelante, sin embargo, adopta un tono más distante con Hegel en lo que parece ser una invalidación parcial de algunas de sus consideraciones previas. Dado que el materialismo de Adorno concede centralidad y prioridad a lo somático en la tarea de hacer elocuente el sufrimiento, explicitando también en toda su extensión los efectos de la dominación en la corporalidad de los sujetos, no podía sino mostrarse insatisfecho con el lugar que le es asignado al cuerpo y a la existencia en el sistema filosófico de Hegel. En efecto, Hegel mantiene la diferencia entre espíritu y cuerpo/existencia, pero subsumiendo o absorbiendo al segundo en la autoconciencia del espíritu. Por el contrario, en Schelling, señala Adorno, “lo espiritual es modificación de un impulso corpóreo”, del impulso entendido como “forma precursora del espíritu” (1984, 203). De este modo, en Schelling la inclusión de la naturaleza en el espíritu —y viceversa— no sigue una lógica de sometimiento. Precisamente por medio de esta atención a lo somático y a lo corporal, de su concepción de lo espiritual como impulso corpóreo modificado, Schelling prepara la transición del idealismo al materialismo. La obra a la que se remite Adorno en la exposición de esta problemática son *Las edades del mundo*, considerada comúnmente como el máximo esfuerzo llevado a cabo por Schelling en la formulación de estas ideas protomaterialistas y en su crítica del idealismo.

Hay otro ámbito, el de la estética y la filosofía del arte, en el que también puede observarse un cambio de rumbo significativo, especialmente si se comparan los *Tres estudios sobre Hegel* con su *Teoría estética*. Para que la categoría de totalidad sea aprehendida como una identidad mediada por la no-identidad, en *Tres estudios sobre Hegel* Adorno cree necesario transferir una ley formal artística a esta aprehensión, pero sostiene que en esta transferencia “la filosofía hegeliana se encuentra incomparablemente más próxima a las obras de arte que la schellinguiana, que quería construir el mundo conforme al modelo de la obra de arte” (ADORNO 2012, 336). Tomando su concepto de verdad del arte, Schelling instituyó un dualismo entre arte y filosofía donde el primero había de servir de modelo al segundo. No obstante, como de este modo la filosofía se limitaba a llevar a cabo lo que en el arte como apariencia no puede realizarse, la totalidad filosófica tenía que adoptar de suyo una forma estética, es decir, convertirse en el “escenario de la apariencia de la identidad absoluta” (2012, 336),

manteniéndose así el arte “como apariencia y no como razón realizada” (2012, 336). Esta interpretación sufre un vuelco importante en la *Teoría estética*, pues en ella Adorno realiza un doble reconocimiento de las contribuciones de la filosofía del arte y de la filosofía de la naturaleza de Schelling, rectificando además sus anteriores apreciaciones en *Dialéctica negativa* sobre la preeminencia de la tesis de la identidad en Schelling.

Por un lado, en el capítulo sobre “Lo bello natural” de la *Teoría estética* parece considerar en clave positiva el hecho de que en la filosofía del arte de Schelling el interés estético ya no se concentre en lo bello natural, sino en las propias obras de arte. Las obras de arte ofrecen a la filosofía que toma el arte como modelo la promesa de una “reconciliación en la identidad con el sujeto” (ADORNO 2004, 108, 127). Con la “mediación objetiva de todo arte por el espíritu” (2004, 127), tal como esta mediación es problematizada en la filosofía del arte de Schelling, esto es, derivando del arte el concepto de verdad del idealismo, el contenido espiritual del arte pudo desarrollarse en la concepción del idealismo “hasta su figura objetiva” (2004, 127). Este logro manifiesto de la filosofía del arte de Schelling recibió su impulso de una razón “impregnada vivamente por una filosofía de la naturaleza (...) que interpreta la naturaleza como algo que tiene sentido en sí mismo” (2004, 101), es decir, de la naturaleza en tanto que espíritu y no, como en Hegel, de la naturaleza como ser del espíritu. En resumen, la definición del arte como *órganon* de la filosofía en Schelling opera como un contrapeso a las especulaciones idealistas, de ahí que Adorno pueda concluir afirmando, en contraste con su juicio en *Dialéctica negativa*, que Schelling no llevó a cabo “su propia tesis de la identidad tan implacablemente como Hegel” (2004, 456-7).

