

# NEW LEFT REVIEW 143

SEGUNDA ÉPOCA

NOVIEMBRE-DICIEMBRE 2023

## ARTÍCULO

PERRY ANDERSON	¿Derecho internacional?	7
CAITLÍN DOHERTY	Topografías del capital	35

## DEBATE

ALYSSA BATISTTONI Y GEOFF MANN	<i>Bidenomics</i> climática	61
-----------------------------------	-----------------------------	----

## ARTÍCULO

JOHANNES HOERNING	Pensar lo impensable	89
NIC JOHNSON	Tiempos de interés	121

## CRÍTICA

DYLAN RILEY	Sermones para príncipes	161
CHRISTOPH SCHURINGA	El sistema de Schelling	176

---

[WWW.NEWLEFTREVIEW.ES](http://WWW.NEWLEFTREVIEW.ES)

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE

**ts**  
traficantes de sueños



## CRÍTICA

Peter Dews, *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*, Nueva York, Oxford University Press, 2023, 311 pp.

CHRISTOPH SCHURINGA

### EL DESAFÍO DE SCHELLING

A lo largo de los últimos treinta años la obra de Hegel ha experimentado un notable proceso de domesticación por parte de la filosofía anglosajona. Hegel ya no es el ambicioso metafísico que siempre parecía haber sido, tal y como lo retrataba aún el filósofo canadiense Charles Taylor en su monumental obra *Hegel* (1975). A partir del impulso inicial de *Hegel's Idealism*, el libro de Robert Pippin publicado en 1989, la filosofía analítica se esforzó en convertir al pensador alemán en un elemento seguro para el *establishment* académico del mundo anglófono, presentándolo esencialmente como alguien que radicalizó a Kant. Así como el proyecto crítico de Kant no era en sí mismo una teoría metafísica, sino una investigación sobre las condiciones de posibilidad de la metafísica, igualmente Hegel se conceptualizaba ahora como un pensador que se limitó a apretar las tuercas del proyecto kantiano de delineación de las estructuras generales del pensamiento que hacen posible la metafísica. Según esta interpretación, Hegel dejaba de ser el cauto filósofo político que, como él mismo dice en el «Prefacio» de *La filosofía del derecho*, se limitaba a describir el «gris sobre gris» retrospectivo de la filosofía, una vez que la forma de vida ha «envejecido». Por el contrario, Hegel emerge ahora como un crítico social radical, que defiende un programa para derrocar el capitalismo que anticipa mucho el de Marx. En un giro sorprendente, este enfoque se ha abierto paso y ha vuelto a Alemania, y así se manifiesta en la obra de lo que queda de la Escuela de Frankfurt de teoría crítica.

Este nuevo papel adjudicado a Hegel le convierte en alguien solamente un poco más ambicioso que Kant en el ámbito de la metafísica y, lo que es igualmente sorprendente, solo un poco menos que Marx en el ámbito del pensamiento social, a pesar de la concepción que tenía Marx de sí mismo como un crítico radical de Hegel. Una seria consecuencia de esta reinterpretación es que la relación de Hegel con su contemporáneo Schelling empieza a resultar ilegible. De hecho, el pensamiento de Schelling, de acuerdo con esta perspectiva, parece algo tan *outré* que solamente puede concebirse como una desviación aberrante del auténtico camino que conduce desde Kant hasta Hegel. Para entender cómo la rehabilitación de Hegel ha servido para confundir la relación con Schelling, podemos empezar por recrear los famosos primeros episodios compartidos de su biografía intelectual.

