



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

**Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía**



**EL CONCEPTO DE SUBJETIVIDAD EN EL PRIMER
PERIODO FILOSÓFICO DE F. W. J. SCHELLING**

**Tesis que presenta:
LETICIA GONZÁLEZ SALAS**

**México D. F.
2008**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Este trabajo está dedicado a mis padres y a mis hermanos, siempre los llevo en mi corazón.

Gracias a todas las personas que de alguna u otra manera me ayudaron a concluir este trabajo. A los profesores que lo leyeron y me dieron sus comentarios, pero sobre todo, gracias a Pedro Enrique García Ruiz.

Quiero agradecer a todos mis amigos por su compañía y su sincero apoyo, no menciono sus nombres para no omitir a ninguno. ¡¡¡A todos ellos, muchas gracias!!!

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I	
El Yo absoluto como principio originario	4
1.1. Configuración de la idea de un principio supremo incondicionado	5
1.2. La intuición intelectual como apertura a la subjetividad originaria	15
1.3. El Yo como unidad absoluta	24
1.3.1. El idealismo como unión del criticismo y dogmatismo	25
1.3.2. Filosofía teórica y práctica	27
1.4. La inconciencia en el proceso dialéctico de la autoconciencia	32
Capítulo II	
El Yo y su relación con el mundo	39
2.1. La filosofía de la naturaleza: una recuperación del mundo orgánico	40
2.2. Representación y mundo externo: una teoría sobre el conocimiento	44
2.2.1. La subjetividad sobre la naturaleza	55
2.3. Positividad y negatividad de la libertad absoluta	57
2.3.1. Negatividad de la libertad absoluta: supresión del sujeto empírico	59
2.3.2. Positividad de la libertad absoluta: afirmación del sujeto empírico	66
Conclusión	68
Bibliografía	70

INTRODUCCIÓN

La relación del hombre con el mundo y la inquietud que le causa vivir en él, ha sido desde siempre quehacer de la filosofía. A raíz de este vínculo, surgen infinitas interrogantes que emergen más rápido que sus respuestas: qué conocemos del mundo, hasta dónde lo conocemos o cómo influimos en él son sólo algunas preguntas. En el siglo XIX, el idealismo alemán intenta dar respuesta a éstas y otras cuestiones a partir de la subjetividad. De acuerdo con este enfoque, es prioridad partir de un sujeto que se afirme previamente a sí mismo para determinar las condiciones del conocimiento. Comparado con otras filosofías del “sentido interno” la particularidad del idealismo es enfocarse en la constitución del ser pensante.

El problema general en el que el idealismo está inserto es primeramente epistemológico. En este punto mantiene una conexión ineludible con los planteamientos heredados tanto por el empirismo como por el racionalismo, en el sentido de que ambos derivan el conocimiento del mundo de los objetos, a partir de la estructura mental. Un acercamiento al interior del idealismo permite apreciar las diferencias entre los filósofos de esta tradición. Por un lado, Kant da cuenta del sujeto desde una lógica trascendental, en tanto que Fichte y Schelling tratan al sujeto desde una metafísica que estudia al ser entendido como subjetividad. El sujeto, en el sentido kantiano, es en tanto que tiene una función sintética. Para los poskantianos, Fichte y Schelling, el sujeto es en tanto que se afirma a sí mismo. No obstante, todos ellos responden a una epistemología: pretenden establecer un punto de partida que garantice la certeza del conocimiento filosófico.

Después del auge de la filosofía de Hegel en el ambiente académico de Alemania, hay un periodo de recesión en el que los planteamientos idealistas son desplazados. Es hasta bien entrado el siglo XX cuando son revisados, pero considerados como una serie de problemas rebasados por el auge de lo que surge como el centro de los planteamientos filosóficos: la epistemología desde el

análisis del lenguaje. Sin embargo, no puede dejar de señalarse que intrínsecamente a esta situación, hay una influencia particular de las ideas de Schelling en pensadores posteriores. Tal es el caso de Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger.

Enfocado al tema del lenguaje, Andrew Bowie afirma, en su libro *Schelling and Modern European Philosophy*, que existe un elemento que permite sostener la vigencia de nuestro autor en el ámbito filosófico. Señala que dentro de la filosofía analítica, una tradición que parece distante de los problemas metafísicos del pensamiento que abordamos, encontramos diversos representantes que reconocen, en sus análisis sobre el lenguaje, la existencia de situaciones e ideas que son imposibles de abarcar con un lenguaje lógico. La manera en la que nuestro autor se adentra en esta discusión, es por la forma que amplió su pensamiento a partir de lo que denomina “imaginación creadora”. Es decir, significaciones simbólicas, literarias y poéticas que dan como resultado la ampliación del pensamiento que había mantenido sobre la manera de concebir al Absoluto.

El trabajo que presento recupera un pensamiento que ha permanecido relegado, pues fuera Kant y Hegel todas las demás teorías filosóficas (Fichte, Schelling, Herbart, etc.), sólo constituyeron pasos teóricos subsecuentes del primero o pasos previos para el segundo. En el caso de México, sin olvidar el actual resurgimiento de su filosofía en otros lugares como Alemania y España, Schelling resulta un pensador inexplorado al que sólo se encuentra por casualidad. Con la designación de “idealismo alemán” se privilegió la homogeneidad frente a la diversidad.

La propuesta de Schelling, en relación con el Absoluto, plantea que tanto el ser como el conocimiento convergen para proveer de sentido a la realidad. En sus primeras obras, este vínculo es caracterizado como lo eterno en el yo humano. Esto ha llevado a afirmar que en su primer periodo no alcanza aún el Absoluto, pues posee un trasfondo subjetivo. En este trabajo, pretendo rastrear cómo en la concepción del absoluto perfea la idea de una subjetividad que cada uno de nosotros representa, al cual finalmente no aterriza en la singularidad de una personalización concreta. Asimismo, se analizará cómo a partir de su filosofía de la naturaleza esta posición adquiere rasgos originales, propios de su

análisis filosófico. La primera parte está dedicada a presentar la constitución del absoluto y aquellos elementos principales que lo conforman. En la segunda parte, se expone la relación que el yo mantiene con su contraparte, el mundo objetivo. En ambas partes se abordan temas metafísicos tradicionales, algunos de los cuales se encuentran todavía en el debate filosófico contemporáneo; obviamente, desde un horizonte de comprensión diferente. Esta vuelta a Schelling se plantea desde la necesidad de releer una etapa fundamental de la metafísica en Occidente, cómo se constituyó a pesar de que ya cumplió su tarea histórica.

CAPÍTULO I
EL YO ABSOLUTO COMO PRINCIPIO ORIGINARIO

Es verdad que la química nos enseña a leer los elementos; la física, las silabas, y las matemáticas, la naturaleza, pero no se debe olvidar que corresponde a la filosofía interpretar lo leído.

F. W. J. Schelling

El idealismo sostiene que el punto partida para el análisis filosófico de la realidad es la subjetividad, contrario al dogmatismo que mantenía, *grosso modo*, la idea de que todo análisis especulativo proviene de algo externo: Dios, la Idea, lo infinito, objeto absoluto, lo sensible, etc. El idealismo se instituye como la transición del *Ser* al sujeto, donde este último es la fuente del ser mismo. Conforme a este planteamiento, Schelling va construyendo su filosofía. Toda una serie de posturas se conjugan en su pensamiento, pero la que sin duda se plasma de una manera más notoria es la de Fichte; de él retoma su terminología y considerables aspectos de su contenido. Sin embargo, como lo hace notar Arturo Leyte, en su introducción a las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, desde el inicio Schelling mantuvo una distancia con respecto a la filosofía de su maestro. Frente a Fichte, quien formula la concepción del Yo absoluto como principio ordenador que se resuelve en el ámbito cognoscitivo de la autoconciencia, Schelling está preocupado por un principio que configure la existencia más que por el conocimiento. La diferencia esencial entre ambos autores radica en que mientras para Fichte el Yo se mantiene dentro del proceso sujeto-objeto que da apertura a la autoconciencia, nuestro autor plantea establecer un Yo que abarque no sólo, para decirlo con la terminología de Hegel, la parte sujeto-objeto subjetiva del proceso, sino al mismo tiempo recuperar una relación dialéctica sujeto-objeto objetiva.

1.1. Configuración de la idea de un principio supremo incondicionado

Schelling afirma en el *Sistema del idealismo trascendental* que se tiene que demostrar que la verdad de nuestro saber es indudable, a partir de la constatación del principio que la garantiza. La necesidad que tiene el idealismo de demostrar este principio es por una razón esencial. A partir de él cobran realidad las cosas externas. Esto no debe entenderse con el sentido poco serio que declara que el idealista cree que las cosas no existen y que mágicamente van aparecer en cuanto éste las piense, significa que las cosas adquieren sentido y aparecen por vez primera cuando la subjetividad las nombra. Pero una subjetividad que da sentido al mundo de los objetos es de alguna manera el punto de partida de diversas tradiciones filosóficas anteriores al idealismo, tal como el racionalismo y el empirismo. La diferencia de la concepción idealista con otros modelos de pensamiento es que atiende por primera vez la condición primera de la posibilidad de conocer; es decir, no sólo se trata de averiguar cómo es posible el conocimiento, sino la naturaleza de aquello que nos permite decir que algo es nuestro conocimiento.

Nuestro autor considera que un Yo absoluto es el principio que rige en todo saber, incluida la ciencia filosófica. Un Yo que se caracteriza como una subjetividad absoluta e incondicionada que no depende de nada externo para poder ser.¹ Con esta idea Schelling se opone a otras propuestas que habían permanecido, desde su punto de vista, ancladas a un sujeto lógico que dependía de su lugar en un proceso de conocimiento para poder ser. Esto lo convierte en un sujeto condicionado y dependiente de algo más que él mismo para ser.

Aceptar tales características para este primer principio representa la anulación de la primera cualidad que debe tener: la incondicionalidad. Conforme a esto, Schelling afirma que no es posible que un principio con tales condiciones pueda constituir el fundamento del conocimiento y considera que es necesario un precepto que anteceda a este proceso. Así, su idealismo se

¹ El Absoluto se encuentra en una paradoja, por un lado, Schelling lo refiere como un incognoscible e inefable al que no es posible aplicar ninguna categoría, pues eso implicaría aceptar su condición fenoménica. Empero, no es posible referirnos a él sin aplicar las estructuras cognoscitivas, al nombrarlo hacemos uso de éstas

expresa como “una desconfianza respecto a las proposiciones sintéticas de la metafísica, en tanto no se [reconozca] un fundamento universal de su posibilidad, es decir, de las condiciones esenciales del poder de conocer” (Careaga en Schelling, 1993, XV).

¿Cómo llegó a esta formulación? Me parece que vale la pena considerar algunos puntos clave de diferentes teorías a partir de las que se genera y delinea la filosofía del joven Schelling. Sobre este punto aclaro que no pretendo abarcar todas aquellas teorías que han influido en su filosofía, éste es un tema que me apartaría de mi propósito, sólo quiero recuperar las ideas básicas para la conformación de su pensamiento con respecto al Yo. Este apartado tiene la finalidad de construir la génesis de la idea que sigue, al tiempo que conforma el planteamiento que pretende superar.

La idea que tomo como punto de partida es la que expresa la necesidad de establecer una posición inicial que rija en el proceso del conocer. Lo que había conducido a esta determinación era la búsqueda de un criterio objetivo en el conocimiento. Un lugar en el que se habrá de colocar dicho criterio para certificar la verdad de las cosas y dar sentido a la realidad. Como ya se había dicho, la tradición idealista dice que el punto inicial del conocer es el sujeto, pero esta postura había tenido sus antecedentes. Tradicionalmente, este enfoque inicia con Descartes y su concepción del *cogito*. A partir de aquí, todo un periodo de la historia de la filosofía cambiaría. Descartes puso en el centro de la discusión filosófica al ser humano entendido como “ser pensante” o “cosa que piensa”, de ahí que la verdad de las cosas y de la realidad no va a residir en algo ajeno o extraño al sujeto, sino en él mismo. Después de él, otros pensadores como Locke, mantendrán al sujeto en el centro de la especulación filosófica. Con Kant, esta línea de pensamiento es retomada y replanteada bajo la formulación del *sujeto trascendental*.

La influencia de Kant genera que las filosofías posteriores teoricen alrededor de los problemas que plantea e partir de la *Crítica de la razón pura*. Cada una de ellas, con las características propias por las que son definidas, comparte la idea sobre la necesidad de un punto inicial en el conocimiento que sea entendido como subjetividad. No obstante, mientras Kant se refiere a un sujeto trascendental, Fichte y Schelling lo conciben metafísicamente, el cual

debe fundamentar las condiciones de la conciencia en su proceso infinito de autorrealización.

La búsqueda de un criterio objetivo me remite a una primera interrogante ¿cómo surge la necesidad de establecer un principio en el conocimiento? El auge que la ciencia tiene en la Modernidad conduce a los filósofos a mantener una postura afín a los planteamientos científicos. Si la matemática y las ciencias experimentales utilizaban métodos rigurosos en sus análisis, era necesario imprimir un método preciso y minucioso a la filosofía, pero no por subordinación, sino por destacar su importancia para generar un conocimiento certero. En este sentido, la connotación de ciencia que abordan los filósofos no tiene un sentido positivo. La ciencia en la que piensan busca construir las condiciones que certifiquen la totalidad la totalidad del saber.

Recordemos que la filosofía moderna buscaba una base desde la cual partir que no fuera la teología que había dominado en los siglos pasados. Así, la idea de imprimir carácter científico a la filosofía deja de ser propiedad de una tradición particular para convertirse en un rasgo distintivo de la modernidad. Dado este contexto, los filósofos idealistas pensaron que para otorgar carácter científico a la filosofía, ésta debe poseer un método: el sistemático. Basados en este modelo, los filósofos habrán de llevar a cabo un análisis objetivo del conocer.

Hume afirmaba que el conocimiento humano procede de impresiones de ciertos objetos sobre el espíritu. Fichte sostiene que “la verdad de esta proposición presupone establecida la verdad del principio de causalidad como una ley objetiva de la Naturaleza o de la cosa en sí y del que hay causas real y objetivamente” (Fichte, 1982, 97). Hume, continua Fichte, mostraba dos cosas, o no hay fundamento real o no podemos saber nada de su existencia. De modo que el principio de causalidad para Hume no cuenta con realidad objetiva. Frente a esto, lo que sostiene el idealismo fichteano es la necesidad de un principio que dé validez objetiva a los principios lógicos, entre ellos el de causalidad.

Fichte, siguiendo a Reinhold, llegó a la conclusión de que era necesario un principio que unificara los ámbitos teórico y práctico que se mantenían escindidos en la filosofía kantiana. Reinhold pensaba que esta unificación es

posible si se piensa a la filosofía como un sistema genético, a partir del cual sea posible derivar todos los elementos que lo componen a partir de un principio único. “Kant se había referido a la sistematicidad de la filosofía [...] pero nunca había pensado en un sistema como conjunto de proposiciones interrelacionadas a partir de un principio fundamental desde el que ellas pudiesen ser derivadas sino sólo en una yuxtaposición de conocimientos” (López-Domínguez, 1995, 64).

La formulación lógica kantiana del *yo pienso* unifica la multiplicidad de las representaciones para que pueda darse el conocimiento, pero no se derivan de él. La propuesta de Reinhold se presenta a partir de la necesidad de unificar sensibilidad, entendimiento y razón, facultades que en la filosofía de Kant se encuentran separadas. Para Reinhold este es el principio de la conciencia. No obstante, para Fichte no resulta suficiente. Le parece que su propuesta sólo es válida para la facultad teórica.²

Dada la primacía que Kant había otorgado a la razón práctica, Fichte asume que el principio buscado debe abarcar los dos ámbitos. Junto con él, considera que de haber un principio, éste no debe ser otro que la subjetividad en tanto que conciencia; a partir de la cual se dé sentido al conocimiento y la voluntad.

De este modo, la labor de Fichte se vuelca en pensar la posibilidad de una filosofía científica estableciendo un principio único e incondicional que se construya a sí mismo, y que además contenga los dos ámbitos de la filosofía. Derivado de su influencia kantiana, esto último resulta de importancia, pues

² La representación por tratarse de aquello que compartían la sensibilidad, el entendimiento y la razón se convirtió en este elemento unificador. La nombró *facultad de representación*. Las representaciones acompañan a todas “las operaciones del intelecto, incluso a las de la conciencia moral” (López-Domínguez, 1995, 65). Pero ya unificadas se necesitaba de un principio a partir del cual pudiera desprenderse dicha facultad al cual llamó *principio de conciencia*. Reinhold creía que con su idea había superado la brecha entre lo teórico y práctico, ámbitos que habían quedado separados en la filosofía de Kant, pero en realidad nunca salió del terreno especulativo. Consiguió derivar todos los momentos del proceso gnoseológico: la sensación, las intuiciones puras, las categorías, hasta llegar por fin a las ideas, que le sirvieron de puente para pasar a la filosofía práctica, donde la facultad de desear es presentada como aquella capacidad que ejecuta una representación, es decir, que transforma lo posible en real (López-Domínguez, 1995, 66). “El principio de Reinhold es él mismo un contenido de conciencia, una simple intuición interna, en definitiva, una proposición empírica que no trasciende la esfera del *cogito* cartesiano y que, por tanto, está sujeta a los mismos condicionamientos que Kant achacó al Yo de Descartes: su captación es correlativa a la captación del mundo externo, pues la conciencia empírica de la propia existencia (la conciencia del sujeto en el tiempo) sólo puede determinarse en función de algo permanente que está fuera del Yo; ambos, el sujeto y el mundo, se suponen mutuamente”. López-Domínguez (1995, 72).

piensa a la filosofía no sólo como un entramado de conexiones abstractas, sino una ciencia que desde su lado práctico tenga incidencia en el mundo. Por esta razón concibe que este principio “debe ser a la vez un principio formal y un principio real: eso significa que no es suficiente inventar una noción para unificar realmente la filosofía” (Didier, 1964, 16). Se trata de que lo pensado tenga incidencia en la realidad, de que el Yo absoluto sea la actividad originaria del pensar y del actuar.

[...] una actividad que precede a la conciencia, porque en ella todavía no se ha producido la separación de sujeto y objeto, ya que sólo es afirmación. No se trata, pues, de una instancia lógica ni de síntesis, como el “Yo pienso” de Kant, sino de un Yo aún más originario, sin el cual el pensar, la propia síntesis de la apercepción sería imposible, porque toda síntesis es una composición y, como tal, supone una tesis, una posición (López-Domínguez, 1995, 73).

En la *Deducción trascendental*, Kant refiere que la unidad trascendental de la apercepción o el *Yo pienso*, da lugar al proceso del conocer: pensar en una multiplicidad de elementos no es lo mismo que pensar la totalidad misma de estos elementos. La necesidad de que exista *algo* dentro del *concepto del pensar* que unifique la multiplicidad de las representaciones es lo que hace posible el conocimiento mismo. En el *concepto del pensar* encontramos una unidad (un pensamiento singular complejo) que lo posibilita. Un tema sin duda extenso y complejo en el cual no pienso detenerme, pero con lo antes escrito trato de señalar dos cosas: 1) en todo momento el sujeto kantiano está relacionado con el pensar y no puede dissociarse de éste; 2) el papel sintético de este elemento es su razón de ser.