En esta recepción positiva de Schelling por parte de Adorno es necesario tener presente la influencia en su obra de autores como Franz Rosenzweig y Paul Tillich. Tillich, que supervisó la tesis de habilitación de Adorno sobre Kierkegaard, estaba profundamente interesado e influenciado por el pensamiento tardío de Schelling (“En los años de universidad leí entusiasmado varias veces sus obras completas e hice mi tesis doctoral en filosofía y mi memoria de licenciatura en teología sobre Schelling” (TILlich 2011, 47), defendida en 1910 y publicada en 1974 (TILlich 1974)³⁰). Como recuerda Dews, Tillich y Adorno impartieron seminarios conjuntos en la Universidad de Frankfurt a principios de los años treinta antes de ser expulsados de Alemania por el régimen nacionalsocialista (DEWS 2019, 402). Por otra parte, el llamado ‘Nuevo pensamiento’ inspirado en la teología judía de F. Rosenzweig, autor que abandonó el hegelianismo inducido por la lectura de *Las edades del mundo* de Schelling, podría haber ejercido también una influencia en Adorno a través de

³⁰ En torno a la recepción de Schelling en el primer Tillich, véase Danz (2019).

W. Benjamin y G. Scholem, lectores y conocidos de Rosenzweig y amigos de Adorno (JAY 2016, 34). Lo que Adorno habría asumido de Rosenzweig por mediación de Benjamin y Scholem, influyendo en este cambio de orientación positivo respecto a Schelling, serían las reservas de Rosenzweig respecto a una dialéctica hegeliana de la identidad que subsume toda alteridad en una totalidad racional. En este sentido, Jay sostiene que “en su conferencia de 1931, ‘La idea de la historia natural’, Adorno mediaba la historia por la naturaleza y la naturaleza por la historia sin buscar un nivel más alto de sublimación entre ambos términos. Aunque Schelling no es explícitamente mencionado, se puede discernir su sombra en la resistencia de Adorno a un modelo puramente historicista” (2016, 35).

Ahora bien, creemos que gran parte de la literatura secundaria que ha venido ocupándose de la recepción de Schelling en Adorno ha tendido a pasar por alto las objeciones que hemos apuntado, aferrándose únicamente a aquellos escasos lugares en los que, en efecto, hay un reconocimiento explícito de sus avances materialistas frente al idealismo de Hegel y, en consecuencia, una innegable confluencia con algunos postulados de Adorno. Pero ciertamente esto constituye sólo una de las caras de la moneda³¹. Una clara muestra en esta dirección sería, por ejemplo, la interpretación que Dews realiza del aforismo 42 —“Libertad de pensamiento”— de *Minima moralia* (1951) de Adorno, deduciendo interesadamente de él que Adorno tenía en alta consideración las lecciones sobre ‘Filosofía de la revelación’ del último Schelling³². Lo cierto, sin embargo, es que en tal aforismo, en el que se aborda el vínculo entre reflexión y especulación y los efectos dañinos derivados de la ruptura de su unidad, Adorno incluye junto a Schelling también a Hegel en su reconocimiento acerca de la “extrema tensión del pensamiento” en “el desciframiento del fenómeno” en ambos autores, limitándose a afirmar que cuando, en sentido inverso a Hegel y a Schelling, la especulación prescinde de la reflexión aflojando esta tensión, como parece ocurrir en algunas orientaciones del psicoanálisis, se produce una disminución de “la calidad de las ideas” y una nivelación de las mismas donde “la diferencia apenas es menor de la que existe entre la filosofía de la revelación y el cotilleo de una suegra” (ADORNO 2006, 73-4). Se trata, por tanto, de

³¹ Prosiguiendo la tarea iniciada por los estudios de Frank en torno a la recepción de Schelling en los jóvenes hegelianos y en Marx, estas tentativas de presentar a Adorno como una suerte de schellinguiano convencido, sobreestimando el influjo positivo de Schelling en su obra, no sólo se encuentran en los trabajos ya citados de Peter Dews (2014; 2019), sino también en los de otros autores, como Bowie (1996, 238-80) o Flodin (2017, 176-96). Sin restarles importancia, pues por lo demás se trata de trabajos especialmente meritorios e ilustrativos, tienden no obstante, por así decirlo, a barrer para casa.

