

Sobre la noción de Sistema en La Filosofía schellinguiana. *

Ivet Covarrubias Castañeda
Universidad de Guanajuato (México)

i2_18@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2552-294X>

Resumen:

Schelling es reconocido por la diversidad de expresiones filosóficas que caracterizan su pensamiento. Aunque éstas puedan presentar diferencias e incluso contradicciones en su discurso, en su etapa tardía, Schelling sostiene la unidad de la totalidad de su pensamiento, el cual se manifiesta en dos épocas o disciplinas distintas pero intrínsecamente interrelacionadas: "una ciencia que abarque la esencia de las cosas, el contenido de todo ser [filosofía negativa] y otra que dé a conocer la existencia real de las cosas [filosofía positiva]". Ambas constituyen una única y misma filosofía. A partir de aquí, nos cuestionamos la viabilidad de, considerando la noción de sistema, hablar de un sistema singular en el pensamiento schellinguiano.

Palabras clave: Schelling, sistema, filosofía positiva, filosofía negativa, idealismo alemán.

* Licenciada en Filosofía (2015) y Maestra en Investigaciones Humanísticas y Educativas por la Universidad Autónoma de Zacatecas (2017), Doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato (2024).

Regarding the notion of system in Schelling's philosophy.

Abstract

Schelling is recognized for the diversity of philosophical expressions that characterize his thought. While these may exhibit differences and even contradictions within his discourse, in his later period Schelling affirms the unity of the totality of his philosophy, which unfolds in two distinct yet intrinsically interrelated epochs or disciplines: "a science that encompasses the essence of things, the content of all being [negative philosophy], and another that discloses the real existence of things [positive philosophy]". Both constitute one and the same philosophy. From this standpoint, we are led to question the viability of speaking, in light of the notion of system, of a singular system within Schelling's thought.

Key Words: Schelling, system, positive philosophy, negative philosophy, german idealism.

Sur la notion de « système » dans la philosophie schellingienne

Résumé

Schelling est reconnu pour la diversité des expressions philosophiques qui caractérisent sa pensée. Bien que celles-ci puissent présenter des différences, voire des contradictions dans son discours, Schelling défend, dans sa période tardive, l'unité de l'ensemble de sa pensée, qui se manifeste à travers deux époques ou disciplines distinctes mais intrinsèquement liées : « une science qui englobe l'essence des choses, le contenu de tout être [philosophie négative] et une autre qui révèle l'existence réelle des choses [philosophie positive] ». Toutes deux constituent une seule et même philosophie. Partant de là, nous nous interrogeons sur la possibilité, compte tenu de la notion de système, de parler d'un système unique dans la pensée schellingienne.

Mots-clés : Schelling, système, philosophie positive, philosophie négative, idéalisme allemand.

Sobre a noção de Sistema na Filosofia schellinguiana.

Resumo:

Schelling é reconhecido pela diversidade de expressões filosóficas que caracterizam o seu pensamento. Embora estas possam apresentar diferenças e até contradições no seu discurso, na sua fase tardia, Schelling defende a unidade da totalidade do seu pensamento, que se manifesta em duas épocas ou disciplinas distintas, mas intrinsecamente inter-relacionadas: «uma ciência que abranja a essência das coisas, o conteúdo de todo o ser [filosofia negativa] e outra que revele a existência real das coisas [filosofia positiva]». Ambas constituem uma única e mesma filosofia. A partir daqui, questionamo-nos sobre a viabilidade de, considerando a noção de sistema, falar de um sistema singular no pensamento schellinguiano.

Palavras-chave: Schelling, sistema, filosofia positiva, filosofia negativa, idealismo alemão.

I. Introducción.

Schelling es reconocido por la diversidad de expresiones filosóficas que caracterizan su pensamiento. Aunque estas pueden presentar diferencias e incluso contradicciones en su discurso, en su etapa tardía, Schelling sostiene la unidad de la totalidad de su pensamiento, el cual se manifiesta en dos épocas o disciplinas distintas, pero intrínsecamente interrelacionadas¹: "una ciencia que abarque la esencia de las cosas, el contenido de todo ser [filosofía negativa] y otra que dé a conocer la existencia real de las cosas [filosofía positiva]"². Ambas forman parte de una sola y misma filosofía.

Sin embargo, cierto es que entre la época positiva y la negativa existen diferencias irreconciliables que no permiten hablar de una unidad sistemática que abarque todo el canon schellinguiano. En adelante, nos cuestionamos cómo puede pensarse en Schelling la unidad sistemática, es decir, la ciencia viva de la libertad, de su filosofía repartida en dos épocas, si determinadas partes [la etapa de lo negativo] se oponen al conjunto [filosofía negativa-positiva], anulando así la reciprocación tan característica y exigida en el concepto de sistema. Es importante preguntarnos esto porque de faltar la reciprocidad de las partes con el todo, únicamente en la filosofía positiva habría distinción y confluencia respecto de lo negativo, pero no en lo negativo; y entonces se trataría de una unidad coherente con dos épocas, pero como unidad trazada sin reciprocidad ni, por tanto, sin posible viva conexión mutua, es decir, sin sistema.

II. La filosofía trascendental de 1795 y 1800.

En primer lugar, nos preguntaremos si la filosofía trascendental de 1795 y la de 1800 comparten la misma noción de sistema. Esta cuestión resulta importante a la luz de las mayores e inmediatas sutilezas que emergen entre los textos que aquí nos ocupan. Aunque las obras *Del Yo como principio de la filosofía o de lo incondicionado en el saber humano* y el

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filosofía de la revelación*. Libro I: Introducción o fundamentación de la filosofía positiva (Pamplona: Edición castellana de Juan Cruz Cruz, 1998), 105

² Schelling, *Filosofía de la revelación*, 106.

*Sistema del Idealismo trascendental*³ pueden ser englobadas bajo el rótulo de idealismo trascendental, en tanto se ocupan de explicar la totalidad poniendo lo originario del lado del Yo, existen entre ambos textos diferencias enormes, como que el SIT concibe la posibilidad de una filosofía de la naturaleza y el sistema DY no; es decir, mientras el sistema DY se encuentra cerrado en sí mismo como una sola filosofía, tanto en su forma arquitectónica como en su contenido, el SIT representa sólo una de las partes de la totalidad de la filosofía, pues en cuanto a su forma, la construcción del sistema de la naturaleza no puede ser sin la construcción de la filosofía trascendental.

