



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE HISTORIA

“EN TORNO A LA IDEA DE LA HISTORIA COMO UNA REPRESENTACION TEATRAL”

TESIS DE LICENCIATURA

ERNESTO AMARU DÍAZ CASTELLANOS

ASESOR: DR. FERNANDO BETANCOURT



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

“Es cierto que necesitamos la historia, pero la necesitamos de un modo distinto a la del ocioso maleducado en el jardín del saber, pese a que este contemple con desprecio a nuestras necesidades y las considere rudas y carentes de gracia. Esto quiere decir que necesitamos la historia para la vida y para la acción, aunque, en realidad, no para su cómodo abandono ni para paliar los efectos de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonesto. Sólo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos servirla nosotros, aunque exista una manera de practicarla y una apreciación de la misma por la que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuyos curiosos síntomas hay que llevar ahora a la experiencia de nuestro tiempo de un modo tan necesario como doloroso.”

Friedrich Nietzsche, *Segunda intempestiva*

Con cariño y admiración para mis maestros, Maria Julia Sierra Moncayo, Alfredo López Austin, Juan Manuel Romero García, Iván Valdez-Bubnov, Lothar Knauth y Andrés Barreda Marín; quienes quizás sin saberlo, no sólo marcaron de manera crucial mi formación académica sino también mi carácter y mis convicciones personales.

Agradecimientos

- a la Universidad Nacional, por darme la oportunidad (ciertamente no gratuita) de ocupar un lugar en las aulas donde impartieron clases los profesores que pertenecen a esta institución (FFyL o FE) y que ya mencioné en la dedicatoria, a los cuales también añadiría también a los profesores Enrique Rajchenberg, Rafael Guevara Fefer y Fernando Betancourt.

- también a la Universidad Nacional, y especialmente a la Facultad de Filosofía y Letras, por no impedir el haberme autofacultado a asistir libre y gratuitamente a todas las clases que quise, por lo regular mucho mejores que las que me cursé de manera obligatoria, entre las que destaco las de los profesores Ricardo Horneffer, Enrique Hülzs y Alberto Mora.

-a todos los profesores mencionados hasta ahora, por las excelentes clases con que han nutrido el pensamiento de muchos.

A Midori, in tiefe Dankbarkeit für die Torheit, mit mir auf gewundene Wege unterwegs zu sein, zugeeignet.

A isabel, pelas diversas e brilhantes cores com que tingiu um quadro que difícilmente vai além do cinza.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

SECCIÓN 1

MUTATO NOMINE DE TE FABULA NARRATUR.....	11
--	----

Antecedentes teóricos Del problema de la libertad en Schelling

DRAMATIS PERSONAE.....	48
------------------------	----

De la naturaleza a la historia

Natura naturata. La naturaleza como objeto.	48
--	----

Natura naturans. La productividad de la naturaleza.	64
--	----

Primum existens. La naturaleza como condición de la historia.....	79
---	----

Disjecti membra poetae. La libertad en la naturaleza.....	98
---	----

SECCIÓN 2

DEUS EX MACHINA.....	119
----------------------	-----

La tragedia de la historia

ALTER DEUS.....	157
-----------------	-----

Del individuo productor de historia

CONSIDERACIONES FINALES	196
-------------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA.....	201
-------------------	-----

INTRODUCCIÓN

*“All the world’s a stage,
and all the men and women merely players.
They have their exits and their entrances,
and one man in his time plays many parts...”*
William Shakespeare, *As you like it*, Acto 2, Escena 7

Actualmente la mayoría de la reflexión teórica acerca de lo que concierne al oficio del historiador se enfoca en pensar a la historia en tanto saber disciplinar. Defensas o desmarques sobre las credenciales científicas del conocimiento historiográfico, críticas a las pretensiones de verdad del conocimiento histórico, así como acaloradas polémicas acerca “de la interpretación” y del “punto de vista –subjetivo- del historiador” son generalmente el motivo favorito de este tipo de discusiones, tanto entre estudiantes como entre profesores. Preguntarse por la historia “en cuanto tal” parece no ser más una cuestión de la disciplina histórica, puesto que ese tipo de problemas únicamente parecieran ser pertinentes para esas grandes “metafísicas positivistas” desde las cuales, se dice, se aseguraba poder conocer la realidad histórica “en sí misma”. Una vez deslegitimadas¹ estas, una reflexión teórica distinta se abriría paso: una que enfoca los auténticos problemas de la historiografía, que no son otros que los del discurso historiográfico mismo. No obstante, este trabajo tendrá como objetivo fundamental explorar el problema del “sujeto” de la historia, y por tanto se preguntará por la historia “en cuanto tal”.

Frases como “la historia es la historia del hombre” o “la historia es la narración de los hechos del hombre en el tiempo” son moneda común entre los miembros del gremio. Sin embargo, el contenido de este tipo de afirmaciones resulta más bien nebuloso y altamente confuso dado el eclecticismo teórico que predomina, junto con un ánimo apresurado por ir sin mediaciones “a la historia” y por relegar cierto tipo de preguntas abstrusas “a los filósofos”. Sin entrar en la

¹ Hacemos alusión aquí en especial a la apreciación común del destino del “marxismo” como discurso historiográfico.

discusión de ninguna de las polémicas arriba referidas, nos limitamos a señalar que para la existencia de un conocimiento historiográfico verdadero o no, “subjetivo” u “objetivo”, “científico” o “literario”, la condición obvia es que exista historia qué historiar.

Que exista una historia real como material o “pretexto” del discurso propio del historiador es entonces condición previa de la historiografía, y a esto parecen referir todas las afirmaciones como que “la historia es la historia del hombre” o que “la historia es la dinámica de las sociedades en el tiempo”. Sean cuales sean los detalles, se sobreentiende al hablar de historia que nos referimos “al hombre”. Sólo porque la historia tiene por *protagonista* al hombre y porque la realidad del hombre es una realidad específica, es que existe la historiografía como un discurso que no se subsume, por ejemplo, a la narrativa del desarrollo natural de la evolución de las especies o a la “historia” del sistema solar. Se presupone, y esto es más o menos claro, que cuando se habla de historia se habla de agentes y que estos no pueden ser otros que “el hombre” –se entienda lo que se entienda por esto-. Sin embargo, lo que no es tan claro es que en la propia distinción entre *la* historia específicamente y lo que en todo caso es la “historia natural”, lo que se asume es que los hechos del hombre tienen esencialmente un carácter diferente a los hechos “meramente naturales”. Lo que parece subyacer allí es la suposición de que ese conjunto de “hechos pasados” a los que nos referimos como “historia”² son *producto* del hombre, o en otras palabras, que el hombre es el *sujeto* de la historia. Que el hombre sea auténticamente sujeto de la historia, a su vez, significa que el *poder* que tiene de actuar con independencia del resto de objetos que pueblan el mundo natural es real y no una mera ilusión, en la cual la división entre historia e “historia natural” se diluiría o se volvería justamente “ilusoria”. Finalmente, si lo que se supone es ese poder que acabamos de mencionar, lo que está en el núcleo de toda esa serie de presupuestos no es otra cosa que la capacidad que tenga *el sujeto* para realmente serlo, o sea, la libertad misma.

Solamente bajo el entendido -de ninguna manera evidente- de que se haya dado cuenta de su libertad, de que el hombre sea el auténtico sujeto de su propia historia, podría justificarse la

² Como podrá notarse, a lo largo de todo este trabajo se entenderá por historia el devenir histórico en cuanto tal, sin una asunción teórica de ningún tipo (salvo la implícita, de que dicho devenir existe), que distinguiremos siempre de la historia como disciplina, como relato, como ciencia o como un discurso de tipo específico, sea este cual sea.

existencia de algo así como una ciencia historiográfica que intente explicar y dar cuenta del sentido de la vida colectiva de la humanidad, que de otra forma sería más bien materia de alguna ciencia natural, de un oficio adivinatorio o de discursos meramente literarios, si es que pudiera (y sin entrar de ninguna manera en dicha discusión) considerarse de algún modo que algo no libre pueda ser artísticamente *creativo*. Por esa razón intentaremos abordar el problema del sujeto de la historia mediante el análisis de la relación entre los elementos que hacen posible la realización de la libertad humana según Schelling³. De la realización de la libertad humana depende, según veremos, tanto la autonomía moral del individuo como la posibilidad de considerarse *autor* de sus propios actos. Pero de ella depende también, en un sentido colectivo (aunque no por ello “menos individual”), la medida en que el hombre puede considerarse productor de historia, *sujeto* y no sólo *objeto* de la misma.

La condición del individuo en tanto actor o autor de su propia historia, es un problema de largo aliento que con o sin consciencia de ello, se manifiesta no sólo en la narrativa histórica. Por motivos cuya dilucidación está fuera de los alcances de este trabajo, representar la historia bajo la imagen un tanto metafórica –pero bastante sugerente– de una gigantesca representación teatral ha sido algo común en occidente, por lo menos en la cultura educada de la Europa moderna temprana, si tomamos como evidencia las obras de autores como Shakespeare o Lope de Vega. Incluso, parecería que esta necesidad del discurso historiográfico o literario por los elementos de la teatralidad podría tener raíces más profundas. Si bien es difícil establecer algún tipo de conexión entre la religiosidad griega arcaica con las prácticas religiosas modernas de la mayor parte de la población, a través del legado de la cultura letrada de la Grecia clásica probablemente pueda sugerirse cierta relación genética entre esta forma de representar la historia en la producción intelectual de la Europa moderna, y la forma griega de entender (o

³ Escogemos en este trabajo a Schelling por ser explícita en una etapa de su filosofía la intención de hablar, de forma sistemática, de dicho conjunto de relaciones. De Schelling se utilizarán básicamente el *Sistema del Idealismo trascendental* y las lecciones *Sobre la historia de la filosofía moderna*; el primer trabajo porque expone su concepto de historia y su relación con las nociones de naturaleza y de libertad. La elección del segundo de los trabajos que aquí utilizamos se debe a que en él Schelling expone con claridad su crítica de las doctrinas filosóficas de Descartes en adelante, en la cual es central su idea de libertad y de naturaleza, conceptos que serán muy importantes para la reflexión que intentamos llevar a cabo sobre el sujeto de la historia. Otros textos que pueden ser importantes para la comprensión de la concepción de Schelling de libertad como las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* quedan fuera de esta investigación. Interesándonos aquí más bien la noción de historia, preferimos centrar el análisis especialmente en el *Sistema del idealismo trascendental*.

mejor dicho, presuponer) la significación del acontecer de la vida humana en un nivel individual y colectivo.

Sin explícitamente referirse a la historia pero claramente hablando de los orígenes de esta condición, Karl Kerényi caracteriza la estructura del mundo “festivo” griego fundamentalmente como la de un *theatron* en el que los hombres actúan y en el que los espectadores no son otros sino los mismos dioses⁴. La palabra griega *theatron*, de la cual deriva la moderna *teatro*, significa literalmente “el lugar para observar [algo]”. Para los griegos el mundo era un gran drama en que cada uno estaba ahí puesto para ser observado. La vida de los hombres y el actuar de cada uno de ellos “refleja un mundo que los observa con ojos inteligentes –con los ojos de Zeus y Temis, [y] de todos los dioses y diosas”⁵, porque aunque para el griego común y corriente el acontecer del mundo se le aparece como la manifestación de lo *daimon*, o “de ese aspecto de lo divino que aparece al hombre como su *destino*”⁶, el *poeta* era capaz de reconocer al poder divino específico actuante. Con una claridad aún mayor, ya que poseían una visión más penetrante que la de los ojos del cuerpo, y que se asemeja a la de los dioses porque surge desde lo divino que hay en el hombre (el *nous*), el griego piadoso y el filósofo podían observar la constante y necesaria realización de las formas perfectas de las que el mundo está compuesto. La vida del hombre, como parte de ese mundo, no era más que otro aspecto de esa realización cuya necesidad únicamente (en el mejor de los casos) podía contemplar con los “ojos del intelecto”, es decir, parcialmente con una mirada como los de los dioses. Estos son los principales testigos de un *espectáculo* en el que el hombre participa más o menos ciegamente como actor, pero que al ejercitar el *nous* es capaz de ver como *theoria*, en toda su realidad, o en otras palabras, observando la *necesidad*, la completud y la perfección de las cosas que son, tal y como son⁷. “En el sentido griego, existencia es ver y ser-visto, o de manera más exacta, conocer y ser-conocido, o de manera aún más precisa, ser y ser-conocido. Es el *noein* lo que realiza esa facultad pasiva del ser por la cual este puede ser conocido”⁸. *Noein* es esa potencia,

⁴ Karl Kerényi, *The religion of the Greeks and the Romans*, London, Thames and Hudson, 1962, p. 153

⁵ *Ibid*, p. 122 Las cursivas son mías.

⁶ *Ibid*, p. 103 Las cursivas son mías

⁷ *Ibid*, p. 193

⁸ *Ibid*, p. 150

que para los griegos tiene todo lo que es, de verse a sí mismo con claridad, “como frente a un espejo”, y el *nous* es precisamente esa visión de carácter divino a la que ocasionalmente acceden los hombres mediante una experiencia y una contemplación del mundo (dentro de la cual se engloba a la filosofía griega) de carácter religioso. Mediante el *nous*, con esa mirada que tienen el poder divino de volver presentes muchas cosas rebasando cualquier limitación de carácter físico (por ejemplo, hacer presente cualquier objeto, verlo con la mente sin necesariamente tener que estar realmente frente al mismo y verlo con los ojos), el hombre puede dejar de ver al mundo desde su punto de vista mundano y opaco, en el que lo que acontece se le aparece como la imposición arbitraria de circunstancias surgidas del puro azar. Aunque sea de manera parcial, puede ver desde donde los dioses ven, esto es, no sumergido y confundido con el escenario sino propiamente desde el *theatron*, y desde ahí también observar cómo el misterioso desenlace de todo lo que ocurre en el mundo natural (que incluye sin distinción al mundo de los hombres) no es más que la realización del *nous* de los dioses, y en especial del de Zeus. Las cosas en el mundo son tal como el *nous* de Zeus *observa* que son, puesto que el *noein* de Zeus significa “una perfecta reflexión intelectual de eso que existe y de lo que tiene que suceder como consecuencia de eso que existe”⁹, o en otras palabras, una perfecta e inmediata¹⁰ traducción del pensamiento del mayor de los dioses, en los hechos.

Así pues, los griegos concibieron su existencia como la de actores en un drama en el que la máxima aspiración era reconocer con claridad el guión divino y armonizar gozosamente con él. Ahora bien, en la idea moderna de la historia como una representación teatral lo que parece ponerse en cuestión es la medida en que el hombre puede considerarse no sólo objeto contemplativo de la realización de su destino, sino él mismo un poder creativo y determinante. La interrogante que se comienza a plantear, de manera más o menos explícita, es la que pregunta por el agente o la instancia decisiva cuando se define el curso de la vida individual o colectiva, y si en todo caso podría responderse que dicho agente no es otro que el propio individuo o el colectivo formado por los mismos. En el contexto en el que nos ubicaremos

⁹ *Ibid*, p. 149

¹⁰ Es decir, que no pasa por la mediación de la voluntad.

[...] la terminología propia del juego y del teatro se encuentra en todo estudio consagrado a la historia (por ejemplo, términos como *papel, máscara, actor, perder, ganar, etc.*) y la idea de considerar la historia como una representación teatral es corriente en la filosofía clásica alemana...¹¹

Esa recurrencia de la terminología del teatro tiene que ver precisamente con que para el filósofo moderno el estatuto del hombre como sujeto u objeto de la historia se ha tornado una cuestión decisiva. La duda misma ha oscurecido la inmediatez con que la instancia definitoria de la vida humana (la visión del espectador olímpico) se realizaba reflejándose a sí misma como en un espejo, y ahora, si el hombre ha de tener algo que ver en la determinación del curso de su propia vida, lo que hay que detenerse a entender es las circunstancias mundanas desde las que el hombre puede influir en él, en el rumbo de la historia. Es por ello que el problema de la voluntad y la libertad, de la capacidad de considerarse agente de los propios actos y del poder y del alcance de la misma, saltan a primer plano.

Karel Kosík en un artículo llamado “El individuo y la historia”, que nos servirá de referente a lo largo de todo este trabajo y muy especialmente en la segunda parte del mismo, justamente retoma la noción del mundo “como un escenario” para plantear el problema del sujeto de la historia desde la perspectiva del problema de la libertad. En dicho artículo, y sin profundizar en ello, Kosík también sugiere la relación entre esta cuestión y otras de carácter lógico, epistemológico y de diversos órdenes que normalmente no suelen concebirse como temas relacionados uno con el otro. En este trabajo y desde la misma perspectiva de Kosík –la perspectiva del problema de la libertad- examinaremos con más detalle el problema del sujeto de la historia, pero haciendo también el esfuerzo de llevar a cabo una reflexión que traiga a cuento todo ese conjunto de cuestiones que desde la historiografía comúnmente no suelen asociarse con el problema de la libertad y mucho menos con el del sujeto de la historia. En la representación de un drama se ponen en juego muchos elementos que además interactúan entre sí, y de la coordinación y cooperación entre todos ellos –y no sólo de la calidad del guión y de los actores- depende el óptimo resultado de una puesta en escena. Ahora bien, si el drama no es otro que la historia en cuanto tal, lo que se visibiliza en la idea de la historia como una

¹¹ Karel Kosík, “El individuo y la historia” en *L’Homme et la société*, No.9, julio-septiembre 1968, París

representación teatral es la relación de todos estos componentes entre sí y de estos con su resultado efectivo.

Siendo el problema del sujeto de la historia la cuestión de este trabajo, el foco de interés para nosotros será el de la relación *hombre actuante* con la historia en general, sin por ello considerar adecuado “aislar” el problema de la relación entre el individuo y la historia de la forma en que normalmente se hace bajo la supuesta intención de “hablar con precisión” del mismo. De manera secundaria, lo que pretendemos comprender con este trabajo es la medida en que es necesario (o no) llevar a cabo una reflexión al respecto de todas las condiciones (o elementos de la representación teatral) que permiten considerar como “libertad” eso que ocurre como un drama representado por actores que no son otros que nosotros mismos en tanto individuos que se pretenden dueños y sujetos de su propia historia. O dicho de otra manera, la necesidad de pensar a la historia desde el nivel más concreto de ese sujeto actuante que es el individuo.

Pienso, por otra parte, que preguntas como las que dan motivo a trabajos como este no solamente tienen una significación puramente teórica, esto es, que no se agota en la adopción de un distante “punto de vista” académico respecto a los problemas sobre su oficio que plantan cara al investigador al momento de escudriñar la realidad social. Por supuesto, una teoría de la historia siempre es pertinente en tanto permite ganar a la ciencia histórica misma, tanto una mayor conciencia acerca de la significación, los alcances, la pertinencia, el carácter, etc., del conocimiento que produce como ciencia en particular; como también de las formas en que intenta producirlo. Sin embargo las respuestas que nos pueda brindar una teoría de la historia, con que básicamente la historia se examina a sí misma en tanto ciencia particular, no agotan, y quizás ni siquiera alcanzan una reflexión mucho más fundamental acerca de lo que significa la historicidad del hombre, que justamente es lo que aquí nos atañe.

El origen mismo de la noción de *teoría* parece señalarnos sus propios alcances. La palabra *theoria* está compuesta por la palabra *thea*, que significa “espectáculo”, y el verbo *horan*, que

significa “ver”¹². Como señala Kerenyi, para los griegos el hecho de ver implica una distancia entre el que observa y lo que es observado, pero al mismo tiempo (especialmente una mirada que observa con los ojos del intelecto) significa también “una victoria divina sobre la distancia”¹³, puesto que logra distinguir con nitidez las formas perfectas de un mundo ya acabado. Sin embargo el griego espectador (el filósofo, el poeta, el fiel) que trágicamente observa al *nous* divino realizándose en el mundo, se limita a ser el medio por el cual se realiza “la facultad *pasiva* del ser por la cual [este] puede ser conocido”¹⁴. Incluso el *nous* del observador olímpico que se impone sobre el hombre como un destino, “no es como una causa anterior a un efecto, [sino que] es como un espejo que refleja los actos junto con sus resultados”.¹⁵ En ese sentido el mismo *nous* de Zeus, la más poderosa *theoria*, que se realiza en el mundo en el instante en que la mirada lo aprehende, sin la mediación de la voluntad parece resultar preso del mundo tal y como lo ve, o verlo “ciegamente”, de una forma similar a como el Dios de los racionalistas, según Schelling, es un “ser ciego” o carece de libertad al estar preso en sus propios atributos.

Por esa razón, el valor de reivindicación de un ámbito reflexivo para la misma, de una “filosofía de la historia” o una historia “filosófica” propiamente hablando, desde mi punto de vista radica precisamente en la medida en que dicha reflexión consiga romper con la concepción de la historia como una ciencia teórica, en el sentido griego del término, y consiga abonar en la producción de un saber no meramente contemplativo de lo que es o de lo que ya fue. Un saber que abandonando la actitud pasiva del hombre respecto a su propio destino, lo capacite para saltar del papel de actor al de poeta, y de su lugar de espectador de la historia al de sujeto histórico productor de la misma, para irrumpir consciente y creativamente en el drama en acto que sólo posteriormente puede ser objeto de estudio del historiador.

La primera sección de esta tesis tiene por objetivo exponer los antecedentes teóricos del problema de la libertad en Schelling, así como el camino que este autor decide seguir para

¹² Kerenyi, *Op. Cit.*, p. 151

¹³ *Ibid*, p. 158

¹⁴ *Ibid*, p. 150 Las cursivas son mías.

¹⁵ *Ibid*, p. 159

posteriormente hablar de libertad y de historia. El primer capítulo de este trabajo intentará pues exponer cómo cobra forma la cuestión de la libertad, tal como Schelling la “hereda”, es decir, en la forma de contradicciones irresolubles o “antinomias” que surgen en el pensamiento si se toma el camino seguido por Kant al buscar fundamentar la pretensión ilustrada de autonomía moral del hombre. El segundo capítulo, titulado “los personajes del drama” expone en varios apartados, de manera más o menos independiente, la discusión de Schelling de temas como el de la noción de la naturaleza y el de la relación entre el ser y el pensar. La importancia de todos estos hilos argumentales cuya exposición sirve de preámbulo para entrar propiamente al análisis de la concepción de historia de Schelling, se volverá más clara justamente conforme este trabajo se centre por entero en este problema, al final de este segundo capítulo y sobre todo a partir del siguiente. La segunda sección consiste en la exposición y en la crítica de la noción de historia de Schelling y en nuestra reflexión, a partir de la misma, del problema del sujeto de la historia. El tercer capítulo explica el camino y la estrategia que sigue nuestro autor en su manera peculiar de intentar dar cuenta de la posibilidad de la libertad humana pero evadiendo los problemas señalados en la sección anterior; y finalmente el cuarto capítulo intentará hacer un balance del resultado y condensará nuestros comentarios críticos al respecto. Todo esto, pues, con el interés de reflexionar sobre la capacidad humana de asumirse como dueña y señora de su propia historia, lo cual de alguna manera también implica una pregunta por el sentido de la misma.

Como veremos enseguida, para Kant hablar de historia sólo hace sentido si logra descubrirse su propósito inmanente. La idea de progreso moral representa esta finalidad, y perder la fe en la posibilidad de su realización es algo que resulta desastroso para la humanidad que reflexiona sobre el sentido de su devenir:

[...]Podría acaso ser conmovedor e instructivo mirar tal drama por un momento; pero el telón debe eventualmente descender. Porque a largo plazo se vuelve una farsa. E incluso si los actores no se hartan de ella –porque son idiotas- el espectador lo hace, puesto que cualquiera de los actos sería suficiente para que él pudiera

concluir razonablemente que el drama sin fin continuará de la misma forma para siempre.¹⁶

Puede discutirse si un drama donde el tipo de progreso propuesto por Kant es una obra apócrifa del hombre más que una farsa, según propone este autor. Sin embargo para nosotros la pregunta fundamental que aquí queremos plantear, es si aquel drama en el que se carece de la libertad efectiva para determinar el sentido de la vida de uno mismo, merece el nombre de historia en última instancia.

¹⁶ Kant, "On the common saying: 'this may be true in theory, but it does not apply in practice'" en *Kant's political writings*, New York, Cambridge University Press, 1991, p. 88

MUTATO NOMINE DE TE FABULA NARRATUR

Antecedentes teóricos Del problema de la libertad en Schelling

*"...our age is the age of enlightenment,
the age of Frederick."*

Immanuel Kant, *An answer to the question, 'What is Enlightenment?'*

Alrededor del 25 de enero de 1793, probablemente por la mañana de parte de un mensajero de posta exhausto, o quizás por medio de un guardia de palacio visiblemente nervioso; los jefes y ministros de las monarquías europeas recibían con pavor la noticia de un evento que marcaría radicalmente la historia de Europa y del mundo bajo su influencia. Una cosa era que un grupo de colonos norteamericanos se declararan en rebeldía respecto al orden colonial británico y proclamaran su independencia política, enarbolando la bandera de la libertad y del republicanismo, sí, pero también apoyados por fuerzas expedicionarias francesas y a miles de kilómetros de distancia del otro lado del Atlántico; y otra muy distinta era que en el corazón de la monarquía más poderosa de Europa (junto con Inglaterra), en nombre de la libertad, una chusma rabiosa cimbrara los cimientos del orden establecido en un movimiento fuera de control de fuerza tal, que parecía capaz de hacer rodar cuesta abajo -igual que la cabeza de Luis XVI- a todo el orden social existente y a las instituciones que la cohesionaban.

En lo que después será Alemania así como en otras regiones del convulso continente, esa clase lectora de profesionales y funcionarios estatales especialmente receptiva a los ideales de la Revolución Francesa también se siente preparada para acudir al canto de sirenas de la modernidad: "...ha despertado el hombre de su larga indolencia –nos dice el poeta-, ha vuelto en sí del engaño en que estaba sumido, y con áspera voz de una imponente mayoría exige la restitución de sus derechos imprescriptibles"¹⁷. Se dice, por ejemplo, que en 1793, ya en pleno *terror*, un buen día varios estudiantes del *stift* de Tübingen entre los que se encuentran tres muchachos altamente influyentes en el mundo intelectual de los años por venir –Friedrich Hölderlin, Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Friedrich Schelling- se reúnen para cantar y entonar

¹⁷ Friedrich Schiller, *La educación estética del hombre*, México, Espasa-Calpe, 1952, p. 26-27

himnos en honor a la Revolución Francesa en torno a un árbol conmemorativo que han plantado en ese momento y que han nombrado “el árbol de la libertad”.