El Yo absoluto toma forma a partir de la partícula del *Yo pienso* kantiano, pero con un contenido diferente: ese fundamento no es un hecho de conciencia sino la actividad originaria que es su fuente. El Yo absoluto no sintetiza “porque el ‘Yo soy’ no es un Yo pensante sino sólo un Yo que se construye a sí mismo”. (López-Domínguez, 1995, 73). Este Yo de ningún modo puede pertenecer a la esfera de las cosas, esta es la idea que expresa su incondicionalidad y le da un carácter primordial por sobre la connotación representativa del sujeto kantiano. Pues mientras en ésta el sujeto se establece en relación con el objeto, la

constitución de la subjetividad planteada en el *Yo absoluto* no depende de nada externo a él. Es él mismo el que se pone por su libertad. Para la representación esquemática del principio propuesto utiliza la instancia lógica de identidad $A=A$ transformándola en $Yo=Yo$.³ Otra exigencia planteada por Fichte a Kant, es que la deducción trascendental debe aplicarse no sólo a las formas del pensar, sino también al contenido o materia de éste. Y construir *a priori*, mediante deducción lógica, una estructura que va a definir el mundo empírico.

Como ya lo había señalado, la primera etapa filosófica de Schelling posee una evidente influencia fichteana. Pero con atención podrán encontrarse las diferencias. Schelling va en la misma línea de intereses que la tradición a la que pertenece: la filosofía debe ser científica y para ser una ciencia superior a todas las existentes, debe estar compuesta por un principio, pues “en cuanto la filosofía comienza a ser ciencia debe presuponer también una proposición suprema, y con ello al menos algo incondicionado” (Schelling, 2004, 73). La incondicionalidad es la característica esencial del principio, ya que expresa todo aquello que lo define como el principio superior a todo. De ella debe ser posible derivar cualquier ciencia y paralelamente no debe poder ser derivada de otra cosa que no sea ella misma. Asimismo, una filosofía que pretenda ser científica debe configurarse a partir de la idea de sistematicidad. Si nuestro saber es verdadero y el sistema que lo sustenta es asimismo verdadero ha de quedar demostrado a partir de admitir la certeza del fundamento primero. Dicho de otro modo, que nuestro saber sea verdadero y que el sistema también lo sea son sólo hipótesis que habrán de ser confirmadas por el principio del Yo. “Puesto que todo verdadero sistema [...] ha de tener *en sí mismo* el fundamento de su consistencia, el principio de un sistema del saber tiene que *encontrarse dentro del saber mismo*, si hay un sistema tal” (Schelling, 1998, 163). Así, es importante dar certeza a este principio porque garantiza la verdad dentro del sistema del conocimiento, y porque además, a partir de él se conforma la

³ “Para llegar al principio fundamental [...] Fichte parte de una proposición considerada universalmente como cierta e indudable, cuya verdad no pueda ser probada, [...] elige precisamente el principio supremo de la lógica, el de identidad ($A=A$) con lo cual implícitamente reconoce la tesis leibniziana de la reducción de todas las verdades necesarias a identidades. A pesar de que lo que Fichte intente sea explicitar el carácter condicionado de las leyes lógicas [...] utilizara para su argumentación estas leyes, ya que sin ellas el pensar resultaría imposible, admitiendo así un cierto círculo, que consiste en aceptar las leyes lógicas con validades provisionales hasta que el desarrollo de la Doctrina de la ciencia pruebe su certeza por su vinculación con el principio fundamental”. López-Domínguez (1995, 83).

estructura del mundo por su movimiento interno como autoconciencia (Schelling, 1998, 162-163).

Históricamente la idea del Yo como un elemento genitivo a partir del cual surgieran todos los demás, tiene su concepción aun antes de Kant. Está basado, por una parte, en el pensamiento medieval que consideraba que había una causa primera que es Dios, de acuerdo con la filosofía aristotélica. Una causa que es razón de todo lo existente y de sí misma, la cual no necesitaba de otra para ser (Schelling, 2004, 32). Por ello, Schelling piensa al Yo como un algo que se pone a sí mismo. Por otra parte, se encuentra la influencia de Spinoza, la definición “causal” que él proponía hacía surgir un conocimiento de contenido complejo a partir de sus condiciones simples. Asimismo, Spinoza imprime el carácter matemático de esta concepción al recurrir, para esta formulación genética, al método de la geometría (Schelling, 1998, 178-179). Pero a diferencia de éste, que había pensado en una sustancia como principio, el punto de partida que propone Schelling se caracteriza por ser una actividad que se abre paso por diversos momentos que son constitutivos para su formación. Más que una autoposición, como en el caso de Fichte, se trata de un desarrollo gradual del Yo. Esto puede verse en el *Sistema*, donde nuestro autor analiza detalladamente las etapas que inciden en la formación del Yo. El Yo evoluciona paulatinamente hasta llegar a la autoconciencia. Además, sin dejar de lado la metafísica del ser que desarrolla en la *Filosofía de la Naturaleza*, el Yo emprende un camino por la inconciencia que reina en la naturaleza, para llegar a constituirse como una subjetividad consciente de sí.

Así como Fichte, Schelling va a destacar la incondicionalidad como la característica fundamental del absoluto.

“Condicionar” significa la acción a través de la cual algo deviene cosa; condicionado, aquello que se ha hecho cosa, de lo que se deduce que nada puede ser puesto por sí mismo como cosa, esto es, una cosa incondicionada es un contrasentido. “Incondicionado” es aquello que de ninguna manera puede ser hecho cosa, que en absoluto puede llegar a ser cosa (Schelling, 2004, 75).

Y precisa en otra obra, el “principio absoluto en sí mismo *incondicionado* tiene que tener un contenido incondicionado, esto es, que no esté condicionado por ningún otro contenido de ningún otro principio (ya sea este un hecho, una abstracción o una reflexión)” (Schelling, 1990, 42). El Absoluto no debe pertenecer a la esfera de los objetos de nuestra experiencia inmediata, y esto se extiende incluso hacia el sujeto entendido como objeto de conocimiento. La incondicionalidad rechaza la idea de que el principio pueda concebirse como objeto, ya que “a un saber al que sólo puedo llegar mediante otro saber le denomino yo un saber condicionado” (Schelling, 2004, 72). El precepto propuesto es una actividad libre, infinita y originaria que se hace a sí misma y que antecede a toda forma objetiva de la experiencia. El Yo absoluto es un postulado del cual no se tiene que dar evidencia alguna; así como el geómetra no demuestra una línea, el filósofo no tiene que demostrar lo que es la libertad (Schelling, 1998, 179).

Todo lo que se nombra ciencia tiene una forma y un contenido determinados, asume Schelling, y el principio propuesto para la filosofía no es la excepción. “La forma interna del contenido y la forma del principio, por consiguiente, es la del *ser condicionado por sí mismo*, por medio de la cual es posible la forma exterior, la forma del *ser puesto incondicionado*” (Schelling, 1990, 40). Por su incondicionalidad sólo puede determinarse por él mismo internamente, es incondicionado al exterior. No depende de nada externo para ser y condiciona y da sentido a lo existente. La fórmula otorgada para este principio, donde se conforman recíprocamente forma y materialidad es $A=A$. Como ya antes se ha mencionado, cualquier ciencia depende fundamentalmente del Yo absoluto y no al revés. Que su forma y contenido se determinen recíprocamente demuestra su autosuficiencia; esto quiere decir que el Yo no requiere de otra cosa, cualquiera que ésta sea, que le dé sentido.

Conjuntamente a la elaboración de este punto de partida originario, Schelling establece dos principios más: un No-Yo absoluto, dado sólo a partir del Yo, y un tercero, el Yo condicionado, resultado de la vinculación entre Yo y No Yo absolutos. Éste último es el que Schelling considera como el principio del saber propuesto por Kant y Reinhold. Y del cual afirma que “el Yo, el No-Yo y la representación son posibles sólo por la conciencia y, por consiguiente, ésta tiene

que ser el principio de toda filosofía [pero] El concepto de *representación* queda como fundamento de la filosofía *total*, en tanto está determinado por aquellos tres principios” (Schelling, 1990, 45).

En la estructura filosófica del pensamiento kantiano, la posibilidad de un conocimiento científico se expresa a través de la pregunta ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Una cuestión que, según Schelling, queda sin contestar, ya que no hay un principio a partir del cual se pueda explicar la síntesis expresada por el sujeto lógico. En el movimiento dialéctico una síntesis sólo es posible si le antecede la tesis que es su origen, la cual es el Yo absoluto.⁴

Lo que he dicho hasta ahora es que la filosofía, si debe ser científica, debe poseer un principio incondicionado y autosuficiente. Pero más allá de lo dicho con literalidad, lo que pretendo resaltar de la propuesta de Schelling es que busca trascender la posibilidad epistémica de la teoría conjuntando su propuesta a una afirmación de la existencia. Esta expresión de su filosofía se enmarca positiva al sostener un principio que afirma la vida desde su libre autodeterminación, por su voluntad. Así, el principio propuesto por Schelling no sólo es principio de la filosofía sino de la realidad misma, “el principio supremo no sólo expresa el contenido y la forma total de la filosofía, sino que se da por sí mismo su forma y contenidos propios” (Schelling, 1990, 41). Es una subjetividad que se pone a sí misma que desde este ponerse a sí misma afirma la vida y sus diversas expresiones, incluido el conocimiento.

Además, teóricamente tenemos una subjetividad que se autodetermina, y al mismo tiempo determina su mundo; esta unión en el Yo debe permitir reconocernos como seres que nos realizamos por libertad.

⁴ El asunto al que Schelling se refiere es lo que Kant afirma en la *Crítica de la Razón Pura* sobre la relación que mantiene el entendimiento y el juicio: “[...] todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones. En efecto, para conocer el objeto se utiliza, en vez de una representación inmediata, otra superior, la cual comprende en sí la anterior y otras más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles en uno sólo. Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede representarse como una *de facultad de juzgar*, ya que [...] es una facultad de pensar”. B 93-94. Pero el juicio, sostiene nuestro autor, es una acción que separa concepto y objeto, y no se entiende como puede haber una separación de ambos, si no hay un momento previo en el cual ambos se encuentren originariamente unidos. Este momento es el que nuestro autor trata de explicar con la noción del Yo absoluto, donde concepto e intuición se encuentran originariamente unidos. Sólo se puede hablar de una división mediante el juicio, si hay un estado previo en el que se funda esta escisión.

Debe existir algo, en y a través de lo cual lo que está ahí logre existencia, todo lo que es pensado, realidad, y el pensamiento mismo, la forma de la unidad e inalterabilidad [...] debería estar presente hasta donde nuestro pensar y conocer últimos alcancen todavía, en el *κοσμος* entero de nuestro saber, y, al mismo tiempo, reinar como fundamento originario de toda la realidad (Schelling, 2004, 71).

En una de sus primeras obras, Schelling sostiene que “el acto que aparece a los filósofos según el tiempo, es el acto de la conciencia, pero la condición de posibilidad de este acto tiene que ser un acto más elevado del espíritu humano” (1990, 45). La propuesta del principio que acompaña la condición de posibilidad de la conciencia se funda al mismo tiempo en el que realiza la existencia como tal. El Yo, por su incondicionalidad, no puede concebirse dentro del mundo de los fenómenos, y por tal razón no puede demostrarse su existencia, pretenderlo es ya una contradicción. Al Yo hay que entenderlo como una interioridad contenida en la subjetividad, singularizada, más no particularizada, de la que sólo se sabe al realizarla, de hecho, si el primer principio se formula como *Yo absoluto* es sólo por representarlo de alguna manera, pues es inefable. Desde esta connotación, la *unidad* del absoluto no sólo se expresa geoméricamente, pues desde la metafísica heredada de Spinoza se concibe desde el *Hen Kai Pan*. Es la unidad como totalidad que lo comprende todo, unidad que se basta a sí misma para poder autoconstruirse. Un uno contenido en todos y viceversa, un todo contenido en cada uno.

Precisemos sobre la diferencia de Schelling con la postura de Fichte. El *Hen Kai Pan* es una expresión que llega hasta Hölderling, Schelling y Hegel, vía Lessing, el cual había caracterizado la filosofía de Spinoza como el “Uno y Todo”. Lo que esta formulación expresa es que la totalidad entendida como unidad, debe contener dentro de sí la contradicción, pero no vista de manera negativa, sino como complemento de la unidad. El “Uno y Todo” tiene una recepción muy importante en el análisis filosófico de Schelling, a saber, es la exigencia que lo conduce a pensar el Absoluto como el recogimiento de la subjetividad y la objetividad en un sólo momento; y lo que llegará hasta el Hegel para la elaboración de su sistema. Desde esta perspectiva es que nuestro autor analiza como insuficiente lo que en su momento Fichte había establecido en su

principio. Éste no abarcaba en su propuesta el todo y uno por haber agotado al objeto en el sujeto.

Con la finalidad de evitar subsumir el objeto en el sujeto, Schelling propone su Filosofía de la Naturaleza. Como dice Hegel, sólo Schelling pudo lograr lo absoluto a partir de su constitución como sujeto-objeto subjetivo y sujeto-objeto objetivo. En la Filosofía de la Naturaleza, nuestro autor busca dar autonomía a la materia a partir de la idea de que la naturaleza está organizada teleológicamente. Esto sólo es posible si en ella habita el mismo espíritu que gobierna el ser del hombre. Esto evita que el objeto se subordine al sujeto, caracterizándolo como una parte que va a conformar al Absoluto y no someterse a él, como en el caso de Fichte.

En todo este tema el caso de Hegel es un momento emblemático dentro de la historia de la filosofía en el que la formulación del *Hen Kan Pan* adquiere coordenadas mayúsculas, opacando incluso la riqueza filosófica de sus contemporáneos.

1.2. La intuición intelectual como apertura a la subjetividad originaria

El tema de la intuición intelectual en la filosofía de Schelling no ha dejado de provocar controversias. Continúan las interpretaciones que la consideran como un recurso endeble y carente de rigurosidad para fundamentar rigurosamente los planteamientos filosóficos. En sus primeros escritos, Schelling aborda esta noción aventajando incluso al propio Fichte. Situación que lo llevo a ser considerado el primer teórico de la intuición intelectual.

Nuestro autor mantiene este concepto a lo largo de toda su producción filosófica, pero la revisión y crítica constante generan matices de una obra a otra. En el *Sistema* se puede leer una variante más funcional y lógica, en comparación con la que desarrolla en obras anteriores. El recurso estilístico que utiliza constituye esta aparente diferencia. Pero lo que nos permite unificar y sostener una posición única sobre la intuición intelectual es lo que al final de cuentas sostiene sobre ella. La piensa como una forma no discursiva para expresar lo inefable, el Yo absoluto. Una forma de ir más allá de lo que el

lenguaje nos permite expresar. Esto ha conducido a que en ocasiones sea tachado como un místico de la intuición intelectual. Diversas teorías anteriores al idealismo han recurrido a esta noción. Spinoza, Jacobi, Fichte y Hölderlin son sólo algunos de los autores que abordaron en sus escritos este concepto; desde luego cada uno con sus respectivas variaciones.

Lo primero que dice sobre el Yo absoluto es que no pertenece a la esfera de los objetos, por lo cual ni es pensable como tal, ni puede pensarse a partir de éstos. Es más, el Absoluto no debe pensarse en términos de una subjetividad, si fuera así sería un determinado. Una acción que contradice su esencia. Su formulación puntual dicta que se trata de un fundamento que es actividad originaria, que gobierna y posibilita lo existente. En la ruta de su autocomprensión es que entra en juego la intuición intelectual. Por tal razón, va a decir que la intuición intelectual es el medio por el cual se tiene certeza del principio, “el Yo es Yo solamente en la medida en la que no puede ser determinado por ningún objeto, por tanto, no puede ser determinable por ninguna intuición sensible, sino sólo por una que no intuya objeto alguno, que no sea sensible en absoluto, esto es, en una intuición intelectual” (Schelling, 2004, 86). Así, la intuición intelectual es el recurso utilizado por Schelling como el medio por el cual se tiene evidencia del Yo absoluto. Pero aclaremos primero terminológicamente ¿por qué intuición intelectual? Una muestra de la riqueza conceptual con la que Schelling maneja este tema puede apreciarse en el *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, donde el Yo absoluto no es objeto ni sujeto, sino una actividad subyacente que antes de referirse al mundo se refiere a sí misma. Esta actividad posibilita la subjetividad. El Yo se delinea como una autoconciencia La intuición intelectual es la vía por medio de la cual adquiere este *status*.

La fuente de la autoconciencia es el *querer*. En el *querer absoluto* el espíritu es conciente inmediatamente de sí mismo, o tiene la *intuición intelectual* de sí mismo. Este conocimiento se llama intuición porque es *inmediato, intelectual* porque tiene una actividad como objeto, la cual sobre pasa todo lo empírico y no es alcanzada nunca por *conceptos*. Lo que se presenta en *conceptos reposa*. Sólo hay, por consiguiente, *conceptos* de los objetos, de lo que está limitado y es intuido sensiblemente (Schelling, 1990, 97-98).

El Yo es voluntad pura que se manifiesta en el querer asirse a sí mismo. Por ello, la conciencia es producto del querer. Al mismo tiempo, la libertad es un elemento constitutivo para la realización de esta actividad. La libertad está dada de *facto* ya que referirse a la autoposición del Yo es hablar de la libertad misma. No hay autoafirmación sin libertad. En términos de Schelling, el Yo puro es pura libertad. “El concepto de movimiento no es el movimiento mismo, y sin intuición no sabríamos lo que es el movimiento. Pero la *libertad* sólo es conocida por la libertad, y la *actividad* sólo es aprehendida por la libertad” (Schelling, 1990, 97-98).

En esta explicación de Schelling sobre la intuición intelectual se señala el momento en que el Absoluto forma la base que posibilitará el conocimiento. Para Schelling, el Yo absoluto no pertenece a la esfera de los objetos, su acceso a él está fuera de cualquier acercamiento empírico, por esto, es el “intuir de *nosotros mismos* en nuestra actividad pura [...] lo que hace posible la unidad *objetiva* de apercepción y el correlato de toda apercepción, el ‘yo pienso’” (Schelling, 1990, 98). En la filosofía de Kant, la intuición intelectual es vetada como medio para acceder al Yo, pues el Yo da cuenta de sí mismo siempre desde una intuición empírica, “la intuición que el Yo posee de sí mismo [...] pertenece a la sensibilidad, porque no está dada a través de una actividad espontánea sino por el ‘*modo según el cual el sujeto es afectado interiormente*’ de ahí que la única intuición posible del Yo fuese aquella en que éste aparece como un objeto más, es decir, en cuanto fenómeno” (López-Domínguez, 1995, 88). La inutilidad de la intuición intelectual para la captación del Yo pronto se convirtió en prohibición. No obstante, Reinhold no tarda en retomar este concepto, pero lo hace sin transgredir el presupuesto kantiano de una conciencia que reflexiona sobre sí misma. Reinhold había cimentado su teoría en el *principio de conciencia*, el cual unificaba las representaciones dadas en el intelecto, nombrando a esto la *facultad de representación*. Recupera esta noción “no con un valor metafísico, sino como una representación cuya materia es aportada también por el sujeto, es decir, como instrumento de captación de la razón misma” (López-Domínguez, 1995, 88).

La causa de que Kant haya negado la intuición intelectual radica en que “da siempre por sentado el Yo absoluto y [...] a partir de elevados principios

supuestos, sólo determina el Yo empírico condicionado y el No-Yo en la síntesis con el Yo” (Schelling, 2004, 87). Ahora, en el caso de Fichte la intuición intelectual tiene una función precisa, misma que es objeto de la crítica de Schelling: posibilitar la experiencia del conocimiento para la conciencia.