De acuerdo con Fernando Wirtz, existe en la obra schellinguiana una polisemia del concepto de idealismo trascendental. En su artículo "Los problemas del concepto de 'idealismo trascendental' en el Sistema del idealismo trascendental de F.W.J. Schelling", expone el doble sentido con el que Schelling usa este concepto en el sistema de 1800, en donde se exhiben al menos dos sentidos de idealismo trascendental: uno amplio y uno estrecho. El sentido estrecho se refiere a la posición teórica que se pregunta por el fundamento de la totalidad y pone como lo primero al pensamiento; esta posición vendría a contraponerse al dogmatismo que considera el ser como lo originario y explica la totalidad a partir de él. Un ejemplo del uso estrecho del concepto de idealismo trascendental se puede apreciar cuando dice Schelling en el SIT: "Si para la filosofía trascendental lo subjetivo es lo primero y el único fundamento de explicación de todo lo demás, ella comienza necesariamente con la duda universal sobre la realidad de lo objetivo."⁴ El sentido estrecho considera al dogmatismo y al criticismo como posiciones excluyentes e irreconciliables; en cambio, el sentido amplio de idealismo trascendental insinúa la existencia de una tercera ciencia, un ideal-realismo que concibe el dogmatismo y el idealismo como caminos igualmente válidos y complementarios de una sola ciencia⁵.

Vemos el uso del sentido amplio en la siguiente cita del SIT proporcionada por Wirtz:

³ En adelante abreviados DY y SIT.

⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sistema del idealismo trascendental* (Barcelona: Anthropos, 2005), 152.

⁵ Florian Wirtz, «Los problemas del concepto de 'idealismo trascendental' en el Sistema del idealismo trascendental de F.W.J. Schelling», *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* (2015): 4.

Si reflexiono meramente sobre la actividad ideal, me surge el idealismo o la afirmación de que el límite es puesto sólo por el Yo. Si reflexiono meramente sobre la actividad real, se me origina el realismo o la afirmación de que el límite es independiente del Yo. Si reflexiono sobre las dos a la vez, entonces me surge un tercero a partir de ambos, lo que se puede llamar ideal-realismo o lo que hasta ahora hemos designado con el nombre de idealismo trascendental.⁶

Vemos que la diferencia entre el sentido estrecho y el sentido amplio de idealismo trascendental propuesto por Wirtz reside en si se acepta o no el paralelismo entre dogmatismo y criticismo. Ahora bien, esta distinción resulta llamativa a nosotros porque mientras ambos sentidos se encuentran presentes en el SIT, por otra parte, el texto DY, quizá por su influencia fichteana, parece limitarse únicamente al sentido estrecho de idealismo trascendental, pues al menos a simple vista, la obra de 1795 no parece insinuar la posibilidad de la dirección objetiva o dogmática que pone el ser como lo primero.

Dice Schelling en DY:

Lo incondicionado no puede encontrarse, pues, en la cosa en general, ni tampoco en aquello que pueda devenir cosa; es decir, sólo puede hallarse en el sujeto, en aquello que no puede en absoluto hacerse cosa, o sea, si existe un Yo absoluto, sólo se encuentra en el Yo absoluto. El Yo absoluto, por tanto, sería determinado, en primer lugar, como aquello que nunca puede devenir objeto.⁷

Y más adelante:

El principio del dogmatismo se contradice constitutivamente, porque presupone una cosa incondicionada, es decir, algo que no es una cosa. (...) Tampoco Spinoza ha demostrado nunca que lo incondicionado pueda o tenga

⁶ Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, citado en Wirtz, «Los problemas del concepto», 4.

⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano* (Madrid: Trotta, 2004), 75.

que residir en el No-Yo; más bien sitúa a éste, mediante su concepto inducido de Absoluto, justamente en un objeto absoluto.⁸

Páginas después, Schelling menciona que el Yo absoluto "no es fenómeno ni tampoco cosa en sí, porque no es cosa alguna, sino absolutamente Yo, es simple Yo que excluye todo No-Yo."⁹

Por las citas precedentes, podríamos pensar que la posición de DY respecto al dogmatismo es, al menos en su comienzo, totalmente excluyente, pues considera al Yo absoluto como simple y excluyente de todo No-Yo, es decir, se mantiene dentro de lo que Wirtz ha llamado el sentido estrecho del idealismo trascendental. Lo que resulta curioso, teniendo en cuenta que en el texto de 1795-6 *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* se encuentra ya expresada la idea de que el dogmatismo y el criticismo, aun siendo sistemas contrapuestos absolutamente, son igualmente posibles; dice Schelling: "Por lo que a mí respecta, creo que hay un sistema de dogmatismo tanto como hay un sistema de criticismo. Incluso creo haber encontrado en el criticismo mismo la solución al enigma de por qué tienen que existir estos dos sistemas el uno junto al otro de modo necesario"¹⁰.

Esto porque "ambos sistemas tienen el mismo problema, pero este problema no se puede resolver teóricamente, sino sólo prácticamente, esto es, por medio de la libertad. Ahora bien, sólo son posibles dos soluciones de este: una conduce al criticismo, la otra al dogmatismo."¹¹ ¿Qué problema tratan de resolver? El enigma de "¿cómo puede salir el absoluto de sí y contraponerse un mundo?"¹².

La idea de que debe existir un sistema de criticismo junto a un sistema de dogmatismo resueltos mediante la libertad sigue su desarrollo y se concreta en el pensamiento schellinguiano bajo las formas de filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza; en la Introducción al Proyecto de sistema, Schelling nos dice:

⁸ Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, 78.

⁹ Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, 83.

¹⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (Madrid: Abada, 2009), 127

¹¹ Schelling, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, 131.

¹² Schelling, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, 137.

Si la tarea de la filosofía trascendental es subordinar lo real a lo ideal, por el contrario, la tarea de la filosofía de la naturaleza es explicar lo ideal a partir de lo real: ambas ciencias son, por lo tanto, una, y sólo se distinguen por las direcciones contrapuestas de sus tareas; además, puesto que ambas direcciones no son sólo igualmente posibles, sino igualmente necesarias, también en el sistema de la ciencia les corresponde a ambas la misma necesidad.¹³

Años más tarde, en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Schelling expresa que la meta manifiesta de sus escritos anteriores era la mutua compenetración del realismo mediante una elevación del principio del dogmatismo a un principio idealista.