Es cierto que fuera de Francia tal vez los acontecimientos ocurran con mucho menor dramatismo, pero es significativo que cinco años antes de la toma de la Bastilla un afamado pero ya sexagenario profesor de universidad, en un lejano puesto de avanzada portuario de Prusia Oriental –hoy día Kaliningrado, actual enclave ruso en el Báltico y entonces importante puerto mercante proveedor de madera para construcción de mástiles para la marina inglesa- señalara que la Ilustración, ese movimiento intelectual del cual por su espíritu se sentía partícipe, consistía esencialmente en “la emergencia del hombre de su inmadurez auto provocada. Inmadurez –señalaba- es la incapacidad para usar el propio entendimiento sin ser guiado por alguien más”¹⁸. Es sintomático de la efervescencia del “ambiente” social de la época, también, que la respuesta de Kant a la aparentemente sencilla pregunta “¿Qué es la ilustración?”, que fue esbozada en un breve ensayo que participó –y perdió- en un concurso convocado por la Academia de Ciencias de Berlín para responder a dicha pregunta; lejos de resultar revolucionaria o incendiaria encontrara más bien una acogida favorable en la capital de Prusia (el “Estado guarnición”, uno de los Estados más represivos y quizás el más militarizado de la época¹⁹) por parte de un público ya preparado para recibirla.

El “mundo alemán”²⁰ durante la segunda mitad del siglo XVIII era escenario de cambios sociales importantes. A la par que los ingleses y los franceses pero en condiciones propias, los alemanes se vieron enfrentados a la pregunta de qué significaba ser “moderno” en ese contexto peculiar.

¹⁸ Immanuel Kant, “An answer to the question: ‘What is Enlightenment?’” en *Kant’s political writings*, New York, Cambridge University Press, 1991, p. 54

¹⁹ Un comentario breve pero ilustrativo en torno al contexto social y al ambiente intelectual de finales del siglo XVIII del mundo de habla germana se encuentra en la introducción del libro de Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, New York, Cambridge University Press, 2002

²⁰ Usamos aquí esta expresión (como otras similares) para referirnos al conjunto de principados católicos o protestantes de población de habla alemana, la mayoría de los cuales habrían de integrar el primer Reino Alemán, el cual por cierto de ninguna manera corresponde a las fronteras de la República Alemana actual, y que más bien abarcaba extensos territorios de lo que hoy es Polonia, las repúblicas del Báltico, Francia, etc. Territorios todos que perdió después de la primera y especialmente después de la segunda guerra mundial, y que fueron acompañados de desplazamientos masivos de la población germana. Un caso ejemplar es la propia ciudad de Königsberg, ciudad natal de Kant y actualmente Kaliningrado, donde la totalidad de la población alemana fue expulsada por el ejército rojo después de ser anexado el territorio por la Unión Soviética.

De manera similar que en otras partes de Europa, las fracturas que con mayor o menor velocidad comenzaban a resquebrajar lo que se ha venido a llamar el “antiguo régimen”, ponían frente a la cada vez más numerosa clase media educada los problemas típicamente modernos: “la fuerza de la tradición, de las escrituras, e incluso de la naturaleza y la religión en general, habían sido sacudidos, y toda orientación que ellas ofrecieran en el pasado parecía ahora o no existente o al menos en un estado de indefinición”²¹. Lejos de encontrarse en la situación de “estancamiento” que comúnmente se le atribuye, la rápida transformación social de la “Alemania” de la época así como las importantes innovaciones científico-técnicas provocaban entre los intelectuales la impresión de estar viviendo tiempos no equiparables a ningún otro periodo de la historia. En esa medida sus propias vidas se les presentaban como un campo de problemas inéditos de distinto orden, cuya única característica en común era que no parecían poder ser resueltos con ningún tipo de saber heredado²².

Lo anterior no significa que los “alemanes” de este tiempo desecharan como inservibles ciertos patrones tradicionales de conducta, o conocimientos que hasta entonces se habían considerado útiles. Simplemente, la validez de muchos de esos conocimientos no resultaba ya evidente por sí misma. Por esta razón, el mundo de la época inmediatamente requería una respuesta novedosa por parte de los sujetos que en él intentaban descifrar cómo realizar una vida “auténtica”, moderna. En otras palabras, el propio contexto social y cultural volvía necesario el llevar a cabo el esfuerzo que Kant definiría como una salida de la “inmadurez” para alcanzar la capacidad de la “autodeterminación”, es decir, la aptitud para conducirse en el mundo valiéndose no de guías ajenas sino del propio poder de establecer criterios válidos y seguros para actuar y para conocer.

²¹ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 10

²² De nuevo, el ejemplo de Kant es ilustrativo. Este ícono de la *Aufklärung* y caso de los alemanes de *Bildung* o alemanes educados en términos modernos, era hijo de una campesina prusiana de fe pietista. El pietismo fue un movimiento religioso que hacía énfasis en el aspecto sentimental de la fe, y que se encuadra con la serie de movimientos religiosos en notoria disconformidad con la religiosidad reformista tradicional. La cercana vinculación del cristianismo protestante con el poder del Estado y con formulaciones filosóficas de la religión es justamente algo que rechazarán posteriormente de manera terminante filósofos como Schleiermacher o Hegel. Lo acartonado y burocrático del protestantismo anulaba la capacidad viva de la religión de ser una auténtica guía para el actuar moral del hombre, especialmente en un mundo en el que este tipo de guía era más necesaria que nunca.

“Para una ilustración de este tipo –señala Kant-, lo único que se necesita es *libertad*”²³. Libertad para hacer “uso público de la propia razón” en todos los asuntos, para *pensarlos* todos ellos por cuenta propia; y esto a su vez lo único que requiere es el coraje para hacerlo.²⁴ La “inmadurez” humana para Kant no es un estado natural, al contrario, es un estado autoinfligido del cual en ese momento, más que nunca antes, era necesario salir para buscar respuestas por medio de nuestro propio entendimiento. La aparente solidez de la autoridad de los príncipes absolutistas, la incapacidad de la religión oficial para dar respuesta a las inquietudes espirituales, así como la fijeza de la filosofía wolffiana de la época que “aparentemente probaba que las ‘cosas’ eran de la manera que tenían que ser de acuerdo a la naturaleza de las ‘cosas en-sí-mismas’”²⁵, contrastaban no sólo con la impresión de la novedad de los tiempos, sino sobre todo con la impresión de que un cambio era inminente, frente al cual nuestra razón, nuestra capacidad para determinar nuestro actuar en el mundo, tenía que estar a la altura.

Para los intelectuales alemanes, la Revolución Francesa justamente probaba que en términos prácticos “una ilustración de este tipo” efectivamente estaba al alcance del propio coraje para intentar realizarla. Pero ya desatado el *terror*, también mostraba -en palabras de Schiller- que “el instante generoso cae sobre una humanidad incapaz de acogerlo”²⁶. El *terror* y el jacobinismo revelaban que la misma humanidad con el valor de acudir al canto de las sirenas de la modernidad, también podía naufragar y tornar en barbarie la más noble de las empresas humanas. Para el propio Kant, y antes que la guillotina se volviera la “otra cara” de la moneda que los entusiastas alemanes por la Revolución Francesa eventualmente descubrirían con horror, era claro que la primera tarea para el hombre dispuesto a tomarse en serio a la “autodeterminación” como un proyecto de vida, era, por supuesto, una *crítica* de las propias capacidades para hacerlo. La razón debía ser el objeto de revisión de la propia razón puesta en libertad con motivo de la ilustración, y a su vez, de esta libertad de la razón dependía en última instancia la viabilidad del proyecto kantiano de dotar al hombre de las credenciales de su madurez moral y política.

²³ Kant, *Op. Cit.*, p. 55

²⁴ *Ibid*, p. 54

²⁵ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 15

²⁶ Schiller, *Op. Cit.*, p. 25

Si la legitimidad de la razón para clamar su poder determinante debía en primer lugar ser demostrada, no es raro entonces que el proyecto crítico de Kant comenzara por el examen de este papel determinante del hombre en el acto básico de conocer el mundo.

La metafísica tradicional estudiaba esas cosas que eran “trascendentales” para nuestra experiencia en el sentido que decimos poder “percatarnos” de ellas sin ser capaces, de ninguna pedestre manera, de volverlas objetos de la experiencia.[...] La metafísica tradicional clamaba estudiar con necesidad y certeza un reino de objetos que no estaba disponible en la experiencia ordinaria, tales como Dios y las almas eternas, y de esta forma, la metafísica decía ser la disciplina que empleaba únicamente la “razón pura” no encadenada por ninguna conexión o dependencia respecto de la experiencia. Los juicios de la metafísica eran entonces dependientes de lo que la razón “pura” descubría y no podían ser falseados por ningún uso ordinario de la experiencia.²⁷

En opinión de Kant, la filosofía oficial de la época (inspirada sobre todo en el racionalismo de Christian Wolff) era de un marcado dogmatismo por el hecho de simplemente dar por sentada la validez de una serie de principios de los cuales decía poder derivar racionalmente toda una serie de inferencias acerca de los más diversos objetos sin antes someterlos a la crítica de la propia razón, y más aún, por pasar por alto el deber de someter antes la validez de dichas pretensiones de la razón a un examen de la razón misma. El dogmatismo, de esta manera, era característico del periodo de “infancia” de la razón. Sin embargo esa inmadurez, lejos de provocar algo así como una “inocencia” de la razón, más bien daba pie a una de sus características más astutas y a la vez más perversas. Si la vieja metafísica de corte racionalista legítimamente hacía uso de la razón “pura” para conocer sobre todo esos objetos inaccesibles a la experiencia ordinaria que eran a su vez garantes de la certeza con que se conocían los objetos del mundo y su orden inmutable²⁸, entonces la vieja metafísica a través del uso de la “razón pura”, irrefutable desde cualquier juicio que basara su validez en la experiencia, se volvía el mejor instrumento para garantizar de manera infalible la verdad de nuestro conocimiento de los objetos del mundo real en su orden inamovible. Muy astutamente, el conocimiento de lo suprasensible del que la metafísica tradicional se ufanaba, se volvía el

²⁷ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 21

²⁸ Por ejemplo, en el caso de Descartes, Dios como el gran garante de la verdad con que conocemos los objetos de la experiencia así como de nuestra capacidad para conocerlos. *Vid* René Descartes, *Meditaciones metafísicas*.

medio y el criterio para juzgar la totalidad de la realidad sensible, lo cual incluía no solamente a todo el reino de objetos considerados naturales y las leyes que los gobernaban sino también toda realidad moral y política en su ordenamiento *natural*, fijo y jerarquizado. Desde la perspectiva de la filosofía oficial, una forma específica de gobierno, un tipo específico de fe y un tipo específico de relaciones sociales se revelaban en su necesidad eterna por obra de la “razón pura”. Precisamente el mundo que comenzaba a mostrar señales de resquebrajamiento y que exigía a los hombres que hacían conciencia de ello asumir la responsabilidad de encontrar por medios propios una forma de actuar auténtica y adulta. Ese mundo, para la metafísica tradicional, era totalmente incapaz de ofrecer ninguna prueba de que el viejo orden se fracturaba, así como de mostrar la pertinencia de comportarse de manera diferente ante el mismo. Así pues, desde la perspectiva del proyecto kantiano de “ilustración” el intento por demostrar la capacidad de asumir las responsabilidades de una humanidad madura empezaba por una *crítica de la razón pura* que revelara que la posibilidad de la madurez humana surgía ya desde que el hombre, y no “el mundo” en su orden natural *dado*, era el poder determinante, *dinámico*, en todas las formas en que nos relacionamos con el mismo y comenzando por la forma en que lo conocemos.

El gran impacto y la gran fama alcanzada por las tres grandes críticas de Kant radica muy probablemente en la medida en que, luego de dar a la filosofía un giro radical equiparable (en opinión del propio Kant) al efectuado por Copérnico en las ciencias naturales, el público lector de su obra consideró que había cumplido su objetivo primario, es decir, había logrado fundamentar a la modernidad como un proyecto realizable y adecuado a las capacidades teóricas y prácticas del hombre.

Todo lo que podemos legítimamente afirmar sobre los objetos que la metafísica tradicional dice conocer, nos dice Kant en la *Crítica de la razón pura* publicada en 1787, debe estar determinado por la forma en que se estructura nuestra experiencia, es decir, por las condiciones en que las “cosas” del mundo se vuelven objetos para nosotros. En otras palabras, la forma de nuestros juicios o de nuestro conocimiento en general debe ya darnos una pista sobre los distintos objetos que puede contener y la manera en que puede contenerlos. La metafísica tradicional se precia de poder afirmar cosas (es decir, de hacer *síntesis* de representaciones de manera que el

juicio no sea meramente uno tautológico) de objetos no susceptibles de experiencia ordinaria – sensible-, y por lo tanto, de forma totalmente independiente de esta, o sea, *a priori*. La pregunta clave es entonces si ese tipo de juicios son en verdad posibles. De serlo, todas las pretensiones de la metafísica serán válidas con las consecuencias ya sugeridas.

Y sí, sorprendentemente Kant afirma que sí lo son, y un ejemplo de ellos en opinión suya son los juicios formulados por la geometría y por las matemáticas. Pero más sorprendente todavía es cómo para Kant lo que esto demuestra no es la legitimidad de la ambición dogmática de revelar el orden necesario del mundo por medio de la razón pura, sino todo lo contrario. Las representaciones sobre espacios y magnitudes infinitas de la geometría y de las matemáticas requieren dicha noción de infinitud, pero esta noción de ninguna manera puede decirse derivable de la experiencia sensible puesto que, como resulta obvio, esta sólo nos presenta siempre objetos determinados. Entonces, si este tipo de juicios deben ser explicables, sólo pueden serlo porque intuitivamente nos es accesible la noción de espacio y tiempo *puros*, lo cual a su vez es únicamente posible si dichas representaciones no derivables de la experiencia son puestas en nosotros por nosotros mismos. Espacio y tiempo son condiciones de la representación de objetos y no objetos por sí mismos, y de la misma forma Kant deducirá todavía una serie de categorías (en la llamada “deducción trascendental de las categorías puras del entendimiento”) en las cuales se adscribe toda experiencia de objetos posible (por ejemplo, la categoría de causalidad).

En la *Crítica de la razón pura*, Kant ha descubierto que la manera en que el mundo de objetos se manifiesta a nuestra conciencia está dada no por el mundo ni por cómo las cosas son en-sí-mismas, sino que es provista por nosotros mismos de forma independiente a dicho mundo. Las categorías puras del entendimiento son la forma necesaria en que los objetos del mundo real, que apenas proveen el “material” de nuestras representaciones, “se transforman” efectivamente en representaciones de las cuales podemos ser conscientes, volviéndonos “aperceptivamente” autoconscientes en el acto. Esto significa que todo nuestro conocimiento está primariamente determinado por la forma en que el mundo *debe* aparecer ante nosotros, y posteriormente, con la manera *espontánea* y *activa* con que el entendimiento combina el

“material” sensible de nuestras representaciones con nuestros conceptos, o reglas generales bajo las cuales lo clasificamos.

De esta manera, “nuestras experiencias no pueden concebirse como ‘espejos’ del mundo. La naturaleza no puede determinar nada *como* una representación. En la naturaleza, las cosas simplemente son. Las intuiciones [los “datos sensibles”] no se vuelven representaciones de objetos sin conceptos, y los conceptos permanecen vacíos sin intuiciones”²⁹. La metafísica dogmática nos ha tomado el pelo al ofrecernos juicios con pretensión de verdad cuando en realidad está incapacitada para someterlos a una validación de este tipo. Pero mucho más importante para este trabajo es el hecho de que Kant ha podido mostrar que “detrás de nuestra experiencia del mundo se encuentra un hecho ineluctable de espontaneidad humana”³⁰. Si bien el hombre debe considerarse un objeto en el orden natural, sujeto a leyes independientes de él mismo, dichas leyes, en tanto objeto de nuestro conocimiento, no son de ninguna manera explicables si no postulamos que en nosotros hay algo que no *está* en el mundo o que no es propiamente como el resto del mundo objetivo³¹, sino por el contrario un poder *condicionante*, espontáneo y *productor* del cual no podemos decir mucho más que esto justamente por no ser susceptible de experiencia sensible: un sujeto trascendental que tenemos que postular como una necesidad lógica pero de cuya consistencia ontológica no podemos decir nada.

Las consecuencias del radical giro kantiano dado en la primera de las tres críticas fueron enormes. De ser un simple receptor o “reconocedor” del orden natural del mundo físico y moral, el hombre pasaba a tomar gracias a su espontaneidad un papel activo y determinante. Todo el mundo manifiesto en la conciencia tenía una medida humana, y al margen de esa medida, lo que el mundo era o no era caía fuera de las redes del entendimiento. Lo *absoluto*, es decir, lo *incondicionado* en la empresa de conocer, resultaba ser por lo tanto el núcleo *activo* y espontáneo del “alma humana”, no explicable como producto de algo exterior al hombre y mucho menos en términos causales como *producto* del mundo como una cosa-en-sí, sino él

²⁹ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 34

³⁰ *Ibid*

³¹ Andrew Bowie, *Introduction to German Philosophy: From Kant to Habermas*, Cambridge, Polity Press, 2003, p. 24

mismo un poder autogenerador y autodeterminante. Ahora bien, si ya en la más elemental actividad de conocer, la espontaneidad del hombre se erguía como el elemento determinante, con más razón todavía debía suceder algo similar en el ámbito práctico. El siguiente paso para la crítica de Kant, naturalmente (si lo miramos desde la perspectiva de su “proyecto ilustrado”) era mostrar las consecuencias morales de esta forma de concebirlo sujeto, es decir, demostrar su capacidad y sus aptitudes para la autonomía moral, y esto es justamente lo que pretenderá llevar a cabo en la *Crítica de la razón práctica* de 1788.

De toda la compleja teoría moral que Kant desarrolla en esta obra, en este trabajo lo que resulta importante para nosotros es un problema planteado desde la primera *Crítica* y que aquí se ve obligado a explorar con mayor profundidad.

En el ámbito práctico la espontaneidad humana debía mostrarse como capacidad de autodeterminación del hombre en términos reales, es decir, como capacidad para determinar libre y voluntariamente sus propios actos. Dado el hecho de que el hombre posee un cuerpo material a través del cual actúa y se relaciona con otros hombres –es decir, partiendo del hecho de que el hombre *un objeto más* en el mundo desde el punto de vista físico-, su autonomía dependía crucialmente de la capacidad que el hombre tuviera de desplegar su actividad como un hecho real pero con un telos o un sentido determinado por él mismo y no por el ningún tipo de ley natural independiente de su voluntad. Pero si en última instancia el hombre es un objeto natural tanto como una roca, el viento, o cualquier otro objeto totalmente gobernado por leyes causales, ¿qué derechos tenemos de considerar su *libertad* como una posibilidad auténtica y no como una mera ilusión?

Si tuviéramos que asumir que hay tal libertad en la naturaleza, las cadenas causales que nos conducen a buscar la primera causa ya no serían más, en cuanto tales, una base para la explicación [de nada] en absoluto. No podríamos asumir que la ley de causalidad es universalmente aplicable. Si hay tal libertad, debe estar *fuera de la naturaleza* en cuanto tal. No puede haber, entonces, ninguna evidencia de esto, puesto que la fuente de toda evidencia de la realidad de algo es lo que podemos observar en la naturaleza.³²

La posibilidad de la *autonomía* humana radica en la capacidad de ejercer la “causalidad a través de la libertad”, es decir, de *someter*nos a leyes impuestas no por ningún agente externo sino

³² *Ibid*, p. 29

por nosotros mismos. Pero como señala Bowie, Kant, siendo congruente consigo mismo, tiene que señalar que no puede haber ninguna prueba teórica de la posibilidad de esta libertad. La espontaneidad humana de la primera *Crítica* se volvía *autonomía* en el ámbito de lo práctico, pero así como en el conocimiento esta espontaneidad tenía que atribuírsele a un “sujeto trascendental” que tenemos que suponer de manera necesaria para hacer explicable el hecho de que seamos capaces de emitir juicios; la condición para poder ser entes moralmente autónomos, la libertad, es algo que necesariamente tiene que suponerse de ese mismo sujeto trascendental si es que queremos concebirnos auténticamente como agentes morales en el mundo y no meramente como objetos físicos en la naturaleza. La moralidad del hombre, en otras palabras, debía ser una meta tan deseable y tan evidente por sí misma que permitiera tomarse una licencia tal como sencillamente *presuponer* como dado algo así como la libertad. Pero para Kant dar este paso no es algo injustificado. Para él, el hecho de pasar del ámbito de lo teórico al ámbito de lo práctico nos libera de la necesidad de fundar todo en intuiciones, puesto que en la exploración del terreno de la razón práctica no buscamos lo que ningún objeto “exterior” sea en-sí-mismo: de lo que se trata aquí es de nuestra *propia* capacidad de autodeterminarnos. Por lo tanto, si lo que nos preguntamos es si el hombre *en-sí-mismo* es un ente libre, es un intento vano buscar respuesta en lo que el hombre sea o no como fenómeno, es decir, en la experiencia cotidiana del hombre como hombre libre o como no-libre. Si nos pensamos como objetos del mundo es inevitable caer en la conclusión de que en cuanto tales no somos más libres que un satélite o que una herramienta que se usa. Pero si queremos pensarnos como libres, debemos pensarnos como “nouméricamente libres”³³, es decir, libres de acuerdo a esa parte de lo que nosotros seamos como una cosa-en-sí que el pensamiento logra aprehender³⁴.

³³ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 47

³⁴ Como su nombre (proveniente del griego “nous”, “intelecto” o “inteligencia”) indica, “Kant’s noumenon [is] the aspect of the thing-in-itself that is grasped by the intellect” Manfred Frank, *The philosophical foundations of Early German Romanticism*, New York, State University of New York Press, 2004, p. 46

La libertad en este sentido debía considerarse “libertad trascendental”³⁵, un supuesto necesario para considerarnos libres en el mundo, capaces de determinar nuestro propio curso de acción en el plano real de acuerdo a *imperativos* establecidos por nuestra propia razón. Ahora bien, Kant señala que la razón nos conmina a pensarnos como *fin*es de nuestro actuar y no como *medios*, puesto que de lo contrario nuestro estatuto de entes autónomos se vería cuestionado por plantearnos como sujetos cuya realización moral depende de algo exterior a nosotros, negándose de esta forma nuestra capacidad para la autonomía moral. La razón nos apremia a determinarnos como seres racionales, lo cual para Kant quiere decir que tenemos que reconocer en la autodeterminación un fin válido por sí mismo. Esto por su parte nos conduce a observar que las determinaciones auténticamente racionales de nuestro actuar, y por tanto libres, tienen que tener validez *categorica*, general, y en consecuencia tienen que basar su validez en su propio carácter racional y no en ningún aspecto derivado de la situación concreta en que ejecutamos el acto libre, como por ejemplo el “tipo” de decisión que llevamos a cabo, el “contexto” en que lo hacemos, los sujetos involucrados y demás contingencias. Los imperativos de tipo categorico nos indican cómo debería actuar todo ente dotado de razón, y su validez absoluta y general precisamente radica en que nos “convocan” a conducirnos prácticamente como entes libres dotados de razón sin apelar a ninguna motivación que no sea la autodeterminación misma, prometiendo por ejemplo que actuando moralmente seremos recompensados con riquezas, placer, bienestar, etc.

Pero si la moralidad y “lo libre” en nuestro actuar solamente depende de su carácter racional-formal, ¿Qué motivación –ya que incluso alentarnos con enorgullecernos de nuestra autoproclamada “racionalidad” desvirtuaría esa racionalidad- podríamos tener para determinarnos de esta forma? El hecho engorroso de que los seres humanos seamos razones corporificadas (que seamos *racionalidad* y al mismo tiempo *naturaleza*) conduce al hecho de que además de las exigencias de la razón, también seamos sujetos de otras necesidades más o menos mundanas que necesitamos satisfacer pero que por sí mismas, satisfechas o insatisfechas, no califican como condición, medio, componente o elemento de la realización de

³⁵ “Trascendental” en Kant y en la filosofía post-Kantiana que discute con él, significa básicamente “condición de posibilidad”.

nuestra moralidad. La propia felicidad humana que en su forma más general depende de la realización de un querer de algo exterior a nosotros (ya sea un objeto o un estado emocional no alcanzado), es una aspiración inválida de todo actuar auténticamente racional y libre. Debemos actuar racionalmente porque de ello depende nuestra autonomía, y debemos ser entes autónomos para honrar a la razón. Debemos actuar racionalmente, *porque sí*:

[...]La paradoja surge de que la demanda de Kant de que, si debemos imponer un principio (una máxima, la ley moral) a nosotros mismos, entonces presumiblemente debemos tener una *razón* para hacerlo; pero, si hubiera una razón precedente para adoptar ese principio, entonces esa razón no sería auto-impuesta; pero al mismo tiempo para ser obligatoria para nosotros, debía ser (o al menos debía ser “considerada”, según Kant ambiguamente afirmaba) como auto-impuesta.³⁶

En la primera *Crítica*, al delimitar el terreno en que legítimamente puede aplicarse el entendimiento, Kant señalaba las “antinomias” o problemas irresolubles que surgen cuando la pretenciosa facultad del entendimiento dogmáticamente se extralimitaba y pretendía hacer juicios acerca de temas de los que no puede referir ninguna intuición sensible. La tercera de las antinomias que cita y que con motivos de este trabajo resulta la más importante, desarrollaba los dos lados de la contradicción entre la libertad y la naturaleza, que como ya vimos, nos obligan a *suponernos* como libres. *Teóricamente*, señala Kant, tenemos razones igualmente válidas para concebirnos libres y no libres al mismo tiempo. Como poseedores de un cuerpo material no podemos decir que seamos distintos al resto de la naturaleza *causalmente determinada*, sin embargo, si la posibilidad del conocimiento y de la propia autoconciencia debe ser explicada, la naturaleza no puede ser pura determinación sino de alguna manera espontaneidad, o al menos algo no natural –de lo que no podemos dar cuenta teóricamente puesto que pertenecería a lo que la naturaleza es en sí-misma- que siendo capaz de actuar en y sobre ella, funcionara como un poder determinante. La espontaneidad del sujeto trascendental tenía que postularse consecuentemente. Ahora, *suponer* esa espontaneidad era más que nunca una exigencia para poder concebirnos como entes moralmente autónomos, pero justamente en este punto también caemos en cuenta que suponer todo lo anterior no puede tener otro motivo que simplemente querer hacerlo.

³⁶ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 59

Desde este punto de vista, la *Crítica del juicio* de 1790 Kant podría bien considerarse un gran intento por fundamentar la necesidad de asumir toda esta serie de supuestos que alivian la tensión especialmente entre el hecho de concebir a la naturaleza como un reino de objetos totalmente mecánicos y causalmente determinados, y la necesidad de dar cuenta de cierta espontaneidad que operando en ella o siendo parte de ella, pudiera explicar el hecho de la libertad humana. ¿Qué elementos de peso tenemos, pues, para suponernos sujetos adultos, capaces de determinar sin ayuda de nadie más el curso de nuestras propias vidas, individual y colectivamente? Y, si una noción de la naturaleza como *una* totalidad es algo que las ciencias empíricas presuponen puesto que de no hacerlo se verían obligadas a dar una justificación infinita de la explicación científica de cada fenómeno³⁷, ¿qué razones (si bien estrictamente en sentido teórico no puede haber ninguna) podemos encontrar para asumir este supuesto vital al pretender tener conocimiento del mundo?