En 1790, cuando Schelling se inscribió como alumno en el Seminario Protestante de Tübinga, a la precoz edad de quince años, no solamente compartió habitación con Hegel y Hölderlin, ambos recién cumplidos los veinte años, sino que creó con sus dos contemporáneos mayores una vida intelectual en la que estaban inextricablemente unidos. Los acontecimientos explosivos de la Revolución Francesa habían hecho detonar un fermento de ideas similares en Alemania, donde la «revolución en la filosofía» de Kant acababa de desencadenar una nueva serie de preguntas acerca de la unidad y el alcance de la razón. Las contribuciones de cada uno de los miembros del trío a la intensa y ambiciosa actividad filosófica sistematizadora que se conocería como el idealismo alemán no pueden desenredarse, pero está claro que Schelling, a pesar de su juventud, participó como fuerza impulsora desde el inicio. Ni Schelling ni Hegel firmaban los textos con los que cada uno de ellos contribuyó a una nueva revista que ambos coeditaban, la *Revista crítica de filosofía* (1802-1803). El primer texto filosófico importante de Hegel, *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (1801), se posicionaba con firmeza al lado de Schelling y en contra de Fichte. Por aquel entonces, Schelling había producido ya una serie de obras que exponían las diversas y fluctuantes versiones de su sistema filosófico, así como de la «filosofía de la naturaleza», que era un componente crucial de este, publicando en 1800 el *Sistema del idealismo trascendental*.

Hegel alcanzó la madurez filosófica a un ritmo más lento que su amigo, el *Wunderkind* [niño prodigio]. Cuando finalmente rechazó la «filosofía de la identidad» de Schelling, se produjo una ruptura irreparable entre ambos, caracterizada en las observaciones que Hegel dirigió a Schelling en su primera obra maestra filosófica, *La fenomenología del espíritu* (1807). En 1818, una vez instalado como catedrático de Filosofía en Berlín, Hegel empezó a presentarse a sí mismo, no solo como la culminación del idealismo alemán, como la cúspide de una tríada en la que Fichte y Schelling eran los elementos en los que se apoyaba, sino como la culminación de la filosofía como tal. Aunque podría

debatirse la supuesta «acomodación» de Hegel a las circunstancias políticas cada vez más conservadoras que se imponían en Prusia, él formulaba sin equívoco posible que no había que esperar ningún progreso en la filosofía después de él, una vez planteado su sistema de forma férrea y completa en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, libro publicado por primera vez en 1817. Solamente en 1831, después de la repentina muerte de Hegel en la cumbre de sus facultades, tuvo la ocasión Schelling de ofrecer una réplica filosófica a su antiguo amigo. En 1841 se le ofreció una cátedra en Berlín con la instrucción de «erradicar la semilla de dragón» del hegelianismo. A su conferencia inaugural asistieron Friedrich Engels, Søren Kierkegaard, Mijaíl Bakunin, Jacob Burckhardt y Leopold von Ranke. Efectuara o no Schelling la esperada restauración en términos políticos, el escenario estaba maduro sin duda para una confrontación con el legado de Hegel.

Esta conocida exposición no acaba de tener sentido cuando se observa desde el punto de vista de este Hegel rehabilitado, que se coloca en la misma vía que inició Kant, cuya única estación intermedia es Fichte, y en la que Schelling aparece como una desviación embarazosa e, incluso, escandalosa. La crítica de Schelling a Hegel, que nunca encajó con facilidad en la historia del idealismo alemán, parece en esta lectura una simple reacción, en los dos sentidos de la palabra. Schelling es únicamente reactivo, en el sentido de que se limita a responder a la filosofía ya formada de Hegel, en lugar de renegociar en sus propios términos un proyecto intelectual del que había sido uno de los progenitores originales. Y esa reactividad se explica como reacción en un sentido ideológico: por la tendencia de Schelling a la cháchara teológica y su predilección por lo mitológico. La reflexión sobre la trayectoria intelectual conjunta que Hegel y Schelling emprendieron, con seriedad y sinceridad, antes de que se dividieran sus caminos, contribuye a hacer que esta imagen sea implausible. Una demostración concluyente de esa implausibilidad requiere, sin embargo, un estudio en detalle tanto de Hegel como de Schelling.