En el fragmento 350 de las lecciones de 1809 menciona:

El concepto fundamental de Spinoza, espiritualizado por el principio del idealismo (y transformado en un punto esencial), alcanzó en un modo superior de consideración de la naturaleza, y en la reconocida unidad de lo dinámico con lo anímico y lo espiritual, una base viva, de la que surgió una filosofía de la naturaleza que podría subsistir por sí misma en tanto que mera física, pero que, en relación con la totalidad de la filosofía, fue considerada en todo momento como una parte de ella, concretamente, como la parte real que sólo se torna capaz de elevarse hasta alcanzar el auténtico sistema de razón añadiéndole la parte ideal en la que reina la libertad."¹⁴

De este modo, podemos afirmar que la polisemia del concepto de idealismo trascendental se hace presente debido a que, por un lado, el proyecto schellinguiano presenta una arquitectónica global que parte de un mismo principio incondicionado y autoproductivo, el cual da pie a un sistema particular diferente según orientemos su pensabilidad hacia lo subjetivo o lo objetivo; es decir, la totalidad de una filosofía de idealismo trascendental entendida en sentido extenso se compondría de dos ciencias, una ideal y la otra real.

¹³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 120. (Nota: "Introducción al Proyecto de sistema" se encuentra recopilado en estos escritos).

¹⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Barcelona: Anthropos, 2004), 350.

A esta arquitectónica sobrevendrá, en el periodo conocido como de la identidad, la filosofía del arte, la cual funciona como síntesis de ambas ciencias, ideal y real, en tanto que, en la obra de arte y la actividad estética confluyen las actividades conscientemente productiva e inconscientemente productivas que dominan en la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza, respectivamente. O como lo expresa en las lecciones sobre Filosofía del arte de 1802, de necesidad y libertad:

Necesidad y libertad se comportan como lo inconsciente y lo consciente. Por esa razón, el arte se basa en la identidad de la actividad consciente y la inconsciente. La perfección de la obra de arte en cuanto tal aumenta en proporción a la identidad que consigue expresar o a la compenetración de intención y necesidad que hay en ella.¹⁵

Por otra parte, un sistema de idealismo trascendental en sentido estrecho no tiene en consideración la arquitectónica general del proyecto total de la filosofía; se remite únicamente a constituirse a sí mismo mediante sí, a través de un principio meramente subjetivo que fundamenta una ciencia o sistema totalmente independiente de la filosofía de la naturaleza, y que en sí mismo da cuenta del todo. Es por eso por lo que el texto DY parece limitarse (al menos al comienzo) al sentido estricto de idealismo trascendental que menciona Wirtz.

III. El sistema.

Tanto el texto DY como el SIT son las obras más acabadas de un sistema de filosofía trascendental dentro de la producción filosófica de Schelling, y aunque existen diferencias en sus deducciones (como que una tiene su culminación en la necesidad del mejoramiento de la práctica y la otra en la filosofía estética), ambas comparten un mismo principio y la tarea de constituir un sistema del saber.

¹⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filosofía del arte* (Madrid: Tecnos, 1999), 40.

Schelling parte en ambos textos de la posición de Kant según la cual todo acto perceptivo supone una síntesis aperceptiva del Yo, de ahí que diga que todo objeto de saber supone un sujeto que sabe y viceversa. Puesto que todo acto aperceptivo supone un yo, no se puede demostrar que las cosas existan fuera de nuestras representaciones. Por tanto, la tarea a la que Schelling se limita es preguntar cómo es posible la representación de objetos externos en mí o cómo es posible el saber. Y puesto que no podemos estar seguros de la existencia de las cosas externas con independencia de las representaciones, no podemos fundar el principio de posibilidad de las representaciones en los objetos externos; en consecuencia, el principio de su posibilidad debe ser buscado en la esfera del saber.

Apunta Schelling respecto de Kant:

... el recorrido entero de la Crítica de la razón pura no puede ser de ningún modo el recorrido completo de la filosofía como ciencia: el primer elemento de donde parte, la existencia de representaciones originarias inaprensibles por la experiencia, es solo explicable a través de principios supremos: aquella necesidad y aquella universalidad que Kant postula como su carácter más sobresaliente no pueden fundarse, desgraciadamente, en el mero sentimiento de sí mismas (lo que debería ser necesariamente el caso, si no fueran determinables por premisas supremas que el propio escepticismo, que no puede ser derribado por un mero sentimiento de necesidad, tiene que presuponer); además, espacio y tiempo, que, de hecho, deben ser solo formas de la intuición, no pueden aparecer antes de toda síntesis y, como tampoco la síntesis subordinada, obtenida a través de los conceptos del entendimiento, puede ser pensable sin una forma originaria y un contenido originario, que deben ser el fundamento de toda síntesis que quiera ser tal.¹⁶

De acuerdo con Schelling, Kant supone principios sobre los que se estructura la tabla de categorías y dan unidad a la filosofía teórica y práctica, por lo que tratará de explicar la filosofía kantiana desde principios superiores que Kant daba por supuestos. Es por ello por lo que, siguiendo el espíritu kantiano, ambos sistemas comienzan con la afirmación de la realidad del saber y la exigencia de un principio supremo del saber.

¹⁶ Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, 61.

Dice Schelling en DY: Quien quiere saber algo, quiere que al mismo tiempo su saber tenga realidad. Un saber sin realidad no es un saber" y "Si hay algo así como el saber, debe existir un saber al que no se llega mediante otro saber, y a través del cual únicamente todo otro saber es saber. (...) y que contiene el fundamento real de todo nuestro saber.¹⁷

Análogamente, en el SIT:

Se acepta por ahora como hipótesis que hay realidad en nuestro saber en general y se pregunta cuáles son las condiciones de esta realidad" y (...) "Si todo saber se basa en la coincidencia de algo objetivo y algo subjetivo, todo nuestro saber consta de proposiciones que no son inmediatamente verdaderas. La mera composición de algo subjetivo con algo subjetivo no funda ningún verdadero saber. Y a la inversa, el verdadero saber presupone un encuentro de opuestos que sólo puede ser un encuentro mediato. Por consiguiente, en nuestro saber tiene que darse algo universalmente mediador, que sea el único fundamento del saber.¹⁸

En DY, Schelling comienza con un prefacio que introduce la forma del sistema mediante el planteamiento de exigencias que podrían parecer producto únicamente de la frustración provocada por los malentendidos y deformaciones de su pensamiento por parte del público, pero que, como veremos, están relacionadas con el método de su filosofía.

Tales exigencias son:

Primero, que no se lea en lo absoluto o bien, que se lea en su conjunto; que se guarde de emitir ningún juicio o se le juzgue basándose en el escrito entero y no en virtud de fragmentos puntuales descontextualizados¹⁹; segundo, que sea juzgado solamente por lectores que piensan por sí mismos²⁰; tercero, y que puesto que la totalidad de la

¹⁷ Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, 71.