Las respuestas a estas preguntas son las que Kant se propone encontrar mediante el examen de dos tipos muy interesantes de “juicios reflexivos”: el juicio estético y el juicio teleológico. Para este autor, el examen de estos dos tipos de juicio nos brinda sugerentes elementos para justificar las pretensiones de nuestra razón. Tomemos por ejemplo la experiencia de la belleza de un objeto. Dicha experiencia no es “meramente subjetiva” puesto que es comunicable, no es un “simple placer” y por lo tanto debe estar construida bajo ciertas normas universales; sin embargo no puede implicar reglas conceptuales porque para Kant no puede haber reglas para este tipo de juicios. Lo que tenemos en el juicio estético y lo que lo hace tan interesante, es el libre *juego* de nuestras facultades cognitivas en una forma en que no implican reglas, de modo que lo que el juicio estético nos brinda al hacer coincidir en él espontánea y armónicamente la imaginación con la facultad del entendimiento, es la experiencia de un objeto *como si* este hubiera sido producido con el *propósito* de procurar esta armonía. El objeto artístico cumple

³⁷ Es decir, si no se presupone la naturaleza como *una*, todo conocimiento científico, para Kant, es imposible puesto que las leyes universales que uno cree estar formulando legítimamente, podrían por azar ser el sector excepcional y aislado de la naturaleza que justamente opera distinto, y por lo tanto ninguna ley universal podría postularse puesto que uno se vería obligado a satisfacer la tarea infinita de probar la ley en cada caso particular; lo cual además le quitaría ciertamente toda significatividad en tanto conocimiento. “Kant’s Aesthetics” en “Internet Encyclopedia of Philosophy”: <http://www.iep.utm.edu/kantaest/> 14/08/12

intencionalmente con esta función, y en esa medida provoca placer mediante la experiencia de esta libre convergencia entre la imaginación y el entendimiento en que el uno no anula ni subsume al otro. Más aún, la experiencia de la naturaleza como un objeto bello en el juicio estético es todavía más interesante porque “está basada en un juicio reflexivo sobre la intencionalidad del mundo a nuestro alrededor y cómo ese mundo [sin ser un producto intencionado de ningún actuar humano consciente] armoniosamente concuerda con nuestra naturaleza como seres espontáneos”³⁸.

Por otra parte, en la propia naturaleza nos encontramos con sectores que resultan del todo inexplicables si estrictamente tuviéramos que presuponerla como un cúmulo desorganizado de objetos independientes y determinados de manera causal. Para Kant la biología es un ejemplo de cómo nos es inevitable no sólo pensar la naturaleza como una totalidad, sino además concebirla conteniendo algo que en ella actúa *de acuerdo a fines*. La propia naturaleza, poniendo ante nosotros la vida orgánica, nos obliga a valernos de los juicios teleológicos si una ciencia como la biología ha de ser posible. Porque en definitiva, ¿Cómo podríamos explicar un *órgano* prescindiendo de su función³⁹? Un ojo como fenómeno de la naturaleza, por ejemplo, es explicable únicamente si atendemos a su *propósito* en cuanto órgano, es decir, a su función para ver. Los juicios teleológicos son juicios reflexivos y claramente se diferencian de los juicios determinativos en que tampoco (como los juicios estéticos) se limitan a operar tomando como material únicamente lo que está *ya dado* por las intuiciones, sino que de cierta forma apelan a lo que un objeto *debe* ser de acuerdo al propósito que, valiéndonos del juicio teleológico, presumimos que tiene. Esta es la razón de que podamos juzgar un ojo *como ojo* aún a pesar de estar enfermo o dañado, y que no lo determinemos como cualquier otro pedazo de carne

³⁸ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 72

³⁹ Ciertamente en las ciencias naturales de la época de Kant, la concepción mecanicista de la naturaleza vuelve tremendamente difícil explicar en términos científicos la emergencia de la vida. Solamente con el descubrimiento de Darwin del gran mecanismo natural generador de mecanismos naturales – equivalente al posterior descubrimiento del capital como *mecanismo* que alienadamente reproduce a la sociedad moderna, por obra Marx, quien por cierto dedica *El Capital* a Darwin-; y posteriormente con los descubrimientos de Oparin-Haldane, y Watson-Crick; la vida orgánica deja de representar tal grado de “misterio”. Sin embargo el problema solamente se retrotrae a un ámbito más específico de la naturaleza. Explicar la conciencia humana como un hecho *natural* en términos puramente causales – hecho que no se invalida por más que las ciencias físicas pretendan apelar a la probabilidad y a la incertidumbre-, es justamente la ambición contemporánea de las neurociencias.

animal. El hecho mismo de juzgarlo *como enfermo* es determinarlo según el propósito que *debería* poder cumplir⁴⁰.

Pues bien, ya podemos ver que si para Kant el juicio estético y el juicio teleológico son tan importantes, lo son porque ambos tipos de juicio, sin ser formulaciones “puramente subjetivas” e incommunicables, necesariamente nos conducen a pensar a que “hay algo más en el mundo” que pura determinación; nos permiten pensar la naturaleza como una totalidad y especialmente a pensarla como un sistema o *un órgano* ella misma, organizado de acuerdo a fines, con todo y que en términos estrictamente teóricos no podamos tener elementos para concebirla de esta forma. Para Kant pensar al hombre como un fin en sí mismo, como señalaba en la segunda *Crítica*, es concebirlo como un *propósito* respecto a lo cual todo lo demás funciona como un *medio*. Efectivamente, postular que el hombre es un ser moral es ya imputarle un tipo de propósito⁴¹ a su existencia. Alcanzar la autonomía moral significaría entonces realizar su *propósito en el mundo*, pero de nuevo, ¿Qué interés podría tener el hombre en realizarlo si éste no nos *reditúa* de ninguna manera?

Pues bien, en opinión de Kant si algo nos podría motivar a actuar moralmente, jesto no es otra cosa que la prosecución de nuestra felicidad, es decir, el terco fin que “la naturaleza nos ha impuesto”⁴²!. Paradójicamente, la fundamentación racional de la moral tiene que recurrir a la felicidad (ese anhelo de algo exterior al hombre) como único acicate posible a la determinación racional de nuestro actuar. Pero si la autonomía moral no es un proyecto que estemos dispuestos a echar por la borda, el único camino que Kant concibe posible es el de *creer* que el camino de la búsqueda de la felicidad puede eventualmente coincidir con el paulatino progreso moral del hombre a través de su propio actuar racional. Pero esto a su vez es una asunción imposible si antes no nos *obligamos a creer*, a pesar de no tener ninguna razón teórica válida para hacerlo, que el orden natural y la humanidad han sido *creados* con el *propósito* de coincidir, o en otras palabras, que el *fin* de la naturaleza es el de posibilitar la realización de la autonomía moral del hombre. Para Kant, el juicio estético y el juicio teleológico son cruciales

⁴⁰ *Ibid*, p. 76

⁴¹ *Ibid*, p. 77

⁴² Immanuel Kant, “On the common saying: ‘This may be true in theory, but it does not apply in practice’”, en *Op. Cit.*, p. 67

porque si alguna evidencia tenemos que legitime la validez de suponer todo esto, así como de que hacerlo no sea una actitud de mero fanatismo religioso o dogmatismo filosófico; es justamente la que este tipo de juicios reflexivos nos brindan.

Kant llama “el bien más elevado” (*the highest good*) a este concepto que la razón postula:

Este concepto de deber [moral] no necesita ser basado en ningún fin particular, sino que por sí mismo ocasiona un nuevo fin para la voluntad humana, aquel de esforzarse con toda nuestra energía en pos del bien más elevado posible *sobre la tierra*, en pos de la felicidad universal del mundo entero, combinada con y manteniendo la moralidad más pura. Ya que [la posibilidad de] alcanzar este bien radica dentro de nuestro poder sobre uno de sus dos aspectos, pero no ambos al mismo tiempo, obtiene de nuestra razón la fe, con motivos prácticos, en un ser moral que gobierna el mundo, y en una existencia futura.⁴³

Así pues, si Kant ha *comenzado* la primera *Crítica* develando la espontaneidad humana inherente en las facultades más básicas del alma, llegado el momento de mostrar cómo esa espontaneidad debe traducirse en *libertad* y en *autonomía*, termina por poner en duda el carácter incondicionado o *absoluto* de la razón que supuestamente las fundamenta. El que la voluntad requiera fines para ponerse en marcha vuelve dificultoso el hecho de que esta, *sin ningún motivo*, decida autodeterminarse y actuar *sin sentido* prefigurado alguno, puesto que si lo tuviera, como ya vimos, no sería autodeterminante. La única salida posible para Kant es que la razón práctica postule la idea de la existencia de un Dios creador que vuelva plausible nuestra idea del mundo como un todo orgánico, cuyo movimiento teleológico se dirige a realizar la autonomía moral de la *especie* humana como la *opera prima* de la naturaleza.

En el nivel individual, el supuesto de que podamos determinar libremente nuestros actos en última instancia depende del hecho indemostrable de que, de una manera u otra, el mundo natural del que teóricamente solamente podemos hablar en términos mecánicos, *en sí mismo* se adecue, coincida y sea sensible a los designios de la razón práctica. Esto sólo es posible si pensamos la naturaleza en términos teleológicos, lo cual en opinión de Kant, es la única perspectiva que vuelve coherente al acto libre en cuanto tal con el hecho de que el actuar moral ocurra *realmente*, al ponerse la *posibilidad* de la felicidad *sobre la tierra* y la *recompensa* a la virtud humana en una “vida posterior a la muerte”. Esta visión teleológica de la totalidad

⁴³ *Ibid*, p. 65. Las cursivas son mías en “sobre la tierra”.

del mundo, de su finalidad, y de la instancia que trasciende al mundo terrenal donde todas las buenas almas reciben el *pago* por su buen actuar, sólo cobra un aspecto plausible cuando la razón práctica postula la necesidad de la *fe* en un *creador* que por sí mismo es un ser moral.

En efecto, Dios presta importantes servicios a la teoría moral kantiana. Según este autor, “nada recto puede ser construido de madera tan retorcida como aquella de la que está hecho el hombre”⁴⁴. Dejando a un lado la razón –cuya existencia para Kant nos brinda una pista de nuestro propósito como especie-, como individuos la naturaleza nos ha diseñado no sólo capaces sino de hecho bastante proclives a cometer las peores fechorías y a determinarnos no según nuestra universalidad como seres racionales, sino según nuestra propia singularidad como individuos bestiales. La naturaleza, de la manera más astuta, *nos ha hecho* defectuosos y en cierto sentido perversos al dotarnos de una “sociabilidad asocial”, es decir, al marcarnos de manera indeleble por la contradicción de necesitar de nuestros semejantes para satisfacer nuestras necesidades pero siendo al mismo tiempo *naturalmente* incapaces de hacer ningún tipo de concesión gratuita, afectuosa y empática con ellos. Debemos agradecer a la naturaleza –dice Kant-

[...] por fomentar la incompatibilidad social, la envidiosa y competitiva vanidad, e insaciables deseos de posesiones e incluso de poder. Sin estos deseos, las excelentes capacidades naturales del hombre nunca hubieran despertado para desarrollarse. El hombre desea la concordia, pero la naturaleza, sabiendo mejor lo que es bueno para la especie, desea la discordia.⁴⁵

El actuar humano en su forma individual puede determinarse de la forma más perversa, y en la realidad cotidiana en que cada uno de nosotros actúa de manera azarosa, egoísta e impredecible, no hay ningún elemento evidente que nos conduzca a creer en el progreso moral del hombre ni en la realización de su fin natural a través de su libertad. Todo lo contrario. No obstante, es una exigencia de la razón práctica (e incluso de la razón teórica, si en definitiva la espontaneidad manifiesta en nuestro conocimiento realmente nos pertenece como entes naturales) el plantear como un hecho necesario la fe en un Dios que haga converger la realización efectiva de nuestro propósito en tanto hombres, únicamente alcanzable como

⁴⁴ Immanuel Kant “Ideas of a universal history with a cosmopolitan purpose” en *Op. Cit.*, p. 46

⁴⁵ *Ibid*, p. 45

especie, con el resultado informe de la suma de todos los actos individuales, sean cuales estos sean y se dirijan individualmente hacia donde se dirijan. El sentido de su vida colectiva, el telos de su propia historia, *no es responsabilidad* de ningún individuo simplemente porque como tal está incapacitado por sí mismo de dar satisfacción plena a sus deseos y esperanzas morales; por el contrario

[...] esto depende de lo que la naturaleza humana pueda *obrar en y a través de nosotros*, para *forzarnos* a optar por un camino que de otra forma no estaríamos preparados para escoger por voluntad. Un resultado exitoso debemos esperarlo sólo [por obra] de la *naturaleza*, o más bien de la *providencia* (puesto que se requiere suma sabiduría para realizar este propósito), que afectará primero al todo y después a las partes individuales.⁴⁶

“Para este tipo de ilustración, lo único que necesitamos es libertad” para hacer uso de nuestra propia razón, nos había dicho Kant. Lo curioso, después de todo lo referido, es que hacer para ser libres en sentido práctico “lo único que necesitamos” son toda una serie de condiciones externas a nosotros mismos y que nos vemos forzados a suponer si pretendemos mantener las esperanzas de nuestra realización natural y moral. Después de todo, Dios como tal ha sido revelado como un postulado trascendental de la razón práctica, y además, implícitamente como verdadero *principio* de la moral humana sin el cual el mundo natural nos resulta un completo misterio, y la historia humana un completo sinsentido. El “*gran drama mundial*” cuya trama y sentido tan claramente se nos revela en clave teológica, observado en humilde clave humana no es otra cosa que una cacofonía absurda. “Tal *espectáculo* –señala Kant- nos forzaría a volver la espalda con asco, y desesperanzándonos de alguna vez encontrar un propósito racional total detrás de él, nos rebajaría a esperarlo únicamente en otro mundo”⁴⁷.

¡Paradójico resultado el del proyecto que partiendo del examen mismo de las capacidades humanas para valerse de su razón como guía en el conocimiento y en el actuar, pretendía precisamente despejar toda duda respecto a la posibilidad de la madurez de la humanidad! ¿En qué medida puede decirse que la modernidad se haya tornado un proyecto viable por medios propios cuando se reconoce que la razón no se basta como fundamento de sí misma, y la

⁴⁶ Kant, “On the common saying...” en *Op. Cit.*, p. 90

⁴⁷ Kant, “*Idea for a universal history...*”, en *Op. Cit.*, p. 53 Las cursivas son mías.

moralidad humana termina por pender de un alfiler que por su parte sólo tiene solidez porque está constituido de fe?

Hans Blumenberg señala que “el pathos moderno de la producción auténticamente humana en el ámbito del arte y de la técnica surge de la oposición contra la tradición metafísica de la identidad de ser y naturaleza y la determinación de la obra humana como una imitación de la naturaleza”⁴⁸. La concepción del acto práctico libre, creador, en efecto requiere que la naturaleza deje de pensarse como una “plenitud” de ser, como algo ontológicamente acabado en el cual la acción humana no irrumpe ni destruya nada; cuando mucho, como señala este autor, *completa* lo que la naturaleza había dejado ya planeado o que había dejado ya prefigurado. La imagen metafísica tradicional del arte como una imitación de la naturaleza que echa raíces en la *Poética* de Aristóteles, en este sentido rebaja a toda actividad humana (a través de la definición de lo que el trabajo artístico es, actividad que todavía hoy en día muchos consideran el “lado” auténticamente libre y creador de la praxis humana) a un acto más o menos mecánico de dar a luz –como quien calienta en el microondas comida precocinada- lo que en esencia ya fue creado. Sin embargo en Kant todavía observamos bien claras las dificultades de romper tajantemente con esta forma pensar la actividad humana en su relación con la naturaleza. En Kant se hacen por primera vez manifiestas, como antinomias expresadas con todo su carácter contradictorio, las consecuencias del planteamiento moderno que establece la discontinuidad ontológica entre el hombre y la naturaleza, que tan claramente vemos surgir como una marca de la filosofía moderna en la obra de Descartes y su teoría de las dos sustancias. Señalar lo específico e irreductible a la naturaleza del hacer propiamente humano, o de su carácter más bien divino⁴⁹, apelando al mito de la creación es una cosa; pero dar cuenta coherente de la libertad como el rasgo absoluto del alma humana en términos *críticos* es una empresa de muy distinto calado, como nos podemos dar cuenta a través de las dificultades con que se topan los esfuerzos de nuestro filósofo prusiano.

Por supuesto que la intervención de Kant en la historia de la filosofía es definitoria en muchos aspectos, por ejemplo, desplazando el ámbito donde se dirimen las principales preguntas de la

⁴⁸ Hans Blumenberg, “Imitación de la naturaleza. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador” en *Las realidades que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 83

⁴⁹ *Ibid*, p. 77

filosofía al terreno subjetivo. Sin embargo hay una clara continuidad respecto a la forma en que debe concebirse la relación hombre-naturaleza (una relación de convivencia en completa ajenidad de un término respecto del otro) cuyo carácter contradictorio se verá agudizado por el hecho molesto y recurrente de que el hombre es él mismo un cuerpo perteneciente a la naturaleza. Por ello no resulta tan misterioso que en Kant el examen de las capacidades humanas para conocer y actuar se sostenga finalmente con ayuda de Dios como un postulado trascendental, tanto como para Descartes la posibilidad de conocer fuera de toda duda solamente estaba puesta una vez realizada la llamada “prueba ontológica” o la demostración de la existencia de Dios. Sin este *principio* implícito de la filosofía crítica, la “solución” de Kant a la tercera y más famosa de las “antinomias kantianas” –la contradicción entre naturaleza y libertad, en la que en lugar de disolver el problema debemos considerar como válidos al mismo tiempo los dos términos de la misma- sería no solamente problemática y por sí misma contradictoria, sino simplemente un absurdo sin más.

Es hasta cierto punto claro el hecho de que tras un breve periodo de tiempo y a propósito de la obra de Kant, se genera entre los alemanes un revuelo que desata una energía intelectual tan vasta que ni siquiera se agota una vez exhaustos el movimiento romántico y el movimiento idealista. Las contradicciones, ineludibles, estaban puestas sobre la mesa con todo su carácter agresivo y amenazador, arrojando una sombra de dudas sobre lo que se consideraban los motivos de orgullo de una humanidad madura e ilustrada. Porque finalmente lo que la tercera de las antinomias condensaba no era otra cosa que lo problemático del carácter existencial de la vida humana. En el ámbito político, artístico, lógico, científico, etc., podemos ver la contradicción entre naturaleza y espíritu, ya haciéndose presente de manera más o menos tímida, ya desplegándose con toda su fuerza. Quizás parezca un poco inocua en su forma más abstracta (la contradicción de lo general –el concepto *racional*- con lo singular –la intuición *sensible*- en el juicio), pero cobra matices muy diferentes si por tomar sólo un ejemplo la traducimos en la “socialidad asocial” de Kant, en la que por un lado tenemos al individuo como absoluta espontaneidad en oposición a la sociedad, concebida como “lo otro” necesariamente presente, como el resto de individuos del cual no podemos prescindir pero cuya máxima libertad y felicidad radica en ser dejados en paz; y por el otro, a la contradicción del individuo

consigo mismo, desdoblado en el aspecto genérico o *universal* de su existencia -es decir pretendiendo determinarse al mismo tiempo como ser racional- y en su aspecto singular, individual, procurando fines puramente egoístas de carácter anti-genérico, *quasi*-animales, que engloba bajo el término aglutinante de “felicidad”.

En todos los niveles la contradicción exige solución, pero quizás lo dramático de la cuestión no lo sería tanto si en el puro espíritu de la crítica kantiana admitiéramos salomónicamente –como Kant- que ambos lados de la contradicción son válidos. El problema resalta cuando la contradicción sin resolverse se decanta implícitamente por uno de los dos lados de la contradicción simplemente subsumiendo un término en el otro, subordinando por ejemplo la naturaleza al hombre, o dejando al individuo ser devorado por “la sociedad”, anulando la capacidad del individuo mismo para normar genérica o racionalmente su propia y singular vida:

Si [el *individuo*] vive entre otros de su misma *especie*, el hombre es un *animal* que necesita un *amo* [...] que doblegue su voluntad egoísta y que lo *obligue* a obedecer una voluntad *universalmente* válida bajo la cual todo mundo pueda ser *libre*. ¿Pero dónde podrá encontrar semejante amo? En ningún lado más que en la *especie* humana.⁵⁰

Pues bien, si tomamos el breve ensayo “Una respuesta a la pregunta: ‘Qué es la Ilustración’” como una clave para entender el motivo de las tres críticas que se publicarían posteriormente, ¿No parece el proyecto kantiano de ilustración haber llegado aquí a algo completamente distinto a lo que se proponía? Desde un punto de vista ciertamente no. Probablemente la intención de evidenciar ahora la contradicción entre los resultados de una investigación y los propósitos que le dieron lugar sólo se sostenga en una lectura rápida y parcial de la explicitación de dichos motivos. Si observamos con cuidado, el texto de Kant diferencia una época plenamente ilustrada (*enlightened*), que supone la capacidad colectiva para *realizar* la libertad; de una época de ilustración, de propedéutica o de arribo paulatino a la madurez⁵¹ en la cual lo único que se requiere es libertad para hacer “*uso público* de la propia *razón*” en cualquiera de los temas sobre los que decida discurrir. En términos simples, el proceso real de emancipación del padre autoritario es un hecho asegurado que ha de alcanzar la humanidad sin

⁵⁰ Kant, “Idea for a universal history...” en *Op. Cit.*, p. 46. Las cursivas son mías.

⁵¹ *Ibid*, p. 58

esforzarse en nada (con la única condición de que se garantice libertad de prensa y libertad de cátedra), de la misma forma en que la adultez biológica del individuo es un hecho naturalmente garantizado por un acontecer *natural* fijo. Lo anterior vuelve comprensible que para Kant el mérito del monarca más representativo del proyecto de Ilustración (o mejor dicho de “ilustramiento”) que propone, Federico II de Prusia, consista en mantener por las armas un régimen político de escasa libertad efectiva⁵²; y que el sublime servicio prestado al conjunto de la humanidad por tan insigne prohombre, confiado en la estabilidad de una población con la razón más alta en Europa de soldado por número de habitantes⁵³, radique en proclamar: “discutan tanto como les plazca y sobre lo que les plazca, ¡pero *obedezcan!*”⁵⁴. Nada mejor que un padre castigador y violento para reflexionar en la libertad de nuestro encierro acerca del valor de la autodeterminación, así como para desarrollar espontáneamente un sentido de responsabilidad moral. Nada mejor para cultivar en nosotros un hondo respeto por la dignidad y la libertad del hombre en general, que un amo que nos obligue a obedecer regulaciones que deben corresponder a mandatos de una razón universal convertida en ley jurídica.

Así pues la ilustración de Kant se nos muestra como un proyecto problemático aún sin entrar en la cuestión –que aquí no corresponde- de si verdaderamente hay una suerte de coherencia interna entre el ensayo citado arriba y las tres críticas subsecuentes, es decir, si un futuro *realmente ilustrado* es compatible con la imposibilidad teórica de dar cuenta de la posibilidad de la libertad. Sin embargo, si el problema de dicha compatibilidad entre la formulación kantiana del “espíritu” de la Ilustración y los resultados que efectivamente obtiene mediante su filosofía crítica de verdad influyeron en alguna medida en la efervescencia filosófica generada a partir de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, entonces podríamos proponer que todo el movimiento de crítica y comentario a la obra Kantiana generalmente referido como el surgimiento del Idealismo alemán y del romanticismo, tiene su punto de partida y propósito

⁵² De hecho, para que el pensamiento se desarrolle cuanta menos libertad efectiva, ¡mejor!: “A high degree of civil freedom seems advantageous to a people's intellectual freedom, yet it also sets up insuperable barriers to it. Conversely, a lesser degree of civil freedom gives intellectual freedom enough room to expand to its fullest extent.” *Ibid*, p. 59

⁵³ *Vid*, Jeremy Black, “Recruitment” en *Eighteenth Century Europe*, New York, St. Martin's Press, 1999

⁵⁴ Kant, “An answer to the question...” en *Op. Cit.*, p. 55

fundamental no en la tarea de la eliminación la noción de “la cosa en-sí”⁵⁵, sino en el requerimiento de dar cuenta de la posibilidad de la libertad. La eliminación de la contradicción entre la “cosa en-sí” y la “apariencia” sería entonces apenas una forma –de todas las posibles– de comenzar la disolución de las antinomias planteadas por Kant al final de la primera *Crítica*, y especialmente de la tercera o la concerniente a la mutua anulación entre naturaleza y libertad. Efectivamente las primeras grandes críticas de la obra de Kant surgen a propósito de la inconsistencia de concebir la relación de la “cosa en-sí” con la “apariencia” en términos de causalidad⁵⁶, pero el primero en hacerlo, Friedrich Heinrich Jacobi, lo hace precisamente para abrir un espacio de nuevo a la fe como fundamento del conocimiento y de la acción moral, y por lo tanto de la libertad humana.

Al comienzo de la *Crítica de la razón pura* Kant señala la posibilidad de que las dos fuentes de nuestro conocimiento (la sensibilidad y el entendimiento) “broten” de una “raíz en común por nosotros desconocida”⁵⁷. Por otra parte en la tercera *Crítica*, refiriéndose a las antinomias planteadas en la primera, habla del “sustrato indeterminado y suprasensible” de las apariencias que “ni es naturaleza ni libertad, y que sin embargo está ligado con el fundamento (*basis*) de la libertad”, o en otras palabras, a la visión unificada de la realidad que los juicios reflexivos sugieren y que sin embargo no se puede demostrar teóricamente. Lo anterior llevó a los lectores de Kant a considerar si dicho autor de alguna manera sugería que el entendimiento y la intuición sensible, las apariencias y las cosas en-sí-mismas, e incluso la naturaleza y la libertad, podían quizás ser sólo aspectos diferentes de algún tipo de “realidad absoluta” subyacente⁵⁸. Lo que Jacobi argumenta en un libro sobre Spinoza y Lessing publicado en 1785 (antes de la

⁵⁵ Fredrick Copleston, *A history of philosophy*, Vol. 7, New York, Continuum, 2003 , p. 3

⁵⁶ En la primera *Crítica* Kant deduce las categorías del entendimiento en la que debe subsumirse el material provisto por la intuición sensible, o en otras palabras, la forma necesaria que tiene todo conocimiento de todo aquello que percibamos espacio-temporalmente. La noción de causalidad (que todo *aparezca* antecedido por algo que pretendidamente es su causa, y respecto a lo cual puede considerarse efecto) es una de estas categorías, pero como se ve, sólo podemos adjudicarla al ámbito de lo que aparece espacio-temporalmente y no a las cosas en-sí mismas. Por lo tanto es una contradicción plantear que las cosas en-sí son la causa de la realidad que aparece. “Kant’s aesthetics” en “Internet Encyclopedia of Philosophy” <http://www.iep.utm.edu/kantaest/> 20/10/12

⁵⁷ Immanuel Kant, “Introduction an prefaces” en *Critique of pure reason*, disponible en internet en <http://staffweb.hkbu.edu.hk/ppp/cpr/toc.html>, basada en la traducción al inglés de Norman Kemp, de 1929

⁵⁸ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 92

publicación de la segunda y la tercera críticas de Kant) es que solamente en un “salto mortal” de la razón a la fe “podemos sentirnos seguros de nuestra radical libertad y de la existencia de algo de valor perdurable que pueda reclamar nuestra lealtad”⁵⁹. La razón sin la guía de nadie más, abandonada a sus propias fuerzas, solamente nos conduce al escepticismo al no poder dar cuenta finalmente de su propio fundamento. La Ilustración tomada como la pretensión de ganar la autonomía moral del hombre gracias al uso de la razón se tornaba un proyecto destinado al fracaso porque ningún producto de ella, ningún sistema de filosofía, podía dar cuenta racionalmente de su carácter necesario y absolutamente incondicionado. Toda demostración -señalaba Jacobi- depende de premisas, pero toda premisa es a la vez conclusión de otras premisas anteriores; a la vez, todo conocimiento del mundo exterior como conocimiento de la causa de un fenómeno tiene forzosamente un carácter *relativo*, puesto que dicha causa podría al mismo tiempo considerarse efecto de una causa precedente; de manera que en ambos casos nos vemos forzados a recorrer “hacia atrás” una cadena infinita de “condiciones condicionadas”. Lo absoluto o lo incondicionado como el punto firme sobre el cual se yergue toda pretensión de conocimiento y de libertad práctica, no es accesible a la razón (o al entendimiento en términos de Kant, como este habría de reconocer paralelamente durante la redacción de la segunda de sus críticas). Lo único que detiene esa regresión infinita es algo que “simplemente sintamos” de manera no mediada por el pensamiento, es decir, la fe en la existencia de Dios y en la dependencia o tutela que éste necesariamente ejerce sobre nosotros, si de alguna manera queremos seguir considerándonos libres y capaces de conocer algo indubitadamente.