Un estudio filosófico en detalle de ese tipo es lo que nos ofrece Peter Dews en *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*, el destilado de décadas de obra académica y filosófica. Dews no delimita el libro a un análisis de la crítica de Hegel que formula Schelling en su última etapa, algo de lo que ya hay precedentes en inglés. En lugar de ello, compara el pensamiento de Hegel con la filosofía de la última etapa de Schelling «a lo largo de un amplio frente», con la idea de plantear una defensa de Schelling. Para acometer tal tarea se basa ampliamente en la obra de académicos alemanes como Michael Theunissen y Manfred Frank, aún poco apreciados por la interpretación anglosajona. El enfoque de Dews le permite iluminar el desafío que Schelling plantea a Hegel, un desafío que la versión rehabilitadora invisibiliza. Una estimación del profundo conocimiento que tenía Schelling

del proyecto de su antiguo amigo y colega nos permite leer su filosofía como un ataque a las raíces de ese sistema.

*Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel* es una obra concebida en tres partes. Los primeros capítulos trazan la compleja evolución de la obra temprana de Schelling, desde el debate con Fichte hasta su elaboración de la libertad en el *Freiheitsschrift*. Una constante que atraviesa estas obras primeras de Schelling es la insistencia en que la filosofía es bipartita y que sus dos partes, la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza, tienen un idéntico estatus. Schelling cambia de opinión con el tiempo, sin embargo, acerca del estatus de estas dos partes en su relación recíproca, ¿son coextensivas o se necesitan mutuamente, como un complemento? Durante un tiempo practica una «filosofía de la identidad» espinozista según la cual ambas partes son coetáneas y equipolentes. La sección central del libro nos conduce a la filosofía del último Schelling. El objetivo principal de Dews aquí es delinear las dos corrientes filosóficas que Schelling llama «filosofía negativa» y «filosofía positiva». Aunque los papeles respectivos de estas corrientes puedan compararse a grandes rasgos con los de la lógica y la *Realphilosophie* de Hegel, siendo esta su filosofía de lo «real», que abarca a su vez la naturaleza y el espíritu, lo importante es que, en su conjunto, se trata de una distinción diferente. La «filosofía negativa» es una ciencia *a priori* y, en ese sentido, similar a la lógica de Hegel, pero no es una teoría de «determinaciones del pensamiento» que forman un todo autónomo. Es una teoría de los «tipos de entidad» y, por lo tanto, de lo que *pueden* ser. La «filosofía positiva», por su parte, no tiene nada que ver con el positivismo, ni siquiera con la idea de «empezar por lo positivo», es decir, con lo que se ofrece a nuestros sentidos, al modo en la que la concebía, por ejemplo, Feuerbach. A partir de una hipótesis producida por la filosofía negativa cuando se encuentra con sus límites, la filosofía positiva se dedica a una hermenéutica de la historia de la conciencia humana. La filosofía positiva podría caracterizarse como empírica, siempre que se acepte que su base es una experiencia de la pura facticidad del mundo, lo que Schelling llama «el ser imprepensable». La última parte del libro de Dews plantea la tendencia general de la filosofía positiva, que se ocupa en buena medida de la transición desde la conciencia mitológica hasta la revelación, y desde ahí a lo que Schelling llama «religión filosófica».

Los primeros capítulos de *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel* son importantes, porque fundamentan la forma en la que el desarrollo de la filosofía de Schelling parte de una trayectoria común con Hegel y también porque contribuyen a iluminar el complejo desarrollo del camino divergente que tomaría el primero. Pero lo más relevante de esta primera parte es el tratamiento ofrecido por Dews de la filosofía de la última etapa de Schelling como un desarrollo del pensamiento de su primera etapa. Mientras que, en su obra de juventud, este había experimentado con

distintas versiones de una filosofía en dos partes, a partir de la fecha de sus conferencias de Múnich de 1827-1828 sobre el *System der Weltalter*, opera con una distinción entre filosofía «negativa» (a veces también «puramente racional») y «positiva» (a veces también «histórica»). Se empieza por la filosofía negativa en la que se profundiza hasta que, en su culminación, nos empuja hacia la filosofía positiva.