¹⁸ Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, 162.

¹⁹ Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, 59.

²⁰ Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, 60.

investigación concierne a los principios, ésta sólo puede ser examinada según éstos²¹, por lo que quien desee leerlo debe interesarse también en la cuestión de los principios supremos del saber, porque cualquiera que sea su sistema [el del lector] sólo puede ser verdadero por ellos.²²

La primera y la tercera de estas exigencias tienen su causa en que: por un lado, el sistema del DY es, valga la redundancia, una producción sistemática en la que las partes funcionan por el todo y el todo por las partes; por otro lado, en que el sistema entero parte y se desarrolla a partir de un primer postulado que pretende ser dinámico, vivo, al cual se debe retornar al final del sistema, habiéndolo dotado de evidencia, es decir, habiéndolo realizado prácticamente, tanto en el sentido del acto de auto-intuición de la intuición intelectual como en el sentido de la exigencia de la filosofía teórica para pasar al campo de la práctica o el deber, o al ámbito estético en el caso del SIT.

Para comprender qué significa que el DY sea un sistema, cuáles son los elementos que lo conforman y de qué manera se relacionan, distinguiremos entre la forma y el contenido de la filosofía: la primera se refiere al cómo en que se expresa la filosofía, el discurso, en este caso la construcción sistemática; lo segundo, al qué de lo que se habla, el objeto de la investigación. Ahora bien, ¿cuál es la relevancia que tiene la forma para la comprensión adecuada del contenido? ¿De qué modo el sistema permite la unidad y el funcionamiento de sus múltiples proposiciones? ¿Cómo éstas permanecen y funcionan como un todo, y qué relación tiene el sistema con las exigencias planteadas en el prólogo al DY?

Es una idea muy general y común que la filosofía sea sistemática por emulación de los objetos de la geometría (principalmente la figura del círculo) con el fin de otorgarse a sí misma certeza y con ello el estatuto de ciencia. Pero ¿a qué nos referimos cuando se dice esto o en qué consiste este inspirarse en el método geométrico y por qué el sistema es la forma más adecuada para cumplir este fin? Si deseamos comprender esto, es preciso, en primer lugar, deshacernos del prejuicio que se tiene respecto a la filosofía racional, según el cual la

²¹ Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, 60.

²² Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, 60.

pretensión de sistematicidad y rigurosidad, así como su limitación al campo del saber, resultan en una especie de restricción al frío, inerte y muerto campo de la lógica o al demasiado aburrido, reflexivo campo de la conciencia empírica, carácter por el cual una filosofía de este tipo sería incapaz de tocar lo verdaderamente real u originario.

Esta afirmación resultará por demás absurda a los ojos del verdadero y radical papel de la forma en la filosofía trascendental, pues el que la filosofía busque constituirse mediante el enlazamiento circular de las proposiciones no significa que su finalidad reside en el simple conectar lógico; que el discurso adquiera la forma del sistema obedece a la exigencia de expresar adecuadamente el contenido de la filosofía. Es decir, si Schelling postula un principio incondicionado, la lógica discursiva no podría ser ni poner por sí misma tal incondicionado, pues si lo hiciera, dejaría de ser tal al encontrarse condicionado por la forma que lo expresa, es decir, por el concepto. Así, la forma se encuentra supeditada al principio incondicionado y su tarea consiste en hacerlo intuible.

Así pues, el carácter de incondicionado, vivo o libre que tiene el principio supremo del que parte la filosofía, es lo que otorga certeza al discurso, pero si y sólo si ha sido transmitido adecuadamente en la forma. En *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia*, Fichte señala que lo que otorga certeza al discurso es la forma, pero no porque ella misma y por sí sola sea capaz de concederla. El sistema no es certero solo porque esté enlazado, sino porque esos enlaces permiten mantener a lo largo del discurso la certeza del punto de partida; parafraseando a Fichte, la ciencia es un edificio y un edificio sólido no se construye para que se pueda enlazar, sino que se enlaza para que pueda ser sólido.²³

Tanto para el Titán de Jena como para el Joven Proteo, la *Wissenschaftslehre* debe partir de un axioma o proposición fundamental inmediatamente verdadera, la cual funda su certeza en sí misma y a la que podemos llamar *Grundsatz*. La certeza del *Grundsatz* debe ser transmitida a todas y cada una de las proposiciones para que al final del sistema todas ellas se encuentren atravesadas por aquel, y al cerrar el sistema, el punto de partida inicialmente

²³ Ver Johann Gottlieb Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* (México: Universidad Autónoma de México, 2009), 17.

presupuesto encuentre su evidencia y realización, alcanzando la coincidencia entre la forma (el cómo se dice) y el contenido (aquello de lo que se expresa) de la filosofía.²⁴

Apunta Fichte:

Si absolutamente ninguna proposición entre las proposiciones enlazadas tuviera certeza, tampoco tendría ninguna el todo originado mediante el enlace. Por tanto, al menos una proposición tendría que ser cierta, la cual comunicara a las demás su certeza; de tal modo que si, y en cuanto esta primera debe ser cierta, también tiene que ser cierta una segunda; y si, y en cuanto esta segunda debe ser cierta, también una tercera, y así [...] todas ellas tendrían certeza, y la misma certeza, y por ello vendrían a ser sólo una ciencia. La proposición cierta —hasta ahora hemos supuesto sólo una como cierta— no puede obtener su certeza sólo por medio del enlace con las restantes, sino que necesita tenerla previamente al mismo, pues por unión de muchas partes no puede resultar lo que no está en ninguna de ellas. Todas las restantes, empero, tendrían que recibir la suya de aquélla.²⁵

IV. Precedentes.

El precedente más acabado de esta idea de sistema lo encontramos en el *more geometrico* de Spinoza. Tanto Hobbes, Tschirnhaus y Spinoza concordarán con Aristóteles en que las definiciones genéticas son las únicas que pueden conformar el verdadero saber (ciencia) y, dado que las definiciones son los principios de toda auténtica demostración, las definiciones genéticas deberán expresar la causa y la generación de aquello de lo que son definiciones²⁶. Los objetos de la geometría constituyen principios para la derivación de propiedades o bien para llegar a otros elementos, una vez establecida la regla generatriz; por ejemplo, si entendemos por círculo una figura producida por un segmento de recta, uno de

²⁴ Tanto en Fichte como en Schelling, el Yo se manifiesta como un pensamiento apodíctico con estructura matemática: el Yo establece sus proposiciones y axiomas siguiendo un modo de proceder de carácter geométrico. Sin embargo, Schelling sostiene que existe una naturaleza previa a la historia humana, mientras que para Fichte no hay nada anterior ni externo al saber mismo. Ver N. Franco Bonifaz y A. Romero Contreras, «La construcción matemática de la naturaleza en la filosofía de Schelling y Fichte», *ApareSER, Revista de Filosofía*, no. 5 (2025): 53.