Esta intuición [intelectual] no se da nunca sola, a modo de un acto completo de la conciencia; como tampoco la intuición sensible se da sola ni completa la conciencia, sino que ambas deben ser conceptualizadas [*begriffen*]. Pero no sólo esto, sino que además la intuición intelectual se halla siempre vinculada a una intuición *sensible*. No puedo verme actuando sin ver un objeto sobre el cual actúo, en una intuición sensible que es conceptualizada; sin esbozar una imagen de aquello que quiero producir, lo cual es igualmente conceptualizado (Fichte, 1987, 50).

En la filosofía de Fichte, la autoafirmación a la que llega el Yo de sí mismo, por medio de la intuición intelectual, acompaña toda actividad de la conciencia. Esta actividad hace que mis experiencias sean *mis* experiencias. Pero además, la intuición intelectual fichteana exige una intuición sensible para detener su regresión al infinito colocando un objeto al cual dirigirse. De modo que el Yo depende, a final de cuentas, de un No-Yo para poder reflexionar sobre sí mismo; como un yo empírico, el cual depende de algo externo para poder determinarse. En contraste, Schelling afirma que si la conciencia de *mí* se basa en una reflexión, no se comprende cómo llego a saber de mí, esto es, “cómo podría saber que esto fue *mi* reflexión” (Bowie, 1993, 24).

En el *Sistema*, Schelling sostiene que “el pensar trascendental se dirige a objetivar para sí por libertad lo que de otro modo no sería objeto; presupone una facultad de producir y a la vez intuir ciertas acciones del espíritu, tal que producir el objeto e intuirlo sean absolutamente uno, y esta facultad es justamente la de la intuición intelectual” (Schelling, 1998, 177). La identidad pura del Yo refiere la identificación entre el concepto y la intuición. En el Yo puro ambas actividades son originariamente una. La autoidentificación del Yo es ya un modo de ser y de conocer. Por esto, la intuición intelectual propuesta por Schelling es la identificación del pensamiento consigo sí mismo, entendido no sólo como un modo de conocer, sino también como un modo de ser.

Así, la intuición intelectual propuesta por Fichte no está exenta de la crítica de Schelling. El Yo absoluto no es del todo absoluto, su autopoición está mediada por una intuición sensible. El puro pensamiento de sí depende de un No-Yo. La divergencia esencial entre cada postura es que “para el primero la intuición intelectual está siempre ligada a una intuición sensible que permite la construcción de concepto en objeto [...] mientras que para el segundo la intuición intelectual posee un carácter meramente especulativo, es la realización del puro pensamiento de sí mismo” (Schelling, 1998, 437, nota 23).

En la filosofía de Schelling la manera de ser del absoluto no puede estar reflexionada, escapando de este modo a todo proceso de la consciencia. Por ejemplo, en las *Cartas*, presenta una intuición intelectual con un lenguaje que pareciera alejarse de la rigurosidad que exige la filosofía de ese periodo. Pero lo que en realidad hace es presentar al Yo con un lenguaje que le es propio, resultado de su cercanía con el círculo romántico. En contraste, en el *Sistema* adopta un método esquemático para plantear la autoconciencia del Yo. En todo caso, lo que plantea con la intuición intelectual es la identificación del Yo consigo mismo. “Tal intuición es el Yo porque sólo *mediante el saber del Yo sobre sí mismo* se origina el *Yo mismo* (el objeto). Puesto que el Yo (como objeto) no es más que el *saber de sí mismo*, el Yo surge sólo *porque* él sabe de sí; el *Yo mismo*, por tanto, es un saber que simultáneamente se produce a sí mismo (como objeto)” (Schelling, 1998, 177).

Al acercamos a la apreciación ontológica que hace del Yo, podemos distinguir el aspecto espinosista, vía Jacobi, de su filosofía. El rol de la intuición es matizado hacia otro rumbo, y más que razón de sí, se trata de mera intuición de sí, atendiendo las diferencias terminológicas de sus significados. Schelling mantiene la idea de una intuición intelectual que “se produce en cuanto dejamos de ser objeto para nosotros mismos y el que contempla se identifica con lo contemplado” (Schelling, 1993, 68). Cuando la conciencia sabe de sí, pero cuando el Yo se sabe o se conoce como Yo, lo hace no en el sentido estricto del término. El Yo no es dado por reflexión ni por análisis, esto ya se ha dicho, de modo que esta noción se refiere a una experiencia que escapa a las condiciones empíricas generales. Dicho de otra manera, se trata de una experiencia intuitiva vivencial producida por la libertad. Es así que, a pesar de tener un sentido afín

al Fichte Schelling le proporciona un sentido distinto. Como decíamos, esto se puede apreciar más en las *Cartas* que en el *Sistema*. Sobre esto último es Tilliette quien lleva a cabo la explicación más certera.

La intuición intelectual no es la conciencia de sí. “La conciencia de sí presupone el peligro de perder el Yo”. Ella representa un esfuerzo obligado del Yo finito para mantenerse dentro del oleaje de los fenómenos. Ella es una serie de operaciones necesarias (Fichte las reconstituye), y no la expresión de la libertad sin riberas que es lo propio del Yo absoluto (Tilliette, 1987, 65).

Por esta forma de entender la intuición intelectual es que “lo incondicionado en nosotros no puede ser más que sugerido, conjurado. El es el surgimiento de la libertad, que explota dentro el ‘Yo soy’ un destello instantáneo” (Tilliette, 1987, 65). Un instante en el cual logramos alcanzar claridad de la condición originaria incondicionada, sin llegar a ser conscientes de este hecho que escapa así como llega. En otras palabras, sólo en instantes podemos sentir el Absoluto contenido en nosotros, sin poder permanecer por nuestra propia condición finita en esta vivencia.⁵ Ya no se trata sólo de la influencia fichteana. La visión de Spinoza y una implícita visión griega y oriental se conjugan con ésta. Esto último revela la filosofía de Schelling como una posición incluyente de pensamientos que no están dentro del orden de la filosofía occidental, como el misticismo, la filosofía oriental china, etc. Una filosofía incluyente de teorías diferentes, pero al mismo tiempo crítico de ellas.

Todos los filósofos –incluso los de la Antigüedad más lejana– parecen, cuando menos, haber *sentido* que debía existir un estado absoluto en el que, solos ante nosotros mismos y bastándonos a nosotros mismos, no necesitados de un mundo objetivo y, por lo tanto, libres de los límites del mismo, viviéramos una vida superior (Schelling, 1993, 71-72).

No obstante, Schelling, tanto en la postura spinozista como en la griega, encuentra un elemento que impide adoptarlas. Para Spinoza, la intuición

⁵ Siguiendo a Pérez-Borbujo, quien aclara que el Absoluto no debe entenderse como subjetividad, utilizo aquí esta acepción en el sentido de que el Absoluto es algo que se presenta como un todo conformado en y por todos nosotros en conjunto como sujetos finitos.

intelectual permite, por manifestación inmediata,⁶ la presencia de la Sustancia infinita; por su lado, la visión griega asume una eternidad que subyace a todo pensamiento y conocimiento; el error de ambos, según nuestro autor, reside en colocar al Absoluto fuera del Yo, cancelando con esto la libertad inalienable al Yo.

Cuando se coloca el estado de plenitud fuera de uno mismo, la aspiración a él es un deseo por la eternidad objetiva, el error está en buscar fuera lo que desde siempre ha estado en uno mismo. La filosofía antigua concibe que “el alma, habiendo vivido, antes de su estado actual, en aquel feliz estado del que posteriormente fue arrojada como castigo por sus infracciones pasadas, había sido encerrada en la prisión del mundo objetivo” (Schelling, 1993, 72). Esto no es otra cosa que pensar a la eternidad fuera del Yo; y lo mismo para cabalistas, brahmanes, filósofos chinos y místicos, los cuales expresan, afirma, lo que caracterizó al dogmatismo.

Este estado del ser intelectual había sido colocado por todos ellos fuera de sí mismos. Sentían que lo mejor de ellos aspiraba incesantemente a tal estado, sin poder alcanzarlo nunca del todo [...] Pero, al haber colocado este estado fuera de sí mismos, no podían explicar esta aspiración hacia él, como procedentes de sí mismos, y tenían que explicarla como algo objetivo, histórico (Schelling, 1993, 72).

Su desacuerdo con el llamado dogmatismo es por atribuirle a la Sustancia infinita los atributos que desde siempre pertenecieron al Yo. Desde esta crítica es que asume el idealismo. Su postura es una resignificación del Yo a partir de las características de la Sustancia de Spinoza, Los replanteamientos a los que conduce la intuición intelectual formulada por Schelling permiten “una transposición de los límites de la finitud cosa que no ocurre con Fichte” (Schelling, 1998, 437, nota 23).

El absoluto no se da en las reflexiones de una conciencia pero sí en las experiencias intuitivas de las subjetividades finitas. Cada uno de nosotros es un

⁶ “Todos los conocimientos adecuados, es decir, inmediatos son, según Spinoza, intuiciones de atributos divinos, y la proposición principal sobre la que reposa su ética [...] De esta intuición de Dios hace surgir el amor intelectual de Dios, que describe como el acercamiento a la felicidad suprema”. Schelling (1993, 66, nota 1).

ser finito, de eso no hay duda, la función de la intuición intelectual es permitirnos a nosotros, sujetos finitos, acceder al Absoluto por medio de una vivencia extra-ordinaria. Luego, el absoluto está contenido en cada uno de nosotros. Es la totalidad en la unidad.

En todos nosotros habita efectivamente una misteriosa y admirable facultad que, sustrayéndonos al cambio del tiempo y alejándonos de todo lo que proceda del exterior, nos introduce en nuestro íntimo y revestido mí mismo, permitiéndonos contemplar en nosotros la eternidad bajo la forma de lo inmutable. Esta intuición es la experiencia más íntima y más propia, la única de la que depende cuanto sabemos y creemos acerca de un mundo suprasensible (Schelling, 1993, 67).

Se trata de una experiencia inmanente a la intuición intelectual, una experiencia de la cual “Nos despertamos [...] como del estado de muerte. Nos despertamos mediante la *reflexión*, es decir, mediante una vuelta forzosa a nosotros mismo” (Schelling, 1993, 78). Es una vivencia en la cual nos disolvemos y el mundo se pierde en nosotros. Por nada del mundo debe entenderse al revés, es decir, un anhelo por alcanzar y disolverse en el absoluto fuera de nosotros proclamado por el dogmatismo, que es Dios mismo.

Como ya se mencionó, la intuición intelectual es una noción que ha provocado reticencias para su aceptación. En la *Diferencia* Hegel hace uso de ella, pero con un sentido diferente. Posteriormente, criticará el modo como Schelling la concibe, para Hegel su filosofía “encuentra su fuente y su justificación dentro de experiencias excepcionales” (Tillette, 1987, 71), y deja abierta la crítica sobre la posibilidad de fundar racionalmente su filosofía manteniéndose solamente en una especie de irracionalismo místico. Una situación a la que tal vez se llega si se acepta un sentido espiritual, a ultranza de la intuición intelectual, por ello no hay que olvidar que Schelling concibe su sistema con la seriedad que exige una ciencia del conocer. Contrariamente, se encuentra la posición de Tillette y la de Pérez- Borbujo Álvarez:

Afirmar que la “intuición intelectual” es la “noche en que todos los gatos son pardos” es una mala comprensión de esta noción que apela más bien a una forma de “autointuición” o “autoafección” cognoscitiva, implícita ya en la formulación de un Yo trascendental que acompaña

toda representación, marcándola con la noción de posesión, haciendo de ella algo mío (Pérez-Borbujo Álvarez, 2005, 87, nota 4).

La identidad absoluta trasciende la conciencia, pues el ser objeto de ésta supone una finitud, una división entre concepto y objeto, un juicio. En la terminología de Schelling, el juicio significa una escisión entre el concepto y la intuición. El absoluto, según lo dicho con anterioridad, precede la división entre concepto e intuición. Ahora, decir algo del Yo es establecer un juicio, ya que el sentido discursivo viene dado por juicios. El Absoluto al preceder la división que se da en este último, escapa a toda enunciación establecida por el discurso. El absoluto está más allá del lenguaje. Por tal razón, para Schelling, el absoluto se da a través de una vivencia.

1.3. El Yo como unidad absoluta

El Yo de Schelling no es sólo resultado de la influencia de Kant y Fichte, pues la lectura de los filósofos idealistas a la teoría de Spinoza habrá de ser fundamental para su configuración. De manera particular, la vía que nuestro autor sigue es la interpretación que Jacobi hace del spinozismo. Jacobi introduce el término nihilismo para referirse al pensamiento que se basa solamente en el principio de razón suficiente. Incluye en esta crítica a la división de kantiana de entendimiento y las cosas en sí. Asimismo, incluye a la filosofía de Spinoza, la cual implica, según su lectura, un reduccionismo de nuestro entendimiento a leyes causales.

Spinoza concluyó que la determinación de los objetos se hace a partir de lo que no son, por vía negativa. Los objetos llegan a ser lo que son por no ser otros. Así, cada objeto sólo adquiere sentido por ser parte de una cadena de objetos. (Bowie, 1993, 20). Pero, siguiendo a Jacobi, una cadena de objetos no podría decirnos como llegamos a ser *concientes* de esta cadena. El estado de conciencia que pueda dar cuenta de esto, debe ser de un orden superior, distinto de cualquier construcción del pensamiento. Un principio originario que no este mediado por la lógica para dar sentido a todo lo que está en la razón. Este

principio, dice Jacobi, sólo puede ser el Ser (paradójicamente siguiendo a Spinoza). El Ser, como lo indisoluble e inmediato, no puede ser entendido en términos de reflexión. Como tampoco puede ser objeto de conocimiento. Pero Jacobi concluye que el principio debe trascenderse a sí mismo, ser parte de una revelación y creencia en un Dios personal, el cual es, al final de cuentas, el absoluto.

Schelling se apropia del sentido otorgado por Jacobi al Absoluto, pero sin concluir en una teología. El absoluto en los términos de Schelling es la expresión del ser y pensamiento al mismo tiempo. Es el concepto de Ser en un sentido amplio lo que le permite escapar del dogmatismo. En su análisis, para escapar al sentido de No-Yo que posee la naturaleza, la concibe gobernada por el mismo espíritu que habita en la subjetividad. Pensar a la naturaleza desde el Ser que gobierna la totalidad la existencia, es una manera de escapar a un sistema de la necesidad, el cual obliga al sujeto a determinarse por algo ajeno a él.

1.3.1. El idealismo como unión del criticismo y el dogmatismo

Para los idealistas, el concepto “dogmatismo” representa la postura filosófica que sostiene que la determinación del sujeto proviene de algo exterior a él. Algunas veces, el uso que se hace de este concepto parece colocarse como un calificativo para aquellos que buscan refutarlo como sistema de pensamiento. Hegel, por ejemplo, califica a las filosofías de Kant y Fichte como dogmáticas, por haber reservado la fe y la creencia para lo suprasensible vedado al conocimiento. Pero la connotación que interesa resaltar es la que señala al dogmatismo como un sistema que trata de explicar el mundo a partir de los fenómenos mismos, sin atender la estructura cognoscitiva del sujeto para determinar el conocimiento de los objetos. En este sistema, opina Fichte, el conocimiento se transforma en una creencia de lo existente. La realidad deviene una creencia.

Spinoza mantenía la idea del Universo, en identidad con Dios, como una sustancia autosuficiente e incausada y, al mismo tiempo, causa de todas las cosas. Los objetos físicos o ideas se conciben como modos particulares de la Sustancia. Todos los objetos particulares son las formas de Dios, contenidas en

el atributo extensión, todas las ideas particulares son las formas de Dios contenidas en el atributo pensamiento. Frente a las cosas particulares finitas y efímeras, Dios es eterno y trasciende todos los cambios. Este sistema es catalogado como dogmatismo por formular que el pensamiento y las cosas materiales existen y dependen de una última realidad: Dios. Aceptar esta formulación es anularnos como sujetos autónomos. Esta idea que rompe con el principio del Idealismo, el cual sostiene que el ejercicio de la voluntad, es la actividad suprema de una subjetividad libre.

La relevancia que adquiere el dogmatismo en la filosofía de Schelling es desarrollado de manera notable en sus escritos sobre la Naturaleza. Esta situación lo hará acreedor a las críticas de sus contemporáneos. Catalogan su filosofía como una caída al dogmatismo, sistema contra el que se pronunciaban. En su Filosofía de la Naturaleza, Schelling da un giro sobre el pensamiento de Fichte, al afirmar que en el mundo natural los fenómenos se producen sin nuestra intervención. Con esto, atribuye a la naturaleza una existencia independiente de la estructura cognoscitiva. Más aún, considera a la naturaleza como una subjetividad aletargada que se desarrolla paulatinamente hasta llegar a su expresión más alta: el ser humano.

Fichte considera que la postura de Schelling sobrepasa la afirmación del Yo. Pretender que la naturaleza mantenga un status igual al del Yo es abandonar la posibilidad de un saber seguro y verdadero. Una teoría que parte de tales presupuestos se basa sólo en afirmaciones indemostrables. Los objetos no se demuestran por sí mismos, para hacerlo se necesita de una subjetividad. Todo aquello que no parte del sujeto parte inevitablemente del objeto, y el que así procede, añade, parte de una creencia, porque resulta indemostrable cómo puede partirse de los objetos si no hay un sujeto que lo establezca como objeto. Por tal razón, el sistema de Schelling es calificado como una vuelta al dogmatismo. Frente a esto, nuestro autor afirma, siguiendo a Fichte, que un objeto no es tal sin la presencia del sujeto, pero, contrario a él, no niega una actividad propia del objeto, misma que es independiente del pensamiento del sujeto. Considerar al idealismo como un todo homogéneo significa olvidar las diferencias que definen a cada postura.

Al contrastar la filosofía de Kant con el criticismo, este último entendido como un pensamiento surgido del sistema kantiano, Schelling encuentra los elementos que le permiten sostener un paralelismo entre su filosofía y la de Kant. Nuestro autor afirma que el criticismo sólo había distorsionado el pensamiento kantiano. Arbitrariamente la encasilló en un sólo sistema: el idealismo. Pero, según nuestro autor, la filosofía de Kant no pertenece a ningún sistema, sino que es la base de su posibilidad.⁷ Considera que la filosofía de Kant estaba en contra de postularse como la piedra de toque (Schelling, 1993, 38) porque “la crítica de la razón pura [demostró] primeramente, a partir de la idea de sistema en general, que ningún sistema acabado, fuere el que fuere, es objeto de *conocimiento*, sino sólo objeto de una necesaria pero interminable actividad práctica” (Schelling, 1993, 43), donde está incluido el dogmatismo. Virginia Careaga, en el estudio preliminar a las *Cartas*, aclara que para Kant el dogmatismo era parte constitutiva para construir la metafísica futura, sólo que el uso del dogmatismo era posterior al análisis que la razón hiciera de sí misma. Esto revela que hay dos usos del dogmatismo: el que antecede a la crítica y el que le sigue. Y Schelling hace uso de estas dos acepciones. Los seguidores del criticismo, Fichte incluido, deterioraron la filosofía de Kant al declararse contrarios al dogmatismo. Lo único que logro el criticismo en su intento por acabar con el dogmatismo fue demostrar la debilidad de la razón, pero no ganarle la batalla (Schelling, 1993, 17).

Schelling ve la teoría de Kant como una filosofía que en lugar de luchar contra un opuesto lo recupera para la formación del conocimiento. Sin embargo, pese a que el autor de las *Cartas* incorpora en su teoría la lectura hecha al pensamiento de Kant, sostiene algo determinante con respecto al dogmatismo: algo que debe ser superado en el *Absoluto*. Al final de cuentas, a pesar de identificar idealismo y dogmatismo como iguales, va a concluir que no puede haber igualdad. El criticismo aventaja al dogmatismo, pues el sujeto es el único punto real del que parte cualquier análisis, inclusive el dogmático. A esta misma conclusión va a llegar en sus análisis de la filosofía de la Naturaleza: el punto de partida y de llegada siempre es el sujeto.