La filosofía negativa, como la lógica de Hegel, es dialéctica, *a priori* y automotriz. A tenor de lo planteado por Dews, funciona a través de «una determinación progresiva, dialéctica de las configuraciones fundamentales del ser posible». Como ocurre con la lógica de Hegel, se inicia a partir del puro ser en tanto que tal, pero concebido como la pura potencialidad que se aísla cuando se la despoja de todas las especificaciones de sus formas del ser. Sin embargo, la filosofía negativa (o «racional») aparece como algo radicalmente distinto de la lógica de Hegel, puesto que genera una dialéctica, no de categorías, sino de *Potenzen*, un término con connotaciones a la vez de «potencialidad» y «potencia». Cada *Potenz* genera la siguiente, hasta alcanzar la culminación de la filosofía en su pensamiento de sí misma, algo que Schelling, al igual que Hegel, denomina la Idea. A diferencia de la de Hegel, sin embargo, la Idea de Schelling nos empuja a otro tipo de filosofía.

La filosofía positiva, una vez más, es bastante diferente de la *Realphilosophie* de Hegel, lo cual percibimos con claridad cuando entendemos que la filosofía negativa, en cuanto determinación de todos los tipos de objetos que pueden ser, es ya *Realphilosophie*. Además, la filosofía positiva no se parece a ninguno de los componentes del sistema filosófico de Hegel. La filosofía positiva, en opinión de Dews, es «abductiva», es decir, se desenvuelve en el tipo de argumentación que también se denomina «inferencia de la mejor explicación»; trata de explicar el pensamiento humano adoptando como su punto de origen la estructura onírica de la consciencia mitológica, lo cual implica, entre otras cosas, que, mientras que la *Realphilosophie* de Hegel debe remitirse a la lógica como su modelo, la filosofía positiva, en este sentido, no tiene que remitirse a la filosofía negativa, sino que alcanza un modo de demostración fundamentalmente distinto.

Dews demuestra convincentemente que Hegel se enfrenta a un problema del que Schelling se ha librado. La lógica de Hegel es un círculo autónomo de «determinaciones del pensamiento». Culmina en la Idea, en la «totalidad lograda de las determinaciones», que se clausura sobre su autogeneración. Pero, de algún modo, a pesar de su autosuficiencia, la lógica ahora debe generar algo fuera de sí misma, o dar paso de alguna manera a otra parte de la filosofía: la *Realphilosophie*. Aquí podríamos preguntarnos, como hace Marx en los *Manuscritos de París*, si la Idea no se implica en este acto de generación por puro «aburrimiento». Hablando más en serio, podríamos pensar que no queda claro en qué sentido se supone que la *Realphilosophie* es (o

podría ser) absolutamente heterogénea con respecto a la lógica, puesto que da la impresión de que consiste, en una medida no menor que la lógica, en la especificación conceptual de la realidad. Tal vez incluso ejecuta esa especificación con mayor detalle, pero entonces habría que preguntarse por qué este detalle no podría haber tenido acomodo dentro de la lógica. De hecho, la heterogeneidad de la lógica y de la *Realphilosophie* parece ser importante para Hegel: caracteriza la Idea como *noch logisch*, «todavía lógica», tal y como Dews subraya en varias ocasiones y, por lo tanto, como algo que necesita de algo que ya no sea lógico más allá de sí mismo. Se diría que, como responde Schelling en *Sobre la fuente de las verdades eternas*, la última conferencia que pronunció en la Academia de Ciencias de Berlín a una edad ya avanzada, que la Idea de Hegel fuera a «irrumper en este mundo de cosas contingentes, opaco a la razón y resistente al concepto». Pareciera que lo hace así, como dice Schelling, «sin ritmo ni razón», porque, habiéndose cerrado la lógica sobre sí misma, no tiene posibilidad de tender un puente «lógico» hasta la orilla de lo real.