²⁵ Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, 15.

²⁶ Ver José Velarde Lombrana, «Crítica de Leibniz a las definiciones genéticas», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 51, nos. 129–131 (enero–diciembre 2012): 106.

cuyos extremos es fijo y el otro móvil, explicamos no únicamente lo que entendemos por círculo, es decir, su definición nominal, sino que atendemos además a la verdadera naturaleza de esta figura²⁷. De manera análoga, las ideas metafísicas deben ser tratadas *more geometrico*, comenzando por sus definiciones primitivas, cuya generación determina la definición genética; en el caso de Spinoza, las definiciones de Dios, sustancia y libertad exhiben la causa de su constitución, y debido a ellas, resulta imposible pensar una idea fuera de la cadena de causas que implica; de esta manera, la definición deviene en unidad con el proceso de realización de aquello que define.

Apunta Franco al respecto:

La importancia del método no es menor y constituye la esencia de estas filosofías que pretenden una demostración matemática o geométrica, tal como sucede en los comienzos del idealismo alemán. Por ejemplo, no es posible desatender la importancia capital de la intuición con la que Spinoza conoce lo absoluto o sustancia; de lo contrario nada de lo dicho en la *Ética*, ni sobre los placeres, ni del entendimiento, ni siquiera de los atributos de extensión o pensamiento, mucho menos del conato y los modos, ¡y de la sustancia misma! Nada de esto sería verdad y no encontrarían su basamento, es decir, no sería verdadero, al no tener la exposición filosófica una manera adecuada de desarrollo y demostración geométrica, el modo correcto de dirigir al entendimiento filosofante hasta lo más alto y perfecto que pueda elevarse.²⁸

Lo que hemos llamado más arriba presupuesto original, axioma o *Grundsatz* puede ser también llamado definición genética y es sobre lo que se construye el sistema. La definición genética es algo que exhibe la causa primera de la generación de aquello que define, así como algo que funda en sí mismo su certeza. Tanto en DY como en el SIT, y también para Fichte, esta proposición original se expresa "Yo Soy". Para Schelling, Yo = Yo expresa aquello que es en tanto que es pensado, y es pensado porque es. Ahora bien, en analogía con el círculo, Yo Soy representa el punto de la recta que permanece fijo; por otro lado, el resto de las

²⁷ Baruch Spinoza, *Correspondencia completa* (Madrid: Hiperión, 1998), carta XII.

²⁸ N. Franco Bonifaz y R. Cortés del Moral, «Lo absolutamente infinito (Spinoza), lo infinito (Schelling, 1795-1796) y sobre lo absoluto como logos contemporáneo», *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida* 11, no. 22 (julio-diciembre 2019): 126.

proposiciones en el sistema representan el extremo que se mueve alrededor del punto fijo; cada proposición se sigue una de otra hasta llegar al inicio, pero todas ellas dependen de la primera. De ahí que podamos decir que la matemática es la forma de la DC de Fichte y del idealismo trascendental de Schelling, pues "es pro-ducción de líneas vivas mediante intuición y pensamiento que tratan al saber absoluto"²⁹.

Por eso, dice Schelling que su sistema DY hay que leerlo completo y juzgarlo desde la totalidad, ya que si extrajéramos a la mitad de la obra una parte aislada y quisiéramos interpretarla no podríamos hacerlo en su pleno sentido, pues tal extracto correspondería al producto ya de una serie de movimientos dialécticos anteriores que lo habrían hecho posible. Asimismo, lo que constituye al círculo no son puntos o proposiciones que conformarían una recta mediante su continua sucesión, sino el movimiento de la línea que dibuja la circunferencia. Para ver el círculo o el sistema cumplido, es necesario atender a su totalidad, pero no únicamente al conjunto de las proposiciones sino a la actividad *autointuitiva* que lo ha hecho posible y permite su dinámica.

En cuanto a la unidad de la forma y el contenido, el sistema no se reduce a ser un escrito redactado en un riguroso orden lógico formal que permitiera la mera interconexión o la identidad de las identidades y las contradicciones particulares de sus proposiciones, pues, por sí sola, la forma sistemática del DY es un cascarón vacío. El discurso no se identifica con aquello que denota, es decir, la proposición "Yo Soy" no es igual al contenido de la proposición "Yo soy", la *Grundsatz* no es igual a la intuición intelectual.

El sistema es únicamente el cómo en que se expresa el saber, pero no es el contenido de ese saber. Este debe ser realizado, pues aquello que denota la proposición "Yo soy" es algo que se piensa porque es y es en tanto es pensado. Si deseamos llegar a la plena comprensión de la intuición del principio y de esta manera obtener la evidencia que ofrece el sistema, debemos ser capaces de hacer coincidir en nosotros mismos el ser y el pensamiento de la proposición Yo soy, es decir, hemos de generar en nosotros mismos su contenido. De lograrse esta tarea, se habrá otorgado movimiento a las partes que conforman el sistema.

²⁹ Franco Bonifaz y Romero Contreras, «La construcción matemática de la naturaleza», 54.

Schelling dice respecto a su propia obra en el prólogo al DY:

Es una filosofía que apunta mucho más, si puedo emplear la expresión de Jacobi, a descubrir y revelar la existencia, de manera que su objeto supremo no son las fórmulas ni la letra, sino su ser, el espíritu, que no se encuentra en lo mediado por los conceptos, en lo fatigosamente reducido a conceptos, sino en lo que se hace presente de forma inmediata en el hombre.³⁰

Esta misma idea se expresa en la introducción del SIT de la manera siguiente:

Todo el objeto de esta filosofía no es otro que el actuar de la inteligencia según leyes determinadas. Este actuar es sólo comprensible por propia intuición interior inmediata, y ésta a su vez, es posible sólo por producción. (...) Así pues, para la comprensión en la filosofía son indispensables dos condiciones: primero, que se esté en una actividad interior constante, en un constante producir de esas acciones originarias de la inteligencia; segundo, que uno se comprenda en constante reflexión sobre este producir, en una palabra, que se sea siempre al mismo tiempo lo intuitivo (productor) y lo intuitivo. ³¹

De ahí que Schelling clame en el prólogo al DY por hombres libres (segunda exigencia), pues, tal como hemos apuntado, el filósofo identifica la libertad con el carácter autodeterminativo del Yo soy. Si el contenido de la filosofía es la libertad para intuir, entonces tenemos que ser nosotros mismos libres y determinar el contenido de nuestro saber en la coincidencia de ser y pensar mediante la ejecución del órgano de la filosofía trascendental o intuición intelectual.