⁷ “La crítica de la razón pura ha enseñado al dogmatismo la forma de llegar a ser dogmatismo, es decir, un sistema firmemente fundado en el realismo objetivo”. Schelling (1993, 37).

1.3.2. Filosofía teórica y práctica

El ámbito teórico es el lugar donde se demuestra la realidad del saber humano. El espacio donde se plantea la pregunta sobre la posibilidad de nuestro conocimiento. Para dar una respuesta hay dos sistemas: el criticismo y el dogmatismo; cada uno por su lado pretende establecer las condiciones que permiten el conocimiento. Sin embargo, en este intento no caben dos posibilidades y esto da como resultado la anulación de su contrario. Schelling sostenía que las discusiones que habían surgido entre el criticismo y el dogmatismo no podían resolverse en el ámbito teórico. Para salir del conflicto era necesario determinar las consecuencias de cada propuesta. Era necesario transportar la discusión al ámbito práctico.

Schelling no quiso decir otra cosa con el ámbito teórico que el lugar donde se demuestra la realidad del saber humano. Para dar una respuesta hay dos sistemas opuestos que pretenden erigirse cada uno como el vencedor anulando en esta acción a su contrario. Schelling anuncia que esto no puede definirse en la disputa llevada a cabo en el terreno teórico, por lo que es necesario incorporar el ámbito práctico

En las *Cartas*, nuestro autor expone que el criticismo se guiaba únicamente por la razón teórica. Esta fue la razón para ser derrotado por el pensamiento dogmático. En apariencia, el criticismo triunfaba al concluir que el mundo de los fenómenos era conforme a las leyes del entendimiento. Los criticistas, opina Schelling, consideraban que se habían dado todas las pruebas teóricas que rechazaban la existencia de un “mundo objetivo inteligible”.

El sujeto, en cuanto se introduce en la esfera del objeto (juicio objetivo), sale de sí mismo y se ve obligado a efectuar una síntesis. Si el dogmatismo admite esto, debe asimismo aceptar la imposibilidad de un conocimiento objetivo absoluto, es decir, que el objeto sólo puede ser conocido bajo la *condición del sujeto*, y a condición de que éste salga de su propia esfera y efectúe una síntesis. Debe admitir que en ninguna síntesis puede el objeto aparecer como absoluto, porque como absoluto no podría de ninguna forma tolerar una síntesis, es decir, admitir el condicionamiento de un opuesto (Schelling, 1993, 28).

No obstante, continua Schelling, en el intento de refutar al dogmatismo desde el ámbito teórico, el criticismo puso en evidencia la debilidad de la razón. El principio del dogmatismo no puede ser refutado o probar que es indemostrable teóricamente porque no pertenece a la facultad de conocer. El Ser no puede demostrarse a partir de la razón.

El dogmatismo pudo atribuirle debilidad a la razón porque el criticismo había carecido de los elementos que le pudieran permitir un uso extenso de ella. La considero como “algo propio del sujeto, pero no de carácter necesario” (Schelling, 1993, 25), como si esta capacidad fuera algo independiente de la esencia del sujeto. En este error “no podía considerar al sujeto más que como *objeto* de la facultad de conocer y, por tanto, diferente de sí como sujeto” (Schelling, 1993, 25). Recordemos que el Yo, a diferencia de la propuesta de Fichte, tiene la característica de ser una unidad originaria donde pensamiento y ser se identifican. En este sentido, la experiencia del conocer no es una facultad que pueda “atribuirse” al sujeto, el pensar es ya una condición inherente al sujeto. En la terminología de Schelling, el ser es porque es pensado y es pensado porque es.

Además, añado, la facultad de conocer no se agota en la actividad sintética del Yo pienso, pues esta actividad es posible sólo si hay previamente una unidad absoluta. En el movimiento dialéctico toda síntesis es posterior a una tesis. “La síntesis sólo surge [...] a causa de lo múltiple contra la unidad originaria” (Schelling, 1993, 23). Los criticistas consideran ésta última sólo como punto de llegada y no de partida, ya que sus especulaciones se elaboran a partir de una síntesis. El ámbito teórico, continúa nuestro autor, exige una unidad previa, pero esto no lo pudo concluir el criticismo por haber seguido otra argumentación (Schelling, 1993, 29). Schelling sostiene que para salir del conflicto debe darse un desplazamiento de la metafísica a la ética, del ser al deber ser. El conflicto entre ambos pensamientos no puede resolverse en el terreno teórico, sino en el práctico. Todo el conocimiento sólo tiene un valor subjetivo mientras no se resuelva prácticamente.

El autor de las *Cartas*, afirma que ambos sistemas se encuentran originariamente contenidos en el absoluto (dogmatismo y criticismo, ser y pensar, intuición y concepto). Una unidad indiferenciada previa al carácter

sinético de la facultad de conocer. El conflicto entre ambos pensamientos se da por la salida de este absoluto, y esta escisión da lugar a la facultad de conocer. (Schelling, 1993, 23). Con esto, Schelling reformula la pregunta kantiana ¿cómo son posibles en general los juicios sintéticos?, por ¿cómo es posible en general salir de lo absoluto y dirigirse hacia su principio opuesto? El conflicto, dice, habrá de resolverse en el terreno práctico, ya que el hombre no puede estar convencido de uno u otro sistema sino es comprobándolo en sí mismo. El absoluto no puede ser considerado por ambos sistemas como un objeto del saber, pues es algo que ha de realizarse o intentar realizarse por la acción del sujeto.

Su lectura de la filosofía kantiana le permite establecer dos conclusiones: primera, ambos sistemas tienen que estar uno al lado del otro, contenidos en el Absoluto; segunda, mientras existan seres finitos habrán sistemas opuestos, pues el hombre está en un proceso continuo de realización y sólo puede actuar, mediante su libertad, en uno de los dos sistemas. (Schelling, 1993, 47). Con todo esto, el objetivo es llegar al Absoluto, el cual se sabe de antemano, resulta inalcanzable, pues para llegar a él se necesitaría ser un sujeto perfecto. Por tal razón, lo verdaderamente importante es el camino adoptado para llegar al absoluto. La actividad se traduce en *llegar a ser* y no *ser* de una vez por todas, esto es lo que define al Yo. “La identidad entre el yo y el no-yo no puede *señalarse* como una identidad ya existente, sino simplemente pensarse en intención práctica, como idea de un fin último” (Cassirer, 1957, 272). Es justamente en su teleología que ambos pueden unirse, pues buscan la misma finalidad, realizarse. Un punto donde culminen y no se anule uno para posibilitar al otro, sino unirse indiferenciadamente en el Absoluto (Schelling, 1993, 86). Pero, de manera paradójica, es justo en su intento por alcanzar el absoluto que se separan. El criticismo piensa “el fin último como objeto de una tarea *infinita*; pues *se transformará necesariamente en dogmatismo tan pronto como considere el fin último como realizado* (en un objeto) o *como realizable* (en un momento particular del tiempo)” (Schelling, 1993, 89) y viceversa, cuando “el realismo es pensado en su plenitud, y *justamente por ello, por ser realismo* acabado, se convierte necesariamente en *idealismo*” (Schelling, 1993, 86).

Referirnos al aspecto práctico de la filosofía no significa que ésta tenga que recurrir a su comprobación empírica, como lo hacen las ciencias “duras”.⁸ Por un lado, se manifiesta como una manera de concluir lo que se afirma teóricamente. En las *Cartas*, al referirse a la búsqueda teórica del principio del conocimiento, dice “Si queremos establecer los principio de un sistema, sólo podemos hacerlo mediante una *anticipación* de la decisión práctica” (Schelling, 1993, 55), por libertad llegamos al establecimiento de tales principios pero “al comienzo de nuestro saber son sólo afirmaciones prolépticas” (Schelling, 1993, 55) que pretenden concretizarse en la realidad. No obstante, afirmar que lo teórico concluye en el ámbito práctico no demerita el trabajo teórico, pues la pretensión de nuestro autor es abarcarlos desde su idea del absoluto, “si aquello con lo que toda filosofía empieza, también la teórica, es asimismo el resultado último de la práctica, en que todo saber termina, la ciencia entera deberá ser posible en su más elevada consumación y unidad” (Schelling, 2004, 62).

Por otro lado, este es el que nos interesa resaltar, el sentido dado al ámbito práctico posee un trasfondo moral que ya no corresponde propiamente al Yo puro, “la labor de la filosofía teórica y práctica no es más que la resolución del conflicto entre el Yo puro y el Yo empírico condicionado” (Schelling, 2004, 82).⁹ Con esto, Schelling sostiene que la participación del sujeto en el mundo no se expresa sólo en términos cognoscitivos. El sujeto es también voluntad. El aspecto práctico permite la expresión del sujeto como un querer determinarse a sí mismo, “el pensamiento de lo incondicionado conduce así, por encima de todos los límites del saber, a una región en la que no encontramos ya ante nosotros terreno previamente preparado sobre el que pisar, sino que tenemos que ser nosotros mismos los que lo creemos, para poder afirmar en él el pie” (Cassirer, 1957, 272). Ya no se trata de la actividad pura del absoluto, sino de

⁸ Sobre el sentido filosófico-especulativo que prevalece en la concepción de lo práctico dice Schelling: “A la filosofía, en general, le perjudica dejar corromper el juicio sobre los principio a través del recuento de los resultado, o tolerar que se midan sus principios de acuerdo con el interés material de la vida ordinaria” (2004, 64). Con lo que desecha de entrada la connotación de contrastación y comprobación que se aplica en las ciencias empíricas.

⁹ “La palabra ‘empírico’ se toma habitualmente en un sentido en absoluto restrictivo. ‘Empírico’ es todo lo que está enfrentado al puro Yo o se encuentra en general en relación a un No-Yo; asimismo, la originaria oposición de un No-Yo, fundada en el Yo mismo, y mediante cuya acción aquél es posible. ‘Puro’ es aquello que, sin relación alguna a objetos, tiene un valor. ‘Experimentable’, aquello que se hace posible solamente a través de objetos. ‘A priori’, aquello que es posible únicamente en relación a objetos (aunque no a través de ellos). ‘Empírico’, aquello mediante lo cual los objetos son posibles”. Schelling (2004, 82).

nosotros mismos en tanto que existentes, pero cubiertos por la idea de un sujeto metafísico (Schelling, 2004, 108-109). “En el fenómeno fundamental de la unidad moral, captamos como *necesaria* una unidad que en el conocimiento teórico no podemos demostrar jamás como *efectiva*” (Cassirer, 1957, 272), por ello la razón se abre hacia el campo de la razón práctica.

El transito desde una situación *absoluta* indeterminada a una determinada no puede acontecer por determinación *externa*, pues en esta circunstancia el espíritu está cerrado a cualquier causa externa. Si él debe llegar a ser determinado [...] sólo puede *determinarse por sí mismo*. Este *autodeterminarse* del espíritu tiene que ser el transito común a la filosofía teórica y práctica, y así nos vemos en el mismo punto del que partimos (Schelling, 1990, 96).

La actividad que realizamos para determinarnos a nosotros mismos es superior a cualquier otra. En esta actividad transitamos continuamente del ejercicio teórico al práctico, no es posible, siguiendo a Schelling, realizarlos de manera unilateral.

1.4. La inconciencia en el proceso dialéctico de la autoconciencia

Schelling pretende demostrar la certeza del Yo. Por su incondicionalidad, el principio no puede concebirse dentro del mundo de los fenómenos. En este sentido, pretender demostrar su existencia es una contradicción.¹⁰ En el proceso la autoconciencia, el Yo, el cual nada tiene que ver con el mundo de los objetos empíricos, se convierte en uno con características especiales: el Yo deviene un objeto metafísico que posibilita la conciencia de sí mismo. El pensamiento trascendental establece “como objeto sólo lo subjetivo en el saber”, esto es, el objeto desaparecerá en el acto del saber; esto se traduce como saber del saber, en tanto que es meramente subjetivo. (Schelling, 1998, 154-5). La característica originaria del punto de vista trascendental es que “*en él también es traído a la conciencia y objetivado lo que en todo otro pensar, saber o actuar rehúye la conciencia y es absolutamente no objetivo; en una palabra ha de consistir en que lo subjetivo se objetiva continuamente a sí mismo*” (Schelling, 1998, 155).

¹⁰ Sobre este punto hay que hacer una aclaración: que la autoconciencia sea el punto firme que no necesita demostración no quita que no deba explicarse.

En la subjetividad hay un proceso de reconocimiento de sí misma, en otros términos, hay un continuo objetivarse. Para nuestro autor, cuando el hombre lleva a cabo esta actividad se ubica en un lugar privilegiado, pues ninguna otra conciencia es capaz de volverse sobre sí misma.

Ahora, cuando nos referimos al concepto “dialéctica” salta a la vista usualmente el modo como Hegel la establece en su filosofía. Por esta razón, preciso la manera como tendría que pensarse en la filosofía de Schelling.

Sea cual fuere el objeto que se aprehende simplemente *como* objeto, ya sea ese objeto algo en la naturaleza física o bien algún estado mental interno, *ese* objeto, como tal, no es ciertamente el sujeto cognoscente, pero existe para el sujeto o en relación a él. El yo, pues, no ha de conocerse como se conocen los objetos ordinarios, pues son otra cosa que quien los conoce. Sin embargo, el yo en el conocimiento de sí mismo debe ser objeto *sólo* en tanto que es también yo y ha de ser conocido *sólo* en tanto que es también cognoscente. El yo debe ser un hecho para alguien sólo en tanto que ese alguien para el cual el hecho es, es idéntico al mismo hecho que es para él (Royce, 1945, 132).

Esto significa que el objeto que se contrapone al sujeto, pero que se encuentra dentro de la propia subjetividad, nunca deviene en sentido estricto un objeto. Este modo especial de ser objeto sólo determina el límite, el cual es parte de la realización del Yo. Es objeto porque lo hace objeto la subjetividad, no porque lo sea de *facto*. Este objeto no es nada diferente del sujeto y al mismo tiempo lo es, no lo es porque es el propio sujeto que se ha hecho objeto, y lo es porque es ya otro modo de considerarse a sí mismo siendo diferente. Se trata de una contradicción que es constitutiva para la autoconciencia. De esta lectura surge la posibilidad de referirnos a una dialéctica en la filosofía de Schelling.

En lo que sigue, exponemos una noción que para nuestro autor es constitutiva de la autoconciencia, la cual es un estado previo y necesario para su posibilidad. Una noción que Schelling tematiza por vez primera en el repertorio conceptual de la historia de la filosofía: la inconciencia. En el análisis de Schelling sobre el desarrollo del Yo, salta a la vista una frase: “la filosofía no es otra cosa que la historia de la autoconciencia”. Esta afirmación la retomo desde dos perspectivas diferentes. En un primer momento, se trata de un recuento de las etapas que recorre el absoluto para constituirse como autoconciencia. En el

Sistema, Schelling expone que estas etapas son inicialmente un relato del filósofo que observa el despliegue del Yo en su arribo a la autoconciencia. Schelling señala este momento como un instante en el que la actividad del Yo resulta desconocida para él mismo, pues cuando el yo avanza no tiene el propósito conciente de arribar a un nivel superior. Sólo en un periodo posterior el Yo llega a saber de sí. Todo lo que acontece antes de este momento, antes de que el Yo se percatara de su propia actividad, se puede nombrar como un estado inconciente.¹¹

El estado inconciente son grados y épocas de una sucesión de eventos de la intuición por las que el Yo se eleva a la conciencia en su más alta potencia, pero sin que él lo sepa. En este instante, el Yo conoce, pero que no sabe que conoce, como tampoco sabe que toda la actividad es suya. “El yo produce inconcientemente, a fin de proporcionarse a sí mismo el material para la conciencia. De aquí que siempre encuentre sus propios productos como hechos aparentemente extraños” (Royce, 1947, 150). Sólo cuando el Yo sepa que es resultado de un proceso que él mismo recorrió, saberse producto de su propia actividad, podrá calificarse como una autoconciencia. Cuando este momento suceda, la conciencia habrá vuelto su mirada hacia atrás, pero no podrá regresar, lo único que podrá hacer es proyectarse hacia delante. En este primer sentido, la dialéctica está presente en todo momento, pues cuando el Yo está en el proceso que lo conduce a su autoconciencia, se encuentra en un continuo objetivarse a sí mismo. Esta actividad es un momento interno de la subjetividad, en el cual se convierte en objeto, sin serlo realmente, para poder conocerse. Por tanto, el Yo es sujeto y objeto al mismo tiempo.

El segundo sentido que doy a la frase, lo ubico en el contexto de la Filosofía de la Naturaleza de Schelling. Esta segunda connotación, consiste en las etapas que atravesó el *Ser* en la naturaleza para llegar a concluir en el hombre. Todos los productos de la naturaleza, siguiendo a Schelling, no son más que fases incompletas que tienen su perfeccionamiento en el hombre. Frente a

¹¹ A propósito del tema de la inconciencia los traductores especifican dos usos del sentido de inconciencia en la obra de Schelling, dicen: “*bewusstlos*, que traducimos por ‘no conciente’ (a veces también por ‘carente de conciencia’) y *unbewusst*, que traducimos por inconciente. El primer término es el más frecuente y recoge con mayor precisión el concepto al que apunta el filósofo: lo no conciente es lo que todavía no ha llegado al ámbito de la reflexión, pero constituye el paso previo y necesario para que ella pueda existir, lo más arcaico, lo biológico, o sea, la naturaleza”. Schelling (1998, 434, nota 7).

éste, todos los momentos anteriores se califican como un estado inconciente de la naturaleza, donde el hombre es el grado superior en el que ésta adquiere conciencia de sí misma.

Ahora bien, el Absoluto para Schelling es la unión originaria entre ser y pensamiento, intuición y concepto. Este mismo esquema es el que nuestro autor aplica en la relación del hombre con la naturaleza. Ambas partes, sostiene Schelling, constituyen en su conjunto el mundo existente (Schelling, 1998, 158). El conocimiento del mundo es posterior al conocimiento del Yo, esto es, para apropiarnos del mundo es necesario primero que el Yo se autoidentifique. Es necesario que el Yo se establezca como una autoconciencia, para de ahí partir al conocimiento del mundo. Pero, siguiendo a Schelling, la totalidad de existencia no es una estructura que se construya a partir de nuestro conocer. Para configurar la existencia debe haber una identidad entre la autoconciencia y la materia. A partir de su esquema del Yo como unidad indiferenciada entre el ser y el pensar, considera que en un tiempo pasado, el hombre y la naturaleza eran una unidad. Cuando el hombre, dice Schelling, aún no había adquirido conciencia de sí (autoconciencia) vivía en armonía con la naturaleza. El hombre era un producto más de la naturaleza. Pero el espíritu contenido en el hombre

[...] cuyo elemento es la *libertad*, aspira a *hacerse libre a sí mismo*, a desprenderse de las cadenas de la naturaleza y de sus preocupaciones, para confiarse al incierto destino de sus propias fuerzas, para volver vencedor y por sus propios méritos a aquel estado en el que, ignorante de sí mismo, transcurrió la infancia de la razón (Schelling, 1990, 166).

El hombre por su libertad anheló ser libre de la necesidad que le imponía la naturaleza. Esta fue la vía para su autoconciencia y, con esto, su separación de la naturaleza. Cuando el hombre adquiere conciencia de sí, ocurre un doble suceso: por un lado, esta la actividad interna que ha posibilitado su autoconciencia y, por otro lado, es a través del hombre, en tanto que conciente de sí, que la naturaleza logra el grado superior de desarrollo: el hombre conciente de sí mismo. Todas las formas naturales creadas por la naturaleza son su búsqueda por la autoconciencia.