Desde este punto de vista lo que se juega en torno al problema de la relación entre la “cosa en sí” y la “apariencia” no es sólo cuestión de la coherencia filosófica de la metafísica kantiana, y mucho menos un problema meramente epistemológico. Después del estallido revolucionario de 1789, “el destino del kantianismo parecía pender de lo mismo que la posibilidad de una reforma en Alemania que evitara de alguna forma (lo que visto del exterior parecía ser) el desorden y el caos ocurriendo en Francia”⁶⁰ en ese momento. Pero incluso antes, la suerte del

⁵⁹ *Ibid*, p. 94

⁶⁰ *Ibid*, p. 90

proyecto kantiano de Ilustración –tal vez como su formulación mejor acabada, por lo menos en lo que respecta al “mundo alemán” de la época- parecía depender de la capacidad de resolver los problemas planteados y dejados abiertos a lo largo de las tres críticas. Como acabamos de ver en el caso de Jacobi, primer gran crítico de la Ilustración alemana, el hecho de que las antinomias sean únicamente resolubles por “el corazón” y no por la razón, pone inmediatamente en cuestión la posibilidad de alcanzar la autonomía moral del hombre sin ayuda del sentimiento y la fe en la existencia de algo superior a nosotros, lo cual a su vez nos haría preguntarnos qué clase de autonomía verdaderamente podría ser esta. La viabilidad del pensamiento kantiano y con él de todo un proyecto político consistente en la emancipación pacífica y gradual del hombre, que es al mismo tiempo un *proyecto histórico* de realización de sus aspiraciones morales *por medios propios*, tendrá que ponerse a prueba en la capacidad de la razón de resolver teóricamente las antinomias planteadas por ella, es decir, en la capacidad del kantianismo de ir más allá de los límites impuestos a la razón por él mismo en la primera de las críticas, o en otras palabras, de conservarse como proyecto en el proceso de convertirse en una filosofía coherente. Si las antinomias han de ser resueltas lo que hay que poder responder *en y por medio de* la filosofía es cuál es “la raíz común” de la que brotan la naturaleza y la libertad.

Así pues, parece sensato que proponerse el rescate del pensamiento de Kant conllevara el reformular su filosofía, ponerla en orden, sistematizarla de acuerdo a la forma científica que parecía hacerle falta mostrando la derivación de todas sus partes de aquel indubitable y único principio que le sirviera de fundamento, pero sin recurrir a nada exterior y no evidente dentro de esa misma filosofía. Encontrando la “raíz común” de la intuición y del entendimiento por medio de la deducción lógica rigurosa, es decir, encontrando filosóficamente un *fundamento* firme sobre el cual derivar una filosofía teórica y práctica, se evitaría el escepticismo al mismo tiempo que se encontraría un respaldo seguro para proclamar la autonomía del hombre en tanto ente dotado de razón. El primero en intentar esta forma de “fundacionalismo” fue Karl Leonard Reinhold. Para Reinhold, encontrar aquello de lo cual ningún escéptico pudiera dudar debía ser evidente y al mismo tiempo también algo con lo que estuviéramos ya “familiarizados” o que no fuera derivable de ninguna otra cosa anterior. Solamente un principio de esta

naturaleza podía ser fundamento *normativo* de cualquiera de nuestros juicios, o en otras palabras, un principio o criterio originario en el cual *necesariamente* subsumamos nuestras representaciones –como las “categorías” kantianas”- para que nuestros juicios tengan algún sentido.

Kant ha dicho que las dos fuentes de nuestro conocimiento son la intuición y el concepto, pero finalmente este autor considera a ambas como diferentes tipos representaciones. Entonces, para Reinhold el *elemento* más fundamental en toda conciencia debe ser la noción de “representación”, es decir, la característica “representacional” con que todo evento ocurrido en la conciencia –incluyendo lo que llamamos datos de la pura sensibilidad, como el dolor, etc.- se desdobra en un elemento *subjetivo* que representa algo y que por lo tanto distingue el algo de *sí mismo*; y el *algo* propiamente dicho o el *objeto* representado, independiente de la representación. Como consecuencia, y reinterpretando la obra de Kant, Reinhold cree encontrar el principio y comienzo de su *Elementarphilosophie* (de 1791) en el “principio de conciencia”⁶¹, convirtiendo en fundamento al “yo” que para Kant acompaña aperceptivamente todas nuestras representaciones. El “principio de conciencia” es principio justamente porque no es una proposición derivada de ninguna otra anterior. Propiamente hablando es *inexplicable*: es un *hecho*, no una premisa, y por lo tanto puede funcionar como base incuestionable del sistema científico (o *Wissenschaft*) en que Reinhold proponía que debía convertirse el kantianismo.

La filosofía de Reinhold sirve a su vez de punto de partida para la Filosofía de Johan Gottlieb Fichte, según sus futuros críticos, el más importante representante del intento “fundacionalista” de dotar de “forma científica” a la filosofía de Kant⁶², y tal vez individualmente la influencia de mayor peso en el posterior desarrollo de la filosofía de Schelling. Siendo literalmente designado el sucesor de Reinhold en la Universidad de Jena (quien renunciara en 1794 para aceptar un trabajo mejor pagado en Kiel, y habiendo saltado

⁶¹ *Ibid*, p. 99

⁶² La medida en la que la filosofía de Hegel (que como figura en el mundo intelectual de su época solamente se vuelve notable hasta comenzada la segunda década del siglo XIX) representa una continuidad respecto a este camino específico de intentar “rescatar” la filosofía de Kant, es algo sobre lo que el autor de esta tesis no tiene elementos para emitir juicios. Por lo tanto queda abierta la cuestión de si antes que Fichte, es más bien la obra de Hegel el intento más acabado de “fundacionalismo”.

Fichte por su parte súbitamente a la fama tras pasar afortunadamente un escrito anónimo de su autoría -el *Intento de crítica de toda revelación* de 1791- por un texto del propio Kant), el joven Fichte comienza por encargo en 1794 una revisión a la *Elementarphilosophie* de Reinhold a la luz de las recientes críticas que habían surgido respecto de la misma.

En 1792, Gottlob Ernst Schulze había publicado un diálogo anónimo titulado “Enesidemo, o sobre los fundamentos de la Filosofía Elemental ofrecida por el profesor Reinhold en Jena; con una defensa del escepticismo contra la presuntuosidad de la Crítica de la Razón”. En este diálogo en el que Schulze discutía con el kantianismo asumiendo el papel de Enesidemo (un filósofo escéptico del siglo I a.C.), quedaban puestas en evidencia varias inconsistencias de la filosofía de Kant –la objeción de la relación contradictoria entre la “cosa en-sí” y la “apariencia”- y sobre todo de la de Reinhold. El golpe letal que el “Enesidemo” representó para la *Elementarphilosophie* de Reinhold consistió fundamentalmente en señalar una contradicción insalvable en su concepción de “autoconciencia”. Puesto que toda conciencia implica según Reinhold la noción de representación, una autoconciencia requeriría una representación de sí misma por parte del sujeto de dichas representaciones. Esta requeriría un sujeto que relacionara esa representación consigo mismo, y esto a su vez una representación de dicho sujeto; implicando pues una regresión infinita⁶³. Lo que Fichte viene a cuestionar un par de años más tarde es la necesidad de comenzar con un *hecho* de cualquier tipo, como en el caso de la autoconciencia de Reinhold.

Si el primer principio básico de cualquier forma de “ciencia” filosófica por la que Reinhold pugnaba tenía que tener por sí mismo un carácter normativo y no “factual”, ese primer principio no podía ser un “hecho” (*Tatsache*) sino una “acción guiada respecto a normas” (un *Tathandlung*, literalmente, un “acto [en un sentido jurídico, que establece obligaciones y derechos]-acción”), un modo fundamental de hacer algo que sirva de base para otras normas.⁶⁴

Como tal, un principio normativo como el que Fichte buscaba es imposible encontrarlo como un objeto en la naturaleza. En la naturaleza, las cosas son meros “hechos”, “simplemente son”: A=A. Esta identidad desde el punto de vista “natural” no dice nada, es una pura tautología. Por lo tanto un principio como el que busca Fichte no puede ser “descubierto” en el mundo; tiene

⁶³ *Ibid*, p. 106

⁶⁴ *Ibid*, p. 107

por sí mismo que ser un *acto* normativo básico, incondicionado (o absoluto) que instituya “licencias” para inferir cosas de determinada manera, y que se autorice a sí mismo para hacerlo. En esta medida, decía Fichte, el “yo” representante, en relación con un objeto representado, no puede ser el principio del kantianismo corregido y estructurado en forma científica: si hay que evitar la regresión señalada por Schulze, hay que demostrar que la misma división entre un sujeto (la unidad de la experiencia o de todas las representaciones) y los objetos representados, era como tal algo “puesto” por un acto de pura espontaneidad propio de un sujeto y no de ningún objeto estático en el mundo. Si para nosotros $A=A$, debe haber en opinión de Fichte un *acto* fundamental que autorice –normativamente- a inferir que *si A*, entonces *A*.

Ahora bien, ese acto absoluto que “autoriza” el punto de vista que tenemos acerca de todo lo que existe, como señalaba Reinhold, debe ser indubitable desde momento mismo en que no es una proposición o un axioma, y en el caso de Fichte ni siquiera un hecho sino un *acto*. Dicho acto, en cuanto tal, no puede ser aprehendido como un *objeto* del pensamiento sin desvirtuarse *como acto*, pero debe ser “accesible” de alguna manera al pensamiento puesto que no es nada que podamos hallar en la naturaleza si ha de tener carácter normativo. Por otra parte, no puede ser expresable como una proposición o un juicio porque no debe requerir ningún tipo de justificación. Este acto originario entonces debe ser accesible de la misma forma “intuitiva” (es decir, inmediata) en que nos son accesibles los datos sensoriales, pero a través de un acto del pensamiento. Es por ello que a éste último acto del pensamiento Fichte lo llama “intuición intelectual”, en la que nuestro intelecto es capaz de “captar” ciertas características a priori de la realidad. En ella

[...] no captamos nuestro *modo* de aprehender la realidad o la manera en la que usamos las *palabras*; estamos [en ella] aprehendiendo la estructura necesaria de la realidad en cuanto tal. Entonces, nuestro pensamiento sobre la realidad y la estructura necesaria de la realidad en sí misma son en el caso de la intuición intelectual una y la misma, no porque nosotros subjetivamente “inventemos” o “produzcamos” el mundo real, sino porque la intuición intelectual nos permiten comprender la forma en que el mundo necesariamente es (por ejemplo, que los cuerpos en el espacio no pueden ser rojos y verdes en todas partes [al mismo tiempo]).⁶⁵

⁶⁵ *Ibid*, p. 110

La intuición intelectual es para Fichte el principio de la *Wissenschaft* porque en tanto en ella el ser –la estructura de la realidad *en sí-misma*- y el pensamiento –nuestra comprensión de la misma- coinciden. La intuición intelectual nos brinda la *verdad* de las cosas como son “en sí-mismas” detrás de su forma fenoménica. Ese reino oscuro que la prudencia y la honestidad intelectual obligan a Kant a declarar como inalcanzable para el pensamiento, puesto que la manera en que nos aproximamos a él ya está “deformada” por la manera en que necesariamente lo que es fenómeno se nos aparece, no es otra cosa para Fichte más que la pura espontaneidad del sujeto –que propiamente hablando no es otra cosa que este *acto* de autoautorizarse a autorizar subsecuentes inferencias sobre el mundo- “poniendo” todo lo que decimos que existe como *objeto* para nuestra conciencia.

El intento por salvaguardar a toda costa la autonomía humana en Fichte ha requerido mostrar cómo esta autonomía no solamente puede “actuar” en el mundo o conocerlo según la forma en que “nos es dado conocerlo”: el mundo en sí mismo está puesto –no en su realidad sino en su *objetividad*-, o es “postulado” por la espontaneidad del sujeto que se autoinstituye como legislador de la forma en que el mundo necesariamente es para nosotros. El humilde pero problemático realismo de Kant ha tenido que transformarse en un idealismo declarado y mucho más radical, aunque quizás también más coherente, si de lo que se trataba era de conservar el propósito original de dar cuenta de la posibilidad de la autonomía humana. Pretender resolver las contradicciones irresueltas en la obra de Kant significaba para Fichte que las cosas debían ser vistas enteramente como productos de la espontaneidad pensamiento⁶⁶. Esta espontaneidad es la que se manifiesta en la intuición intelectual y que se expresa no en un juicio tautológico de identidad del tipo “A=A”, sino en un la expresión mucho más fundamental –“Yo=Yo”-, que desde el punto de vista normativo mencionado significa que *si y sólo si* el Yo autoriza (“Yo” o sujeto que como ya mencionamos no es un individuo sino el acto fundamental al que accedemos por la intuición intelectual), el Yo está puesto⁶⁷. El Yo de Fichte, así, puede conservar la autonomía al no depender de ninguna otra cosa más que de su propio poder “legislativo” para estructurar el mundo en la manera en que este necesariamente se nos

⁶⁶ Copleston, *Op. Cit.*, p. 3,22

⁶⁷ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 115

presenta, poniendo por cuenta propia la misma distinción entre sujeto y objeto. El carácter absoluto de este Yo radica en que él autoriza esta separación y con ella “produce” la autoconciencia del sujeto que aperceptivamente se reconoce a sí mismo en sus representaciones de objetos. Precisamente porque el Yo es verdaderamente normativo, tiene este el poder de “poner” tanto al Yo como al no-Yo (lo que el sujeto reconoce en la experiencia como “objetos del mundo”, o en general la naturaleza), es decir, debe comprender a ambos y poder establecer por sí mismo esta diferencia⁶⁸. El sujeto y el objeto en Fichte, pues, se reducen a una “fuente común” que resulta ser el propio sujeto, que como vimos se determina como conciencia y que “postula” a la naturaleza en el mismo acto.

La filosofía de Fichte como la principal forma de “fundacionalismo” es la que se vuelve el objeto de las críticas del movimiento romántico, comprendido por varios autores (entre los cuales los más importantes tal vez sean Hölderlin, Novalis, Schlegel y Schleiermacher), cuyo pensamiento tiene características propias pero que no obstante pueden ser agrupados en un solo conjunto según ciertos puntos de vista en común⁶⁹. Por distintas vías pero coincidiendo personalmente mediante vínculos de amistad y mediante un itinerario intelectual común que los congregaba a la mayoría de ellos directa o indirectamente en torno a la Universidad de Jena -donde Fichte impartía cátedra convertido en el intelectual del momento-; este conjunto de autores pertenecientes también a la primera generación de lectores de Kant, algunos ya familiarizados con la filosofía de Reinhold, trazaron un camino diferente al abierto por el idealismo de Fichte pero en directa confrontación con la filosofía del mismo.

Los autores considerados pertenecientes al “romanticismo alemán temprano” (*early German Romanticism*)⁷⁰ normalmente son reconocidos por su importancia como poetas, pero la altura

⁶⁸ *Ibid*

⁶⁹ Para una revisión cuidadosa y detallada de la “agenda” intelectual de los románticos más importantes, así como para una reconstrucción (inclusive histórico-genética) de los problemas a los que responden los planteamientos de estos filósofos, *Vid*, Manfred Frank, *Op. Cit.*, *passim*

⁷⁰ O *Frühromantik*, término acuñado por los comentaristas para distinguir a este grupo de autores ubicados en Jena o Berlín entre 1794 y 1808 del romanticismo “medio” (1808-1815), mucho más literario, y sobre todo del conservador romanticismo tardío (1816-1830). Elizabeth Millan-Zaibert, “What is Early German Romanticism” en *Ibid.*, p. 2

de su intervención en el debate filosófico de la época⁷¹ es por lo general negada por considerarse un movimiento que concierne únicamente a la filosofía apenas porque al rechazar la forma científico-sistemática de los filósofos descollantes de su época, e inspirados básicamente por un interés artístico e inclusive puramente sentimental⁷², representan el primer antecedente del “irracionalismo” de otras figuras posteriores como Schopenhauer o Nietzsche. Las obras de algunos de estos autores (especialmente Hölderlin y Novalis) pasan frecuentemente por trabajos básicamente literarios, y el “contenido filosófico” de la de algunos otros se considera acotado únicamente a temas de orden estético; no obstante, tanto el interés en el arte por parte de los románticos así como la forma literaria de muchos de sus textos no se reducen a un simplón interés “en el arte por el arte mismo” y mucho menos a un carácter antirreflexivo y sentimental, puesto que de hecho dicha forma literaria estaba en correspondencia con la manera en que esos autores concebían al trabajo filosófico.

Como ya señalamos, el movimiento romántico se desarrolla en estrecha discusión con la filosofía de Fichte y, según la lectura de la historia de la filosofía manejada en este trabajo, podría considerarse como una segunda gran corriente de reinterpretación de la filosofía de Kant, al lado del idealismo “fundacionalista”. Si por “realismo ontológico” califica cualquier pensamiento que asuma la tesis de que

[...] la realidad existe independientemente de nuestra conciencia (aún si suponemos que el pensamiento juega un papel al estructurar esa realidad), y si realismo *epistemológico* consiste en la tesis de que no poseemos conocimiento adecuado de la realidad [...] entonces el romanticismo alemán temprano puede considerarse una versión de realismo ontológico y epistemológico.⁷³

La reapropiación romántica de la filosofía de Kant estuvo fuerte y especialmente influida por las reflexiones de este autor acerca de los juicios reflexivos en la tercera *Crítica*, la cual determina a

⁷¹ Importancia de primer orden por la influencia que tuvieron estos autores en las llamadas “figuras principales” del escenario intelectual posterior a Kant, por lo general reducido a Fichte, Schelling y Hegel, donde Hegel cuenta como el momento cúspide que asimila lo valioso –depurado de ingenuidad y errores– de los autores anteriores. Pero mucho más por el mérito propio del pensamiento desarrollado en sus obras y que como M. Frank, Pinkard y Bowie señalan, en muchos aspectos son precursoras de debates usualmente reconocidos como característicos de la filosofía del siglo XX.

⁷² Tal vez tomando como referencia sobre todo el “Prefacio” de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Vid, por ejemplo, Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, o Friedrich Copleston, *Op. Cit.*

⁷³ Manfred Frank, *Op. Cit.*, p. 28

su vez una reacción ambivalente respecto a la filosofía de Fichte. Como señala Pinkard, los filósofos románticos tendieron a generalizar los puntos de vista de Kant acerca del juicio estético a todo tipo de interacción del sujeto con el mundo, es decir, a concebirlas en general como esencialmente “creativos e imaginativos”. Por este lado, la espontaneidad del Yo de Fichte les parecía retratar con precisión un rasgo esencial de la interacción humana con el mundo⁷⁴. Pero por otro lado, el movimiento romántico se caracterizó también por lo que consideraban la necesidad de desarrollar y expresar su sentido de individualidad, por fundamentar una vida auténtica y propia en un tiempo cambiante que –como ya vimos– así parecía exigirlo. Desde este punto de vista el Yo Kantiano y el Yo de Fichte les parecía que dejaban fuera innumerables aspectos que se juegan en la vida concreta del individuo. El Yo de Kant es apenas un postulado necesario sin sustancialidad ninguna, y sin embargo en el ámbito trascendental de este Yo, en el reino de las puras intenciones, quedaba circunscrita la “auténtica” libertad del hombre, la “libertad trascendental”⁷⁵ humana, precisamente libre porque en cuanto tal no tenía nada que ver con la posibilidad de su actualización en la realidad por obra del hombre de carne y hueso, en el mundo causalmente determinado. El Yo de Fichte por su parte tampoco podía de ninguna manera –según vimos– identificarse con el individuo, de forma que ni siquiera en la explicación de Fichte del derecho (ámbito en el presumiblemente se habla no del Yo absoluto sino del Yo consciente individual) el “mismo status como agente libre [...] [no] podía ser una cuestión de auto-autorización individual (de atribuir dicha libertad a uno mismo), como parecía afirmar al comienzo, sino [en todo caso] una cuestión de autorización social”⁷⁶.

El abordaje kantiano y fichteano de la subjetividad resultaba para los románticos demasiado acartonado, formal, y totalmente vacío del tipo de problemáticas que la vida humana con todo su carácter existencial nos pone en frente. La vida humana concreta, la existencia como individuos, para los románticos implica más que una relación meramente normativa con la naturaleza. El carácter *inagotable* de la existencia humana radica en que el individuo debe *responder* a la naturaleza y la sociedad, en una variedad infinita y siempre inédita de

⁷⁴ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 135, 137

⁷⁵ *Ibid*, p. 47

⁷⁶ *Ibid*, p. 121

situaciones ante las que su espontaneidad e imaginación se despliegan. La relación del individuo con el mundo no sólo consiste en una aplicación de “esquemas” para la formulación de juicios, o de aplicación de criterios para sopesar la pertinencia teórica de tal o cual afirmación. El Yo abstracto de Fichte dejaba de lado, en opinión de los románticos, lo que verdaderamente se dirime en la vida humana concreta por el hecho de que la pura espontaneidad del sujeto quedaba colocada como tal en un momento lógicamente anterior a la vida del yo empírico o del individuo común, con toda su naturalidad o animalidad cargada, además de razón, de sensibilidad, emotividad, pasiones, etc. En ese sentido, el movimiento romántico rechazó enfáticamente el Yo absoluto de Fichte, que unilateralmente legislaba la naturaleza como un “no-Yo” y que determinaba de la misma forma plana y abstracta al Yo empírico que podía cobrar conciencia, así separado de lo que pasaba a ser objeto y en lo cual podía reflejarse. Para que el individuo real pueda ser considerado portador de la espontaneidad del Yo de Fichte, para poder ser él mismo autónomo en el sentido sugerido por Kant, la naturaleza no podía considerarse un conjunto disperso e inerte de objetos totalmente pasivo y receptivo respecto a nuestra actividad. La naturaleza en su conjunto –incluyendo al hombre como un ente natural- debía considerarse *en sí-misma* un órgano viviente y dinámico. La naturaleza también debía ser capaz de *actuar* sobre el hombre, y el hombre como un ente natural –o sea, como individuo- debía poder responder espontánea y creativamente a estos desafíos. Para poder abrirnos brecha dentro de todos los vericuetos de nuestra propia vida, el Yo individual debe estar por sí mismo familiarizado íntimamente con el reino de las “cosas en sí-mismas” y con su propia libertad, de una manera no condicionada por ningún “criterio” o determinación teórica, sino que, todo lo contrario, sea precisamente condición de toda actividad teórica y práctica posterior. En otras palabras, debe poder reconocerse *inmediatamente* en y como parte de la naturaleza antes de determinarla como objeto (práctico o de conocimiento), y por lo tanto también poder reconocerse como subjetividad no aperceptivamente sino de manera aconceptual, preteórica o no especulativa⁷⁷. Esta convicción de los románticos es otro rasgo característico de su pensamiento, la cual permite explicar también de una manera más completa su insatisfacción con la filosofía de Fichte así como el

⁷⁷ *Ibid*, p. 137-8

carácter “escéptico” que parece identificarlos sobre todo en contraste con los sistemas “fundacionalistas”.

Otra consecuencia de la sensibilidad romántica respecto al carácter complejo de la existencia humana individual, así como de su concepción orgánica y activa de la naturaleza, podría verse en la convicción de que nuestro pensamiento o ningún tipo de conciencia puede agotar la multiplicidad infinita de nuestras aproximaciones a la realidad. El carácter dinámico de esta, combinado con las limitaciones de nuestras capacidades para aprehenderla con el pensamiento, hacían que consecuentemente concibieran a la filosofía no sólo como una tarea inacabada sino sobre todo como una tarea *inacabable*. Como señala Pinkard⁷⁸, para los románticos las limitaciones del conocimiento establecidas por Kant tenían que ver más con la naturaleza de la autoconciencia más que con las condiciones trascendentales de toda experiencia posible. La incapacidad para hablar con validez teórica de “objetos” no accesibles en la experiencia ordinaria, como la naturaleza en su totalidad, tenía que ver más con el carácter finito de nuestra conciencia más que con una inaccesibilidad determinada cualitativamente por el *tipo* de facultades con que intentamos aprehender este tipo de objetos. De esta manera, en una reinterpretación del carácter restrictivo de la filosofía crítica de Kant, para los filósofos románticos la autoconciencia misma era una prueba de esta especie de “familiaridad” original con el mundo, en tanto –como veremos- su carácter finito, derivado, así como la incapacidad que tiene de explicarse a sí misma sin presuponer nada más (es decir, su incapacidad para funcionar como principio de ningún sistema), nos hace caer en cuenta de que debe suponerse una unidad –que los románticos denominan “Ser”, en su sentido existencial, real- si uno quiere volver el hecho de la autoconciencia algo comprensible⁷⁹. El “Ser” para los románticos, como la condición –por sí misma indeterminada- de la autoconciencia y por lo tanto también condición de todo objeto en tanto objeto (es decir, en tanto objeto *para* un sujeto), era esa realidad omnicomprendida, *absoluta*, donde terminaba la “cadena de condiciones condicionadas” de Jacobi. Algo como la autoconciencia –esa *separación* en que especulativamente nos volvemos conscientes de nosotros mismos por medio de nuestras

⁷⁸ *Ibid*, p. 141

⁷⁹ Frank, *Op. Cit.*, p. 58

representaciones de objetos, que como tal sólo es posible si lo que queda separado antes estaba unido- era una prueba de que la mencionada “familiaridad” original con el mundo, anterior a todo concepto o criterio lógico, y la hacemos experiencia de ello -lo cual para Kant es imposible puesto que en todo caso esta totalidad efectivamente existente sólo podía haber sido un postulado trascendental de la razón-, a través de un acceso inmediato anterior al pensamiento. Los románticos –y en este caso en particular, especialmente Hölderlin y Novalis- dieron el paso de “extender la prioridad (modal) de la actualidad sobre la posibilidad al reino de la conciencia, dando a la intuición prioridad sobre el concepto. Por esa razón el Ser puede ser aprehendido únicamente por un concepto límite del conocimiento, a saber, la intuición intelectual”⁸⁰. Dicha intuición intelectual es lo que en opinión de los románticos nos permite de forma totalmente aconceptual aprehender el sentido de la totalidad del Ser, con lo que en un giro curioso, las ajenísimas “cosas en sí-mismas” de Kant quedaban transformadas en el más íntimo –hasta el punto de lo inefable- “ser en sí mismo”⁸¹.