El precedente de una filosofía que ponga el origen de su método en la lógica y el análisis geométrico y que, además, considere que no hay conocimiento verdadero más que el que puedo construir en el yo con total evidencia, lo tenemos en Descartes. Tal como afirma Manuel García Morente en su prólogo al *Discurso del método*, Descartes toma de la

³⁰ Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, 65.

³¹ Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, 160.

geometría euclidiana el análisis geométrico como el primer paso del método para dirigir la reflexión.

Según Euclides, el análisis consiste en admitir aquello mismo que se trata de demostrar y, partiendo de ahí, reducir, por medio de consecuencias, la tesis a otras proposiciones ya conocidas. Descartes explica también lo que es el análisis en un pasaje de la Geometría: «...Si se quiere resolver un problema, hay que considerarlo primero como ya resuelto y poner nombres a todas las líneas que parecen necesarias para construirlo, tanto a las conocidas como a las desconocidas. Luego, sin hacer ninguna diferencia entre las conocidas y las desconocidas, se recorrerá la dificultad, según el orden que muestre, con más naturalidad, la dependencia mutua de unas y otras...»³².

Esto apunta a que, para Descartes, la construcción sistemática de un discurso viene a consistir en una cadena cognitiva de conceptos, en la que los conceptos más fáciles e inmediatos son captados por la intuición y continúan ininterrumpidamente, a través de deducciones, hacia los más complejos³³. De modo que cada proposición tiene su lugar dentro del sistema y viene precedida de manera necesaria por las proposiciones precedentes. De tal manera que la certeza del discurso filosófico viene garantizada por la interconexión ininterrumpida de las deducciones.

Cosa distinta a la que sucede con la concepción de sistema que plantea Leibniz. Mientras que para Descartes, Spinoza, Fichte y Schelling el discurso filosófico debe partir de axiomas o principios evidentes en sí mismos y a partir de ellos deducir todas las demás proposiciones del sistema en una concatenación de elementos ligados unos a otros, en los que cada uno tiene su lugar irrevocable dentro del sistema (por lo que cada parte debe ser entendida dentro de su conjunto y en el lugar que merece dentro del sistema).

Para el filósofo de Hannover, la organización sistemática consiste en una organización del conocimiento en la que todos los términos están vinculados de tal modo que unos se refieren a otros; la organización se guía de modo que hay de común a la pluralidad, por lo que

³² Manuel García Morente, «Prólogo» en René Descartes, *Discurso del método / Meditaciones metafísicas* (México: Editorial Astral, 2007), 10.

³³ Ver Calí Hirata, «Sistema em Leibniz e Descartes», *Ação* 35, no. 1 (2012): 27.

cada elemento puede llevar de vuelta a los demás. En este sentido, lo que caracteriza la disposición sistemática para Leibniz no es, como para Descartes, la conexión deductiva de las premisas, sino la cohesión de los términos, por lo que una verdad puede tener múltiples lugares³⁴.

En este sentido, la concepción leibniziana de sistema se acerca mucho a la noción estoica. Respecto a esta última, Victor Goldschmidt comenta:

Sistema significa aquí menos el orden de las razones y el encadenamiento de las consecuencias a los principios que la solidaridad de los dogmas. La cualidad sistemática está menos en la consecuencia que en la cohesión, menos en la sucesión ordenada de dogmas que en su consonancia. En otras palabras, el sistema es armonía, mucho más que continuidad.³⁵

Siguiendo a Michel Serres, Celi Hirata señala que mientras Descartes y Spinoza identifican la coherencia con el pensamiento deductivo:

Leibniz era consciente de esta libertad en la composición de los caminos del pensamiento", y su sistema se constituye como un "conjunto ordenado y multilíneal de cadenas cruzadas" y se caracteriza "por esta posibilidad de retornos múltiples", de modo que se constituyen dos temas principales: "continuidad y reversibilidad". Así, la coherencia en el sistema leibniziano se basa en una cierta simultaneidad o mejor dicho, como en el estoicismo, no exactamente en la jerarquía, sino en la solidaridad de los dogmas: cada parte remite por igual a todas las demás, al todo, de modo que la sucesión es sólo uno de los órdenes que se pueden seguir —en el orden sistemático, debe haber múltiples referencias de una parte a otra, "la mayoría de las cosas pueden observarse desde una pluralidad de lados o aspectos."³⁶

Así, tal como las verdades pueden asumir lugares diferentes según las relaciones y énfasis que se quieran establecer, los dogmas pueden adquirir posiciones diferentes en cada texto, sin perder coherencia y unidad, que, por el contrario, son tan fuertes que se mantienen a sí mismos bajo variaciones en el orden. La unidad del conocimiento deja así de residir en la

³⁴ Hirata, «Sistema em Leibniz e Descartes», 28.

³⁵ Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps* (París: Vrin, 1953), 64.

³⁶ Hirata, «Sistema em Leibniz e Descartes», 28.

unidad del proceso deductivo y queda asegurada por la universalidad de los principios utilizados, unidad que se mantiene bajo la diversidad de exposiciones.

En este contexto, y sin profundizar en las particularidades de la filosofía leibniziana, es posible sostener que la noción de sistema en la filosofía positiva se asemeja más a la de Leibniz que a la de Descartes, Spinoza o Kant. De hecho, el proceso deductivo que caracteriza a la filosofía negativa pierde relevancia en la era positiva; su construcción ya no consiste en una sucesión de premisas derivadas de un principio a priori, sino en una hermenéutica histórica que revela las verdades universales y originales.

En las *Lecciones privadas de Stuttgart* de 1810, Schelling sostiene que existe “un sistema del mundo, un sistema que está verdaderamente presente incluso antes de que el ser humano hubiera concebido la idea de formularlo”. Este sistema del mundo no puede ser creado por nadie, sino únicamente descubierto, ya que se encuentra preexistente en el entendimiento divino, y la labor de la filosofía consiste en mostrar cómo este se manifiesta en diversos aspectos de la realidad³⁷. Es decir, aun cuando la filosofía positiva rompe con la forma de sistema tal como lo entiende la filosofía negativa, Schelling insiste en que su pensamiento positivo expresa, no obstante, la estructura original del devenir de lo absoluto.