Ya sea en el ámbito trascendental o en el de la Filosofía de la Naturaleza, la noción de inconciencia es parte integral de la autoconciencia. En el primer

caso, la dialéctica de dos contrarios, sujeto –objeto, conforman la configuración del Yo como autoconsciente. En el segundo caso, la actividad el espíritu atraviesa todas las formas orgánicas, señaladas como no-concientes, para arribar al hombre, en el cual alcanza la conciencia de sí. Todas nuestras actividades conscientes se basan en estados precios inconscientes, “sin actividad inconsciente no hay actividad consciente”. Schelling afirma que este momento de inconciencia, el de la naturaleza, es el momento en que la subjetividad se encuentra más próxima al absoluto. Sin embargo, resuelve que lo absoluto sólo es posible por un acto estético de la imaginación.

El *Sistema del idealismo trascendental* finaliza con la idea que sostuvo desde el inicio de la obra: la conquista del absoluto no se alcanza en el idealismo, sino en la filosofía del arte (Schelling, 1998, 160). El arte, como la filosofía, es productiva, la diferencia está en que la producción del arte refleja lo inconciente hacia el exterior, en tanto que, la acción del Yo en la filosofía trascendental se dirige hacia dentro para, por medio de la intuición intelectual convertirse en autoconciencia. Una conclusión que no se aborda en este trabajo, pero que es imprescindible señalar para la completa exposición de las conclusiones a las cuales llega en su primer periodo filosófico.

La parte teórica del *Sistema* termina cuando demuestra su primer principio: el yo en la intuición de sí mismo y, hay que señalarlo, sin nunca alcanzar plenamente el absoluto. Para su culminación habrá de resolverse en otra faceta: el ámbito práctica. En *Sistema*, esta parte corresponde al conflicto moral del Yo. Desde el ámbito trascendental, Schelling formula los criterios que deben regir el ejercicio moral que se desprende de la propia actividad del Yo. En este ámbito, el Yo, sin abandonar su aspecto trascendental, es analizado por Schelling a partir de acciones que lo permiten distinguir de la nada trascendental que se exponía en su aspecto teórico. Pues, como siguiendo a Hegel, independientemente de que en el ámbito teórico el Yo realiza su autoreconocimiento, el grado de abstracción en el que Schelling lo pensó, lo determina como un yo vacío. El desarrollo de la autoconciencia, si somos congruentes con el pensamiento de nuestro autor, nada tiene que ver con la realidad empírica.

Hay que hacer notar que nosotros distinguimos bien entre la autoconciencia como acto y la conciencia meramente empírica; lo que comúnmente llamamos conciencia es algo que transcurre sólo en las representaciones de los objetos, que mantiene la identidad en el cambio de las representaciones, por tanto, es meramente empírica, en cuanto que por ello soy consciente de mí mismo, pero sólo como representante. Sin embargo, el acto del que se trata aquí es aquel por el cual no llego a ser consciente de mí en esta o en aquella determinación sino *originariamente*, y a esta conciencia en contraposición a aquélla, se la llama conciencia *pura* o autoconciencia (Schelling, 1998, 175).

Frente a esto, Hegel sostuvo que el Yo de Schelling “es tan elevado, pero tan bueno como la nada”. Para el autor de la *Fenomenología*, el Yo = Yo es una fórmula vacía que no dice nada acerca de lo concreto y determinado. Una crítica reciente a la idea de autoconciencia que expone nuestro autor, es la que sostiene Andrew Bowie. Por un lado, la filosofía de Schelling plantea el peligro de caer en un reduccionismo, el cual consiste en explicar al ser humano a partir de un mecanicismo. A pesar de que la filosofía de Schelling pretende determinar al yo a través de su actividad teórica y práctica, la realización del yo en el ámbito práctico presupone el mecanismo de la autoconciencia del yo.

En la actualidad, nos referimos a la conciencia como un estado de alerta al que de vez en cuando abandonamos. Nos referimos al tema de la conciencia con naturalidad y, hasta cierto punto, instruidos de su significado. Sin embargo, sólo sabemos lo que en nuestra época se ha dicho sobre ella. No sabemos que otro sentido podrá adoptar después, pero algo es seguro, en pleno cambio de siglo no podemos entrar a una nueva etapa de la historia con las manos atadas al desconocimiento. Por tal razón, mi intento fue recuperar la riqueza conceptual de una teoría que aportó una interpretación al análisis de la inconsciencia, como parte constitutiva de la conciencia.

CAPÍTULO II

EL YO ABSOLUTO Y SU RELACIÓN CON EL MUNDO

El hombre no ha nacido para destruir su fuerza espiritual en la lucha contra los fantasmas de un mundo imaginario, sino contra un mundo que lo influye, que le deja sentir su poder, y sobre el cual a su vez puede actuar y ejercitar todas sus fuerzas

F. W. J. Schelling

En sus escritos políticos, Fichte afirmaba que el derecho de apropiación se otorgaba por la capacidad de transformar la materia por nuestras propias fuerzas. Esta posición era posible por considerar a la naturaleza como materia inerte en la espera de ser modificada (López-Domínguez, 1995, 58). Ello permite apreciar que las teorías filosóficas no son esencialmente teóricas, pues mantienen una conexión, aunque no inmediata, con la realidad concreta. Contrario a Fichte, Schelling reivindica la idea de una materialidad que se auto organiza y modifica, independientemente del pensamiento del hombre. Esta posición es una antecedente para las posiciones materialistas que llegarán a generarse tiempo después.¹

¹ “Al ocuparse de la propiedad Fichte otorga una enorme importancia a la capacidad de transformar al mundo, convirtiéndola en fundamento del derecho de apropiación. El motivo filosófico que ha posibilitado semejante tesis es la sustracción al mundo material de una entidad propia e independiente. En sí misma, la materia está muerta: por su pasividad ella sólo puede considerarse como medio, como material para la realización de los fines del hombre, que son de índole espiritual, y, en el peor de los casos, tan sólo como límite y obstáculo para sus actuaciones.” López-Domínguez (1995, 58)

2.1. La filosofía de la naturaleza: una recuperación del mundo orgánico

La semejanza que en algún momento pudiera atribuirse a la filosofía de Fichte y Schelling, puede dejarse de lado con el surgimiento de la Filosofía de la Naturaleza. Diferentes intereses filosóficos prevalecen en su elaboración. Fichte se interesa más interesado en el desarrollo ético del Yo, mientras Schelling se enfoca en las ciencias naturales. Los estudios llevados a cabo en Leipzig, dan a su filosofía un contenido propio orientado a los planteamientos de la botánica, la química, la física.

Lo que Schelling pretende hacer en la Filosofía de la Naturaleza es deducir filosóficamente la materia, esto es, dar una explicación filosófica sobre las fuerzas que dominan en la naturaleza; comenzando por la materia inorgánica hasta llegar sucesivamente a la orgánica. Schelling no tiene como objetivo acomodar a la filosofía junto a una doctrina natural, sino “hacer surgir filosóficamente la ciencia natural misma” (Schelling, 1990, 165). En un plano general, nuestro autor busca equiparar el sistema de la libertad y el de la necesidad. Dar cuenta de la coexistencia entre libertad y necesidad.

Por su parte, Fichte reconoce que una filosofía no puede prescindir de la idea de naturaleza, pues su concepción es necesaria desde el ámbito práctico por ser el lugar donde la subjetividad se realiza. Pero, paralelamente, la naturaleza se revela negativa por constituir el límite para la libertad. Además, Fichte niega la independencia teórica de la naturaleza, pues el mundo adquiere sentido sólo a partir de la estructura cognoscitiva. En este sentido, la naturaleza es un producto de la subjetividad. La autonomía de la naturaleza no es más que una confusión, pues “la actividad espontánea del yo la produce, pero sin reflexionar en la actividad como tal; de aquí la ilusión de autonomía del ser natural” (Hartmann, 1960, 166). Fichte considera que cuestionarse por el sentido de la realidad más allá de nuestro pensamiento es un sin sentido, porque las cosas son lo que nosotros ponemos en ellas. En suma, el interés primordial del idealismo por analizar la estructura de una razón *a priori* es porque a partir de ésta se estructura la realidad.

En un primer momento, Schelling acepta esta afirmación, ya que sostiene que no conocemos nada que no sea dado por nuestras representaciones. Sin

embargo, no niega que las cosas existan independientemente de lo que ponemos en ellas. El hecho de que nos representemos las cosas de una manera determinada, dice, obedece a que necesariamente ocurren así, aún sin nuestra participación. Pensar que la naturaleza tiene un sentido fuera de nuestra facultad de pensar es instalarla en el plano real- objetivo. Pero pensarla a partir de un principio espiritual la instala dentro de lo ideal-subjetivo. Por lo que denomina a su filosofía como real-idealista.

El idealismo señalaba que un proceso de autorrealización sólo era posible por el yo, pero las observaciones de Schelling señalaban que en la naturaleza, en el No-Yo, era posible y necesario un proceso de realización independiente del sujeto. En la filosofía de nuestro autor, el No-Yo deja de ser materia inerte para convertirse en una actividad, igual a la del yo. La diferencia radica en que la actividad que acompaña a la naturaleza es inconsciente, en tanto que el yo se revela como voluntad. En la naturaleza gobierna un espíritu que busca reconocerse en su creación superior: el hombre. La naturaleza se transforma gradualmente para constituirse finalmente como autoconciencia. En *Del Yo*, obra escrita durante el apogeo de la influencia de Fichte, adelanta ideas que desarrollará posteriormente a la luz de la filosofía de la naturaleza: “También podría decirse que el fin último del Yo sea hacer de las leyes de la libertad, leyes naturales y, de las leyes naturales, leyes de la libertad; producir en el Yo Naturaleza y en la Naturaleza, Yo” (Schelling, 2004, 100),

Schelling piensa que en la naturaleza gobierna un principio espiritual con propósitos propios y, sin embargo, no es teleológicamente consciente. ¿Cómo llega a esta conclusión?

En la naturaleza existe una organización general que no se puede concebir sin una fuerza productora. Semejante fuerza necesita a su vez, de un principio organizador. Éste no puede ser un principio real ciego, tiene que haber producido teleológicamente la conformidad a fines encerrada en sus creaciones. Por tanto, capaz de esto sólo puede ser un principio espiritual, es decir, un espíritu fuera de nuestro espíritu. Pero, dado que no podemos admitir una conciencia fuera del yo, el espíritu que crea en la naturaleza ha de ser un espíritu inconsciente (Hartmann, 1960, 177).

En la materia gobierna un espíritu que rige paralelamente a la subjetividad. Este espíritu permite que la naturaleza se organice a sí misma y tenga un sentido propio. Espíritu y materia son una sólo entidad. El paralelismo entre ambas es resultado de la idea de totalidad que expresa el Yo de Schelling. Sin embargo, la naturaleza, después de todo, no tiene el mismo *status* que la subjetividad, pues el espíritu que gobierna en ella llega a ser teleológicamente consciente hasta la aparición del hombre, la más perfecta de todas sus creaciones. Antes de esto, es una fuerza inconsciente inacabada.

El espíritu subjetivo está dominado por una fuerzas opuestas que lo diseñan (sujeto y objeto). Este mismo proceso es constitutivo del despliegue de la naturaleza, pero aquí las fuerzas son de atracción y repulsión. Éstas constituyen una polaridad, la cual que podemos ver, por ejemplo, en las fuerzas del imán y en la oposición de la energía negativa y positiva. La recuperación de ambas partes, el sujeto-objeto subjetivo y el sujeto-objeto objetivo, le permite sostener que la variedad de organismos que componen la naturaleza son la expresión de un principio unitario, y no segmentos independientes. Desde esta idea, la materia orgánica e inorgánica son partes del mismo principio rector. Por esta razón, rechazar las teorías científicas que analizan por separado lo orgánico y lo inorgánico.

Schelling afirma que la aplicación de la conexión mecánica de causa y efecto deja de funcionar tan pronto como entra a escena la *naturaleza orgánica*. Por esta razón, para explicar las relaciones de la materia resulta insuficiente la teoría del mecanicismo. Los procesos orgánicos que se dan en la naturaleza no pueden, opina, explicarse a partir de una relación causal. La trayectoria causa-efecto deja de funcionar, pues “cada producto orgánico existe *por sí mismo*, su existencia no depende de ninguna otra cosa [se supone que] la causa nunca es *la misma* con el efecto, y sólo entre dos cosas completamente *diferentes* es posible una relación de causa efecto [pero] la organización se produce a sí misma, surge de sí misma” (Schelling, 1990, 187). Las plantas son un caso de organizaciones particulares que se producen y reproducen a sí mismas.

Schelling sostiene que cada parte mantiene relación con el todo y adquiere sentido a partir de él. Del mismo modo que el todo cobra sentido a partir de las partes. Cuando nosotros modificamos y dividimos las cosas damos un nombre a cada parte y le otorgamos una finalidad; pero en la materia orgánica cada parte tiene movilidad y razón de ser sin ninguna intervención. Esto es posible porque “existe una relación objetiva entre ellas y el todo”. Una organización sólo es posible por una especie de inteligencia que la sustenta, por ejemplo, una organización a gran escala sólo es posible por una organización más pequeña: “La permanencia de un cuerpo vivo depende de la respiración. El oxígeno que respira es asimilado por sus órganos para recorrer los nervios de un fluido eléctrico. Pero, para hacer posible este proceso, tiene que ser ya un organismo que a su vez no sobreviviría si este proceso” (Schelling 1990, 187) La relación que hace posible tal organización prescinde de nuestra actividad cognoscitiva. De la misma manera, el mecanismo de causa-efecto tampoco funciona para poder analizar su comportamiento. Materia y concepto se fundamentan y estructuran de forma recíproca, y por tal razón, podemos referirnos a una materia organizada o espiritualizada. Por lo dicho, con todo derecho podemos referirnos un “alma del mundo”. La naturaleza posee un sentido propio equiparable al del ser finito, y es una forma teleológicamente idónea sin nuestra intervención. Sin embargo, dice Schelling, como el ser finito no puede admitir una conciencia paralela a la suya, debemos pensar que el entendimiento de la naturaleza como limitado o inconciente. En su momento, Hegel rechaza establecer un paralelismo entre la naturaleza y el ser del hombre. Hegel piensa a la naturaleza como un todo viviente, pero se niega a tribuirle libertad.

La filosofía de la naturaleza no es análisis panteísta, pues Schelling no está divinizando a la Naturaleza. Su estudio no parte de la divinización de las cosas. En este caso, para nuestro autor, el spinozismo no es un panteísmo ni una negación de la subjetividad. En todo caso, su error, siguiendo la postura de nuestro autor, no fue situar a las cosas en la Sustancia (Dios), sino en que sean cosas, porque la sustancia ya es algo, es una cosa. (Leyte en Schelling, 1989, 33). Por tal razón, para Schelling, el Absoluto no está en las cosas, sino que el hecho de que haya cosas ya es expresión del Absoluto mismo. Subyace una actividad creadora sin la cual nada

es posible, referirnos a ella supone su establecimiento *a priori* de nosotros (Leyte en Schelling, 1989, 35).

Según Hartmann, las especulaciones teóricas de Schelling en torno a la filosofía de la naturaleza carecen del rigor que pretendía imprimirles. Le faltó una perspectiva crítica (Hartmann, 1960, 176). No obstante, esta situación no evitó su influencia en científicos de las más variadas disciplinas. Asimismo, algunos intérpretes, como Royce, califican su filosofía de la naturaleza como una serie de especulaciones fantásticas.² Pero esto no puede interpretarse como falta de profundidad en sus análisis. Las observaciones que realiza de la naturaleza, enriquecen su postura filosófica y lejos están de demeritarla.

2.2. Representación y mundo externo: una teoría sobre el conocimiento

Con la recuperación de la naturaleza su filosofía plantea una nueva actitud ante el problema del conocimiento, y frente a la realidad. El propósito de este apartado es desarrollar cómo propone que se da la relación cognoscente del sujeto con el mundo.

Fichte señala que lo primordial del idealismo es desarrollar el sujeto aprehende y da forma al mundo. El mundo de los objetos es subordinado desde la actividad teórica y práctica del sujeto. En el aspecto práctico, el mundo es siempre un extraño al que no puede determinar de una vez por todas; si esto ocurriera la actividad del yo quedaría agotada, por no haber nada más que realizar. Así, la actividad del yo se prolonga al infinito al querer aprehender un objeto que no es suyo completamente. Desde este ámbito subordino a la naturaleza, “obsesionado por la primacía de lo práctico, somete la naturaleza a consideraciones de utilidad [...] el aire no está aquí más que para servir de médium a la conversación de seres racionales, la luz para permitirles verse los unos a los otros, etc.”. (Miklos, 1998,

² Un recurso que, según Royce, lo desvió del análisis riguroso que caracteriza a la filosofía, pero que no contrarresta la riqueza y seriedad a su filosofía. “Le he llamado observador [a Schelling], y tal es, en efecto, con una gran agudeza y sensibilidad para los detalles; pero no es investigador de la experiencia, pues, cuanto detalle llama su atención despierta en seguida su afición por las analogías fantásticas y por las generalizaciones que expresan mucho más genio que discreción”. Royce (1947, 126).

451), como dice Tilliette, “un medio de conciencias”. En el ámbito teórico el mundo, el No-Yo, es un producto de la estructura cognoscente. Del mundo no se puede decir nada más que lo puesto por el sujeto. Los objetos de la experiencia sólo adquieren sentido a partir de nosotros, el mundo es lo que ponemos en la representación. Schelling se distancia de esta última afirmación.

El autor de la Filosofía de la Naturaleza, sostiene que para la conciencia común el conocimiento no es resultado de la unión de las cosas con nuestro conocimiento. Las cosas (los objetos) no son algo distinto de nuestra estructura cognoscente, son una misma cosa. El filósofo establece artificialmente esta separación y “sólo en esta incapacidad de distinguir el objeto de la representación mediante la representación misma, [...] reside para el entendimiento común la convicción de la realidad de las cosas externas, de las que sólo tenemos información por la representaciones” (Schelling, 1990, 168). En la vida diaria actuamos sin pensar en las diferencias que existen entre nuestra mente y los objetos de la experiencia. Para Schelling, la indistinción que pernea en la conciencia ordinaria entre sujeto y objeto es una prueba de que nuestro conocimiento surge de una identidad originaria, pero aclara “No se trata de probar que sea verdadero lo que el [entendimiento común] tiene por verdadero, sino sólo de descubrir la inevitabilidad de sus ilusiones” (Schelling, 1998, 161). La pertinencia filosófica que Schelling encuentra en esta idea, se basa en su interpretación de la teoría kantiana, pues “según la filosofía de Kant, todo lo que es para nosotros objeto o cosa sólo ha llegado a serlo en un síntesis originaria de la intuición” (Schelling, 1990, 64). Según esto, el autor de las *Críticas* asumió que el conocimiento se deriva de una intuición primera a partir de la que éste adquiere valor y realidad; no obstante, lo que olvido fue aclarar como se conforma esta intuición.