³² En este aforismo encuentra Dews “evidencia textual del respeto de Adorno por la ‘extrema tensión del pensamiento’ plasmado en la última filosofía de Schelling” (DEWS 2019, 402).

una alusión muy indirecta al último Schelling que no permite sostener con tal grado de convencimiento —como hace Dews— que su pensamiento tardío fuese tan bien recibido por Adorno. Sí tenía sin duda en alta consideración su pensamiento juvenil y *Las edades del mundo* de su etapa intermedia, y seguramente en relación con el Schelling tardío de la ‘Filosofía de la revelación’ fue menos crítico que sus colegas del Instituto de Investigación Social (Marcuse, Horkheimer), que Lukács y los jóvenes hegelianos, pero en cualquier caso no hay una reivindicación de sus logros tan explícita, extensa ni insistente como en el caso de Habermas. Más bien, en su recepción de Schelling podría ubicarse a Adorno en un lugar a medio camino entre Marcuse y Horkheimer, por un lado, y Habermas, por otro.

A modo de síntesis, cabe sostener que la filosofía de la naturaleza del joven Schelling ha sido unánimemente apreciada en las tres tradiciones aquí consideradas. La reticencia de los jóvenes hegelianos hacia la obra de madurez de Schelling, su negativa a conceder a las tendencias protomaterialistas que se despliegan en su ‘filosofía positiva’ una compatibilidad con sus respectivas críticas al logicismo de Hegel, es ciertamente contradictoria, pero resulta comprensible considerando la necesidad de mantenerse —al menos momentáneamente— fieles a su maestro en un contexto histórico, político y filosófico muy polarizado. Por su parte, Lukács asimila en lo fundamental las críticas de Feuerbach y Engels, acentuando las tendencias supuestamente irracionalistas en el pensamiento Schelling, las cuales estarían ya presentes, de manera latente, en su etapa juvenil. Sin embargo, esto no le impide otorgar virtudes más que notables a su filosofía de la naturaleza y a algunas de las críticas que dirigió al idealismo objetivo de Hegel. Con todo, su unilateralidad en la interpretación de la obra de Schelling y de su trayectoria intelectual se distancia claramente de la lectura de otros autores, como Bloch o Dussel. Asimismo, aun excediéndose en algunos puntos de su interpretación, Frank también se esfuerza por mostrar las correspondencias entre Schelling y Marx, así como la influencia positiva del primero en el segundo. Podría decirse que Frank continúa la línea abierta por Habermas, donde el reconocimiento de las virtualidades presentes en la obra de Schelling se hace también extensible, como en los casos de Bloch y Dussel, a su pensamiento tardío. En Habermas y Frank la recepción productiva de Schelling resulta indiscutible en la obra de los jóvenes hegelianos, en el joven Marx y en la Teoría Crítica. Hemos visto, no obstante, que Marcuse coincide con Lukács en sus críticas al empirismo de Schelling y a su ‘filosofía positiva’ de madurez, aun cuando, según Dews, ambos juicios estén basados en una lectura muy parcial de lo que significa en verdad este empirismo en Schelling y el alcance preciso de su ‘filosofía positiva’. A la luz de la *Ontología de Hegel* y de otras referencias de Marcuse a Schelling se torna necesario, sin embargo, ma-