Menciona Schelling:

Así, un sistema del mundo que debe ser encontrado, tiene que 1) en cuanto sistema del mundo, tener un principio, el cual consista en sí y exista a través de sí mismo, que se reproduzca a sí mismo en cada parte de la totalidad; 2) no puede excluir nada (por ejemplo, la naturaleza), no puede subordinar nada unilateralmente o incluso reprimirlo; 3) tiene que tener un método de desarrollo y de progreso, con el cual se pueda estar seguro de que ningún miembro esencial pueda pasarse por alto.³⁸

³⁷ Ver Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, «Lecciones privadas de Stuttgart (Del manuscrito de obras póstumas)», *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* (2022): 208.

³⁸ Schelling, «Lecciones privadas de Stuttgart», 208

Como podemos notar, Schelling hace una generalización de los elementos del sistema entendido en términos negativos y los adapta a su pensamiento positivo, de tal modo que, desde esa perspectiva, efectivamente, su filosofía tardía posee un principio que existe a través de sí mismo y se reproduce en cada parte de la totalidad: la libertad es ese principio y como tal se manifiesta en los distintos ámbitos de la naturaleza y el espíritu, pero a este principio no se llega deductivamente, sino que Schelling lo toma de la filosofía negativa y lo incorpora o lo sitúa en otro lugar dentro de la esfera positiva; y mediante este movimiento Schelling cree que no pasa por alto nada, pues se esmera por explicar cómo se expresa tal principio en todas las áreas de la realidad mediante el proceso histórico que constituye su ser. Así pues, la filosofía positiva reconoce la existencia de un sistema del mundo, el cual se manifiesta en la realidad, pero la formulación teórica que elabora sobre este no emerge desde el propio discurso filosófico, como ocurre en la filosofía negativa, sino que lo supone y trata de hacer ver que efectivamente la realidad lo expresa.

La filosofía negativa parte de la razón pura y construye el sistema mediante la deducción lógica de sus premisas; en cambio, la filosofía positiva parte de lo que es dado en la existencia —los hechos históricos, los mitos y la revelación—, pues considera que aquella no es capaz de llegar a lo real concreto, a lo que es, sino únicamente al concepto del Absoluto, a lo que debería ser. Por ello se esfuerza por reconstruir el ser a partir de lo que se manifiesta: la filosofía positiva no deduce al Absoluto, sino que lo reconoce en su autodonación, en la mitología como expresión simbólica y en la revelación como acontecimiento histórico. En este punto se hace evidente el desencuentro con Hegel, quien, según Schelling, permaneció atrapado en la filosofía negativa al creer que la lógica pura podía deducir la existencia real del mundo. Precisamente para superar ese límite, Schelling introduce la filosofía positiva como la única capaz de constatar la manifestación fáctica del Absoluto y de acoger la libertad y la contingencia como principios vitales de un sistema que no es un mecanismo cerrado, sino un sistema vivo, abierto a la irrupción de lo imprevisible en la historia.

V. Conclusiones.

Entonces, ¿en qué sentido y hasta qué punto la totalidad de la filosofía de Schelling puede considerarse una unidad sistemática?

Para que el pensamiento schellinguiano se manifieste en la forma de una unidad sistemática, es decir, como un solo sistema de filosofía como él pretende, la sucesión de puntos en el espacio especulativo que integran las diversas filosofías particulares que lo componen debería estar dispuesta de manera circular; la flecha tendría que retornar al arco. En otras palabras, para que la totalidad de la filosofía schellinguiana se exprese como una unidad sistemática, sería imperativo que exhibiera una interconexión recíproca entre sus distintas épocas.

Si bien para su pensamiento tardío es posible abrazar a la filosofía trascendental bajo la noción de filosofía negativa y posicionarla dentro de su visión de sistema expresado en dos épocas, la filosofía trascendental no puede hacer lo mismo con el pensamiento positivo, debido a que este último parte de un principio ajeno a la razón para explicar cómo es posible la idea de Dios a partir del principio material de la existencia. Es decir, que los planteamientos de la época positiva parten de los límites de la filosofía trascendental, por lo que esta no puede aceptar un principio material del mundo ni cosa en sí.

Desde una perspectiva trascendental, la filosofía positiva no puede considerarse una construcción sistemática, sino únicamente una exégesis o rapsodia configurada a partir de un esquema general proporcionado por la propia filosofía negativa. En este sentido, la rapsodia no puede ser sistemática y viceversa; el sistema no puede ser rapsódico, por lo que resulta inadecuado hablar de una unidad sistemática o un hipersistema en la totalidad del pensamiento schellinguiano.

Recordemos que para Schelling el sistema se comporta, en la época negativa, como un todo orgánico. Si es concebible imaginar un sistema del mundo, es porque dicho sistema ya existía, y el filósofo no ha hecho más que desvelarlo. El sistema de la filosofía es el sistema del mundo, y el mundo, en sus formas más complejas de manifestación, constituye un organismo.

En el texto de 1797 *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza*, Schelling define el organismo como “la relación necesaria del todo con las partes y de las partes con el todo”, relación a la cual le subyace un concepto (el de finalidad), puesto que el que algo sea organizado es un juicio que sólo puede ser hecho por una subjetividad. No obstante, el concepto que subyace al organismo no es puesto por el sujeto, sino que habita al organismo. En él, forma y materia son inseparables, ambas tienen finalidad. El organismo se organiza a sí mismo porque ya está organizado de antemano. Schelling ilustra esta relación con un ejemplo: “La planta se nutre y perdura gracias a la asimilación de sustancias externas, pero no puede asimilar nada sin estar ya organizada”. (...) “Pero para que este proceso sea posible, ya tendría que existir el organismo, el cual, sin embargo, sin este proceso, a su vez no puede subsistir.”³⁹

En este ejemplo relacionado con la planta, los procesos de asimilación de nutrientes se correlacionan con la forma, mientras que las diversas partes de la planta, tales como sus hojas y tallos, representan la materia. De este modo, el sistema debe funcionar como un todo cohesionado; debe existir una relación recíproca entre el todo y las partes, así como entre las partes y el todo, en la que forma y materia converjan. Al igual que en el reino vegetal y en el animal, el sistema también está sujeto a una finalidad que se establece únicamente en relación con un ser consciente. Todo ser consciente percibe la finalidad como algo autónomo, es decir, el sistema posee una finalidad intrínseca, y, al mismo tiempo, el conocimiento o el contenido del sistema con finalidad siempre se encuentra referenciado a un sujeto.