La identidad del Yo absoluto esta representada por la formula $Yo=Yo$, la cual representa el saber originario, base de todo el saber. En esta identidad el contenido esta condicionado por la forma y la forma por el contenido. Alguien podría decir que esta formulación se encuentra bajo las leyes de la lógica, y por lo tanto, no es el principio superior. Sin embargo, las leyes lógicas, principios formales, necesitan de

un principio superior que les dé sentido. Necesita de una parte material. Por su parte, el Yo no necesita de nada más para poder ser, pues el mismo se da su forma y contenido (Schelling, 1998, 168-9). Recordemos que para Schelling, el Absoluto es la unión de ser y pensamiento. En este sentido, nuestro autor no sólo pretende establecer un principio para el saber, sino para la realidad en un sentido amplio. Por esta razón, la subjetividad, en tanto que yo, sólo corresponde a la parte formal; de ella debe poder derivarse el contenido.

En la intuición tienen que reunificarse, limitarse, determinarse recíprocamente y enfrentarse dos actividades originariamente opuestas *según su naturaleza*. La forma de ser de la primera es *positiva*; la de la segunda, *negativa*. Pero la última, ¿será algo distinto de lo que Kant designó como la actividad que nos afecta *desde fuera*? La primera, obviamente, es aquella que aceptó como actuante en la síntesis de la intuición, esto es, la actividad *espiritual* originaria. Y así se demuestra claramente que el objeto no es algo que nos es dado *como tal* desde fuera, sino sólo un producto de la espontaneidad espiritual originaria que crea y produce un tercer término común a partir de ambas actividades contrapuestas (Schelling, 1990, 66).

La identidad entre forma y contenido formal –la subjetividad– se unifica con una segunda fuerza –el mundo objetivo –, el cual se constituye por dos fuerzas contrarias, pero necesarias entre sí: espacio y tiempo, condición de toda intuición. Una intuición que depende de la subjetividad para ser pensada. Así es como originariamente se surge nuestro conocimiento, es decir, un momento en que se anulan las diferencias entre nuestra mente y los objetos de la experiencia.

Pero otro proceso es el que instaaura el reconocimiento de un objeto como “objeto” externo, con una existencia propia. En este movimiento está implicada la imaginación y su función sintética. Según Schelling, todos los momentos siguientes a la intuición primera, como el entendimiento y la imaginación, lo único que llevan a cabo es perseguir y repetir la acción originaria. Bajo la fórmula de la dualidad forma y contenido, el “momento originario de la intuición” es el contenido y las acciones siguientes la forma, ya que sólo repiten lo formal de ese instante originario dentro del espacio y tiempo. Así, el objeto que la imaginación entrega como

existente, fuera e independiente de nosotros, es una intuición con conciencia que ha surgido porque el espíritu ha podido oponer ambas partes. La imaginación crea un esquema a partir de aquel momento originario, punto intermedio de la intuición y el concepto, y por especulación podemos separarlo del concepto, pero lo real es que en la naturaleza de nuestro conocimiento se encuentran unidos. Según Schelling, el error de los criticistas fue enfocarse en la “cosa en sí” kantiana, que, interpretada en su generalidad, refiere cosas “que existen fuera de las cosas efectivas, [...] que deben afectarnos originariamente y [que dan] la materia de nuestras representaciones” (Schelling, 1990, 65). Esta formulación de ‘la cosa en sí’, dice, debe terminar con la idea antes expuesta sobre la intuición originaria.

Desde la filosofía de la naturaleza, el Absoluto entendido como la unión entre el intuir mismo (el yo como autoconciencia) y la naturaleza, significa que la realidad no es sólo lo que el sujeto *pone* en el mundo, sino *conjuntamente* con el mundo. Cuando anulamos las diferencias en esta identidad, no hay contrariedad alguna, pero toda investigación lo primero que exige es la diferenciación de las partes. La reflexión –incluida la reflexión filosófica– es un elemento negativo que contribuye a la desaparición de la unidad existente entre el hombre y la naturaleza. En las culturas antiguas, el hombre y la naturaleza mantenían un vínculo estrecho. Pero, según Schelling, cuando el hombre reflexiona sobre sí mismo, y empieza a cuestionarse por su entorno se origina la separación. La reflexión deviene negativa, sin embargo, todo conocimiento depende de ella.

La conciencia trasciende el pensamiento común cuando surge la pregunta de cómo surgen en nosotros las representaciones del mundo externo.³ Esta pregunta produce la idea de un mundo que existe independientemente de nuestras representaciones. Para tener una idea más clara de lo que Schelling propone, veamos algunas de las teorías que plantean una respuesta a esta cuestión.

³ Una pregunta que enlaza los dos ámbitos que figuran en el absoluto. “La filosofía teórica requiere que se explique el origen de la representación. ¿De dónde le viene a ella la necesidad de explicar?, ¿y acaso no es ya esta explicación misma una acción que presupone que nosotros nos hemos hecho independientes, de nuestras representaciones, esto es, que nos hemos convertido ya en seres prácticos?” Schelling (1990, 96).

Cuando recurrimos al mecanismo de causa –efecto para determinar la relación entre las cosas– resulta imprescindible dirimir, de entre los dos polos que la conciencia separó, cuál es la causa y cuál el efecto. Una incompleta explicación, aclara el autor de las *Cartas*, de como entender esta relación es la siguiente: la posibilidad de que sea el objeto la causa de las representaciones significa que aquél precede a éstas. Esto supone que nuestras representaciones son reales porque concuerdan con las cosas. Siguiendo este orden: primero la sucesión en las cosas luego la sucesión de las representaciones. Pero si esto fuese así, si las cosas fueran causa de las representaciones, seríamos, dice, “una cosa incomprendida en la serie de las causas y efectos. Yo y todo el sistema de mis representaciones seríamos un mero resultado de acciones que me sobrevendrían desde fuera [...] yo mismo sería un efecto del mecanismo” (Schelling, 1990, 170). Esta posibilidad se anula porque el hecho de preguntarme por esta posibilidad me coloca fuera de esta relación mecánica de causa-efecto. No se podría comprender como es que ocurre esta relación causal sin un sujeto superior que haya colocado previamente los conceptos que describan esta relación. En este sentido, Schelling asume que antes de toda subjetividad no puede haber nada.

Supongamos un objeto originariamente puesto, sin que haya un Yo absoluto precediendo todo otro poner: este objeto originario no puede ser determinado como objeto, es decir, como contrapuesto al Yo, porque lo que no está puesto no puede contraponerse a nada. Entonces, un objeto puesto antes de todo Yo no sería un objeto, esto es, el supuesto se anula por sí mismo. (Schelling, 2004, 77)

Crítica la idea kantiana de la *cosa en sí*, por sostener la existencia de cosas independientes del pensamiento. Esto produce que nuestra objetividad aparezca como una ilusión, pues supone la existencia de cosas que nunca se van a conocer completamente. Por esta razón hay que renunciar a la idea de que “existen cosas externas que nos afectan” (Schelling, 1990, 181). Para Schelling, no es primordial desarrollar como son las cosas independientes de la subjetividad ya que “conocemos las cosas sólo por y en nuestras representaciones. Lo que ellas son, en tanto que anteceden a nuestras representaciones, no es representado, y de ello no

tenemos ningún concepto” (Schelling, 1990, 169). La idea de la cosa en sí es negada por expresar que existen cosas efectivas que sean la *causa* de la materia de la representación, y por tener características que escapan a la posibilidad de aprensión del pensamiento. En este sentido, es un contrasentido decir que las “cosas en sí” carecen de representación, pues la posibilidad de que esto suceda se anula por el hecho de hablar de ellas.⁴ La cosa en sí deviene un determinado que pretende ser lo contrario. Por lo anterior, siguiendo a Schelling, no es válido hablar de *cosas en sí* antes del sujeto, debe haber una posición inicial que de sentido.

¿Cómo es que represento? Es una pregunta que requiere de un ser que por su libertad es capaz de cuestionarse por su conocimiento, y darse total independencia frente a la conexión mecánica de causa–efecto. Un ser que es capaz de aplicar en sí mismo este mecanismo.⁵ Para determinar finalmente su propuesta, las teorías de Spinoza y Leibniz proporcionan elementos que nuestro autor incorpora en su filosofía. Algunos de los cuales resultan insuficientes para su propósito. En su teoría, según la interpretación de Schelling, Spinoza concibe que las representaciones se generan desde cosas ajenas a ellas, pero mantienen una unificación originaria. El objeto es independiente del sujeto, pero no deja de pensarse siempre unido a él. Ambas partes eran parte de una misma ‘naturaleza ideal’. Su error, dice Schelling, fue no “explicar desde nuestra naturaleza cómo lo finito y lo infinito, originariamente unidos en nosotros, surgen recíprocamente uno a partir del otro, se perdió en la idea de un infinito ajeno a nosotros” (Schelling,

⁴ “Tampoco de la nada se tiene una representación, y se piensa al menos como el espacio absoluto, como algo puramente formal. Se puede pensar que las representaciones de las cosas en sí sean una representación semejante. Sólo que la representación de la nada se puede hacer sensible por lo menos por el esquema del espacio vacío. Pero las cosas en sí carecen expresamente de espacio y tiempo, pues éstos pertenecen sólo a la forma de representación propia del ser finito. Por tanto, no queda sino una representación que flota en medio del algo y la nada, esto es, que no tiene el merito de ser absoluta nada”. Schelling (1990, 182).

⁵ Schelling, aún sin especificarlo, otorga, primacía teórica al sistema criticista sobre el dogmatismo. Aunque el absoluto es teóricamente una identidad indiferenciada entre ser y naturaleza, el análisis de cualquier actividad siempre depende de la posición primaria de una subjetividad: Si se suprime previamente todo lo que pertenece a las representaciones de un mundo objetivo, ¿qué me queda que yo pueda entender? Obviamente, *yo mismo*. Por consiguiente, todas las representaciones de un mundo exterior tendría que desarrollarlas desde mí mismo. Pues, si sucesión, causa y efecto, etc., se añaden en mis representaciones a las cosas, se comprende igualmente poco que estos conceptos puedan existir sin las cosas como que las cosas puedan existir sin los conceptos (cf. Schelling, 1990, 182).

1990, 184). Spinoza no explicó como surgía todo de este infinito, y cómo se establecía su relación con lo finito.

En su sistema, la posibilidad de representarnos *necesariamente* la sucesión infinita de las representaciones es consecuencia de la unidad que había establecido entre el pensamiento y las cosas. Pero, afirma, pensar que la *Sustancia* otorga el sentido de las cosas, nos determina como una representación más. En el pensamiento spinozista sólo constituimos “un pensamiento de lo infinito [...] una constante sucesión de representaciones” (Schelling, 1990, 184). Al no poder dar respuesta sobre cómo era posible la sucesión infinita de representaciones en nosotros, su sistema quedó limitado. Debió haber concluido, dice Schelling, que finito e infinito se encuentran originariamente en nosotros “y que precisamente sobre esta originaria reunificación reposa la naturaleza de nuestro espíritu y toda nuestra existencia espiritual” (Schelling, 1990, 184). Si lo infinito y lo finito están contenidos en nosotros, se produce la reunificación de lo ideal y lo real. En esto consiste nuestra naturaleza, y ocurre sin nuestra intervención.

Asimismo, resulta obsoleto explicar que las representaciones surgen en nosotros por la intervención de un entendimiento divino exterior. Porque *lo primordial no es saber cómo es posible la existencia de las cosas externas a nosotros, sino como llega a nosotros la representación de estas cosas que mantienen un curso propio, que es ajeno al nuestro. Cosas que vemos de manera objetiva, aunque sólo las conozcamos por lo que nosotros mismos ponemos en ellas*. Pensar que una divinidad otorga a la subjetividad la posibilidad de pensar teleológicamente a la naturaleza, o que directamente le otorga un sentido, elimina la posibilidad de que ésta pueda tener finalidad propia (Schelling, 1990, 191).⁶

Otra postura para explicar esta relación es la que ofrece Leibniz, quien pensó que lo finito y lo infinito estaban unificados originariamente en el espíritu finito. En su filosofía, concibió que la representación es el punto originario a partir del

⁶ “Si una mano superior nos ha ordenado de tal manera que es necesario que nos representemos tal mundo y tal orden de fenómenos, entonces, sin tener en cuenta que esta hipótesis es completamente incomprensible, el mundo entero es una ilusión: una presión de aquella mano nos puede separar o introducir en un orden de cosas distinto; sería entonces completamente dudoso incluso que existieran seres de nuestra especie (de las mismas representaciones que nosotros) fuera de nosotros”. Schelling (1990, 186).

cual se determina la realidad. Según Schelling, Leibniz concibe que “todo lo que es real fuera de nosotros es algo finito y, por consiguiente, no es pensable sin algo positivo que le dé realidad y algo negativo que lo limite” (Schelling, 1990, 185). La sucesión de las representaciones es *necesaria* porque las cosas y las representaciones, según lo dicta nuestra propia naturaleza, surgen en nosotros. La pregunta que dirige a Leibniz es cómo dentro de esta serie individual, llega la representación a ser necesariamente igual para todos. La respuesta es, siguiendo la interpretación de nuestro autor, que todos los seres de nuestra especie se representan los fenómenos del mundo en la misma serie necesaria; no obstante, esto no deja satisfecho a Schelling, pues considera que se explica que tal concordancia existe no cómo ni por qué.

Frente a esto, Schelling insiste, ¿por qué nos representamos necesariamente el mundo de una manera determinada?, ‘¿cómo han alcanzado [las cosas] en nuestra representación la necesidad con que estamos absolutamente forzados a pensarla?’ Para dar respuesta a estas cuestiones, Schelling parte del supuesto de que las cosas mantienen *necesariamente* una sucesión propia que es ajena a nosotros. Es en esta *necesidad* que se fundamenta el sentido propio otorgado a las cosas

Nuestras representaciones se siguen unas a otras en [un] orden determinado, de tal manera que el relámpago precede al trueno y nunca lo sigue, etc., el principio de esto no debemos buscarlo en nosotros y no depende en nosotros como dejamos seguir las representaciones entre sí. El principio tiene que residir *en las cosas* y afirmamos que esta sucesión determinada es una sucesión en las *cosas mismas* y no meramente en las representaciones de ellas y, en tanto que los fenómenos *mismos* se siguen así y no de otra manera, nos vemos forzados a representarlos en este orden, y sólo porque y en tanto que esta sucesión es necesaria *objetivamente* es también necesaria subjetivamente (Schelling, 1990, 180).

La sucesión determinada de nuestras representaciones nunca se separa de la sucesión realizada por los fenómenos. Así, el curso de las cosas es real y no solamente un proceso ideal de nuestras representaciones. Fenómenos y representaciones, representaciones y fenómenos se dan al mismo tiempo. La

sucesión de nuestras representaciones surge de manera *necesaria* cuando proyectamos nuestras categorías sobre cosas externas que mantiene un curso propio. Pero al mismo tiempo, ambas surgen y son posibles por un principio en común.

Avanzamos con una completa confianza en la concordancia de la naturaleza con las máximas de nuestra razón reflexiva, desde leyes especiales y subordinadas a leyes superiores, y nada nos impide suponer *a priori* que fenómenos que están aislados en la serie de nuestro conocimiento también están conectados entre sí por un principio común. (Schelling, 1990, 198).

En el sistema de Schelling, la objetividad se presenta cuando la sucesión de las cosas surge y llega a establecerse continuamente con la sucesión de las representaciones; cuando “el sistema de nuestro espíritu es al mismo tiempo el sistema de la naturaleza”. Schelling se pregunta si es suficiente el uso de las leyes universales para explicar la realidad. Por medio de la experiencia tenemos una idea de las cosas, pero esta idea que cada uno tiene no garantiza que el comportamiento de las cosas ocurra siempre del modo como creemos. Así, la idea que tenemos de los objetos de la naturaleza puede, en algún momento, no estar en correspondencia con su sucesión. En contraste, hay ideas que tienen una correspondencia exacta o, como las nombra Schelling, de una equivalencia universal. Aquellas leyes que hasta ahora han servido para interpretar los fenómenos de la naturaleza. Esta identificación es verdadera y puede serlo porque está basada en algo independiente de la subjetividad. “Las ideas, como la de una equivalencia universal son en sí mismas verdaderas y, por consiguiente, tiene que ser productos de algo, o estar fundadas en algo absoluto e independiente de la experiencia” (Schelling, 1990, 175). En esta identificación, el fenómeno (lo material) desaparece en las leyes (lo formal). En contraste, para Fichte nuestro conocimiento del mundo no son las cosas concretas, sino las leyes que establecemos para conocerla. La realidad es pura legalidad. Pero Schelling sostiene que tenemos leyes porque existe algo a partir de lo cual las elaboramos. Además, dice, esta legalidad no es algo acabado, sino producto de una constante construcción, pues “a medida que lo legal se abre paso

en la naturaleza, va desapareciendo la envoltura, se espiritualizan más los fenómenos mismos y acaban por cesar enteramente” (Schelling, 1990, 150).

En resumen, su propuesta consiste en “derivar desde la *naturaleza* de nuestro espíritu [...] la necesidad de una sucesión de sus representaciones y, para que esta sucesión sea verdaderamente *objetiva*, dejar surgir y llegar a ser las cosas al mismo tiempo que esta sucesión” (Schelling, 1990, 183). Cuando el sujeto conciente lleva a cabo la síntesis entre él y las cosas, la materia tiende a tornarse insustancial, pero tiene que evitarse que en el ejercicio de la representación, la materia pierda su carácter propio, ya que “tiene *fuerzas* originarias que no se anulan por ningún análisis” (Schelling, 1990, 174). La materia tiene fuerzas propias, pero más aún, la materia es la fuerza misma.

En la realidad, las fuerzas de atracción y repulsión producen que la materia actúe contra ella misma. Este hecho elimina la idea de que la materia se transforma sólo por la fuerza que imprimimos en ella. El pensamiento, como la naturaleza, se constituye asimismo por dos fuerzas básicas: por un lado, la actividad que se expande al infinito en una continúa subjetivización de todo lo externo; por otro lado, la fuerza que limita esta actividad para que pueda generarse el conocimiento. Este paralelismo es un agregado más al paralelismo que establece entre el modo de conocer del sujeto y la naturaleza.

Schelling no hubiera pensado que el conocimiento es una correspondencia entre pensamiento y naturaleza, y que además nuestras representaciones son *necesarias* (ocurren de un modo determinado), sino hubiera pensado a la naturaleza como un organismo vivo. Todas las cosas teleológicamente idóneas corresponden originariamente, sin nuestra intervención, a cosas ajenas a nosotros. Aunque no pensemos o sinteticemos todas las sucesiones de las cosas conforme a una finalidad, ésta se presenta sin nuestra intervención, sin la necesidad de haberla pensando. Así surge lo teleológicamente idóneo en sí y lo teleológicamente idóneo en nosotros.

De acuerdo con esto, la realidad deviene como la completa unificación de objeto y representación. Esta idea se explica a partir de la noción de la armonía

preestablecida (Leibniz), pero con otra perspectiva. Somos partícipes, sostiene nuestro autor, junto con la naturaleza, de un “espíritu creador”. Éste posibilita la unión del pensamiento y lo real objetivo: “Tendréis que tomar refugio en una armonía preestablecida, tendréis que aceptar que en las cosas externas a vosotros domina un espíritu que es análogo al vuestro” (Schelling, 1990, 191). La armonía preestablecida concentra la idea de un espíritu creador que domina ambos polos, lo real objetivo y el pensamiento, y los unifica para que no sea posible entre ellos ninguna separación. En el *Sistema* lo dice de la siguiente manera: hay correspondencia entre el mundo objetivo y las representaciones, entre lo real y lo ideal, por esta armonía preestablecida, pero ésta no sería posible si la *actividad* que produce el mundo objetivo y la que se manifiesta en la subjetividad no fuera la misma. Esta actividad que reunifica a ambos es el espíritu que hace posible la teleología en la naturaleza y la libertad al mismo tiempo. Lo real y lo ideal son gobernados por este espíritu.