La Idea de Schelling, con la que culmina su filosofía negativa, funciona de manera muy diferente a la de Hegel. En uno de sus movimientos más asombrosos, Schelling pretende mostrar, por medios racionales, su no autosuficiencia. La Idea requiere tener una base en algo que la supera, algo que Schelling llama *das reine Daß*, el puro «eso», la pura facticidad de todo lo que existe en absoluto. Digo «base», puesto que la idea no admitiría nada, y mucho menos un puro «eso», como un *fundamento* racional. Esta base es «imprensable». Que se pueda considerar como la base de la Idea es algo que solo queda claro cuando se reconoce que, aunque es «imprensable», no es «imposible». El *pospensamiento* es lo que se supone que va a lograr la filosofía positiva.

Especialmente audaz es la manera en la que Schelling vincula esta reflexión putativa con la necesidad de *das reine Daß* como la base de la Idea, algo que él creía que Kant había vislumbrado en la *Crítica de la razón pura*. Dews nos dice que Schelling defendía en su *Fundamento de la filosofía positiva* (1842-1843), que Kant había alcanzado el umbral de la transición a la «filosofía positiva». El tratamiento que hacía Kant del «ideal de la razón pura», en el que Dios es el fundamento de toda realidad, demostraba que era consciente, a pesar de sus propias afirmaciones, de que la razón «exige más de lo que puede generar con sus propios recursos». Kant rechaza el pensamiento de la «existencia necesaria no fundamentada» de Dios, pero, sin embargo, experimenta su carácter irresistible. Schelling nos invita a abrazar esta incomprendibilidad como la verdad profunda que él cree que es. Para que Dios sea lo que es, se le requiere que se muestre contra el telón de fondo de su propia falta de fundamentación. Es aquí donde la filosofía negativa se convierte en filosofía positiva. Si queremos entender el mundo real, nos dice

Schelling, tenemos que empezar desde la «hipótesis» de que en realidad ha habido una transición inaugural, desde el puro ser ciego hasta la inteligibilidad. La filosofía positiva trata de dar un sentido a la trayectoria del mundo a la luz de este hecho y, por lo tanto, de confirmarlo. El contraste con el racionalismo de Hegel, que se autojustifica, no podría ser mayor.

El pospensamiento que la filosofía positiva ejecuta adopta la forma de una hermenéutica de la historia de la conciencia humana, que resulta ser en gran medida la historia de la mitología religiosa. Este es, por supuesto, uno de los aspectos más controvertidos de toda la empresa de Schelling. Sin embargo, una ventaja de que Schelling articule un espacio separado para la religión, como algo que surge de *das reine Daß*, es que puede reclamar que ha superado una de las dificultades de Hegel sobre la relación entre religión y filosofía. En el caso de Hegel, el arte, la religión y la filosofía son, sucesivamente, las tres formas del «espíritu absoluto», siendo la filosofía la más excelsa de las tres. La religión anticipa a la filosofía, tratando de expresar el contenido racional de la filosofía de forma no racional. Eso deja la puerta abierta para exigir, sencillamente, reemplazar la religión por la filosofía, puesto que la filosofía, en la imagen de Hegel, simplemente hace mejor lo que la religión intenta hacer. Hegel, como devoto luterano, no estaba dispuesto en absoluto a dar él mismo ese paso. No obstante, después de su muerte, la izquierda hegeliana exploró con avidez esa posibilidad.

La concepción de Schelling de la relación entre la religión y la filosofía, tal y como la expone Dews, es muy diferente. La religión, especialmente en su forma más «excelsa», el cristianismo, no debe entenderse como un cuerpo doctrinal, sino como la conciencia misma, luchando contra toda limitación. En este sentido, es fundamentalmente diferente de la filosofía, por lo que no podría ser la anticipación de la filosofía, como lo es para Hegel. La religión no va a ser superada por la filosofía. Ambas apuntan, por el contrario, a la necesidad de una «religión filosófica». Sin embargo, Schelling dice que, desgraciadamente, «la religión filosófica, tal y como la queremos, *no existe*» y, como añade Dews, «esto es porque *siempre* estará por llegar».