Si ahora aspiramos a ser rigurosos y consideramos por sistema la convergencia de ambas épocas, entonces nos referimos a un sistema epocal. Como hemos señalado, para el sistema de la época negativa no es posible edificar un sistema al modo de la época positiva, ya que, fundamentalmente, la configuración del primero es trascendental, mientras que la del segundo se basa en la exégesis de la experiencia mítica y religiosa. En contraste, para el sistema de la época positiva sí es factible construir el sistema epocal, es decir, el sistema de la

³⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, «Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza», en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 97

concordancia entre lo positivo y lo negativo. Esto se debe a que la época positiva posee un concepto de sistema más amplio que el de la época negativa.

Se podría decir que el concepto de sistema de la época positiva es amplio cuando generaliza características de la noción del sistema de la época negativa, estrechando de esta manera su concepto. El concepto del sistema de la época positiva es amplio cuando se dice que es un sistema del mundo, es decir, con un principio absolutamente propagado por sí mismo en las partes, sin marginaciones parciales, ni inhibiciones, ni omisiones metodológicas de las fracciones. Y es amplio precisamente porque cada una de estas características incluye a las del concepto del sistema de la época negativa, no obstante, sin abarcar la esencia viva de este.

Ambos sistemas comparten las características de lo orgánico; sin embargo, el sistema positivo se transforma en inorgánico desde la perspectiva del sistema epocal, es decir, el sistema de la concordancia entre las épocas. Si consideramos la organicidad como finalidad, el juicio en relación con el entendimiento, y la interrelación recíproca de la materia y la forma, entonces, al afirmar que el sistema epocal, como todo sistema, debe ser orgánico, la forma, es decir, lo negativo, y la materia, es decir, lo positivo, deberían establecer una relación recíproca, cuyos conceptos solo son viables en conexión con un entendimiento y sometidos a la finalidad. ¿Es esto así?

Desde el punto de vista de la época positiva, la respuesta es afirmativa, pues como hemos visto, para esta, la filosofía negativa representa la forma o el concepto de Dios, mientras que la parte positiva encarna la materia que se ordena de acuerdo con el principio ideal. No obstante, desde la perspectiva de la filosofía negativa, la respuesta es negativa, pues aun cuando la filosofía positiva abarque a la negativa dentro de sus planteamientos como una parte necesaria de la totalidad de la ciencia y precedente necesario para su formulación, el horizonte en que se desarrolla la época negativa no puede hacer lo mismo que la positiva, pues eso implicaría aceptar, entre otras cosas, la posibilidad de la cosa en sí o un principio del ser, elementos que por principio la filosofía negativa rechaza categóricamente.

La consecuencia de esto es la pérdida de la organicidad entre las épocas, pues Schelling únicamente es capaz de conferir unidad a la totalidad de su pensamiento a través de un movimiento unidireccional, es decir, el que va de la filosofía negativa a la filosofía positiva; sin embargo, este trayecto no puede ser recorrido de vuelta, lo que implica que la filosofía positiva no puede conducir ni transmutarse en negativa, pues esta última excluye por completo la posición de aquella. No solo eso, incluso dentro de la época negativa es imposible hablar de un único sistema de filosofía negativa, puesto que entre las diversas formulaciones que configuran esta época existen contradicciones que hacen inviable atribuirle una concatenación deductiva y una circularidad (un ejemplo de esto es la filosofía trascendental y la filosofía de la identidad, donde lo absoluto pasa de ser caracterizado como identidad a ser caracterizado como indiferencia). Esto implica que ni el sistema negativo, ni el positivo, ni el sistema epocal pueden ser considerados como organicidades, y, por ende, no constituyen verdaderos sistemas, pues el hecho de que la filosofía positiva tenga un principio existente por sí y reproducido en las partes del conjunto no asegura el movimiento recíproco de las mismas. Y de igual manera, evitar pasar por alto partes de la totalidad no garantiza su reciprocidad.

Referencias bibliografía.

Descartes, René. *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*. (México: Ed. Astral, 2007). Trad. Manuel García Morente.

Fichte, Johann Gottlieb. *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. (México: Universidad Autónoma de México, 2009).

Franco Bonifaz, N. & Romero Contreras, A. *La construcción matemática de la naturaleza en la filosofía de Schelling y Fichte*. (México, 2025). ApareSER, Revista De Filosofía, (5), 35–67. <https://doi.org/10.35494/arf.v2i4.55>.

Franco Bonifaz, N. & Cortés Del Moral, R. *Lo absolutamente infinito (Spinoza), lo infinito (Schelling, 1795-1796) y sobre lo absoluto como logos contemporáneo*. (Julio-Diciembre 2019) *Metafísica y persona*. Filosofía, conocimiento y vida. Año 11, Número 22.

Goldschmidt, Victor. *Le Système stoïcien et l'idée de temps*. (Paris: Vrin, 1953).

Hirata, Cali. *Sistema em Leibniz e Descartes*. (Marília: Ação, 2012), v.35, n.1, pp. 23–26.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. (Madrid: Abada, 2009).

Schelling, F.W.J. *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*. (Madrid: Trotta, 2004).

Schelling, F.W.J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. (Madrid: Alianza Editorial, 1996).

Schelling, F.W.J. *Filosofía de la revelación. Libro I: Introducción o fundamentación de la filosofía positiva*. (Pamplona: Edición castellana de Juan Cruz Cruz, 1998).

Schelling, F.W.J. *Filosofía del arte*. (Madrid: Técnos, 1999).

Schelling, F.W.J. *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. (Barcelona: Anthropos, 2004).

Schelling, F.W.J. *Lecciones privadas de Stuttgart (Del manuscrito de obras póstumas)*. (Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, 2022). DOI: 10.5281/zenodo.6983973.

Schelling, F.W.J. *Sistema del idealismo trascendental*. (Barcelona: Anthropos, 2005).

Spinoza, Baruch. *Correspondencia completa*. (Madrid: Hiperión, 1998).

Velarde Lombraña, José. “Crítica de Leibniz a las definiciones genéticas.” *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* LI, nos. 129–131 (enero–diciembre 2012): 105–115.

Wirtz, Florian. “Los problemas del concepto de ‘idealismo trascendental’ en el Sistema del idealismo trascendental de F.W.J. Schelling.” *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* (2015).