tizar algunas de las afirmaciones de Dews respecto a la recepción de Schelling en Marcuse. La postura de Horkheimer fue también ambivalente, mostrándose a un tiempo receptivo y hostil tanto con la filosofía de la naturaleza y del arte del joven Schelling como con su filosofía tardía. Por último, puede afirmarse que Adorno fue modificando gradualmente su interpretación de Schelling, ciertamente en un sentido cada vez más favorable, sobre todo en relación con la filosofía del arte y los impulsos naturalistas y materialistas de *Las edades del mundo*. Pero pese a esta evolución en sentido positivo no pueden olvidarse sus objeciones —compartidas con Lukács— a la ‘intuición intelectual’ y a la tesis de la identidad en Schelling, formuladas en *Tres estudios sobre Hegel* y en *Dialéctica negativa*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, TH. W. 1984, *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- ADORNO, TH. W. 2004, *Teoría estética*, Madrid: Akal.
- ADORNO, TH. W. 2006, *Minima moralia*, Madrid: Akal.
- ADORNO, TH. W. 2012, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Akal.
- ARTHUR, C. 2003, "Towards an Unknown Marx: A Commentary on the Manuscripts of 1861-3", *Historical Materialism*, vol. 11, nº 2: 247-63.
- BLOCH, E. 1977, *El principio de esperanza*, Madrid: Aguilar.
- BLOCH, E. 1983, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Ciudad de México: FCE.
- BLOCH, E. 2015, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BOWIE, A. 1996, *From Romanticism to Critical Theory*, Nueva York: Routledge.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 2022, *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)*, Madrid: Siglo XXI.
- CORNU, A. 1965, *Marx y Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires: Platina.
- DANZ, C. 2019, "Freedom, sin and the absoluteness of Christianity: reflections on the early Tillich's Schelling-reception", *International Journal of Philosophy and Theology*, vol. 80, nº 1-2: 115-26.
- DEWS, P. 2014, "Dialectics and the Transcendence of Dialectics: Adorno's Relation to Schelling", *British Journal for the History of Philosophy*, 22:6, 2: 1180-207.
- DEWS, P. 2019, "Schelling and the Frankfurt School", HONNETH, A. *et al.* (ed.), *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, Nueva York y Londres: Routledge, 394-409.
- DOUGLAS, P. 2004, "Habermas, Schelling and Nature", FREUNDLIEB, D. *et al.* (ed.), *Critical Theory After Habermas. Encounters and Departures*, Leiden & Boston: Brill, 155-80.
- DUQUE, F. 2014, "Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica de la historia", *Contrastes. Revista internacional de filosofía*. Suplemento, nº 19: 27-59.
- DUSSEL, E. 1974, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca: Sígueme.
- DUSSEL, E. 1994, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América.
- DUSSEL, E. 2006, "Marx, Schelling and Surplus-Value", *International Studies in Philosophy*, vol. 38/4: 59-69.
- ENGELS, F. 1981, *Escritos de juventud*, México: FCE.
- FENICHEL, T. 2019, *Schelling, Freud and the Philosophical Foundations of Psychoanalysis. Uncanny Belonging*, Londres y Nueva York: Routledge.

- FEUERBACH, L. 1974, *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires: La Pléyade.
- FEUERBACH, L. 1984, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía/Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona: Orbis.
- FEUERBACH, L. 2013, *La esencia del cristianismo*, Madrid: Trotta.
- FLODIN, C. 2017, “Adorno and Schelling on the Art-Nature Relation”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 26, 1: 176-96.
- FRANK, M. 1989, “Schelling’s Critique of Hegel and the Beginnings of Marxian Dialectics”, *Idealistic Studies*, vol. 19, nº 3: 251-68.
- FRANK, M. 1992, *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Munich: Fink.
- FRANK, M. 2017, “Schelling, Marx, and the Philosophy of History: *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*”, BRUNKHORST, H.; KREIDE, R. y LAFONT, C. (ed.), *The Habermas Handbook*, Nueva York: Columbia University Press.
- GONZÁLEZ, P. 2016, “La lectura dusseliana de Schelling. Universo discursivo y producción de categorías filosóficas para América Latina”, *Hybris. Revista de Filosofía*, vol. 7, nº 2: 13-36.
- HABERMAS, J. 1954, “Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken”. Acceso abierto en: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/habermas1954/0007>
- HABERMAS, J. 1975, “Un Schelling marxista”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, 127-47.
- HABERMAS, J. 1990, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. 1993, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. 2000, “Idealismo dialéctico en tráfico al materialismo. Consecuencias filosófico-históricas de la idea de Schelling de una contracción de Dios”, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid: Tecnos, 163-215.
- HABERMAS, J. et al. 2018, *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*, Barcelona: Gedisa.
- HEGEL, G. W. F. 2007, *Fenomenología del espíritu*, Ciudad de México: FCE.
- HORKHEIMER, M. 1985, *Gesammelte Schriften Bd. 8. Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- HORKHEIMER, M. 1990, *Gesammelte Schriften Bd. 10. Nachgelassene Schriften 1914-1931*, Frankfurt a. M.: Fischer.
- JACOBS, W. G. 2018, *Leer a Schelling*, Barcelona: Herder.
- JAY, M. 2016, “Ungrounded: el fundamento de la crítica o la crítica del fundamento”, GANDLER, S. (coord.), *Teoría Crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, México: Universidad Autónoma de Querétaro y Miguel Ángel Porrúa, 11-41.