La conciencia, en tanto reconoce su carácter ontológicamente secundario mediante la intuición del Ser incondicionado o absoluto, resultaba entonces más que un poder mendigante ante a la infinitud del mundo y ante la revelación de nuestro propio carácter inagotable y libre. Nuestro conocimiento no sólo no podía prescindir de fundamento, sino que esencialmente carecía de alguno al no poder ser el pensamiento condición de posibilidad de sí mismo; y por otra parte el Ser no puede ser principio lógico de nada porque por sí mismo no puede ser un concepto ni una proposición. Como tal, es irreductible al pensamiento, y antes, es la condición de todas las proposiciones y por lo mismo resulta siempre “más allá” de toda conciencia. Ninguna proposición en realidad puede ser principio de nuestro conocimiento porque la misma naturaleza “reflexiva” o especulativa de la autoconciencia determina el carácter dependiente de cualquier objeto en el pensamiento, respecto del Ser absoluto, no fragmentado, que termina finalmente por reconocer como su condición⁸². De esta manera inclusive nuestra aproximación al mundo se transforma en una búsqueda infinita en la que lo absoluto en cuanto tal es inalcanzable, lo cual sin embargo permite que en incluso términos teóricos nuestra constante

⁸⁰ *Ibid*, p. 105

⁸¹ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 141

⁸² Frank, *Op. Cit.*, p. 36

búsqueda de la totalidad del conocimiento requiera poner en juego inevitablemente nuestra espontaneidad y nuestra imaginación, en lugar de limitarse a ser una mecánica aplicación de esquemas o a la derivación lógica de una concatenación consecuencias seguidas de un solo principio fundamental.

De una particular tensión entre las dos formas descritas de responder a los problemas heredados de la filosofía de Kant, brota el pensamiento de Schelling, autor en el cual nos centraremos de aquí en adelante y para comprender al cual hemos tenido que demorarnos en las cuestiones abordadas en este apartado.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling nació en 1775 en Leonberg, en el ducado de Württemberg, al suroeste de “Alemania”. Fue hijo del pastor protestante Joseph Friedrich Schelling, predicador en el monasterio de Bebenhausen, donde el joven Schelling inicia sus estudios. Al demostrar una gran precocidad intelectual es aceptado prematuramente (apenas a los 16 años) en el *stift* o seminario de Tübingen, donde comparte dormitorio con Friedrich Hölderlin y Friedrich Hegel, ambos estudiantes del seminario y cinco años mayores que él. En el seminario comienza a interesarse por la filosofía al conocer de manera extracurricular los escritos de Rousseau, Lessing, Kant, Fichte etc. A los 22 años Schelling, ya con cierto prestigio intelectual después de haber publicado un par de textos sobre la filosofía de Fichte, es nombrado profesor en la Universidad de Jena por recomendación de Goethe y del propio Fichte, y al año siguiente, al ser obligado Fichte por las autoridades a abandonar su cátedra en Jena tras negarse a pedir ningún tipo de disculpa pública ni comprometerse a moderar el tono de sus escritos, luego de que fuera acusado de “ateísmo” por sus contrincantes; el joven Schelling reemplaza al afamado profesor en la cátedra de filosofía.

En Jena, Schelling desarrolla su propio pensamiento tomando como punto de partida la filosofía de Fichte, pero también en Jena (tal vez introducido en él por Hölderlin) entra en íntima relación con el círculo romántico: conoce los escritos de Novalis y a los hermanos Schlegel. Lo interesante de todo esto es la manera en que su posición como sucesor de Fichte y como partícipe del círculo romántico de Jena queda plasmada en el posterior desarrollo de su filosofía. La intervención de Schelling en el debate filosófico de su época no podría reducirse ni a un tipo de “fundamentalismo” ni a una forma equiparable de “romanticismo”. Si bien el

propio Schelling se considera un discípulo de Fichte, al mismo tiempo desarrolla su propia filosofía en estrecha conexión con la discusión del círculo romántico de Jena, y en especial con Friedrich Hölderlin. Esto quizás sea la razón por la que pueda ser considerado por unos “el príncipe de los románticos”, al mismo tiempo que la “cúspide” del idealismo alemán por otros. Lo que es cierto es que por esas mismas razones, su pensamiento resulta particularmente ilustrativo para explorar de manera *sistemática* todas las problemáticas implicadas en el intento por hacer de la libertad “el comienzo y el final” de toda filosofía.

DRAMATIS PERSONAE

De la naturaleza a la historia

“La filosofía misma, que empezó por persuadirnos
de abandonar la Naturaleza, nos incita,
en tono fuerte y apremiante,
a volver a su regazo.”

Friedrich Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*

Natura naturata. La naturaleza como objeto.

Aunque la filosofía de Kant normalmente es caracterizada como idealismo, el “idealismo alemán” como una derivación específica de la filosofía moderna se considera inaugurado por lo regular con la filosofía de Fichte. Aunque el papel de Schelling en este movimiento filosófico es un tanto ambiguo, por lo general tiene bien ganada su etiqueta de “idealista”, específicamente, como una figura que ocupa un puesto intermedio entre Fichte y el gran Hegel. Como señalan algunos comentaristas, a veces este tipo de lecturas lineales y simplificadoras de la historia de la filosofía ocultan diferencias importantes entre los pensadores considerados pertenecientes a una misma corriente (el caso de las diferencias entre Schelling y Hegel es apenas uno de los múltiples ejemplos posibles). Pero más allá de los elementos que comparten o no en cuanto a contenido se refiere, lo que fundamentalmente caracteriza a la “filosofía idealista” es la consistencia del intento, metodológicamente válido, de superar la separación entre la conciencia y el mundo. El gran problema que los pensadores que comúnmente consideramos representantes del “idealismo alemán” se proponen resolver, es justamente el de la relación entre pensamiento y ser, introducido por la crítica de Kant a los sistemas metafísicos precedentes, como ya vimos en el capítulo anterior, sobre todo al hablar de la antinomia entre naturaleza y libertad.

En principio, el objetivo que persigue Schelling tampoco difiere del principal objetivo de otros filósofos contemporáneos: de lo que hay que dar cuenta en la filosofía es de la vida del mundo y de la libertad del espíritu que en él habita. Sin embargo, en el pensamiento de Schelling encontramos una tensión mucho más marcada entre las concepciones romántica e idealista de filosofía, tensión que será determinante a lo largo de toda su obra y que marcará desde muy pronto una toma de distancia respecto a Fichte, cuya noción del “Yo” como espontaneidad o como absoluta libertad intentará reconciliar con su “Filosofía de la naturaleza” (*Naturphilosophie*)⁸³. El objetivo de Schelling en las diversas etapas de su filosofía fue fundamentalmente el de “formular nociones de libertad y razón que pudieran dar cuenta de la emergencia y el desarrollo de la naturaleza viviente y de la conciencia, pero que también tomaran en cuenta el hecho de que el fundamento de la naturaleza y de la conciencia no puede aparecer como tal en la especulación filosófica”⁸⁴. Para este autor, la reconciliación entre el pensamiento y el ser no podía ser resuelta simplemente afirmando su inmediata identidad en una serie de afirmaciones dogmáticas, al estilo de la metafísica prekantiana. Por el contrario, el reto consistía en mostrar filosóficamente el fundamento común que anima tanto a la vida de la naturaleza como a la vida del espíritu, pero no sólo como un “tercero” común (como la mónada de Leibniz) que imprime dinamismo a dos sustancias radicalmente opuestas, sino justamente encontrando la conexión interna que hace de su relación una relación necesaria en la que ambos se presuponen mutuamente. En otras palabras, el propósito de Schelling en su *Naturphilosophie* es abandonar una noción de sujeto pensante como simplemente opuesto a la naturaleza, concebida esta como un mundo de objetos inertes (de los cuales el hombre paradójicamente forma parte dada precisamente su condición de organismo viviente) que limitan su libertad y su actividad propiamente como sujeto, para revelar en cambio una relación entre lo “real” y lo “ideal” en la que el primer término sea la condición de posibilidad de lo

⁸³ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Vol. 2, Barcelona, Herder, 2002, p. 92-93

⁸⁴ Andrew Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 45 El término originalmente utilizado aquí para “especulación filosófica” es el de “reflexivity”, que de traducirse literalmente como “reflexividad”, en mi opinión, dejaría de expresar lo que en este contexto pretende indicar, esto es, la incapacidad de articular lo Absoluto dentro de un sistema filosófico que presupone una estructura Sujeto-Objeto respecto a la cual lo Absoluto es precisamente condición.

segundo, en donde, pues, la “vida” y la libertad de lo ideal sólo pueden ser tales porque echan raíces en la propia vida y espontaneidad de la naturaleza.

Como vimos, el intento de Kant por sostener el concepto de determinismo propio de la ciencia de su época, procurando al mismo tiempo afirmar la autonomía del hombre en tanto ser racional⁸⁵; tuvo que dividir el mundo en dos mitades cuya relación, sin embargo, se vuelve imposible de explicar. El mundo de lo que las cosas *son* con independencia de cómo estas quedan determinadas por las facultades del sujeto que las determina como objeto, ha quedado radicalmente separado del mundo de las cosas en tanto *pensamiento* de ese sujeto, que sin embargo tiene forzosamente que reconocer que alguna explicación de esa relación debe ser posible por el simple hecho de que reconoce que la relación misma (es decir, una separación no absoluta) debe existir, como sugiere el que en última instancia *haya* fenómenos para la conciencia. La destrucción de esta separación kantiana es la que se vuelve el objetivo del idealismo alemán, el cual genera una primera respuesta en la propuesta de Fichte sobre la libre actividad del “Yo” absoluto como origen común de ambos “mundos”.

Para Schelling, Fichte ha dado un paso fundamental más allá de Kant al hacer ver la prioridad de la filosofía práctica por encima de la filosofía teórica, porque señalando la dependencia de la conciencia respecto a la actividad espontánea del “Yo”, ha mostrado cómo dentro del sujeto hay un aspecto “infinito” el cual a su vez la filosofía puede mostrar mucho más enfáticamente: su carácter siempre activo y autoconstitutivo. Sin embargo para Schelling el problema de la estrategia de Fichte es que se encuentra con la dificultad de explicar nuestro encuentro con el mundo externo.

Si Fichte creyó haber escapado de las dificultades con que el espíritu filosófico se topa al presuponer la existencia objetiva de las cosas cuando explica el mundo, derivando toda la explicación del Yo, entonces tuvo que sentirse aún más compelido a mostrar *a detalle* cómo para cada persona individual, todo el llamado mundo externo con todas sus determinaciones, tanto las necesarias como las contingentes, ha sido puesto ya en el “Yo soy”.⁸⁶

⁸⁵ *Vid supra* “Mutato nomine de te fabula narratur”

⁸⁶ Schelling, *Op. Cit.*, p. 117

En opinión de Schelling, defender la autonomía humana respecto a la naturaleza aseverando que “todo es únicamente vía el Yo y para el Yo”, no pasa de ser una afirmación presuntuosa si no se explica exactamente cómo y de qué manera todo solamente existe vía el Yo y para el Yo⁸⁷. En Fichte, la naturaleza es en principio el gran “no-Yo” que la conciencia necesita para reflejarse como “Yo”. La experiencia de la resistencia de lo que en un primer momento se considera un mundo “exterior”, es necesaria tanto para poder explicar el conocimiento de ese mundo -ya que algo que no ofreciera resistencia de ningún tipo sería más bien incognoscible-, como para explicar propiamente la autoconciencia, que sólo gracias a la resistencia de algo que se le ha puesto enfrente como objeto se intuye a sí misma como sujeto. Pero esta manera de volver a la naturaleza simplemente un medio para la conciencia no sólo deja inexplicada la existencia del mundo exterior, sino al mismo tiempo a la conciencia misma en tanto no hay nada que explique con motivo de qué en un principio el Yo absoluto deba dividirse a sí mismo de esta manera. Aún planteando –como efectivamente hace Fichte- que el sentimiento de resistencia que el Yo experimenta en el mundo externo es en realidad la propia actividad infinita del Yo que se pone a sí mismo como no-Yo por un acto de voluntad, el resultado que terminamos extrayendo es que la dependencia del Yo respecto de un no-Yo que aparece como exterior al Yo, contradice la esencia del primero como pura espontaneidad e independencia de cualquier causalidad externa⁸⁸. Pareciera en este punto que el Yo consciente se topa con la angustiante imposibilidad de dar cuenta de su propia existencia dentro de un sistema en el que este ha de funcionar como su propio fundamento⁸⁹. Lejos de superar con ello el problema de la radical autonomía del sujeto de cualquier determinación exterior, el viraje fichteano hacia la filosofía práctica, para Schelling, únicamente hace más evidente la dependencia del Yo consciente respecto de algo anterior que sirva de su condición de posibilidad. El descubrimiento de Schelling del carácter *fundado* de la conciencia es lo que determinará su alejamiento final de la filosofía de Fichte: lo que para este último es el mundo muerto de objetos respecto al cual el

⁸⁷ *Ibid*, p. 118

⁸⁸ Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 18-19

⁸⁹ Sobre este problema volveremos más a detalle adelante, especialmente al hablar de la polémica entre Hegel y Schelling en torno a lo Absoluto.

Yo se afirma como libertad, para Schelling se vuelve justamente la condición de posibilidad de la conciencia y la libertad del sujeto.

Quienquiera –dice Schelling- que descarte por adelantado a la naturaleza como aquello absolutamente carente de espíritu, se priva a sí mismo incluso del material en que y del cual pudo desarrollar lo espiritual. El poder del águila en vuelo no se prueba a sí mismo por el hecho de que el águila no sienta *ninguna* atracción hacia abajo, sino por el hecho de que supera esta atracción, volviéndola ciertamente un medio de su elevarse. El árbol que encaja sus raíces hondo en la tierra puede aún alzar al cielo su copa llena de flores, pero el pensamiento que se separa a sí mismo de la naturaleza desde el comienzo es como las plantas sin raíces, o puede a lo mucho ser comparado con esos delicados hilillos que flotan en el aire al finalizar el verano, incapaces tanto de alcanzar el cielo como de tocar la tierra por su propio peso.⁹⁰

La filosofía pues, debe reconocer las raíces que la conciencia echa en la naturaleza si pretende que la conciencia misma sea explicable. El pensamiento y el ser deben poder ser pensados no como un binomio de términos absolutamente contrarios uno respecto del otro, sino en el marco de cierta identidad que permita explicar cómo uno de los elementos dentro de esa relación sirve de fundamento para el otro. Es en este punto donde se vuelve crucial para Schelling, dentro de la revisión que hace de la historia de la filosofía moderna, la crítica al racionalismo cartesiano y especialmente al pensamiento de Spinoza. Vale la pena detenerse un momento a revisar dicha crítica para comprender la manera específica en que Schelling intentará desatar el nudo de contradicciones del pensamiento moderno, sin echar por la borda en el intento la posibilidad de explicar al espíritu como esencialmente libre.

Lo que Spinoza pudo mostrar con su noción de sustancia es el origen común del pensamiento y la “extensión”, que Descartes había dejado completamente divorciados al concebirlos como sustancias diferentes, explicándolas por su parte como los atributos inmediatos de Dios o de la única sustancia infinita, es decir, como las dos formas en que la sustancia, que en cuanto tal no es ni pensamiento ni extensión, inmediatamente existe⁹¹. Ahora bien, si para Schelling el sistema de Spinoza es un modelo de simplicidad y elegancia por poder mostrar sin mucha complicación el punto de convergencia de lo que en su tiempo se había vuelto necesario

⁹⁰ Schelling, *Op. Cit.*, p. 173-174

⁹¹ *Ibid*, p. 67

reconciliar, tampoco está exento de problemas. En realidad el espinosismo, al igual que el sistema leibniziano, al mostrar la unidad del pensamiento y la extensión en una sustancia omniabarcante y de la cual deriva su ser finito todo lo que existe, termina por negar no solamente la posibilidad de hablar de libertad humana sino también de pensar dicha sustancia perfecta e infinita en última instancia como libre creadora del mundo, y aún más dramáticamente, ni siquiera como libre respecto de su propia esencia.

No es extraño que este problema de la filosofía de Spinoza lo podamos distinguir ya en Descartes, cuyo sistema es al mismo tiempo el punto de partida y el objeto de las críticas del primero. En ambos casos es ejemplar cómo una manera de afirmar la identidad del pensamiento y el ser tiene inmediatamente consecuencias respecto a cómo se concibe tanto a este último en su forma emblemática de “naturaleza”, como al pensamiento, ya sea en su infinitud como Dios o en su finitud como hombre viviente. Es por ello que antes de observar el rescate que Schelling intenta de lo que considera la aportación fundamental del pensamiento de Spinoza, es útil retrotraerse a la revisión schellinguiana del pensamiento de Descartes, con respecto al cual se verá con mayor claridad por qué Spinoza representa un momento imprescindible en la historia de la filosofía, y por qué se convierte en un interlocutor constante durante toda la maduración del propio proyecto filosófico de Schelling.

Descartes, en opinión de Schelling, creyó encontrar el punto en que inmediatamente coincidían el pensamiento y el ser, en que uno era inmediatamente el otro, en la certeza del “yo soy” que está contenida en el hecho de que “yo pienso”. El *cogito* implica necesariamente el *sum*, sin embargo, el error de Descartes consistió en atribuir a este “soy” el carácter de una certeza absoluta, cuando para Schelling el ser que necesariamente está involucrado en la afirmación “Yo pienso” es apenas el ser *en tanto* pensamiento: la afirmación “Yo pienso” sólo significa que “estoy pensando” o que “soy yo el que piensa”, y de ningún modo que soy *únicamente* pensamiento o que el pensamiento es la sustancia de mi ser. Por el contrario, lo único que

muestra la afirmación cartesiana es que el pensamiento es una determinación o un modo del ser⁹².

El *Sum* contenido en el *cogito* es, entonces, sólo: *Sum qua cogitans*, ‘Yo soy como pensamiento’, *id est* en esa forma específica de ser que se llama pensamiento, y que es sólo *otra* forma de ser, *exempli gratia*, diferente de la del cuerpo, cuya forma de ser consiste en *llenar* el espacio, *id est* en excluir a cualquier otro cuerpo del espacio que ha ocupado. El *Sum* contenido en el *Cogito* no tiene, pues, el significado de un absoluto “Yo soy” sino sólo el significado de “Yo soy de una manera u otra”, a saber, solamente como pensamiento, o en esa forma de ser que uno llama pensamiento⁹³.

Por esa razón el “Yo pienso” cartesiano como garante de la certeza del “Yo soy”, en el sentido específico de ser con certeza únicamente pensamiento, es para Schelling una verdad “subjetiva” y más bien tambaleante. Ni la inmediatez que Descartes ve en “yo soy” que afirma el pensamiento es tal, puesto que depende de una estructura especulativa fundamentada en algo anterior a ella misma⁹⁴, ni la certeza de ser del ser-que-piensa le parece tan indubitable: puesto que el *yo pienso* no significa que el Yo absolutamente *es*, sino sólo que *es* “de una u otra manera”, este ser que se afirma resulta por lo menos tan dudoso como el de las cosas de las cuales Descartes comenzó por dudar en un principio. De esta manera, el único conocimiento que este autor puede legítimamente agregar a la supuesta certeza primera, puramente empírica, del “Yo soy”, es el de la necesidad de la *idea* de todo el mundo circundante (de lo cual no se sigue ni su existencia real ni ninguna otra determinación)⁹⁵. Pero como en definitiva la aspiración original de todo el dudar metódico es encontrar la vía segura para obtener un conocimiento real, Descartes, a pesar de haberse preciado de encontrar esa certeza que se afirma como tal incluso en la misma duda, tiene que recurrir a un verdadero garante de la pertinencia de nuestras ideas sobre mundo externo. Es por ello que a pesar de haber colocado la certeza del “Yo soy” como principio epistemológico, tiene enseguida que encontrar mediante

⁹² *Ibid*, p. 46

⁹³ *Ibid*, p. 47

⁹⁴ El pensamiento que reflexiona sobre su propio pensamiento depende, como resultaría obvio, del acto de reflexionar sobre uno mismo, lo cual anula la inmediatez. Además, presupone la existencia y la actividad de “aquello que piensa en mí”. *Ibid*

⁹⁵ Al mismo momento en que se duda de las cosas exteriores, dice Schelling, uno también puede ya de esta forma afirmar que dichas cosas “no absolutamente no-son” (*they are not not at all*), puesto que deben ser *de alguna manera* para que en un principio pueda dudarse de ellas. *Ibid*

esta certeza el auténtico principio que fundamente con solidez la posibilidad de nuestro conocimiento. Este principio es el que Descartes ve en Dios. La *existencia* de este garante, no obstante, primero debe ser probada, y justamente será de este fallido salto mortal de la necesidad lógica a la existencia, del cual brotará para Schelling la consecuencia más aberrante tanto del sistema cartesiano como del espinosista⁹⁶.

Pues bien, tenemos al Yo cuya única verdadera certeza, tanto de sí mismo como del mundo externo, es que ambos *son de una u de otra manera*, o al menos que su existencia no está absolutamente negada, y por tanto, es solamente posible. La única manera que así queda para afirmar la existencia de algo independiente del yo que piensa, no puede ser sino un paso inválido que se apoya apenas en un hecho empírico: el mero dato de que uno posee la idea del ser más perfecto (que no pudo haber sido producida por mi inteligencia⁹⁷) demuestra que Dios existe efectivamente. De forma similar en que para Descartes el *cogito* contiene al ser de quien lo realiza como acto, la idea del ser más perfecto contiene necesariamente la existencia efectiva de dicho ser. La perfección, por ser tal, no puede implicar el no-ser, o la *posibilidad* de ser (o no), y dado que la idea del ser más perfecto está en nuestras cabezas y es imposible que sea producto nuestro, se demuestra que Dios (o el ser más perfecto) es *necesariamente*. Pero esta manera de argumentar revela toda la astucia del filósofo, de la cual echa mano cuando vemos que después de la existencia, la idea del ser más perfecto también implica para Descartes (además de todas las cualidades positivas pensables) que este *necesariamente* es bondadoso y honesto, es decir, que no podría nunca comportarse como el “genio maligno” que en su omnipotencia nos hace tropezar incluso en el intento de atribuir validez a las verdades más evidentemente verdaderas (las verdades matemáticas), como tampoco podría haber puesto un

⁹⁶ El problema de la llamada “prueba ontológica”, sin embargo, seguirá presente en opinión de Schelling en autores posteriores, y de hecho una crítica parecida a la que hace a los racionalistas también aparecerá en su ataque al sistema de Hegel.

⁹⁷ Para Descartes el individuo que duda de todo no podría considerarse él mismo productor de la idea de “ser más perfecto”. Al contrario: “Pues, en primer lugar, aunque sea verdad que mi conocimiento aumenta gradualmente, y que hay en mí en potencia muchas cosas que aún no son en acto, sin embargo, nada de esto es propio de la idea de Dios, en la cual nada es potencial; y esto mismo, el hecho de que mi conocimiento aumente gradualmente es un argumento muy cierto de que soy imperfecto. [...] percibo que el ser objetivo de una idea no puede ser producido por un ser potencial, que hablando propiamente no es nada, sino sólo por uno actual o formal.” René Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid, Gredos, 1987, p. 43

mundo de ilusiones en lugar de objetos reales (paso, por cierto, mediante el cual queda demostrada la existencia del mundo exterior), así como facultades defectuosas en nosotros, tales que por causa suya estuviéramos condenados al fracaso al intentar representarnos los objetos externos⁹⁸.

Schelling ataca la validez de toda la serie de inferencias de Descartes comenzando por argumentar que la existencia es totalmente indiferente a la idea de perfección: “la existencia sólo expresa el hecho de que la cosa es, *id est*, sus perfecciones, *son*. Por tanto la existencia no es una de esas perfecciones, sino eso sin lo cual ni la cosa ni sus perfecciones son”⁹⁹. La existencia de Dios por lo tanto, no ha quedado de ninguna manera probada. No obstante, lo importante aquí es la serie de conclusiones que se siguen de demostrar que Dios existe *de esta manera* (necesariamente) y las consecuencias que esto tuvo para la historia de la filosofía moderna.

Si en tanto que Dios debe ser pensado como el ser perfecto queda demostrado (demostración que fue la que realmente llevó a cabo Descartes) que de existir, debe hacerlo de *manera necesaria*, entonces lo que tenemos, en palabras de Schelling, es el concepto del ser que no puede no-ser, cuyo ser antecede cualquier posibilidad o que se adelanta al concepto de cualquier acción: en otras palabras, lo que queda ante nosotros es aquello que *ciegamente es*¹⁰⁰. Este Dios, pues, es el concepto del ser que desborda su propia conciencia y frente al cual el *pensamiento* pierde toda su libertad. Más aún, este Dios, dice Schelling, ni siquiera está en la

⁹⁸ Por esa razón surge para Descartes el problema de explicar por qué erramos. Si nuestro entendimiento es un don de Dios, no puede ser él mismo corrupto. El problema, según este autor, surge porque la facultad que más asemeja a Dios y respecto a la cual podemos considerarnos hechos a su imagen y semejanza, no es el entendimiento sino la *libre* voluntad. Es claro que nuestras facultades intelectivas son finitas, pero la voluntad, entendida como capacidad de deliberar entre una cosa y otra, no lo es. Cuando la voluntad, infinita y perfecta en su ámbito, se permite deliberar sobre asuntos que el entendimiento no concibe. *Vid* “Cuarta meditación” en Descartes, *Op. Cit.*

⁹⁹ *Ibid*, p. 50 La argumentación de Descartes debió haber cobrado la forma del siguiente silogismo: a) El ser perfecto no puede existir contingentemente b) Dios es el ser más perfecto; de lo cual sólo se puede seguir que c) *si existe*, sólo puede existir necesariamente. Sin embargo lo que Descartes concluye no es esto sino que Dios *necesariamente* existe. El error consiste en que con un silogismo en el que las proposiciones versan únicamente sobre la *manera* en que Dios existe, Descartes pretende demostrar propiamente su existencia.