Sea o no convincente la interpretación y defensa que Dews hace de los proyectos de filosofía negativa y positiva de Schelling, no cabe duda de que el libro es importante por una serie de razones. Una de ellas es, simplemente, que el pensamiento del último Schelling se presenta con una contundencia que no tiene precedentes en la literatura anglófona. Dews es una figura no habitual dentro de la escritura filosófica contemporánea, porque es capaz de extraer las ideas de los escritores más intimidantes y presentarlas con un estilo apabullantemente lúcido, que a veces bordea la irreverencia (el «altivo esoterismo» de Schelling es «claramente poco atractivo»); el problema de la cosa-en-sí es la «más molesta» de las perplejidades que Kant ha generado). Casi se diría que ha pretendido cumplir con las aspiraciones a la precisión y



claridad, ese rasgo tan destacado de la concepción que de sí misma tiene la filosofía analítica, aunque él no pertenezca a la tradición analítica, o precisamente por eso. De manera poco habitual, Dews se abrió camino hacia la filosofía desde el estudio de la literatura, a partir de su decisión de entender a Derrida desde un punto de vista filosófico, no literario. Quienes se hayan familiarizado con sus escritos sobre el siglo XX sabrán que a menudo su obra se ha basado en el idealismo alemán y en Schelling en particular. Un ejemplo sorprendente es el primer capítulo de *Logics of Disintegration* (1987), la crítica del posestructuralismo que estableció su fama. Aquí identificaba en el joven Schelling una negativa a seleccionar uno solo de los miembros del binarismo sujeto-objeto como el inicio absoluto de la filosofía y encontraba ecos de esto en el conjunto filosófico de Derrida de la *différance*, la arqueografía y la huella, que busca trascender esos binarismos elevando la crítica trascendental a la condición de (en una frase que es sorprendentemente schellingiana para que la use Derrida) un «texto ultratranscendental». *The Idea of Evil* (2008) ya señalaba que la preocupación de Dews con el idealismo alemán se desarrollaría en nuevas direcciones. En su libro más reciente, ha llegado al corazón del asunto de este objeto de interés tan persistente y duradero en su investigación.

El desafío que *Schelling's Last Philosophy in Confrontation with Hegel* arroja a la figura del Hegel rehabilitado, algo que Dews señala en su «Introducción», me parece a la vez saludable y enormemente fiable. El libro no deja dudas de que el intento de convertir a Hegel en algo «analíticamente aceptable», apartando a Schelling del desarrollo del idealismo alemán es un movimiento excéntrico e insostenible. El libro de Dews, si bien de una manera oblicua, se une a un emergente campo de disenso dentro del estudio académico anglófono de Hegel materializado, por ejemplo, en la obra de James Kreines. Un rasgo peculiar de la domesticación anglosajona de Hegel es que la aceptabilidad que parece garantizar para el más famoso de los idealistas alemanes se basa en una serie de premisas que se defendían ampliamente en las décadas de 1980 y 1990, pero que ahora están *passé* en la filosofía analítica, como las asociadas con lo que se llamaba el «naturalismo» (había un amplio consenso en torno al atractivo del «naturalismo», aunque nadie se pusiera de acuerdo en lo que era). Un aspecto del relato era que se convirtió en un lugar común negar que Hegel abrazaba una concepción metafísica de la historia humana y ridiculizar como ingenua la idea del «Geist manejando los hilos». El otro era la afirmación de que Hegel defendía una filosofía social radical basada en una teoría meramente estructural de las «relaciones de reconocimiento» entre sujetos; una idea que se abrió paso en las corrientes intelectuales alemanas que se derivaban de la teoría crítica, como sucedía en la obra de Alex Honneth.

En lugar de ello, Dews muestra un Schelling que se implica con la médula del pensamiento de Hegel, es decir, con su pretensión de aportar una filosofía autosuficiente. En este sentido, el proyecto de Schelling, aunque no menos ambicioso en sus aspiraciones, parece audazmente diferente. La filosofía positiva no se parece a nada de lo que soñara Hegel, gracias a la manera en la que la filosofía negativa requiere que la Idea se exceda a sí misma en *das reine Daß*. La idea de la filosofía excediéndose, cuando se topa con una barrera de realidad que no puede volver a subsumir en sí misma, se convierte aquí en el principio mismo de la filosofía. Es difícil sobrestimar la radicalidad de esta propuesta. ¿Cuánto atractivo tiene, sin embargo, especialmente en términos políticos, que Schelling ofrezca una respuesta al legado de Hegel? Podríamos preguntarnos si la contribución de Schelling no es, después de todo, una huida hacia la religión, aunque sea hacia una iglesia que aún no ha llegado, algo que confirmaría las sospechas sobre la función reaccionaria de su pensamiento tardío.