Este espíritu otorga vida, sentido y orden al mundo, y a los seres vivos que lo habitamos. Una prueba de esto, sostiene Schelling, es que la conexión de las partes de un organismo en perfecto funcionamiento no es condición suficiente para la vida. El impulso de la vida no está dado sólo a partir de la coordinación de las partes. Por esto, es imposible dar una respuesta de lo que es la vida a partir de fundamentos físicos. El espíritu, principio que organiza las partes y que establece una fuerza en común entre la libertad y la naturaleza, es el único que da vida y orden a lo existente (Schelling, 1990, 193). Por ello, para Schelling, resulta inaceptable la separación entre materia y alma, pues para que se realice plenamente un sujeto se necesita necesariamente la unificación de esta dualidad. Así, si seguimos la filosofía de nuestro autor, concluimos que el análisis de la vida y sus expresiones no se reduce a un cientificismo.

Con lo antes expuesto sólo nos hemos aproximado hacia una de las maneras en que opera el tema de la naturaleza en su filosofía. Pero la exposición de la naturaleza en el proceso orgánico-espiritual incluye un enfoque histórico-trascendental de la misma. En esta interpretación la naturaleza constituye el pasado de la autoconciencia. Desde mi lectura, esto concluye en la primacía de la

subjetividad por sobre la naturaleza. Este enfoque es el que destacaremos en el siguiente apartado.

2.2.1. La subjetividad sobre la Naturaleza

Para Schelling, todos los productos orgánicos que aparecen en la naturaleza son fases intermedias que culminan con el arribo a un producto superior. Estas etapas constituyen la transición de la inteligencia inconsciente a la consciente. En este proceso la naturaleza se establece como el pasado de la autoconciencia.⁷ La naturaleza como “prehistoria del Espíritu”. Un proceso en el que la naturaleza se hace consciente de sí a partir de uno de sus productos: el hombre. De esto, hay dos puntos que me interesa destacar, el primero, es sobre la posición de igualdad que coloca entre la naturaleza y sus productos.

Schelling crítica que la teoría idealista de Fichte asuma la subordinación del mundo al sujeto. Aceptar esta interpretación no sólo significa negar la participación del mundo objetivo en el proceso del conocimiento, sino omitir las consecuencias morales de esta posición. La naturaleza y sus expresiones no son simples objetos inanimados, de esta visión resulta una relación de igualdad entre el hombre y los productos más acabados de la naturaleza.

Sólo a los seres que externos que se ponen en pie de igualdad conmigo en la vida, con los que tengo un intercambio recíproco de dar y recibir, de padecer y hacer, les reconozco su naturaleza espiritual. Por el contrario, si se plantea la curiosa pregunta de si los animales tienen alma, un hombre común se quedaría perplejo porque él creería aceptar con la afirmación de ella algo que no podría conocer inmediatamente. (Schelling, 1990, 196).

⁷ “La teoría acabada de la naturaleza sería aquella en virtud de la cual toda la naturaleza se resolviera en una inteligencia. Los productos muertos y carentes de conciencia de la naturaleza son solo sus fracasados intentos por reflejarse a sí misma, y la misma naturaleza llamada inanimada (*totde*) es en general una inteligencia inmadura, por tanto, en sus fenómenos aún no concientes se entrevé ya el carácter inteligente. La naturaleza alcanza por primera vez su meta más elevada, hacerse ella misma enteramente objeto, en la más alta y última reflexión, que no es otra cosa que el hombre o, en sentido más general, lo que llamamos razón, por la cual la naturaleza retorna por primera vez enteramente a sí misma y se hace manifiesto que ella es originariamente idéntica con lo que en nosotros es conocido como inteligente y conciente”. Schelling (1998,151).

Al destacar el papel espiritual de la naturaleza, Schelling no sólo atribuye alma, “el espíritu pensado como principio de vida”, a los seres semejantes a nosotros, sino a todos los seres que habitan en la naturaleza. En este sentido, los animales son parte del “espíritu creador” que da sentido al ser del hombre. Los animales tienen alma. La posición que Schelling adopta, permite pensarlo como un defensor de las diferentes expresiones contemporáneas a favor del respeto de lo natural y de los animales. El segundo punto, refiere aun en la identidad entre el espíritu de la naturaleza y el espíritu finito permanece una desigualdad. El ser de hombre, a diferencia de la naturaleza, puede reflexionar sobre sí mismo, mientras que la naturaleza no es para sí, sólo es para otro. Sólo a través del hombre, su producto más perfecto, la naturaleza adquiere conciencia de sí.

En el *Sistema*, sostiene que el proceso del conocimiento puede adoptar como punto de partida el objeto o el sujeto. El camino emprendido a partir del idealismo es ya conocido, sujeto -> objeto, en este caso no hay discusión alguna; el punto problemático es la ruta objeto-> sujeto, el cual culmina con la llegada de la conciencia.

La tendencia necesaria de toda *ciencia de la naturaleza* es, por tanto, llegar de la naturaleza a lo inteligente. Esto y no otra cosa está a la base del esfuerzo (*Bestreben*) de *teorizar* los fenómenos naturales. La más alta perfección de la ciencia de la naturaleza sería la espiritualización perfecta de todas las leyes naturales como leyes del intuir y del pensar (Schelling, 1998, 150).

En una teoría de la naturaleza las leyes que establecemos para conocerla son ya la espiritualización de los fenómenos mismos. La conclusión perfecta de los fenómenos es la apropiación subjetiva. Lo subjetivo deviene primordial. Esta conclusión no es parte del análisis de nuestro autor, se trata de una interpretación ineludible a sus planteamientos.

Por otro lado, en un sentido trascendental, cualquier cuestión tiene respuesta desde las ideas puestas por una subjetividad. A Schelling le interesa dar una respuesta sobre cómo las cosas llegan a ser para nosotros, y no como son en sí mismas. Cualquier respuesta que se plantee es siempre desde nuestra *idea* de

naturaleza. Ya sea como teoría de la naturaleza o como historia natural, nuestras respuestas siempre son desde una idea *preconcebida* de la naturaleza. Así, a pesar de las constantes “alusiones al instinto formador y al Espíritu universal de la Naturaleza, la inteligencia guarda, por así decir, la mano sobre el desarrollo. Dentro el Yo [...] reside el arquetipo de la naturaleza” (Tillette, 1987, 49).

Con todo esto, conviene insistir en que el aporte de la filosofía de Schelling es que recupera, en lugar de negar, aquello que es esencial para la constitución de la realidad: lo objetivo. Esto debe también aplicarse prácticamente, ya que finalmente, la actitud que tengamos de la naturaleza es resultado de lo que se piensa de ella. En cada uno de nosotros se encuentra la posibilidad de asumirla como una cosa que sólo está para ser manipularla, con los resultados que esto acarrea, o como parte de una extraña relación de acontecimientos que ha posibilitado el desarrollo de nuestra existencia. Tomemos en cuenta que cualquier cosa que le suceda a la naturaleza tendrá consecuencias en nosotros, pues somos parte de ella.

2.3. Positividad y negatividad de la libertad absoluta

Las primeras obras de Schelling, se dan en el contexto del fervor revolucionario que hacía eco en el Seminario de Tubinga. Los ideales que sustentaba la Revolución, eran aquello que los filósofos deseaban para la Alemania de su tiempo. Pero la situación política y social de Alemania no era óptima para su realización. Impedidos en el terreno de lo real sólo había una posibilidad llevar a cabo una revolución: en el campo de las ideas. En el curso de la historia que llega hasta nosotros, podemos ver el impacto provocado por la fuerza de estas ideas.

Libertad, igualdad, uso de la propia razón y rechazo a las dogmas de la religión son sólo algunas ideas que configuraron las teorías de los filósofos alemanes del siglo XIX. Al ubicar histórica y socialmente la idea ilustrada de la razón, podemos preciar su conexión con planteamientos deístas, lo cuales defendían la idea de una religión racionalista, y criticaban los elementos supranaturales o irracionales de las religiones dominantes. Se esperaba que el

fanatismo, las interpretaciones tradicionales y ortodoxas de la religión, particularmente la que sustentara el cristianismo, fueran desplazadas por un conato más racional. De este contexto se enriquece la tradición idealista. Sostienen la positividad de la religión dentro del marco de la moral, pero sólo si ésta es guiada por la razón. En este sentido, sujeto se manifiesta con derecho de ejercer su libertad para instaurar su propia moralidad alejada de la tutela impositiva de la religión. Sin embargo, sería demasiado imprudente afirmar que los idealistas se oponían al cristianismo o la religión, puesto que estos rubros son abordados en diversas ocasiones como parte fundamental en sus formulaciones. No obstante, en un sentido general rechazaban los dogmas con los que se imponía.

Ahora bien, dentro del pensamiento de Schelling el tema de libertad es una cuestión fundamental, a saber, constituye la piedra de toque de todo el sistema. Sin embargo, no será hasta el *Sistema de libertad*, obra posterior al momento que abordamos, donde esta idea será llevada a su conclusión más acabada. Sobre el tema de la libertad hay que distinguir dos enfoques esencialmente distintos, pero vinculados entre sí: la libertad del fundamento y la libertad finita. Dos posiciones que se unen y se distinguen a la vez, el primero definido como “el ser que es fundamento de la existencia”, el segundo como “el ser existente”. Ambas partes se encuentran relacionadas, aunque la primera sólo sirve como base y no como causa de la libertad finita. Este es un problema que resolverá hasta su obra sobre la libertad. Donde afirmará que el elemento que vincula a ambas, libertad finita y libertad trascendental, es el sujeto. Este trabajo se enfoca en éste último. Schelling considera que el problema de la libertad es discutir sobre la libertad del absoluto, pues es algo evidente. Lo que es importante destacar en esta cuestión es cómo es posible la libertad en un ser empírico.

En lo que sigue, desarrollo cómo es que la libertad finita, por un momento, parece anularse para lograr la libertad absoluta. Actividad que destaco negativa, ya que en el intento por arribar a la libertad absoluta, la subjetividad empírica anula su personalidad y singularidad. Sin embargo, lo que destaco positivo es que este intento resulta inalcanzable para el sujeto. La pretensión de llegar al absoluto

funda la actividad infinita de la realización personal de cada sujeto. El momento donde ha de realizarse por su propia voluntad.

2.3.1. Negatividad de la libertad absoluta: la supresión del sujeto empírico

Hemos dicho con anterioridad que el Yo absoluto no debe entenderse como una subjetividad, pues es una idea “tan ajena a lo empírico, que no sólo se eleva por encima de ello, sino que incluso lo aniquila” (Schelling, 2004, 98). Debe entenderse que:

En él no reside [...] ninguna sabiduría porque su acción misma es ley; ninguna voluntad, puesto que actúa a partir del propio poder de su esencia [...] No obra por una determinación, a través de una realidad existente fuera de él (un bien, una verdad), sino según su esencia, según la infinita perfección de su ser, mediante un poder incondicionado (Schelling, 2004, 98).

En este punto, la influencia de Spinoza es determinante. Schelling, al igual que el autor de la *Ética*, asume que el absoluto, identificado en algún sentido como Dios, es un postulado que no puede ser demostrado como existente. En este sentido, Spinoza y Schelling difieren de la religión dominante, pues no consideran a Dios un “ser-ahí” del que deba demostrarse su existencia. En contraste, sostienen que un postulado no se demuestra y niegan a Dios como una idea de la razón. Considerarlo de este modo es objetivarlo y condicionarlo.

El Yo al actuar por su necesidad interna no obedece a la voluntad ni a la virtud ni a la sabiduría ni a la felicidad, es poder absoluto que no requiere de ninguna determinación del mundo empírico. La fórmula que expresa a este absoluto incondicionado, $Yo=Yo$, indica una identidad entre sujeto y predicado. Esta fórmula dicta que el Yo es puesto porque se pone a sí mismo, y no contrapuesto como lo es todo lo que se encuentra en la esfera de lo existente. El Yo absoluto es por su ser mismo y esta es su Ley Natural.

En contraste, el yo finito cuya característica es ser múltiple y contrapuesto, aspira a la perfección del Yo absoluto, la cual exige no depender más que de sí mismo para ser. Así, mientras el absoluto “es siendo” –porque es actividad eterna– el yo finito todavía no *es*, la meta que se plantea es llegar a ser. Esta exigencia se traduce en Ley moral. Esto se interpreta como un estado de imperfección donde el sujeto padece de todas las determinaciones que niega el absoluto: voluntad, virtud, sabiduría, felicidad empírica, etc. Por esta razón, todas las características que definen al yo finito deben ser negadas a cambio de la plenitud que plantea el absoluto. La negación de sus determinaciones es su perfeccionamiento. Por eso dice que “el Yo absoluto exige radicalmente que el Yo finito devenga igual que él, que erradique de sí, de un modo absoluto, toda multiplicidad y cambio” (Schelling, 2004, 100).⁸ Pero la subjetividad finita en la pretensión de llegar a su perfeccionamiento, al absoluto, cumple con la labor más dignificante: el forjarse por su libertad a sí mismo. La influencia de Kant está latente, Schelling sigue el planteamiento kantiano sobre el tema de la voluntad y la determinación de sí mismo.

Por la actividad que realiza el sujeto empírico en su anhelo por alcanzar la libertad del absoluto se dan los parámetros que lo identifican y distinguen al mismo tiempo. Mientras “la libertad del Yo absoluto es absolutamente infinita, la del yo empírico es empíricamente infinita al tener por delante una tarea del mismo modo empíricamente infinita: la de producir una realidad absoluta” (Diosdado, 1997, 53). En la libertad finita y la libertad del absoluto hay una identificación, la cual consiste en la negación del No-Yo, pues se declaran independientes de las manifestaciones objetivas al no mantener su fundamento en ellas; sin embargo, el problema que se plantea en torno a la libertad empírica, y que evita su total plenitud, es su relación inevitable y permanente con el No-Yo. Esto es porque mientras la libertad del absoluto es inmanente, la libertad finita es determinable en relación a los objetos. Aunque es preciso decir que no mantiene su fundamento en ellos. La negación del

⁸ “El yo finito, como un yo fuera de sí, tiene que llegar ahora a ser lo que él mismo es, excluyendo de sí todo no-Yo. El primado de la filosofía para el yo finito corresponde de este modo a la filosofía práctica, pues la intuición del Yo absoluto despierta en nosotros al mismo tiempo la exigencia moral de identificarnos con él”. Diosdado (1997, 52).

No-Yo en el Yo absoluto es algo dado, pero para la subjetividad empírica se trata de una negación constante e infinita. Este movimiento infinito es esencial para evitar la negación de la finitud en el absoluto. Con lo anterior, para que el sujeto llegue a la libertad metafísica del absoluto tiene que negar la libertad que realiza en el mundo.

Como consecuencia de lo anterior, la felicidad entendida en términos empíricos, es decir, la identificación plena del yo con el no-yo (objeto que se desea), también forma parte de algo que debe rechazarse. La felicidad que plantea el Absoluto no está relacionada con la satisfacción en términos materiales, por el contrario, se trata de la anulación de todo deseo material. Para adentrarnos en esta interioridad –el absoluto– debemos alejarnos de todas las determinaciones externas que lo impiden. Una lectura superflua diría que esta idea sustenta los planteamientos del cristianismo, el cual exige el sacrificio del goce terrenal para al final de nuestros días alcanzar la felicidad que Dios, causalidad exterior a nosotros, otorga como recompensa. Nuestro autor plantea la felicidad pura alejada de la felicidad empírica, sin embargo, la diferencia estriba en que aquélla no se encuentra fuera de nosotros, sino en nuestro yo más interno.

Schelling, por su parte, es un crítico de la religión,⁹ pues considera que el sometimiento a la promesa de una felicidad futura¹⁰ anula la libertad del sujeto, ya que cancela la posibilidad de que la razón guíe la moral, desde el momento en que ésta es impuesta desde el exterior. Una de las consecuencias de aceptar la idea de Dios entendido como “ser ahí” del cristianismo, a partir del cual se expliquen la moralidad y la libertad, es la desaparición de la responsabilidad que el individuo mantiene en cada uno de sus actos, pues alguien que no es libre en sus acciones no es moralmente responsable. Desde esta perspectiva, el cambio de paradigma que representa el idealismo de Schelling aparece como algo positivo, pues, contrariamente, cuando sostiene que la razón debe determinar la moral o, dicho de

⁹ “Toda idea de felicidad como recompensa, ¿qué es sino un engaño moral con el que, ¡oh hombre empírico!, te compran ahora tus goces sensibles para pagártelos, cuando ya no tengas necesidad de ellos?” Schelling (1993, 74).

¹⁰ “Mientras sigamos pensando en la felicidad como recompensa, estamos suponiendo que moralidad y felicidad, sentido y razón, son principios contrarios, pero no *debemos* admitirlo. Esa oposición debe cesar de una vez por todas”. Schelling (1993, 74).

otra manera, que la libertad debe vertebrar toda moral, significa otorgar al sujeto la responsabilidad de cada una de las acciones que realiza. En resumen, el conato negativo de la religión dogmática –cristianismo– refiere la anulación inmediata de la voluntad y la libertad del sujeto finito por parte del No-Yo (Dios). Frente a esto, Schelling sostiene que la acción que permita romper con este modo de pensar la relación entre el hombre y Dios, debe llevarla a cabo el propio sujeto. De nada serviría que su libertad y su razón fueran puestas por Dios, pues anula su autonomía moral. Por el contrario, en su lucha por romper con el esquema impuesto por la religión dogmática, el sujeto tiene que dignificarse.

Es una exigencia de la razón no necesitar ya de la felicidad como *recompensa*, y lo es también la exigencia de llegar a ser más razonable, más independiente y más libre. Pues si la felicidad puede aún *recompensarnos* [...] es porque se trata de una felicidad que no es producto de la razón misma [esto es, de mí mismo] (Schelling, 1993, 75).

En este sentido, la lectura que Schelling hace de la filosofía kantiana le lleva a la creencia de un fin último (Dios), el cual debe entenderse como objeto de acción y no como objeto de verdad. Por otro lado, a partir de su interpretación de la filosofía de Spinoza, Schelling recurre al concepto de la intuición intelectual como el medio por el cual el sujeto finito es participe de lo divino. “La intuición intelectual de lo absoluto es, para él [para Spinoza], el último y más alto grado de conocimiento al que puede elevarse un ser finito, a la autentica vida del espíritu” (Schelling, 1993, 74). Pero considera que esta experiencia de la intuición intelectual no debe dirigirse al exterior del sujeto, sino a su interior. Así, para Schelling, la intuición intelectual significa el acceso al absoluto contenido en cada uno de nosotros.