¹⁰⁰ “Yo actúo ciegamente, por ejemplo, si hago algo sin haber imaginado su posibilidad de antemano” *Ibid*, p. 53

posibilidad de ser, ya que toda auténtica posibilidad de ser incluye en sí misma la posibilidad de no ser; y como incluso el sentido común imagina, nada hay más opuesto a la idea de Dios que el concepto del ser que existe ciegamente,

[...] puesto que lo primero que notamos en el concepto de aquello que existe ciegamente es, claramente, que es aquello carente de libertad en relación a su ser, que no puede ni negarlo ni modificarlo. Aquello que no tiene libertad en relación con su propio ser no tiene libertad ninguna: es lo *absolutamente* no-libre.¹⁰¹

La consecuencia más inaceptable de esta forma de afirmar la identidad del pensamiento y el ser, es que Dios, que no sólo es el garante de la posibilidad del conocimiento humano sino el principio ontológico de todo lo que es, termina por perder las cualidades que incluso el sentido común reconoce en Dios. El Dios de Descartes deja de ser Dios y se convierte en el ser que está completamente preso de su propia *forma ser*. Pero además de que el ser omnipotente se ha vuelto en realidad el más impotente dado que se comporta ciegamente respecto a sí mismo, por añadidura también ha perdido todo poder respecto al mundo exterior. En efecto, no se entiende de ningún modo cómo este Dios ciego pueda concebirse como creador del hombre y del mundo si Dios estrictamente hablando no es capaz de crear nada, en tanto toda acción es un movimiento que forzosamente requiere primero la posibilidad de ser. De manera que si no nos podemos explicar cómo las cosas por sí mismas deban brotar de un Dios inmóvil, lo que terminamos consiguiendo al seguir la argumentación de Descartes es justamente lo contrario de lo que este autor se proponía fundamentar en un principio, a saber, la posibilidad de nuestro conocimiento del llamado mundo exterior.

Por otra parte, el transcurso metódico en que la duda subvirtió sólo momentáneamente nuestra certeza del mundo externo, pero para recuperarla enseguida gracias a la seguridad que cobramos al reconocer la bondad de Dios¹⁰², ha separado de manera irreversible al pensamiento y al ser, convertidos ahora en dos sustancias por completo extrañas una respecto de la otra. En Descartes queda claro cómo es la *res cogitans* la que tiene la facultad (a modo de

¹⁰¹ *Ibid*, p. 54

¹⁰² En la sexta meditación Descartes recupera el mundo sensible de la misma forma en que también garantizó la posibilidad de nuestro conocimiento, es decir, confiando en que la perfección de Dios no admite la posibilidad de engañarnos con sus creaciones, punto en el cual la propia duda metódica ciertamente pasa a ser un ejercicio prescindible. *Vid*, "sexta meditación" en Descartes, *Op. Cit.*

alma) de animar a la *res extensa*, que por sí misma es algo *absolutamente muerto* y que carece por completo de vida, es decir, de movimiento propio. Pero cómo dos cosas de género absolutamente diferente pueden afectarse mutuamente no es algo que explique este autor, y en ese sentido, se vuelve igualmente inexplicable el mundo que nos rodea, puesto que, como señala Schelling, concebir al mundo de objetos que llamamos “naturaleza” como pura materia muerta, carente de espíritu, contradice no únicamente al conocimiento científico (de su época) sino a la propia experiencia cotidiana de dicho mundo. ¿Cómo pensar por ejemplo el movimiento de los animales?¹⁰³, pero aún peor, ¿cómo, sin contacto posible entre una sustancia y otra, entender que nuestro pensamiento pueda comandar el cuerpo “como el marinero dirige su nave”?¹⁰⁴.

En Descartes, la inexplicabilidad del dinamismo de la naturaleza y especialmente el de la aparente vida de la naturaleza orgánica (que en tanto no pensante tendría en realidad que estar muerta) quizás no sea la más grave de las contradicciones, suponiendo que en el marco de un pensamiento que no por rechazar la filosofía escolástica deja de enmarcarse en un contexto profundamente teológico-cristiano, es completamente aceptable el que el ser humano sea el único ser viviente que sin embargo posee esa sustancia de vida auténtica que lo asemeja a Dios, que se llama alma. El problema mayor (dejando a un lado que este sistema ha maniatado a Dios al intentar colocarlo como principio) radica en que la tajante separación entre las dos sustancias pone en cuestión también la posibilidad del libre albedrío, o en otras palabras la posibilidad de la libertad humana: si no se entiende cómo se relacionan *en* el hombre el *cogito* y su corporeidad, tampoco se entiende cómo pueda el pensamiento autónomamente “conducir” las acciones del cuerpo sin recurrir al único punto posible de unidad entre dichas dos sustancias que es Dios, en tanto este es supuesto como creador de ambas. Lo que no se

¹⁰³ *Ibid*, p. 57

¹⁰⁴ Descartes señala exactamente que nosotros (o sea, nuestro pensamiento) *no* estamos presentes en nuestro cuerpo de la misma manera que el marinero en su nave, sino más íntimamente “como mezclados” con él (*Descartes, Op. Cit*, p.73). Prueba de esto son las apetencias y los dolores que sentimos. Sin embargo su propia definición de *yo*, que estrictamente hablando es *yo pensante* aunque se encuentre formando “una totalidad” con el cuerpo que no puede explicar, pone a nuestro *yo* respecto al cuerpo en una relación (instrumental, de comando y subordinación) similar a la del navegante y su nave.

explica, entonces, es cómo podría defenderse la autonomía o libertad del individuo si el actuar libre, como pensamiento que opera sobre el cuerpo y a través de este sobre los objetos exteriores, tiene que recurrir constantemente a la mediación de la voluntad de Dios (de un Dios, por cierto, que de poder actuar sólo podría hacerlo de una única forma) para poder realizarse.

Para Schelling, el sistema de Descartes, como punto de partida de la filosofía moderna, tiene el mérito de haber intentado recomenzar absolutamente en la búsqueda de un pensar que no presupusiera ninguna otra verdad. Pero por esa razón hace también recaer a la filosofía en un estado de inmadurez notorio por la cantidad de problemas que no sabe resolver. En la lectura que Schelling hace de la historia de la filosofía en sus lecciones *Sobre la historia de la filosofía moderna*, el papel que juega Spinoza es justamente el de crítico y a la vez continuador de la filosofía de Descartes. Spinoza perfecciona la filosofía de este último en tanto la simplifica y resuelve algunas de sus contradicciones (como el de la relación entre la materia y el pensamiento), pero también por ello mismo, muestra más dramáticamente lo que para Schelling es el problema más importante: el de la noción de Dios como el ser que por existir necesariamente, es el ser que es ciegamente y que carece por completo de libertad.

De la filosofía de Descartes, Spinoza solamente toma lo esencial para su propio sistema. Lo que conserva pues, es la noción de Dios únicamente como el ser que existe necesariamente. Sin dar el rodeo de la duda, que en Descartes termina siendo superfluo una vez encontrada la idea del ser más perfecto, Spinoza hace de la sustancia o de aquello que es el sujeto general del ser y cuyo acto es existir, el único y auténtico punto de partida de su filosofía. La ventaja que inmediatamente reporta el comenzar así, es que la relación entre la extensión y el pensamiento se vuelve más fácil de explicar puesto que su unidad es mucho más evidente. Como ya mencionamos, para Spinoza el pensamiento y la extensión son atributos de la sustancia, o formas en que la sustancia inmediatamente existe. Por lo tanto, ambas son *modos* de ser que en contraste con la filosofía de Descartes, tienen un punto de encuentro, en última instancia, en el ser. En palabras de Schelling, en esta filosofía, todas las cosas

[...] sólo pueden ser *en* él [es decir, en Dios o en la sustancia], sólo pueden ser formas particulares o maneras en que el ser divino se presenta a sí mismo; no es que Dios en cuanto tal esté limitado por esta razón, sino que todas las cosas solamente expresan en sí mismas la inmediata divina esencia en una forma particular y determinada.¹⁰⁵

Sin embargo, si miramos la cuestión más de cerca, tampoco en Spinoza encontramos una respuesta satisfactoria a la pregunta por la existencia del mundo exterior. Cómo es que las limitaciones de las cosas determinadas nacen de la infinitud de la sustancia no es algo que se explique claramente. A pesar de que Spinoza propone la existencia de algunos momentos intermedios subordinados a la sustancia original (atributos, modos, afecciones), entre esta sustancia y las cosas del mundo, la pregunta sigue sin contestarse porque lo que sigue sin quedar claro es el momento de transición entre lo infinito y lo finito. Aun suponiendo que el Dios inmóvil de Spinoza pudiera relacionarse respecto al mundo como causa, como creador, en la medida en que este autor no logra explicarse el mundo partiendo de la sustancia infinita sino sólo añadiendo momentos intermedios con diferente grado de determinación, todo en realidad pasa a explicarse apelando a otra *cosa finita* anterior, y esta a su vez por una similar, y así *ad infinitum*. La incapacidad de explicar la transición entre lo finito y lo infinito nos impide abandonar una cadena interminable de “determinaciones determinadas”, o una serie siempre abierta de determinaciones causales que nunca logran explicar el por qué de todas estas determinaciones, en primer lugar¹⁰⁶. Así pues, lo que uno parece concluir al someter a escrutinio el sistema de Spinoza es que ni la existencia del mundo real ha quedado explicada partiendo de Dios o de la sustancia infinita, ni la propia sustancia infinita resulta del todo comprensible, ya que finalmente todo lo que es de una determinada manera, lo es supuestamente como una manifestación de dicha sustancia. Finalmente, señala Schelling, en tanto Spinoza no pudo explicar cómo lo infinito se determina a sí mismo como finito, los propios atributos de la sustancia (extensión y pensamiento) no son una necesidad de la sustancia de determinarse a sí misma sino simples datos de la experiencia que Spinoza atribuye

¹⁰⁵ Schelling, *Op. Cit.*, p.66-67

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 70-71

Vid supra “Mutato nomine de te fabula narratur”

a la sustancia sencillamente porque encuentra puestas estas determinaciones en su experiencia del mundo¹⁰⁷.

Por otra parte, a pesar de que en este sistema la extensión y el pensamiento encuentran su principio en la sustancia, la relación entre ambos atributos no es más clara que en el caso de Descartes, puesto que, como señala Schelling, dicha unidad es únicamente externa, formal. Si bien Dios es inmediatamente extensión infinita y pensamiento infinito, la extensión infinita *en cuanto tal* es tan ajena al pensamiento infinito (y viceversa) como la *res cogitans* y la *res extensa* cartesianas eran extrañas entre sí. De modo que si la relación que evidentemente ocurre en la experiencia entre ambos atributos no queda menos misteriosamente explicada porque ambos finalmente alcancen su unidad en la sustancia; la vida del mundo y el dinamismo de la naturaleza (incluyendo la nuestra propia) continúan siendo incomprensibles para la filosofía que se empeña en ver en la *physis* ese reino muerto opuesto al principio vivo y activo que se supondría que tendría que ser el reino del pensamiento.

¿Pero es posible hablar en Spinoza propiamente de un principio vivo, realmente capaz de animar el mundo estático de objetos muertos? Difícilmente, y hacerlo sería aún más problemáticamente que en el caso de Descartes, para quien ni la voluntad ni el cuerpo humanos (incluidos en el pensamiento¹⁰⁸) eran inmediatamente manifestación del ser infinito de Dios. A pesar de que la crítica al “panteísmo” espinosista en ocasiones vulgariza y distorsiona a lo que el propio Spinoza quería dar a entender al decir que Dios o la sustancia es todo¹⁰⁹, el

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 72

¹⁰⁸ “Debo, pues, admitir que ni puedo imaginar qué es esta cera, sino sólo percibirla con la mente; y me refiero a esta en particular, pues más claro resulta de la cera en general. Pero ¿qué es esta cera que sólo se percibe con la mente? Ciertamente, la misma que veo, que toco, que imagino, la misma en fin, que desde el principio pensaba que era. Pero hay que advertir que su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, y que nunca lo fue, aunque antes así pareciera, sino sólo inspección de la mente...”. Descartes, *Op. Cit.*, p 28 “[...]ciertamente, esas sensaciones de la sed, el hambre, el dolor, etc., no son más que ciertos confusos modos de pensar que surgen de la unión y de esa especie de mezcla de la mente con el cuerpo”. *Ibid*, p 74.

¹⁰⁹ Para Spinoza Dios no es la totalidad de las cosas existentes, sino que la totalidad de lo que existe es Dios, en tanto que *es*, puesto que Dios es sustancia. *Vid Baruch Spinoza, Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Tecnos, 1989

mundo sigue siendo el desdoblamiento -por así decirlo- del ser de Dios, o en palabras de Schelling, Dios considerado “fuera de sí mismo”, en su existencia como la totalidad de las determinaciones del ser. Así, el único principio activo tendría que ser no las determinaciones en cuanto tales sino más bien aquel poder que las produjo, que en este caso no es sino el propio Dios pero considerado “en sí mismo”, considerado únicamente en su esencia, sin todas sus determinaciones¹¹⁰. Pero como el Dios de Spinoza es únicamente y no más que su propia esencia, lo que se sigue es que Dios no es sino el ser que *necesariamente es*, es decir, un ser inmóvil.

Así pues, lo que para Schelling salta a la vista al respecto del problema de la libertad al someter al análisis a esta forma de dar inteligibilidad al mundo existente, que afirma a su vez la unidad del pensamiento y el ser, es que la sustancia de Spinoza cancela más dramáticamente la libertad de lo que se supone debía ser el libre fundamento ontológico del mundo. La sustancia de Spinoza es aquel ser que ha caído víctima de su ser, cuya existencia ha quedado absolutamente fijada por su propia necesidad de ser, y que en tanto que no le queda, según su esencia, un ápice de posibilidad en sí mismo (o de no-ser), es tanto o más ciego que el ser más perfecto de Descartes:

Spinoza llama a Dios *causa sui*, pero en el sentido más estrecho de que Él es por la simple y llama necesidad de Su esencia, sin ser capaz de mantenerse como ser capaz de ser (como *causa*); la causa se ha confundido completamente con el efecto y se comporta sólo como *sustancia*, contra la cual Su pensamiento no puede hacer nada. Porque sorprendido, como debiera, por el ser-ciego, como lo inesperado que ningún pensamiento puede anticipar (de donde se sigue que *este* ser realmente es la *existentia fatalis*, y que el sistema [de Spinoza] como tal es fatalismo); o asaltado, diría yo, por el ser, que ciegamente desciende encima Suyo, que engulle su propio comienzo, Él incluso pierde la conciencia, todo poder y toda libertad de movimiento con respecto a su propio ser.¹¹¹

En este sistema de absoluta necesidad, ni Dios es libre respecto al mundo en general, puesto que de hecho existe necesariamente de esta forma, ni la libertad humana es pensable puesto

Lo cual tiene un sentido muy diferente a decir, al revés, que “todo es Dios”. Para una crítica detallada a la acusación de panteísmo a Spinoza, *Vid* Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 73-74

¹¹⁰ *Ibid*, p. 74

¹¹¹ *Ibid*, p. 67

que el hombre, en tanto ente, forma parte de toda la totalidad de objetos que expresan de manera consumada y fija el ser de Dios.

La primera lección que Schelling extrae para la filosofía a través de la crítica de estos dos momentos fundacionales de su historia moderna, es que la identidad entre el pensamiento y el ser no puede ser únicamente formal, sino inmanente tanto en el pensamiento como en el ser, es decir, que dicha identidad interna entre ambos “principios” lo que implica es la necesidad que la filosofía tiene de incluir a la naturaleza de alguna forma en la explicación que ésta intenta de “lo espiritual”, así como de cambiar la concepción tradicional de la naturaleza únicamente como colección de objetos inertes que no tienen en sí mismos ningún principio dinámico ni autoconstitutivo. Lo primero porque la filosofía debe ser capaz de explicar la relación entre la materia y “lo espiritual” que tan claramente se da en nuestra experiencia del mundo y no solamente como libertad y conciencia humanas, sino también, para Schelling, como la vida de la naturaleza orgánica y como el propio movimiento de la naturaleza inorgánica. El movimiento del mundo objetivo, pues, hace necesario pensar a los objetos conteniendo en sí mismos un principio motor, “espiritual”, con que se vuelva comprensible cómo es que uno afecta al otro. Esto, es necesario recalcarlo, no es únicamente una cuestión de filosofía natural: como vimos, la inteligibilidad del fenómeno de la libertad humana depende de ello. Por otro lado, sólo una unidad real (no únicamente formal) entre el pensamiento y el ser puede hacer explicable a la propia conciencia y libertad humanas, una vez que la filosofía reconoce, como vimos arriba, que ambas necesitan un fundamento fuera de sí mismas. En otras palabras, el llamado “giro romántico” del idealismo de Schelling no es simplemente el sentimentalismo de aquél que maravillándose por la naturaleza y desesperado por la tensión que le provocan las antinomias kantianas, intuye que *debe* reconciliar el pensamiento y el ser. La *Naturphilosophie* y la crítica al mecanicismo de la naturaleza no sólo de Descartes y Spinoza, sino también de Fichte y Kant, es pues, una necesidad de estricto orden filosófico: la necesidad de dar cuenta de la existencia del mundo de objetos en su realidad dinámica, al mismo tiempo explicando la posibilidad de la conciencia y de la libertad que deben darse dentro de ese mundo. Es en este sentido en que para Schelling, en la posibilidad de explicar la *vida* de la naturaleza se juega ya la posibilidad de explicar la conciencia.

Natura naturans. La productividad de la naturaleza.

Como hemos visto, no cualquier forma de intenta articular la unidad entre pensamiento y ser es válida. De lo que se trata es de hacerlo pero sin perder de vista la necesidad de dar cabida en ella a la libertad del sujeto consciente. La tarea consiste en hacerlo sin cometer el error de Spinoza, en cuya unidad sujeto-objeto el sujeto ha quedado totalmente disuelto en el objeto¹¹². Si bien la conciencia requiere un fundamento, ese fundamento, que de alguna manera apunta hacia la naturaleza, debe entonces concebirse de una manera que haga posible la transición hacia la conciencia libre. La naturaleza debe concebirse como actividad, como vida. ¿Pero cómo llevar a cabo semejante empresa? Es aquí donde el pensamiento de Fichte cobra relevancia para Schelling. Para nuestro autor Spinoza es fundamental porque ha mostrado una forma de dar unidad al pensamiento y al ser. Sin embargo, si de lo que se trata es de comprender a la naturaleza y al mundo humano en su realidad cambiante y móvil, es decir, sin que el sujeto se pierda en el objeto, el rescate de la sustancia de Spinoza requiere retener de alguna manera la espontaneidad del Yo de Fichte.

La tarea que Schelling se propone entonces es reconciliar en su propio sistema el concepto espinosista de sustancia como fundamento absoluto del pensamiento y el ser, con la noción del Yo fichteano como subjetividad que es causa *libre* de sí misma¹¹³, teniendo presente todo el tiempo que el pensamiento en cuanto tal es incapaz de ser su propio fundamento (es decir, que la subjetividad como conciencia y libertad se explique a sí misma en independencia absoluta del objeto), y que ni el mundo externo ni la conciencia en última instancia son explicables sosteniendo una noción de naturaleza mecánica, totalmente carente de subjetividad.

El servicio que presta la filosofía de Fichte a los propósitos de Schelling consiste sobre todo en que justamente le provee de la herramienta para destruir la mencionada noción mecanicista de la naturaleza que vimos ejemplificada en Spinoza y Descartes. Dicha noción, que es común en la

¹¹² *Ibid*, p. 67

¹¹³ La sustancia de Spinoza también es *causa sui*, sin embargo como vimos, no lo es libremente.

filosofía contemporánea a Schelling así como en las emergentes ciencias naturales de su época, como hemos visto, resultaba altamente problemática sobre todo para los autores preocupados por pensar las condiciones y la posibilidad de la autonomía moral del hombre. Así pues, por ejemplo, para Kant la principal tarea de cualquier metafísica (sea o no posible realizarla en los términos en los que este autor considera que es legítimo hacerlo) debería ser la de mostrar la libertad de un Dios creador y a la autonomía moral del hombre conviviendo con las inquebrantables leyes causales que rigen absolutamente todo lo que se muestra como fenómeno en la naturaleza¹¹⁴.

Ahora bien, lo que en opinión de Schelling Fichte ha sabido mostrar es que el fundamento de la autoconciencia es inaprehensible desde la filosofía teórica, es decir, no es enmarcable dentro de un sistema de conocimiento de la misma manera que sí lo es cualquier objeto natural, empírico, precisamente porque de ser tal, sería totalmente inexplicable. Si la mente se comportara como un mecanismo, dice Fichte, sería inexplicable el por qué esta viene a “reflejarse” a sí misma (*to reflect upon itself*), puesto que no podría haber *razón* ninguna para que lo hiciera¹¹⁵. No pudiendo apelarse a ninguna causa anterior, dicho fundamento sólo puede ser explicado como una *acción* inmediata del Yo absoluto sobre sí mismo, como una *intuición* donde el Yo como sujeto y el Yo como objeto son idénticos. La prioridad de la filosofía práctica como queda establecida por Fichte se muestra entonces como una manera de satisfacer el mismo planteamiento de Kant (en términos en que este último autor quizás no hubiera estado de acuerdo), según el cual la filosofía debía dar cuenta de la posibilidad de la realización de la

¹¹⁴ *Ibid*, p. 103

¹¹⁵ Andrew Bowie, *Op. Cit.*, Cambridge, p. 5 Es decir, algo que se comporta únicamente como un mecanismo y que como tal está incluido en la totalidad de una naturaleza que se comporta de la misma manera mecánica, no puede por sí mismo salirse del mecanismo y preguntar cómo es que el mecanismo funciona. Schelling recuperará este argumento de Fichte, y hará del propio hecho de la autoconciencia una prueba de que en la naturaleza misma (en tanto el hombre considerado objetivamente es tan material como cualquier otro cuerpo en el universo, y por tanto en tanto cuerpo debe regirse por las mismas leyes naturales) hay “algo más” que pura causalidad y receptividad de determinaciones externas. “Suppose I am myself a mere piece of mechanism. But what is caught up in mere mechanism cannot step out of the mechanism and ask: How all this become possible?” (Schelling, *Ideas for a philosophy of nature*, New York, Cambridge University Press, 1988, p. 4-5). Lo anterior es una idea casi literalmente tomada de Fichte: “what is included in a mechanism cannot step out of it and ask: how has the whole [system of my ideas] become possible?” Bowie, *Op. Cit.*, Cambridge, p. 9

libertad dentro del mundo real determinado causalmente, lo cual intenta lograr abarcando a la naturaleza objetiva dentro de la noción del Yo absoluto, como producto de la actividad infinita del mismo y como un momento del Yo propiamente consciente.

Schelling profundiza en este mismo problema, y si para Kant la pregunta básicamente era cómo es que son posibles los juicios sintéticos a priori, o en otras palabras, cómo es que es posible el conocimiento científico en términos de la época, para Schelling no se trata ya nada más de esclarecer cómo nuestro juicio relaciona necesariamente los fenómenos que percibimos produciendo leyes causales de validez universal, sino más fundamentalmente, de explicar por qué dichas leyes se sostienen en última instancia: por qué hay una naturaleza puesta ante nosotros cuyo comportamiento es expresable en la conciencia¹¹⁶. Entonces, si la exigencia es pensar de otra forma a la naturaleza para que no sólo la vida de la misma sino también la vida del “espíritu” mismo sea comprensible, la tarea de la *Naturphilosophie* de Schelling se vuelve la de mostrar el fundamento de la naturaleza que se *muestra* como fenómenos naturales, y dicho fundamento (al igual que para Fichte) no puede tener el mismo carácter condicionado de aquello que condiciona, es decir, de aquello de lo que es fundamento: si hay leyes causales, debe haber algo que las posibilita, que las *produce*, y que por ello no puede ser pensado como *producto* o resultado de dichas leyes. La meta de Schelling entonces se vuelve la de extender la noción de la actividad infinita del sujeto fichteano a toda la naturaleza, de tal manera que esta sea, al mismo tiempo que fenómenos determinables por nuestra conciencia, también aquello que se expresa en estos, es decir, la actividad infinita subyacente que hacen de la naturaleza vida y desarrollo por sí misma. Es *en y sobre* esta vida inherente en todo lo que es, que la vida y la libertad del sujeto consciente pasan a ser realmente explicables.

Así pues, antes de abordar el problema de la libertad humana en cuanto tal hay también es necesario detenernos a examinar la noción de lo que Schelling considera su condición de posibilidad, pero no únicamente como el lugar pasivo o el escenario indiferente a lo que en él ocurre. Para Schelling el fundamento de la libertad humana debe ser uno que no siendo propiamente libre, albergue en su interior su posibilidad. Si dicho fundamento hemos de

¹¹⁶ Schelling, *Op. Cit.* Routledge, p. 36

buscarlo a la naturaleza (como pretende Schelling, y en lo cual en buena medida radica la originalidad de su primera filosofía), entonces no podemos verla más como aquello en contraste con lo cual la libertad se mira a sí misma como propiamente libre, sino como aquello que no siendo libre todavía, contiene dentro de sí de manera latente la posibilidad de que la libertad pueda brotar y desprenderse del útero en el que se ha gestado y gracias al cual puede existir.

Para los pensadores románticos, el que la naturaleza sea un organismo es un hecho constatable empíricamente¹¹⁷. La naturaleza, para Schelling y otros contemporáneos, evidentemente no es un cúmulo de objetos independientes y carentes de movimiento cuya única relación posible es la que se da por el hecho de estar colocados azarosamente en contigüidad, o por la acción de una fuerza independiente del objeto mismo que los hace abandonar el estado de reposo y entrar en el colisión uno con otro, como en la mecánica de Newton. Por el contrario, salta a la vista que la naturaleza es una totalidad que tiene el poder de producir internamente esas relaciones de articulación entre los elementos que la componen, es decir, que se mueve por sí misma y, en cuanto totalidad, con un mismo sentido¹¹⁸. El propio Kant, más o menos al mismo tiempo en que el interés de Schelling se centra en estos problemas, acepta que el surgimiento de la vida de entre la materia inerte es un hecho inexplicable científicamente:

En la concepción mecanicista no tenemos cómo asumir que las diversas leyes naturales tienen algún *status* en común: lo único que tenemos es la interminable cadena de condiciones condicionadas de Jacobi. Esto llevó a Kant a introducir la noción de “juicio reflexivo”, que considera que la naturaleza actúa intencionalmente aunque esto no pueda ser probado. La idea de juicio reflexivo permitió a Kant tratar de entender cómo es que los organismos [vivos] emergen y operan de acuerdo a principios que no son evidentes en su explicación causal.¹¹⁹

¹¹⁷ Este punto de vista en Schelling es evidente en sus *Ideas for a philosophy of Nature*

¹¹⁸ Para Schelling, la naturaleza es el producto que se comporta teleológicamente sin ser teleológicamente producido. Lo propio de la naturaleza, dice, “descansa precisamente en que es teleológica en su mecanismo y, a pesar de ello, no es sino mecanismo ciego”. La naturaleza es producto en cuanto objeto, y al mismo tiempo producción *inconsciente* de productos, en tanto productividad. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 2005

Esta idea es fundamentalmente la que se irá explicando de aquí en adelante.