Dews menciona brevemente a Marx y Kierkegaard como «dos respuestas paradigmáticas a la iniciativa de Hegel». Como respuesta al borrado por parte de Hegel de la «distinción entre conocimiento y la dimensión existencial de la fe», Kierkegaard intentó reinstalar esta última, mientras que Marx pretendió abolir la religión por completo. A la luz de estas propuestas concretas, aunque muy diferentes, cuando Schelling habla de una «iglesia joánica» sin precedentes y tal vez irrealizable, que curará las rencillas de toda la cristiandad anterior, ¿es algo más que un simple gesto? Tal vez Schelling muestra una sorprendente sinceridad cuando aborda las posibilidades del futuro, de una manera que Hegel claramente intentaba materializar. Pero, ¿qué hay de recomendable en su visión?

Una vez más, puede agradarnos que Schelling reconozca los retrocesos en la historia, tanto como los progresos, pero para acomodar esto Dews se basa en el concepto problemático de «equilibrio reflexivo». Escribe que «para evaluar los desarrollos teológicos, para decidir lo que constituye una ampliación de la verdad y qué representa una oclusión o distorsión regresiva de esta, hay una necesidad de viajar hacia adelante y hacia atrás, desde una orientación hacia el momento del origen hasta la concentración en el punto final actual, en un proceso de equilibrio reflexivo». El problema con el concepto de equilibrio reflexivo, aquí como en otros lugares, es que ofrece una imagen de estabilidad, pero en realidad únicamente ha desplazado el criterio, desde los extremos difíciles de especificar hasta un punto central igualmente difícil de especificar.

Puede ser un rasgo atractivo del pensamiento de Schelling, tal y como Dews lo presenta, que la historia en este caso no sea una historia de libertad, como lo es para Hegel, sino una historia de liberación. Hegel tiene garantizada por las instituciones del Estado la materialización de la libertad.

Schelling puede parecer menos restrictivo, con su concepto de liberación que incluye el concepto vigorizante de una libertad «para ser libre o no libre». Dews nos asegura que la filosofía positiva de Schelling «tiene una dimensión irreductible orientada al futuro». Se retrata como emancipatoria gracias a su compromiso con una «genealogía afirmativa» (una expresión que Dews toma prestada de Hans Joas). La «genealogía afirmativa» no se parece a lo que la filosofía analítica ha llamado «genealogía justificativa»; se diferencia también de la genealogía «desmitificadora» de corte nietzscheano, nos dice Dews, porque *clarifica*, no justifica. La filosofía positiva de Schelling es rica en reflexiones protopsicoanalíticas sobre la constitución de nuestra consciencia, apunta Dews. Sea como fuere, es difícil deshacerse de la pregunta de si, como reclamaban los jóvenes hegelianos, la emancipación no radicará precisamente en la liberación *de* esa consciencia religiosa, cuyas ricas vetas se excavan aquí.

El libro de Dews trastorna decisivamente el retrato que se ha construido del idealismo alemán en los últimos años, gracias al retrato sesgado de Hegel que se había quedado atrincherado en la esfera de influencia estadounidense (incluyendo Alemania). Su Schelling es filosóficamente potente, provocador, fascinante y sutil. Como resultado, Schelling aparece como un interlocutor filosófico con el que es importante que Hegel y los hegelianos lidien. Se piense lo que se piense de la filosofía negativa y positiva, tal y como Dews las describe, está claro que, después de esta presentación tremendamente lúcida, nuestra comprensión del idealismo alemán ha recibido un nuevo potente impulso.