Hemos anotado en los párrafos anteriores un sentido positivo de la filosofía de Schelling, la cual defiende el uso de la razón para que el sujeto, conforme a su voluntad, dirija sus acciones. Asimismo, he señalado cuales serían algunas de las consecuencias que, según autor, conlleva asumir que la felicidad está en correspondencia con un No-Yo, concebido como Dios, “ser ahí”, o como mera satisfacción material. Una posición que Schelling califica negativa. Sin embargo, mi

interpretación es que la idea de felicidad en su filosofía adquiere también (aunque momentáneamente) un sentido negativo. El fin último no es un algo alcanzable que resida fuera de nosotros ni tampoco una adecuación con los objetos empíricos. Para acceder a la felicidad pura que plantea el absoluto hay que anular la felicidad empírica. El sujeto en su anhelo por alcanzar su absoluta realización –el absoluto– anula su felicidad, entendida como la satisfacción que se produce al poseer bienes materiales o al gozar de ellos.¹¹

La *razón*, que anteriormente se establecía positivamente, debe ser anulada porque “no es concebible como lo absoluto en nosotros, sino sólo como una *limitación* de lo absoluto en nosotros” (Schelling, 1993, 76). Se anula la razón por ser un elemento constitutivo del sujeto empírico. Incluyendo en este rechazo los anhelos y deseos que lo conforman. La moralidad que se expresa en la lucha y la felicidad no son de ninguna el ‘estado supremo’, sino sólo su aproximación.¹² Situación que se contraponen al absoluto que dicta que la felicidad absoluta, igual a la libertad absoluta, es *nada*. ¿Esto que significa? Dice “Toda filosofía exige una tesis absoluta como meta de toda síntesis. Pero la tesis absoluta sólo se concibe mediante la identidad absoluta” (Schelling, 1993, 82-83) donde sujeto y objeto dejen de contraponerse para ser uno sólo. Con ello, establece que el fin último es estar en conformidad con el Absoluto, el cual reside de alguna manera en cada uno de nosotros, pero, sostiene Diosdado, “si bien el Yo absoluto es en cierto sentido la esencia misma del hombre, es a su vez algo que propiamente no es humano. De aquí que Schelling llegue ahora a plantearse que la identificación plena con este Yo

¹¹ Sobre este tema, considera que Kant “incluso eludió manifestarse de modo más concreto sobre la relación entre felicidad y moralidad, aunque sabía inadvertidamente que la felicidad, como mero ideal de la imaginación, no es más que un esquema, a través del cual estaría mediatizada la representabilidad práctica del No-Yo, que no puede pertenecer, por tanto, al fin último, puesto que éste concierne a la identificación del No-Yo con el que el Yo, es decir, a la completa destrucción del mismo como No-Yo. Según esto, la aspiración a una felicidad empírica (como una efectiva concordancia, por medio de la Naturaleza, del objeto con el Yo) sería irracional, de no presuponer que el fin último de todo impulso no es aquella, sino la completa elevación por encima de su esfera; que nosotros debemos aspirar infinitamente, no a ser felices, sino a no necesitar en absoluto la felicidad, incluso a ser incapaces de ella, y elevar nuestra esencia una forma que contradice tanto la forma de su felicidad como la de su contraria”. Schelling (2004, 99-100).

¹² La moral es la acción como deber y obligación que el sujeto lleva a cabo para formarse su propia individualidad. Pero “la ley moral, *como tal* se anuncia como un *deber*, es decir, establece la posibilidad de no seguirla e implica el concepto de lo bueno frente a lo malo. Tanto éste como aquél son impensables en lo absoluto”. Schelling (1993, 76).

significa en última instancia la anulación de la personalidad propia del hombre” (Diosdado, 1997, 84).

El concepto de razón tiene dos funciones: por un lado, recuperar al sujeto en su sometimiento a la causalidad absoluta y plantear “la exigencia de llegar a ser más razonable, más independiente y más libre” (Schelling, 1993, 75). Pero en su filosofía, libre es el que no necesita de nada, donde esta incluida la moralidad y la felicidad, entendida como la satisfacción o posesión de lo material.

Un escritor de la Antigüedad nos dice: ¿acaso debemos considerar desdichados a los dioses inmortales por no poseer capitales, tierras y esclavos?, ¿no deberíamos más bien alabarlos como bienaventurados por ser los únicos que gracias a la sublimidad de su naturaleza pueden estar privados de todos los otros bienes? Lo más excelso que podemos concebir evidentemente es un ser que se plazca y complazca en su propio ser, un ser en el que cese *toda* pasividad, que nada tenga que padecer ni siquiera la *ley*, que fuera absolutamente libre, que sólo actuase según su propio *ser* y cuya única ley fuera su propia esencia (Schelling, 1993, 75-76).

Toda determinación empírica es sólo un paso previo para el segundo y último, el cual exige la anulación de la razón. Esta exigencia plantea alcanzar la felicidad absoluta que se encuentra en cada uno de nosotros, en nuestro yo más íntimo. Un instante de expansión infinita y eterna. Para nosotros, sujetos finitos, esto representa “El momento supremo del ser es el tránsito al no ser, momento de anonadamiento” (Schelling, 1993, 77). Este absoluto, al que podemos acceder por medio de la experiencia de la intuición intelectual, significa perdernos en nosotros mismos, entrar en un estado de muerte, desaparecer en la nada porque “cuanto más inmediata sea la experiencia, tanto más cerca está la desaparición” (Schelling, 1993, 78).

La actividad originaria no está limitada porque ha subsumido todo objeto que le imponía un límite y la condicionaba. El absoluto es un lugar donde desaparecen la diferencia y la contradicción. Así, paradójicamente, la actividad infinita que caracteriza al absoluto es la absoluta calma, donde se elimina toda contradicción. Más aún, por esta actividad del yo se debe abandonar la

autoconciencia: el criticismo exige la desaparición del objeto en el sujeto absoluto, el dogmatismo la anulación del sujeto en el objeto absoluto. No obstante, dice Schelling, “en ambos casos, para mí, todo es objeto; pero, por ello, perdiendo justamente también la conciencia de mí mismo como sujeto. *Mi* realidad se desvanece en lo infinito” (Schelling, 1993, 82). El postulado del absoluto representa la anulación de la contradicción entre el sujeto y el objeto. Con esto, se anula la personalidad del sujeto finito, pues al anular sujeto y objeto se elimina el movimiento originario por medio del cual el sujeto se hace a sí mismo objeto de su conocimiento, movimiento que le otorga autoconciencia y singularidad. “Una actividad para la que ya no existe *objeto* alguno, ninguna oposición, jamás podrá retornar a sí misma. Sólo en el retorno a sí mismo surge la *conciencia*” (Schelling, 1993, 77). La completa afirmación de nuestro ser está en lo más profundo de nosotros mismos, el instante en el que dejamos de ser finitos para convertirnos en eternidad. Esto significa nuestra negación como existentes.

Por otro lado, Isaiah Berlin considera que la concepción de libertad que Schelling comparte con otros pensadores en la Alemania del siglo XVIII, no connota lo mismo que en otros lugares del mundo. En el ámbito filosófico, el concepto de libertad no significaba liberarse de la “mala voluntad” de los sujetos que dominan arbitrariamente a sus congéneres, “la libertad les parecía que significaba libertad de las férreas necesidades del universo: no tanto de personas malvadas o insensatas [sino] de las leyes rigurosas del mundo exterior” (Berlin, 2004, 80). Imposibilitados materialmente al exterior no quedaba otra opción que enfocarse en la libertad interior. “Hay muchas cosas que yo deseo, pero las circunstancias no me permitirán poseerlas. Bueno, entonces debo defenderme contra este universo exterior [...] Debo irme a un lugar donde no puedan alcanzarme ni el tirano ni el infortunio” (Berlin, 2004, 82). El concepto de razón fue un factor determinante para este cambio de sentido, “el objeto más sagrado del universo, lo único que es enteramente bueno es la buena voluntad, es decir, el yo libre, moral y espiritual que hay dentro del cuerpo” (Berlin, 2004, 85). El yo libre es un fin moral por sí mismo, esto significa que no es un medio para alcanzar otro que sea superior porque es el más alto de todos. ¿Nos parece conocido? Regresemos al

movimiento interno de la filosofía de Schelling. Nuestro autor propone que la libertad y la autonomía moral que el sujeto obtuvo por medio del ejercicio de su propia razón, debe anularse en una forma que considera superior: la forma pura del yo. Una noción que no es ya el sujeto autónomo de la filosofía kantiana, sino una abstracción superior: el absoluto. Más aún, el yo debe disolverse en el absoluto para lograr su más alta perfección, *nada*. Ni moralidad, ni felicidad sino la absoluta independencia de todo.

2.3.2. Positividad de la libertad absoluta: afirmación del sujeto

Para ser justos con el pensamiento de Schelling es preciso señalar el motivo que impide la anulación del sujeto y lo que de ahí se deriva. Aspecto que determino positivo. Pero primero hay que completar el sentido completo que su filosofía otorga a la intuición intelectual. Schelling precisa en señalar que “allí donde hay *libertad absoluta*, hay *felicidad absoluta*, y viceversa. Pero la libertad *absoluta* no es compatible con la autoconciencia.” (Schelling, 1993, 77). Sin embargo, para lo que me interesa señalar ahora, acota que “sólo la realidad *limitada* es para nosotros realidad *verdadera*” (Schelling, 1993, 77). El yo absoluto no está limitado por nada, y, contrariamente, la autoconciencia es resultado de la limitación, pero, según lo dicho en la cita anterior, la realidad concreta es la que nosotros constituimos en tanto que sujetos concientes de nosotros mismos. En otros términos, la autoconciencia refiere el momento de la realidad concreta. La intuición intelectual es la experiencia que nos permite la pérdida de nosotros en la eternidad, no obstante, concluye que “Si la prolongara *en tanto* contemplación, yo dejaría de ser; por lo tanto, me veo obligado a asirme a mí mismo con fuerza para salvarme de su profundidad [...] Si llevara adelante la contemplación intelectual, dejaría de vivir: ‘Saldría del tiempo para entrar en la eternidad’” (Schelling, 1993, 79), y sólo hay un modo de evitar esta pérdida de sí: la *reflexión*, lo que constituye en esencia a la autoconciencia. Esto anula inmediatamente la posibilidad de la identidad entre sujeto y objeto que se exige el absoluto. El dogmatismo exige la anulación del sujeto frente al objeto absoluto, por su parte, el criticismo asume la

anulación del objeto en un sujeto absoluto. Según Schelling, este conflicto está representado totalmente en el ámbito teórico y es imposible discernir cual de los dos es la vía para llegar al absoluto porque ambos exigen la anulación de su opuesto, por esta razón, debe entrar a escena el ámbito práctico. Aquí, el dogmatismo niega determinantemente la libertad finita por la Causalidad absoluta, pero el criticismo, opina Schelling, debe olvidar empeñarse en negar la causalidad del objeto en su totalidad. Si hiciera esto supondría asumirse como un absoluto y “si el criticismo estableciera este fin último tan sólo como *alcanzable* (no como alcanzado), caería en lo fantasmagórico” (Schelling, 1993, 94). Agrega, “Si considera lo absoluto como *realizado* (como existente), lo convierte por ello en *objetivo*; lo convierte en objeto del *saber* y deja así de ser objeto de la *libertad*. Al sujeto finito ya sólo le queda negarse a sí mismo *como* sujeto para hacerse, mediante la autonegación idéntico al objeto” (Schelling, 1993, 89). Dogmatismo y criticismo coinciden en su fin último, llegar a un estado de perfección, su distinción se basa en el camino que cada uno representa para llegar a él. En esta búsqueda, el sistema dogmático anula de manera definitiva al sujeto, por su parte, el criticismo debe asumir que el fin último no es realizable. Se trata en todo caso de utilizar esta idea a título práctico para referirse al destino del aspecto moral.

Con todo lo anterior, vemos que en realidad lo que tiene valor no es llegar al absoluto, sino lo que se hace en el intento por llegar él. Esto es, la lucha de cada sujeto en el mundo por afirmar su libertad, su voluntad y su moralidad. De nada vale lo que se ha conseguido, sino no ha sido por nuestra lucha personal. Lo que dignifica al hombre es su esfuerzo por afirmarse en el mundo. Y lo que esta libertad significa es la autonomía para incorporarnos a un mundo de finalidades del querer y del desear. Reivindicar nuestra individualidad en la realidad. El absoluto se convierte aquí en un eterno irrealizable que lanza la lucha finita a una infinita realización. Pensar en el absoluto es como pensar en la utopía. Se sabe de antemano que las relaciones sociales perfectas son algo inalcanzable, lo que vale es el anhelo y lo que se hace por llegar a su realización. Sólo la constante búsqueda de vías para llegar a la utopía es lo que nos determina y modifica constantemente. Eso es el absoluto para Schelling.

CONCLUSIÓN

Las propuestas de la filosofía idealista surgen con un sentido epistemológico. El propósito particular de Schelling sostiene que nuestro conocer debe abordarse desde una perspectiva ontológica. Esto significa que la facultad de conocer no sólo es algo que se añade al sujeto, sino un atributo inherente a su esencia. Al plantear esto, considera que ser y pensar son partes indiscernibles de la constitución de una subjetividad. El antimodernismo que sustenta su filosofía tiene que ver en buena medida con la crítica a la determinación del hombre sólo como un ser cognoscente. La definición del sujeto no se agota en su papel epistemológico. Con esto, Schelling pretende recobrar una caracterización integral del ser humano.

Cuando Descartes elaboró su filosofía, no pretendía otra cosa que responder al eco que la modernidad planteaba: producir un conocimiento firme que estuviera fuera de la injerencia de la Iglesia, es decir, que se planteará más allá del recurso de presupuestos teológicos. En ese momento no existía una separación entre las diferentes expresiones del conocimiento. La teoría de Schelling surge en el contexto que exige hacer de la filosofía una ciencia. Pero en la segunda mitad del siglo XIX se da la escisión entre diversas disciplinas del conocimiento. En la actualidad, la relación que mantiene la filosofía con las llamadas ciencias “duras” se ha agudizado notoriamente, los científicos reniegan de los alcances especulativos de la filosofía en el terreno de la ciencia. Sin embargo, no deja de existir un vínculo entre ambas, sólo que ahora los parámetros son otros. El lenguaje ocupa el lugar que antes de ocupó el sujeto en las especulaciones filosóficas. Asimismo, a pesar de estas opiniones no puede negarse el carácter provisorio que la filosofía otorga frente a los problemas que ocurren en la actualidad, en los cuales las llamadas ciencias empíricas han contribuido en muchas ocasiones, ya sea por desconocimiento o por carecer del carácter crítico de las disciplinas que han calificado de endebles.

Aunque en la actualidad las discusiones filosóficas no están centradas en los problemas de la metafísica tradicional (la dualidad sujeto-objeto y la libertad trascendental, por ejemplo). Más aún, en algunos casos son considerados como falsos problemas; pero no debe olvidarse que tratar de comprender la existencia significa retomar temas metafísicos porque al final de cuentas, como decía Kant, “la metafísica forma parte de la razón y de la naturaleza más profunda del hombre”. Considero que los planteamientos filosóficos adquieren relevancia por su intento de responder a las interrogantes de su época. Nos toca responder a las que se plantean en nuestra contemporaneidad. El espíritu que acompaña el devenir de la humanidad no permanece en una estéril “fijación inmovilista”, hay que “releer recreando”. En el aspecto trascendental de su filosofía podemos encontrar varios temas que se relacionan con planteamientos de algunas teorías actuales, y enriquecer la discusión filosófica. Pero al rastrear lo que resulta interesante para interpretar los problemas de nuestra época, encontramos que la idea de una naturaleza orgánica puede funcionar para corregir los errores de haber considerado a la naturaleza una cosa más en la cadena de nuestro conocimiento. Su propuesta es que la naturaleza es una forma de subjetividad. Una entidad viva que puede equipararse al sujeto. En la filosofía de Schelling encontramos la recuperación de la materia como una parte esencial del Absoluto. Pero el sentido de subjetividad que le agrega permite recobrarla, paradójicamente, como una materia no material, sino orgánica. Asimismo, analizar su filosofía a partir del concepto de subjetividad, permitió retomar un referente ineludible para comprender algunas cuestiones de la filosofía actual, como es el caso de la intersubjetividad. En Fichte y Schelling encontramos las primeras formulaciones que llevan de una filosofía de la conciencia a una filosofía centrada en la relación práctica con los otros, tema que será desarrollado por la fenomenología hegeliana. Espero, en un futuro, abocarme a un estudio más profundo de este cambio de paradigmas en torno a la subjetividad y de la cual esta investigación es un primer esbozo.

BIBLIOGRAFÍA

1. BÁSICA

- Schelling, F. W. J. [1993]. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, estudio preliminar de Virginia Careaga, Madrid: Tecnos.
- . [2004]. *Del yo como absoluto de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, estudio preliminar y traducción de Illana Giner Comín y Fernando-Pérez Borbujo Álvarez, Madrid: Trotta.
- . [1990]. *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Introducción, traducción y notas de José Luís Villacañas, Madrid: Tecnos.
- . [1998]. *Sistema del idealismo trascendental*, traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, Barcelona: Anthropos.

2. COMPLEMENTARIA

- Belaval, Yvon (dirección), [2002]. *Historia de la filosofía VII. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, México: Siglo XXI.
- Berlin, Isaiah, [2004]. *La traición de la libertad: seis enemigos de la libertad humana*, México: FCE.
- Bowie, Andrew, [1993]. *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, London: Routledge.
- Bürger, Peter, [1996]. *Crítica de la estética idealista*, Madrid: Visor.
- Cassirer, Ernst, [1957]. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, Mexico: FCE, p. 266-345.
- Colomer, Eusebi, [1986]. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, vol. II*, Barcelona: Herder.
- Didier, Julia, [1964]. *Fichte*, París: Aubier.
- Diosdado, Concepción, [1997]. *Más allá de la teoría*, Madrid: Kronos.

- Fichte, J. G. F., [1982]. *Reseña de Enesidemo*, Prólogo, traducción y notas de Virginia Elena López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales, Madrid: Libros Hiparión.
- . [1987]. *Primera y Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia y Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia*, traducción y estudio preliminar de José María Quintana Cabanas, Madrid: Tecnos.
- Guerra, Ricardo, [1998]. *Filosofía y fin de siglo*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Hartmann, Nicolai, [1960]. *La filosofía del Idealismo alemán*, Tomo I, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Heidegger, Martin, [1996]. *Schelling y la libertad humana*, traducción de Alberto Rosales, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Heinz, Krumpel & Manuel Velásquez Mejía, [1995] *Notas Introductorias a la filosofía clásica alemana*, México: UAEM.
- Hegel, G. W. F., [1998]. *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid: Alianza.
- . [2001]. *Fe y Saber*, Introducción, traducción y notas de Vicente Serrano, Madrid: Colofón.
- . [2006]. *Filosofía de la naturaleza*, Buenos Aires: Claridad.
- Leyte, Arturo, [1989] en Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte; introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle, Barcelona: Anthropos.
- López-Domínguez, Virginia, [1995]. *Fichte: acción y libertad*, Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- Market, Oswaldo; Jacinto Rivera (compiladores), [1995]. *El inicio del idealismo alemán*, Madrid: Editorial Complutense-UNED.
- Miklos, Vetö, [1998]. *De Kant a Schelling: Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Tomo I, Éditions Jérôme Millon.
- Pérez-Borbujo, Fernando, [2004]. *El sistema de la libertad*, Barcelona: Herder.
- Royce, Josiah, [1945]. *El idealismo moderno*, Buenos Aires: Ediciones Imán.

Tillette Xavier, [1987]. *L'absolu et la philosophie: essais sur Schelling*, París: Presses Universitaires de France.

Vicente Serrano [2004] en Nietzsche, Friedrich, *El pensamiento trágico de los griegos. Escritos póstumos*, Introducción de, Madrid: Biblioteca Nueva, Madrid.

3. OTRAS FUENTES

Bowie, A. [2001, Oct 22]. *Schelling*, obtenido en septiembre 20/2006, de <http://plato.stanford.edu/entries/schelling/>

Diosdado, Concepción, “El idealismo del joven Schelling: una filosofía de la acción”, en *Pensamiento*, vol. 50 (1994), núm. 196, pp. 131-141.

Lauth, Reinhard, “La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo”, *Dianoia. Anuario de Filosofía*, Año IX, Núm. 9, 1963, Fondo de Cultura Económica, UNAM, México.

Pérez-Borbujo, Fernando, “El ‘sistema de la libertad’ en el pensamiento de Schelling”, en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, UNAM, México, Junio de 2005, Núm. 16-17, pp. 85-118.