- LEFEBVRE, H. 1967, "Schelling", *Obras I (posteriores a 1958)*, Buenos Aires: Peña Lillo, 105-6.
- LEYTE, A. 1996, "Introducción. Una filosofía idealista de la naturaleza", SCHELLING, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Alianza.
- LEYTE, A. 1998, *Las épocas de Schelling*, Madrid: Akal.
- LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V. 1995, *Schelling (1775-1854)*, Madrid: Ediciones del Orto.
- LUKÁCS, G. 1959, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Ciudad de México: FCE.
- LUKÁCS, G. 1970, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ciudad de México: Grijalbo.
- MARCUSE, H. 1970, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona: Martínez Roca.
- MARCUSE, H. 2003, *Razón y revolución*, Madrid: Alianza.
- MARCUSE, H. 2021, *Transvaloración de los valores y transformación social radical. Cinco nuevas conferencias, 1966-1976*, Philadelphia: International Herbert Marcuse Society.
- MARX, K. y ENGELS, F. 1963, *Werke Bd. 27*, Berlín: Dietz.
- MARX, K. 2001, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid: Alianza.
- MARX, W. 1984, "Fundamental Notions in Schelling's and Habermas's Conceptions of History", en *The Philosophy of F.W. J. Schelling*, Bloomington: Indiana University Press.
- PÉREZ-BORBUJO, F. 2004, *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona: Herder.
- RAMÍREZ CORDÓN, M. A. 2019, "La cuestión doble del fundamento y el principio de identidad en las «Lecciones de Erlangen de F. W. J. Schelling»", *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, vol. 75, nº 284: 765-86.
- RAWIDOWICZ, S. 1964, "Feuerbachs Schelling-Kritik", *Ludwigs Feuerbachs Philosophie*, Berlín: De Gruyter, 274-84.
- SASS, H.-M. 1962, "Schelling und die Junghegelianer: Ein unbekannter Brief Schellings", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 14, nº 3: 282-5.
- SHELLING, F. W. J. 1858, *Sämmtliche Werke XIII*, Stuttgart/Augsburg: J.G. Cotta.
- SHELLING, F. W. J. 1860, *Sämmtliche Werke VII*, Stuttgart/Augsburg: J.G. Cotta.
- SHELLING, F. W. J. 1861, *Sämmtliche Werke XI*, Stuttgart/Augsburg: J.G. Cotta.
- SHELLING, F. W. J. 1996, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid: Alianza.
- SHELLING, F. W. J. 1998, *System der Weltalter. Münchner Vorlesung 1827/28*, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann.
- SHELLING, F. W. J. 1998, *Filosofía de la revelación. I. Introducción*, Pamplona: Universidad de Navarra.
- SHELLING, F. W. J. 2022, "Lecciones privadas de Stuttgart (1810) (Del manuscrito de obras póstumas)", *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, nº 18: 170-203.

- SCHMIDT, A. 1975, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid: Taurus.
- SCHMIDT, A. 2016, "Para un materialismo ecológico. Prólogo a *El concepto de naturaleza en Marx* (1993)", GANDLER, S. (coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de Querétaro y Miguel Ángel Porrúa, 171-92.
- TILICH, P. 1974, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy: Its Presuppositions and Principles*, Lewisburg: Bucknell University Press.
- TILICH, P. 2011, *On the Boundary: an Autobiographical Sketch*, Eugene: Wipf and Stock.
- VILLACAÑAS, J. L. 1987, "Introducción: La ruptura de Schelling con Fichte", SCHELLING, F. W. J., *Antología*, Barcelona: Península, 7-30.
- ZUDEICK, P. 1992, *Ernst Bloch*, Valencia: Alfons el Magnànim.