¹¹⁹ Bowie, *Op. Cit.*, Cambridge, p. 9

Las manifestaciones más complejas de la naturaleza (que para Schelling no es únicamente la naturaleza orgánica, como para Kant, sino la vida natural humana, en su dimensión libre y consciente) hacen necesario pensarla como *algo más* que un conjunto de objetos que se mueven. Si Kant, con el juicio reflexivo ha tenido que pensar la naturaleza *como si* tuviera *en sí misma* la capacidad de producir el orden al que la somete el entendimiento del sujeto que la piensa, y en ese sentido, *como si* la naturaleza también participara de alguna manera en el reino al cual pertenecen el pensamiento y la voluntad humanas y gracias al cual el hombre es pensable como libre¹²⁰, para Schelling lo que la filosofía debe explicar es cómo es que esto sucede efectivamente, derrumbando la barrera infranqueable que separa al pensamiento de la materia. De esta manera, lo que hay que mostrar es cómo es que la naturaleza debe *ser* pensamiento, la unidad de la extensión y el pensamiento tanto en su indiferenciación (como identidad absoluta que fundamenta a ambos), como en la íntima comunión en que un elemento contiene y presupone su relación con el otro en la vida del mundo natural que se mueve y se desarrolla, y del espíritu que de él surge y que lo piensa. Pero para Schelling (como para Fichte en el caso del Yo) el fundamento de esas fuerzas que animan a la naturaleza y al espíritu humano, la vida misma, la vida en cuanto tal, precisamente por ser el agente o el motor del movimiento de los objetos no puede ser de la misma forma limitada o determinada como objeto¹²¹. Toda la naturaleza, señala, es pensable a la manera de las ciencias naturales, como *objetos* gobernados por leyes que establece un sujeto al que le aparecen como fenómenos. Pero si la naturaleza no sólo debe ser concebida en la forma en que el espíritu romántico propone en el arte, sino también en que la razón exige en la filosofía¹²², los objetos y la naturaleza en general deben ser pensados conteniendo en sí misma algo no objetivo o una cierta subjetividad: la naturaleza no es sólo productos, es *productividad*. La concepción corriente de la naturaleza, para Schelling, es la de un mundo de objetos dados o puestos por un poder creador exterior a ellos: *natura naturata*, o naturaleza pasiva. En la tarea de mostrar de qué manera todo lo que existe objetivamente como una cosa determinable por el

¹²⁰ Para Kant la autonomía moral del hombre es posible porque el pensamiento y la voluntad, en cuanto tales, no pertenecen al mundo fenoménico. Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 31

¹²¹ Es aquí donde se ve que el poder del Yo de Fichte ha sido expandido desde la conciencia, hasta abarcar a toda la naturaleza.

¹²² *Vid supra*

entendimiento habita también un poder que lo emparenta con aquello que lo vuelve objeto inteligible, se tiene que mostrar la forma en que la materia aparentemente más carente de vida es *natura naturans* o naturaleza activa, que se produce a sí misma. O en otros términos, cómo todo lo determinado como objeto también es espíritu. Solamente el poder que se esconde en la naturaleza –nos dice- podría ayudarnos a entender su evidente actuar teleológico¹²³.

En la concepción de Schelling, la materia como tal es ya algo real e ideal a la vez¹²⁴. Lo que esto quiere decir no es que lo real y lo ideal en la materia sean idénticos en el sentido de una simple indiferencia, sino que la materia, para ser tal, necesita de una tensión entre lo ideal que la produce y le imprime movimiento¹²⁵, y lo real mediante lo cual lo ideal se fija como un ente limitado. Sin esta tensión interior, o bien la materia tendría que ser concebida como absolutamente carente de movimiento con las consecuencias que ya vimos que esto tiene, y con lo cual simplemente no podría explicarse cómo es que existe sin un poder que la produzca; o lo ideal concebirse como la subjetividad que (en contraste con el sistema de Spinoza) al no dejarse atrapar nunca de ninguna forma por el objeto, no podría tampoco nunca expresarse en ningún tipo de manifestación real, por lo que no podría concebirse naturaleza ninguna. Como dice Schelling, se “disiparía a velocidad infinita”. Todo lo que es, implica internamente una tensión de fuerzas que se oponen entre sí y cuya interacción produce objetos determinados. Para que esta tensión sea real, dichas fuerzas opuestas no pueden ser reductibles una en la otra (como el no-Yo respecto al Yo de Fichte), y sin embargo, si aquellas fuerzas han de ser concebidas como diferentes, es necesario concebir una identidad anterior gracias a la cual la diferencia misma sea posible: lo ideal y lo real, lo “mental y lo físico[,] son irreductibles entre sí, son diferentes, pero esa su diferencia es relativa al hecho de que ambos son, y son entonces lo mismo. La pregunta crucial es cómo ambos son lo mismo”¹²⁶.

¹²³ En sus palabras, “the purposiveness of organic nature” Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 90

¹²⁴ Schelling, *Op. Cit.*, Routledge, p. 82

¹²⁵ Esto no significa que Schelling, de nuevo, conciba a la materia carente de movimiento por sí misma. Esta tensión ocurre dentro de la propia materia y es la que la constituye como un objeto. Lo “ideal” no es un poder exterior respecto a la materia. Como se irá viendo, es uno de los polos de una contradicción inherente en todo lo que es.

¹²⁶ *Ibid*, p. 78 Sobre el problema de la identidad y la diferencia se hablará más adelante con un poco más de detalle, puesto que este punto en específico es importante para entender la pugna entre Schelling y

La materia, como cualquier otro ente, es producto y productividad, es esa tensión entre un principio expansivo y uno contractivo que la hacen al mismo tiempo un objeto determinado¹²⁷, *diferencia*, y movimiento y actividad que superan este objeto y que lo vinculan con el resto de la naturaleza como una totalidad, es decir, *identidad*. Un principio no puede existir realmente fuera de su relación con el otro. Ahora bien, el caso de la materia hace patente que aunque Schelling ha puesto las bases para romper la separación radical entre materia y espíritu, abriendo la posibilidad de un desarrollo “hacia adelante” (de la materia al espíritu), y por lo tanto volviéndose potencialmente explicable para la filosofía al concebirla como real-ideal; también hace evidente, como acabamos de ver, la necesidad de mostrar cómo es que lo ideal y lo real, cuya tensión constituye todo lo que es, son idénticos en tanto que *son*. Se hace también necesario, entonces, explicar también un desarrollo “desde atrás”, es decir, desde la identidad a la diferencia, y en la diferencia, de las formas más simples de lo existente hasta la vida y libertad del espíritu humano. Schelling se verá forzado por estos problemas, pues, a responder con una “teoría genética de la subjetividad”¹²⁸ que precisamente articule sistemáticamente en la filosofía dichas transiciones.

Hegel en torno a “lo absoluto”, que por su parte determina fuertemente sus concepciones acerca de la historia y la libertad humana.

¹²⁷ Se ve que la productividad, así como sólo se manifiesta en todo lo que es siendo el agente productivo de toda las determinaciones, en sí misma no puede aparecer como determinada, como objeto, y por ello no puede ser abarcable en el conocimiento en cuanto tal. Sin embargo, señala Bowie, la productividad no es “a separate, inaccessible thing in itself (even though is not an object of knowledge), because it is also at work in the subject, as that which moves the subject beyond itself” *Ibid*, p. 36

¹²⁸ De la subjetividad y no de la objetividad, porque al final de cuentas el problema de Schelling es explicar el mundo existente y su desarrollo *sobre la base* de la libertad, y aunque sujeto y objeto se implican mutuamente, es propiamente la subjetividad la que impulsa a todo lo que es más allá de sí mismo, de sus determinaciones dadas en cuanto objeto, y convierte en desarrollo lo que por sí mismo sería inmovilidad.

Acerca de la interpretación común de la “teoría genética de la subjetividad” que Schelling intenta articular ya desde el *Sistema del idealismo trascendental*, como la postulación simplona de un sujeto que resulta ser algo así como la totalidad de la naturaleza, y del cual finalmente no podemos dar cuenta en la filosofía por su carácter absoluto, por lo que Schelling recae en el mismo error de la metafísica prekantiana; Andrew Bowie señala que “Schelling does not simply ignore Kant’s strictures on the limits of theoretical explanation, as is sometimes assumed: the very fact that the attempt to overcome the problem of Kantian dualism gives rise to a theory of the genesis of *subjectivity*, rather than dogmatic assertions about nature in itself, is proof of this” *Ibid*, p. 34

Si se quiere escapar de la regresión infinita en la “cadena de condiciones condicionadas” que nunca acaba de explicar a cabalidad el por qué de lo que es, hay que pensar, como Fichte, en un punto de partida absoluto cuya actividad, como fundamento, no pueda ser pensada en términos causales. Schelling, en la exposición de su propio sistema en el marco de la historia de la filosofía moderna¹²⁹, llama a este principio el sujeto infinito o el sujeto absoluto. En un primer momento este sujeto se encuentra en su “pura sustancialidad”, aun no siendo objeto alguno y en ese sentido *como* si fuera nada. Sin embargo, tampoco *es* una nada: es *como* una nada porque no existe en la forma del ser objetivo, pero en definitiva sigue siendo sujeto. Este sujeto, que como veremos nunca puede “perdersé” en el objeto como en el caso de Spinoza porque nunca puede dejar de ser sujeto, no obstante,

[...] no puede permanecer en esta abstracción, es, por así decirlo, natural para él quererse a sí mismo como algo, a saber, como objeto. [...] Pero el sujeto no es ciego [como se vio en el caso de la sustancia espinosista y en el Dios de Descartes], sino en cambio un auto-ponerse (*self-positing*) *infinito, id est*, no deja de ser un sujeto al volverse objeto; infinito auto-ponerse que-no en el sentido meramente *negativo* de que es sólo no finito o de que no puede volverse finito de ninguna manera, sino en el sentido positivo, de que puede hacerse a sí mismo finito (volverse a sí mismo algo), pero emerger victorioso de esa finitud de nuevo como sujeto, o; [que] solamente se eleva a sí mismo de nuevo a una potencia más elevada de subjetividad al volverse finito, al volverse objeto.¹³⁰

Al igual que el águila que remonta el vuelo volviendo a la atracción que siente hacia abajo un medio de su elevarse¹³¹, el sujeto, que es actividad infinita, vuelve a las limitaciones objetivas en que él mismo se coloca un medio para ser lo que verdaderamente es y lo que para Schelling nunca deja de ser: pura libertad. Pero el sujeto que es *en sí* mismo esta libertad respecto a todo ser, inevitablemente se atrae a sí mismo en el sentido de que quiere ser libre también *para sí*,

¹²⁹ En el capítulo “The philosophy of Nature (*Naturphilosophie*)” en Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, Schelling expone lo que considera la filosofía que es distintivamente suya, la *Naturphilosophie*. Es interesante que la obra por la que actualmente es más conocido, el *Sistema del idealismo trascendental*, sea puesto por Schelling en sus [*lectures*] *On the history of modern philosophy* dentro del capítulo dedicado a Fichte, como una continuación de la obra de este autor, respecto a la cual todavía guarda cierta dependencia.

¹³⁰ *Ibid*, p. 114

¹³¹ *Vid*, nota 11

quiere reconocerse como libertad infinita, y para hacerlo, en un acto voluntario¹³² se encuadra en una estructura especulativa o reflexiva en la que se pone a sí mismo como el objeto, en un primer momento, de su querer. Este estar “como una nada” es el comienzo absoluto¹³³ del proceso en el que el sujeto desplegará su libertad, sin embargo, si la libertad del sujeto infinito es verdaderamente una libertad real, entonces este mismo proceso no puede ser solamente un desarrollo de la conciencia del sujeto que se piensa a sí mismo como libre y que realiza como pensamiento el concepto de la libertad. ¿Pero cómo podríamos explicarlo así si a lo que precisamente se pretende llegar es a la conciencia como *resultado* una vez que descubrimos que debe estar fundamentada en algo que tiene prioridad respecto a ella misma?

Si comenzamos “absolutamente por el comienzo”, no podemos *presuponer* la conciencia desarrollada del sujeto, de lo que se sigue que este proceso no puede ser meramente ideal, sino en primera instancia, *real*¹³⁴. Es evidente que si se debe explicar al mismo tiempo la existencia real de la conciencia y de la naturaleza, y más aún, si la libertad debe revelarse como el fundamento ontológico de toda la realidad, este proceso en el que el sujeto se determinará como objeto y se superará a sí mismo para intentar ser libre para sí, no puede ser sólo un proceso del pensamiento ni un postulado trascendental de validez puramente lógica, sino uno en el que el sujeto se vuelva *realmente* objeto, materia, y se alce gradualmente hasta la conciencia que pueda reconocer a la naturaleza así producida como su pasado y a la libertad como su fundamento¹³⁵.

La libertad del sujeto puro, sin atributos, que es *como* una nada, se pone en evidencia ya en esta forma en que nos expresamos de él. Este “como” precisamente lo que expresa es una forma de ser que desborda a la esencia, a saber, su *propia* esencia (su ser vuelto objeto para sí

¹³² De forma que no sea explicable causalmente, como vimos en el caso de Fichte.

¹³³ Aquí cobra aún mayor significación la afirmación de Schelling, de que la filosofía es la ciencia que “comienza absolutamente por el principio” (*which begins absolutely at the beginning*) *Ibid*, p. 42

¹³⁴ Este problema será importante en la crítica que Schelling hará a la filosofía hegeliana.

¹³⁵ A parte de Hegel, que será el ejemplo favorito de Schelling de filosofía “subjetivante”, el problema mencionado (el de la no realidad del proceso del que hablamos) lo encontramos ya en Fichte: “the barrier which Fichte had fall outside the I [the not-I] fell in this manner in the I itself [or in the I *as such*], and the process became a *completely immanent one*, in which the I was only concerned with itself, with its own contradiction, which was posited in itself” *Ibid*, p. 112 (las cursivas son mías)

mismo), y que de esta precisa manera se comporta respecto a todo lo objetivo: rebasándolo. Lo que el “como” designa cuando, según Schelling, decimos que el sujeto infinito “es como nada”, es que este siempre es *algo más*, que es negación de toda determinación, movimiento, pero en tanto que no hay nada en este momento *fuera* del sujeto, el único objeto susceptible de negación es aquel que pone el propio sujeto al querer a sí mismo, por lo que el movimiento cobra la forma de una inevitable “gravitación de sí mismo”¹³⁶. Sin embargo, es crucial aquí señalar, sobre todo en aras de comprender la noción de libertad de Schelling (en este caso, de libertad infinita, que no obstante tendrá repercusión en la manera en que se concibe la libertad humana, determinada), que como mencionábamos, el auto-gravitarse del sujeto absoluto no anula que para este autor el extrañamiento de sí mismo, o el no reconocimiento en su producto con el que trágicamente se enfrenta desde el primer acto en el que abandona su pureza, sea un proceso real, y no una mera ilusión momentánea después de la cual termina por identificarse con lo que él mismo produjo, como objeto. Al contrario, el proceso en el que el sujeto abandona el tranquilo útero de lo absoluto, de la libertad de todo ser, es un doloroso parto en que él mismo se ve envuelto (literalmente¹³⁷) de limitaciones que en sí mismo, como pura libertad, no le pertenecen. Se cubre entonces, de determinaciones que le resultan inauténticas pero que no obstante debe saber superar si es que *realmente* es el ser que siempre va más allá de sí mismo:

[...] *antes* del atraerse a sí mismo del ser, en su ser *en* y *antes* de sí mismo, el sujeto era también infinito, pero sólo en la medida en que todavía tiene ante sí mismo a la finitud, pero por esa razón aun no está puesto como infinito; para ponerse a sí mismo como infinito debe haberse limpiado a sí mismo de esta posibilidad de también ser lo finito. Así, la finitud como tal se vuelve un medio para que éste se ponga a sí mismo *como* infinito (*id est*, como libertad de ser [o respecto al ser], porque ningún otro concepto está aquí ligado a la palabra “infinito”. Sólo a través de la oposición real puede haberse elevado a su verdadera esencia, puede alcanzarse a sí mismo *como* infinito.¹³⁸

¹³⁶ *Ibid*, p. 115

¹³⁷ Según el traductor al inglés, lo que Schelling expresa en alemán como *sich anzieht* para designar la auto-atracción al ser del sujeto, en que se vuelve limitado a sí mismo, tiene el sentido de “vestirse” (*putting on*) de determinaciones. *Ibid*

¹³⁸ *Ibid*, p. 116

Una vez que el sujeto en su pureza, se quiere ante sí mismo, y por lo tanto se distorsiona queriéndose a sí mismo *como algo*, resbala fatalmente en un proceso al que él mismo se ha empujado y que lo llevará infinitamente hacia adelante en el intento por aprehenderse como libertad absoluta. Y lo que precisamente nos ha señalado Schelling es que en el auténticamente volverse otro, en tanto ser objetivo, así como en la posibilidad *real* de perderse a sí mismo, radica también la posibilidad de la libertad. Sólo una vez que el sujeto se extravíe de esta forma es que se puede reencontrar realmente como la productividad o la libertad que supera toda determinación, y que *mediante* la existencia contingente se pone de nuevo como esencia, como pura libertad *de sí mismo y para sí mismo*. El hecho de que la “mera” contingencia se ponga de esta forma de nuevo como esencia, significa que el ser objetivo se ha elevado a un *potencial* más alto, expresando un grado de subjetividad mayor¹³⁹.

Ahora bien, la realidad del proceso descrito, a primera vista tan ajeno, sin embargo, no es otra cosa para Schelling que la historia de la naturaleza en general, y de la conciencia libre que brotará en ella como una forma particular de ser naturaleza, en que ésta se ha puesto en un nivel superior de subjetividad. Así pues, lo que primeramente se produce con la caída de lo absoluto desde sí mismo, según nuestro autor, es una *primum existens* o una proto-materia en que el sujeto se pone ante sí mismo por primera vez *como algo*, como un producto determinado. Lo absoluto se ha separado en *natura naturata*, el ser objetivo en el que se autocontiene para poder alcanzarse como libertad; y como *natura naturans*, como la libertad

¹³⁹ Schelling expresa esta idea de una forma un tanto apretada pero que por su concisión me parece que vale la pena citar: “If we call the essence or pure subject A, then the subject *before* every act (*actus* as opposed to *potenz*) [aclaración del traductor] is not *as* A, thus it is also not A in such a way that it could be *not-A* or = B. But it now makes itself into B in the self-gravitation, where it becomes an other. But the necessity of its nature is to be *infinite* subject, infinite A, i.e., not be able to be object without being subject. Therefore it cannot be B without being as A *uno eodemque actu* (in one and the same act [aclaración del traductor]), not as far as it is B but in another form of its essence. In this form it is no longer just A, but as A, as A because the possibility of being not A is already excluded. But A which is posited as A is no longer simple A, but rather A which *is* A, not –is and is not, but emphatically is. A which is A is A which is duplicated with itself (in the older logic this kind of positing, where A is not posited *simpliciter* but *as* A, was called “reduplicative” or *reduplicatio*), thus A which is posited as A is no longer simple but duplicated A, which we (after the concept has been explained) can call A² for the sake of brevity, and we now have one side A which has become B, on the other in opposition and in tension *with* this –but for this reason at the same time in a more elevated position *by* this –A² (A which is elevated in itself, for that means A which has been posited as such). *Ibid*, p. 117

actuante e incontenible que en sí mismo es. De una identidad primigenia en que libertad y necesidad se confundían en el ser *como* nada de un sujeto absoluto que no ha decidido aún ir tras sí mismo, de la *necesidad* que tiene de ser objeto para ser auténticamente sujeto; se ha desatado de la *libertad* que en última instancia es. Como veremos, esta contradicción originaria es la que se va a expresar fundamentalmente en dos diferentes niveles: como naturaleza no consciente y naturaleza consciente, o como naturaleza e historia, propiamente hablando.

Como es claro, ninguna autodeterminación del sujeto infinito como objeto es estable. Su ser, que se comporta siempre respecto a sí mismo como entrañando algo ajeno que se resiste siempre a todos los límites con que pretende fijarse para poder asirse a sí mismo, lo impulsa inevitablemente a la superación de toda determinación puesta. La materia primigenia que ha surgido al principio (un simple “ser algo” aún sin determinaciones sensibles), tendrá que volverse materia sensible, luego luz, y estas, cada una montándose sucesivamente sobre el momento anterior, se volverán la condición de la materia como electricidad, magnetismo y transformaciones químicas, que su vez darán lugar a la vida orgánica, de la cual la vida consciente del animal humano es un caso especial¹⁴⁰. Lo que de ello resulta es un proceso en que cada realidad determinada (como vimos en el caso de la materia) contiene en sí misma la contradicción entre el principio de lo real y el de lo ideal¹⁴¹, entre el principio contractivo y el expansivo, y es transformada en la base de una forma superior de ser apenas esta ha cobrado realidad. Cada forma objetiva que el sujeto supera transformándola en un medio (no eliminándola) de una manifestación cada vez más auténtica de su subjetividad, o de su vida como libertad pura, y que se opone a eso real que este sujeto ha rebasado *como* ideal o como una forma superior de ser; tiene en sí misma algo ideal aun más elevado que no puede expresarse como tal, como un potencial más alto, hasta que lo primeramente ideal se ha vuelto él mismo objeto. Entonces, ese ideal más alto produce una nueva forma de ser con respecto a

¹⁴⁰ Para seguir a detalle el proceso en el que Schelling explica momento a momento la transición desde la llamada materia primigenia (anterior a la luz y a la materia sensible) hasta la conciencia y la historia humana, *Vid Ibid*, p. 118-127

¹⁴¹ “The absolute subject, which is *as* nothing, makes itself into *something*, into a bound, limited, inhibited being. But it is the *infinite* subject, i.e. the subject which can never be destroyed by anything, and, accordingly, as it is *something* it is also immediately again that which goes beyond itself, thus that which is *something* it is the *Real*, as that which grasps this fact, it is the *Ideal*” *Ibid*, p. 117

lo cual los términos que en un primer momento se relacionaban como real e ideal, pasan ahora a relacionarse ambos como lo real.

Para aclarar lo anterior, veamos el caso de la luz y su relación con la materia sensible. La *primum existens* se ha vuelto la base de la existencia de un ser superior que es la materia sensible.

A este primer Real, a este primer ser-algo se le opone lo Ideal, que, en cuanto tal, es nada (a saber, lo no-algo), pero puesto que es aquello que se opone a lo algo, la nada que es *puesta* como tal, como pura esencia, en esta medida y por esta precisa razón, es también algo ella misma [...] Esta pura esencia que está puesta como tal – que es *como* nada respecto a la materia- es la luz.¹⁴²

Para Schelling, puede probarse sencillamente que la luz no es materia¹⁴³, pero esto no significa que la luz no sea *algo*. Es *algo* precisamente en relación con una existencia previa que ha superado y con la cual se comporta como el principio de lo ideal respecto a lo real. La luz

[...] misma no es materia, pero en lo Ideal es precisamente lo que la materia es en lo Real; porque llena espacio a su ^{manera, id est, de forma ideal, justamente como la materia llena el espacio en todas sus dimensiones; la luz es, entonces, el *concepto* de la materia, no sólo introspectiva o ^{subjetivamente, sino que ella misma es el concepto de la materia objetivamente puesto [...] no es otra cosa que espíritu o pensamiento en un grado más bajo o en un potencial inferior.}144}

Como ya vimos, el sujeto tiene una tendencia permanente hacia el objeto porque se quiere a sí mismo como algo, y dicha tendencia es permanente justo porque siendo su esencia la infinitud, nunca puede encontrarse como tal en nada finito. Este proceso en el que el sujeto por la libertad respecto a su propio ser se ve obligado a ir siempre más allá, que es un proceso cuyos momentos (precisamente por ser real) no son otra cosa que etapas en la historia de la naturaleza; es el que, como ya se vio, terminará dando lugar a la producción de un producto particular cuya aparición será un punto de inflexión en la historia de las determinaciones del ser. Lo que palpaba en la naturaleza como una posibilidad apenas sugerida por la actividad

¹⁴² *Ibid*, p. 117

¹⁴³ La discusión que entabla Schelling en esta parte con las ciencias naturales de su época (con las cuales estaba bastante familiarizado; de joven, en Leipzig y en Dresden, estudió medicina, matemáticas, etc.), a las cuales intenta volverlas material para su filosofía de la naturaleza, es por sí misma bastante interesante.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 119

infinita de su vida inmanente, de su productividad, tendrá que ser arrojado a la existencia una vez que el sujeto absoluto haya construido (y conservado) en cada producto las condiciones de una forma superior de ser. Producto tras producto, la vida de la naturaleza había dado un salto cualitativo cuando se había gestado en ella el “espíritu de la naturaleza orgánica” o lo que comúnmente llamamos “vida”. Esta forma de ser, que ha transformado a la luz y a la materia en su comportamiento concreto (como interacciones magnéticas, eléctricas y químicas) en objeto o medio de la expresión de una forma más alta de la subjetividad del sujeto que se escala a sí mismo, tendrá consecuencias más radicales todavía cuando (toda una serie de gradaciones mediante¹⁴⁵) el desarrollo de la vida orgánica culmine en una forma real de ser después de la cual las subsecuentes potencialidades del ser no dependen ya de su objetivación como materialidad, si bien siguen dependiendo de y presuponiendo como su base la existencia real de todo lo que ha quedado atrás y que se ha de conservar como todo un mundo relativamente objetivo respecto de este novísimo producto¹⁴⁶. Como bien podíamos adivinar, este producto que completa a la naturaleza real es la vida consciente, o la humanidad.

La *Naturphilosophie* de Schelling, cuyo método Hegel tomará como base para su *Fenomenología del espíritu*¹⁴⁷, presumiblemente ha logrado mostrar la identidad del pensamiento y el ser, explicando al mismo tiempo tanto la existencia viva de la naturaleza como la conciencia que en ella se fundamenta. Lo que el maestro (Fichte) no pudo articular satisfactoriamente, el discípulo (Schelling) se las ingenió para vincularlo por medio de la filosofía de una historia en que la naturaleza y la conciencia quedan reunidas como diferentes etapas de un mismo proceso, el del sujeto infinito, proceso que a su vez depende de una identidad anterior, absoluta, en la que sujeto y objeto eran indiferenciables, “siendo como una

¹⁴⁵ El mismo autoescalamiento gradual que aquí se ve en términos muy generales, se da también dentro de la vida orgánica, no sólo, por ejemplo, con el paso de la vida vegetal a la vida animal, sino dentro de cada género y subgénero. La culminación de la vida animal, que va desde los animales inmóviles a los móviles que tienen exoesqueleto, y así gradualmente por formas cada vez más desarrolladas que expresan cada vez mejor el movimiento infinito y libertad de “lo que produce” en la naturaleza, no podía sino culminar con el hombre. *Ibid*, p.122

¹⁴⁶ *Ibid*, p. 121

¹⁴⁷ Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 46 Todas las descripciones anteriores (seguramente con enmiendas y rectificaciones respecto a su formulación original) como se ha visto, han sido tomadas sin embargo de las lecciones *On the history of modern philosophy* dictadas por Schelling en algún punto entre 1833 y 1837.

nada". Fichte "no conocía *nada* subjetivo excepto en el Yo *humano* o espíritu" cuando en realidad "en ningún lugar y en ningún ámbito, hay algo meramente subjetivo o meramente objetivo, sino sólo una unidad de ambos"¹⁴⁸.

Ahora bien, con la aparición del hombre no sólo se pone en el mundo de objetos un producto más. Siendo la cereza del pastel de la totalidad de la vida objetivamente existente, la vida humana no el eslabón que remata un proceso hasta ahora dinámico. Por el contrario, para Schelling el proceso se resiste a encontrar un freno, y lo que la subjetividad consciente encarnada en el mundo humano produce es el despliegue de una "segunda naturaleza"¹⁴⁹ que trastoca cualitativamente la forma en que en la naturaleza se daba la contradicción entre la *natura naturans* y la *natura naturata*. Si en la naturaleza no consciente la libertad era la base de la necesidad natural, siendo la productividad la condición del comportamiento determinado de los productos, en esta segunda naturaleza o naturaleza consciente, como habremos de ver, es la libertad la que es la base de la aparición de una necesidad "como la natural" a la que esta está sujeta. "De la propia actividad productiva de la naturaleza se desprende un producto que contiene la posibilidad de reproducirla conscientemente. La naturaleza ha llegado a ser para sí misma el fundamento de toda realidad al arribar a la autoconciencia, asumiéndose trascendentalmente como Yo"¹⁵⁰. Sin embargo, ese ente que actúa libremente y que se ha reconocido trascendentalmente en toda la naturaleza objetiva (es decir, la ha reconocido como su condición de posibilidad), ha de elevar a un nuevo nivel el conflicto que se manifiesta en toda la realidad, entre la necesidad y la libertad.

Sin embargo, antes de pasar a la consideración de la problemática de la libertad humana (que finalmente es el problema que aquí nos atañe), hay que dar todavía una vuelta más en este rodeo que nos ha llevado desde la crítica de Schelling a las concepciones mecanicistas de la naturaleza, hasta este punto en el que otra noción de naturaleza –una en que la *productividad* le pertenece tanto como los productos- ha hecho posible concebir cómo en su seno se gesta eso que la filosofía se ha afanado por explicar: la conciencia y la libertad humanas. Siendo para

¹⁴⁸ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 119

¹⁴⁹ Schelling, *Op. Cit.*, Anthropos, p. 381

¹⁵⁰ Crescenciano Grave, *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*, México, UNAM, 2008, p. 94

Schelling lo absoluto la libertad infinita que fundamenta toda limitación o determinación de sí mismo como pensamiento o como ser, o en otras palabras la condición de posibilidad de todo lo que de una u otra forma es; tenemos que detenernos a observar cómo es que este autor la entiende, para luego poder mostrar cómo repercute esta forma de concebir la libertad en la forma en que esta libertad se manifiesta en el ente que como tal, más fielmente puede expresarla: el hombre.

Primum existens. La naturaleza como condición de la historia.

Hemos intentado hasta ahora hacer énfasis en el hecho de que el proyecto filosófico de Schelling gira en torno al interés de dar unidad a la naturaleza y de la conciencia, mostrándolas como manifestaciones de una misma vida cuya esencia es la libertad. Las dificultades que Schelling va encontrando en el camino lo llevan a plantear una y otra vez los mismos problemas y a reformular las respuestas que da, sin embargo este interés primordial es lo que permite pensar a su filosofía como atravesada por cierta unidad que subyace en las importantes diferencias entre las etapas que la conforman¹⁵¹.

Es esta disposición a revalorar ciertas posturas lo que hace de Schelling una figura peculiar en la historia del pensamiento, “conservadora y vanguardista” a la vez, al ser uno de los primeros filósofos (si no es que el primero) que siendo representante de una de las derivaciones de la filosofía moderna puesto que por convicción se mantiene firme en la defensa de lo que consideran la necesidad de articular la identidad del pensamiento y el ser (bandera específicamente, del idealismo alemán); al mismo tiempo, y precisamente por el afán de hacerlo de una manera en que la existencia de la naturaleza y del pensamiento puedan explicarse como vida en libertad, se plantarán “más allá” de dicha filosofía¹⁵² cuando inevitablemente esbocen una primera crítica a la misma al vislumbrar los problemas con que insalvablemente se topa. El intento, por ejemplo, de dar cuenta de la identidad del

¹⁵¹Un comentario claro y conciso, pero lo suficientemente detallado para darnos una idea general de la totalidad de la filosofía de Schelling, es el de Bowie, *Op. Cit.*, Routledge

¹⁵² Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2003, p. 21

pensamiento y el ser, que en opinión de Schelling tiene que suponerse pero que por sí misma no puede ser articulable en la filosofía¹⁵³, es, al mismo tiempo que (estrictamente hablando) el abandono del idealismo, también una forma de aferrarse al mismo si lo consideramos (como es posible) un esfuerzo por encontrar la forma en que en última instancia esta identidad es comprensible y tiene sentido.

Para entender la idea de historia de Schelling, así como la noción sobre la libertad que este autor considera que se desarrolla en ella, resulta de primera importancia revisar la manera en que este concibe la identidad absoluta del pensamiento y el ser, al igual que la disputa que en torno al problema de esta identidad se genera principalmente con Hegel. Para al fin llegar al problema que finalmente es el punto central de interés de este trabajo, pues, tendremos que revisar los puntos arriba mencionados lo más brevemente posible.

Habíamos visto cómo la ambición por superar las antinomias planteadas por Kant lleva al movimiento idealista a tratar de encontrar una fundamentación más profunda de dichos problemas. Ir a las bases es condición de cualquier solución posible, puesto que, efectivamente, planteados en términos kantianos estos no parecen tener ninguna. Así como en el caso de Fichte se da el paso de la cuestión de la posibilidad de la experiencia a la de su fundamento¹⁵⁴, en Schelling encontramos una intención similar, y un ejemplo de esto es su recepción de la pregunta trascendental de Kant sobre la posibilidad del conocimiento o de los juicios sintéticos¹⁵⁵. Para Schelling la verdadera cuestión no recae en este nivel, sino un paso más atrás, o mejor dicho, un nivel más al fondo. “¿Por qué es que en última instancia hay conocimiento?” es más bien la reformulación de esta pregunta en el idealismo de Schelling.

¹⁵³ Postura con la que Schelling amargamente se gana la animadversión no sólo de filósofos de su época (empezando por su viejo amigo, Hegel), sino de algunos mucho más actuales, como por ejemplo Lukács, quien ve en la filosofía de Schelling el comienzo del irracionalismo (Bowie, *Op. Cit.*, Cambridge, p. 28), cuando Schelling lo que intenta precisamente es dar cuenta de una noción de racionalidad que haga explicable la existencia misma de la razón una vez que ha llegado a la conclusión de que un sistema cerrado de filosofía (como el de Hegel), en el que el pensamiento es capaz de volverse fundamento de sí mismo, es –por razones que reseñaremos brevemente- en verdad imposible.

¹⁵⁴ *Vid supra* nota 4

¹⁵⁵ Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 25-26

Vimos también que especialmente para la filosofía posterior a Kant un problema insalvable de las explicaciones mecanicistas de la naturaleza es que nada en ellas, nada *dentro* de la serie de fenómenos explicables por su encadenamiento causal, podía servir para comprender cómo es que cobramos consciencia de dicha cadena¹⁵⁶.

El mundo entero descansa, por decirlo de alguna manera, en las redes del entendimiento o de la razón, pero la pregunta es *cómo* exactamente ha caído dentro de esas redes, dado que hay obviamente algo distinto (*something other*) y algo *más* que la mera razón en el mundo, ciertamente, hay algo que se esfuerza por ir más allá de esas barreras.¹⁵⁷

Inicialmente, para la filosofía y especialmente para el idealismo alemán, lo absoluto no es otra cosa sino el resultado de observar el *status* relativo de todo lo que puede ser explicado causalmente¹⁵⁸, lo cual, por lo tanto fuerza al pensamiento a *ir al fondo* en el que el último eslabón de la cadena de condiciones condicionadas encuentra su anclaje, su condición de posibilidad. Este intento de profundizar es el que vimos que intenta Fichte al no encontrar forma de sostener que la filosofía teórica pueda fundamentarse a sí misma, pasando a dar prioridad a la filosofía práctica. Así, Fichte debe entender a lo absoluto o a eso que engloba y posibilita toda relación sujeto-objeto, como la *actividad* de la conciencia del Yo, que siendo sujeto se pone a sí mismo como objeto de su propia actividad. Lo que la filosofía intenta encontrar es el suelo o el fundamento positivo que es condición de toda relación *negativa* (de diferencia) de una cosa con el resto para poder ser un objeto determinado (por ejemplo, tal como aparece en el conocimiento), pero que, siendo la condición de toda determinación posterior, no puede por esta razón tener el mismo carácter determinado.

El *movimiento al fondo* que en esta búsqueda da Schelling, más allá de Fichte y apoyándose para esto en Hölderlin, su amigo de juventud, se da con motivo de reconocer que el Yo absoluto fichteano no puede ser consciente. Lo que Hölderlin ha señalado (tanto a Schelling como a Hegel) es que

¹⁵⁶ *Vid supra* nota 40

¹⁵⁷ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 74

¹⁵⁸ Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 20-21

[...] solamente dentro de una estructura que englobe sujeto y objeto es que uno puede entender su relación sin resbalar en el dualismo al hacer la separación entre ellos insalvable. La misma diferencia entre sujeto y objeto es solamente posible sobre la base de una identidad previa, de otra forma ni siquiera podría verse como una diferencia.¹⁵⁹

En este sentido, para Hölderlin el gran problema con la forma fichteana de concebir lo absoluto como un Yo, es que el Yo en definitiva implica a la conciencia. Pero de lo anterior se desprende que en la misma medida en que lo absoluto no puede ser entendido en términos especulativos, tampoco puede ser consciente. Dado que lo que es condición y fundamento de toda diferencia, de toda separación de sujeto y objeto (separación que, como ha mostrado Kant, es manifiesta como el *yo* que acompaña todas mis representaciones y que justamente permite reconocer una representación *como* una representación de un objeto) no puede él mismo concebirse separado, un Yo o un sujeto absoluto es impensable puesto que para cobrar autoconciencia necesitaría forzosamente de un objeto, un otro en el cual reflejar su propia actividad. Esta manera de comprender lo absoluto es la que se vuelve un rasgo distintivo que impregna la filosofía de Schelling, y que vincula, por ejemplo, su forma peculiar de entender a la obra de arte como una instancia más adecuada que la filosofía para tratar de expresar “lo incondicionado”¹⁶⁰, con la forma en que piensa a la naturaleza y a la relación que como vimos, ésta guarda con la conciencia como su “pasado trascendental”. La vida del espíritu emana de la misma fuente de la cual brota la vida de la naturaleza, y, de hecho, sólo emerge como tal una vez y sólo si la naturaleza ha logrado escalar uno tras otro los niveles de subjetividad necesarios para soportar la libertad y la actividad de la conciencia propias del mundo histórico. Este rasgo en específico de la filosofía de nuestro autor es el que lo hace romper no sólo con Fichte, sino también entablar una agria disputa con Hegel que perdurará hasta la propia muerte de Schelling, muchos años después de fallecido su antiguo amigo. La desavenencia entre estos autores tuvo lugar gracias, por un lado, a la actualidad que siguió teniendo el pensamiento de

¹⁵⁹ Bowie, *Op. Cit.*, Cambridge, p. 14-15

¹⁶⁰ Al menos en las primeras etapas de su filosofía. *Vid* por ejemplo, “Proposiciones principales de la teleología según los principios del idealismo trascendental” (cap. V) y “Deducción de un órgano general de la filosofía o proposiciones principales de la filosofía del arte según los principios del idealismo trascendental” (cap. VI) en el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling.

este último autor en una gran diversidad de discípulos y críticos¹⁶¹; y a la propia animadversión de Schelling hacia Hegel, por el otro. Éste buscó reivindicar su propio mérito filosófico dictando cátedra en la misma silla que el afamado filósofo había dejado vacante en la universidad de Berlín tras su muerte. En dicha disputa podemos reconocer con mayor amplitud las consecuencias –como veremos, centrales para la problemática que aquí intentamos desarrollar– a las que termina por arribar Schelling al intentar mostrar de todas las maneras posibles, en contraste con Hegel, la incapacidad del pensamiento de fundamentarse a sí mismo.

Como ya pudimos observar, el alejamiento de Schelling de la filosofía de Fichte tiene que ver precisamente con la intención de encontrar aquello sobre lo que reposa la posibilidad de la conciencia, una vez que ha caído en cuenta de la necesidad de moverse hacia el fondo inconsciente que se extiende detrás de ella, cuya existencia Hölderlin le ha hecho patente. La *Naturphilosophie* es justamente una manera de enfrentar directamente el problema de la fundamentación de la conciencia, colocándola sobre la base del ser. Una vez que la filosofía se topa con el hecho angustiante de la imposibilidad de resolver la identidad entre el pensamiento y el ser disolviendo esta oposición dentro de uno de los elementos, es decir, al interior del pensamiento, uno se ve forzado a reconocer en la naturaleza a su propio pasado trascendental. Se trata de aquel reino de productividad inconsciente que ha tenido que superarse –y por ello nunca deja de estar ahí, como condición de posibilidad– para dar lugar a la productividad consciente de sí misma que se manifiesta en el hombre. En otras palabras, lo que la *Naturphilosophie* termina por dejar al descubierto es la inversión de la relación entre el pensamiento y el ser. El mundo de objetos que la conciencia atribuía a su propia actividad (por ejemplo, en el caso de Fichte) es de hecho, en cuanto él mismo es productividad, la condición de posibilidad de la actividad de la conciencia y de que dicho mundo sea representable en y gracias a ella. Esta inversión es la que para Schelling es clarísima en el caso de Hegel, cuya

¹⁶¹ Un ejemplo curioso de la pugna entre Schelling y el hegelianismo posterior a Hegel es la serie de artículos que difunde Engels (oyente de las *Lecciones* de Schelling) haciendo mofa del estilo de dictar clase y del irritante y excesivo amor propio que debió haber tenido este filósofo, ciertamente, con más sorna y sarcasmo que tino filosófico. Vid “Anti-Schelling” en <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/anti-schelling/index.htm>

filosofía termina siendo, en su opinión, una insostenible defensa de la relación falsa entre el ser y una razón narcisista¹⁶².

Lo que Hegel reprocha de la filosofía de Schelling es lo que este autor considera un constante recurrir a lo absoluto como un principio, que en su inmediatez no debe ser demostrado, cuando para Hegel lo absoluto es precisamente lo que debe ser articulado por la filosofía y mostrado por ella en la interrelación necesaria de todos los momentos que lo han constituido. Ya vimos cómo para Schelling lo absoluto no es una simple afirmación dogmática o un punto de partida injustificado sino el resultado de haber descubierto la necesidad de apelar a una identidad anterior si es que lo absoluto (que en este caso dejaría de ser tal) ha de concebirse como estando dentro de una estructura especulativa. Lo importante aquí es que este problema de la relación de lo absoluto con el mundo finito o de aquello que ya es determinable como sujeto o como objeto, es lo que creyó haber resuelto Hegel en su propio sistema. Para este autor lo absoluto, la identidad última del pensamiento y el ser sólo puede ser mostrada por la filosofía como la verdad de un proceso en el que los elementos que aparecía como un sujeto y un objeto inmediatos, independientes uno del otro, terminan por revelarse como idénticos después de toda una serie de negaciones en los distintos momentos de su interrelación. “El concepto de ser, cuando ha sido plenamente articulado, es la verdad del ser y revela que su principio es ‘negativo’, dependiente”¹⁶³. Esto quiere decir que si el objetivo de Hegel es explicar cómo incluso aquello que parecería lo más inmediato y absolutamente independiente de cualquier elemento exterior a sí mismo en realidad puede ser concebido dentro de una relación especulativa, dado que en última instancia requiere de una relación (negativa) con otro para ser tal; se tiene entonces necesariamente que probar que el concepto más simple, más abstracto, más carente de determinaciones, o en fin, la quietud más perfecta como lo es el concepto de “ser puro”, contiene ya en sí mismo la inquietud que lo obliga a ir más allá de sí mismo, a dejar la simpleza para llenarse progresivamente con la riqueza de determinaciones que finalmente le permiten reconocerse a sí mismo como lo absoluto. Si todo el sistema hegeliano ha de ser posible, el paso crucial, como puede verse, es aquel en que se muestre que incluso la categoría

¹⁶² Bowie, *Op. Cit.*, Cambridge, p. 35

¹⁶³ Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 132

de “ser” depende de su “ser otro que sí mismo”, es decir, que está mediada por su relación negativa con el otro, y por lo tanto es “encadenable” dentro de la misma cadena de determinaciones determinadas, cuya totalidad, mostrada por la filosofía en la necesaria interrelación de todos los eslabones, no es otra cosa que lo absoluto mismo.

Schelling no tiene ninguna razón de fondo para rechazar el método de Hegel como una forma de dar cuenta del desarrollo *del pensamiento*, o del ser determinado como saber en la conciencia. Lo que rechaza propiamente es que el sistema construido de esta forma pueda cerrarse sobre sí mismo, como pretendía Hegel al confiar en que la articulación en la filosofía de todos los momentos negativos de lo absoluto terminara arribando a lo absoluto como resultado positivo. Para Hegel, este movimiento es posible puesto que al analizar la aparente inmediatez de cualquier objeto del saber, por más abstracto que sea, uno termina por toparse con el hecho de que lo finito o lo determinado, es en realidad lo infinito, sin ninguna transición¹⁶⁴, y por ello lo absoluto finalmente puede ser “lo que se relaciona consigo mismo como lo otro de sí mismo”, sin necesitar nada más que a sí mismo para hacer posible esta relación. Lo que Schelling se viene a preguntar es cómo es que lo finito *no es* para sí mismo *más* que pura negatividad, tal que el comienzo más abstracto, sin necesidad de ningún tipo de fundamento, pueda dar marcha al proceso de negación de las negaciones que culmina en el reconocimiento (por y en el pensamiento) de la identidad total y omniabarcante del pensamiento y el ser.

Uno de los argumentos que Schelling esgrime contra Hegel es que tanto al comienzo como al final, el “puro ser” o lo absoluto necesitarían una identidad primaria, necesitarían *ser* ya de alguna forma idénticos, para poder reconocer esa identidad una vez que se han relacionado como dos elementos diferentes¹⁶⁵. Este tercer elemento, por supuesto, no es subsumible (como sucede con el pensamiento en el caso de Hegel) en ninguno de los dos elementos de la relación de diferencia puesto que precisamente es la condición de posibilidad de la identidad reconocida como de la misma diferencia: dos cosas absolutamente distintas ni siquiera podrían relacionarse en un principio. Hegel ha realizado un movimiento en falso al simplemente

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 86

¹⁶⁵ De la misma forma en que uno tiene *de alguna forma* que “saber” ya la identidad consigo mismo si es que ha de ser posible que se reconozca a sí mismo cada que se refleja en un espejo.

presuponer la identidad del ser y de la esencia de forma que le ha sido posible pasar de un elemento a otro en la negación del primero por el segundo, después de lo cual el impulso al movimiento de negación de negaciones está ya dado. Ya que Hegel concibe al ser como la absoluta otredad respecto al pensamiento, *deben* entonces ser idénticos en última instancia. Así pues, el movimiento inválido del que hablamos y del cual depende todo el desarrollo que Hegel hace en la *Lógica* cobra la forma de un *quid pro quo* al comienzo mismo del sistema, que equivocadamente le permite encontrar que el ser más abstracto puede mantener una relación especulativa consigo mismo sin requerir de ningún 'tercer elemento', y negarse a sí mismo como esencia:

El problema es la identificación de Hegel de dos significados de inmediatez (*Unmittelbarkeit*), que [Dieter] Heinrich [en *Hegel in Kontext*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971] llama 'U1' y 'U2'. El ser es 'mismidad sólo consigo mismo', U1; la esencia es 'la relación de lo negativo consigo mismo', U2. Heinrich muestra que el argumento de Hegel conduce al hecho de que "la esencia se presupone a *sí misma* como su otro". De esta manera algo más está dicho [en el argumento] que el que la esencia pone a su otro (el ser) y lo subsume". Así, U1 y U2 pasan a ser identificadas. Lo que era lo otro [o lo independiente] de la especulación (*reflection*) pasa a ser *dependiente* de la especulación, de forma que ahora *es* especulación, y puede entonces ser succionado en el movimiento progresivo de lo dialéctico. Este argumento, sin embargo, por sí mismo depende de la *presuposición* de la identidad de U1 y U2, [presuponer] que es lo que Hegel cree poder sortear. [...] El punto crucial es que no hay nada dentro de la argumentación de Hegel que permita *mostrar* la mismidad de los dos lados de la relación.¹⁶⁶

La confusión entre la inmediatez de la esencia con la inmediatez del ser despeja entonces el camino para la construcción del sistema de Hegel, sin embargo en opinión de Schelling también invierte, de la forma en que ya vimos, la relación de dependencia entre el pensamiento y el ser. La esencia como pensamiento es la verdad del ser (determinado); en esto están de acuerdo tanto Hegel como Schelling. El problema es asumir que uno de los elementos en esa relación (en este caso, el pensamiento), puede funcionar al mismo tiempo como elemento *dentro* de la relación y como fundamento de la misma, ignorando que para hacerlo tendría que estar de alguna manera suponiéndose *fuera* de ella. Schelling hace una distinción entre el fundamento especulativo de todo objeto del pensamiento, *negativo* en tanto dependiente de su relación

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 170-171

con el resto de objetos determinados para ser él mismo; y el fundamento real que desde su perspectiva necesariamente sostiene al pensamiento y que por sí mismo no puede ser dependiente del movimiento de negaciones determinadas (como en el caso del concepto de ser de Hegel). Es este fundamento necesario el que para Schelling Hegel esquivo al abolir la absoluta independencia del ser de cualquier relación, poniendo en su lugar una estructura reflexiva o especulativa que hará posible que el sistema aparentemente se sostenga por sí mismo. Schelling señala que en un sentido Hegel tiene razón al establecer que la esencia, o en última instancia la Idea, es la verdad del todo que abarca dentro de ella cada elemento particular, sin embargo,

[...] lo que es lógico [es decir, lo que es en el pensamiento] también se presenta a sí mismo únicamente como el aspecto negativo de la existencia, como aquello *sin* lo cual nada podría existir, de lo que, no obstante, de ninguna manera se sigue que todo existe *vía* lo que es lógico. Todo puede estar en la Idea lógica sin que algo sea *explicado* en consecuencia, como por ejemplo, todo en el mundo sensible es aprehensible en el número y en la medida, lo que no significa por ello que la geometría o la aritmética expliquen el mundo sensible.¹⁶⁷

Hegel incurre en un error parecido al que Schelling identifica en la “prueba ontológica” de Descartes, cuando este autor concluía la existencia real de Dios únicamente de la idea de “ser más perfecto”. Al comenzar su *Lógica* con la vaciedad del concepto de “puro ser”, Hegel intenta hacernos ver que el comienzo mismo nos *fuerza* a movernos hacia delante, a iniciar el proceso de negaciones cuya totalidad cerrará un sistema filosófico que pretende no *presuponer* nada. Las categorías parecieran bastarse por sí mismas y soportan entre sí su propia necesidad de ser; y en tanto la *Lógica* se supone antes de *toda* existencia real y no únicamente como condición (como en el caso de Kant) de toda realidad (u objetos determinados *en* el pensamiento), las categorías hegelianas, puramente ideales, se mueven por sí solas en lo que para Schelling pareciera ser un devenir fantasmagórico: si examinamos la cuestión de cerca, no hay nada en verdad que nos explique de dónde deriva esa “inquietud interior” o vida inherente al concepto. Uno puede entender, dice Schelling, que el *sujeto* tenga una interna necesidad de adentrarse en el objeto real, para potenciar su subjetividad en el acto, ¿pero cómo entender la necesidad de un concepto puramente ideal y abstracto, es decir, carente además de todo contenido, de

¹⁶⁷ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 147

dar inicio a un proceso en el que se llena a sí mismo? ¿qué es aquello que en su completa vacuidad lo impulsa a moverse hacia delante?¹⁶⁸. La necesidad de abandonar el concepto más abstracto no prueba que está puesto positivamente un sujeto en el “puro ser”:

El hecho de que él [Hegel], no obstante, atribuya un movimiento inmanente al puro ser significa no más, pues, que el *pensamiento* que comienza por el puro ser siente que para él es imposible detenerse en la cosa más abstracta y más vacía de todas, que Hegel declara que es el puro ser. La compulsión a dejar este punto tiene su base sólo en el hecho de que el pensamiento está ya acostumbrado a un ser más concreto [...] Lo que no le permite quedarse en esta abstracción vacía es [en última instancia] únicamente el hecho de que realmente *hay* [siendo] un ser más rico que está más lleno de contenido, y el hecho de que el espíritu pensante sea ya por sí mismo tal [prueba] el hecho de que no es una necesidad que radica en el concepto por sí mismo.¹⁶⁹

El “ser más concreto” que en realidad sostiene el movimiento de las abstracciones de Hegel, que es el que en realidad se ve compelido a abandonar la proposición “el ser puro es nada” para llenarla de contenido (proposición con la cual Hegel inicia la *Lógica*, y que Schelling por su parte considera que por sí misma es una tautología o una combinación de palabras de la cual no se puede seguir internamente ningún movimiento porque no establece nada); no es otro sino el propio filósofo, cuyo pensar infunde vida a objetos que no pueden ser o tener otra realidad más que la que adquieren *en* su pensamiento. Por supuesto que los conceptos existen, *son*, pero sólo *en* la conciencia de la cual son producto. Lo que Hegel ha hecho es invertir su posición *natural* al ponerlos al comienzo y como *principio* de la filosofía. Las determinaciones abstractas del pensamiento no pueden producir su realidad o la forma en la que son por sí mismas. Schelling en este punto concuerda con Kant al negarse a aceptar que el ser pueda ser algo establecido por la razón¹⁷⁰, o en sus propias palabras, las categorías abstractas no pueden ser tomadas por realidades *antes* que aquello de lo cual son abstraídas: “el devenir [en tanto concepto] no puede ser antes que algo devenga, la existencia no antes que algo exista”¹⁷¹. El hecho de que el pensamiento suponga al sujeto que piensa, significa que para que la unidad de sujeto y predicado que el juicio establece, uno tiene que admitir el hecho (no puesto

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 143

¹⁶⁹ *Ibid*, p. 138

¹⁷⁰ Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 163

¹⁷¹ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 145

lógicamente *por* el juicio mismo) que sujeto y predicado *son, de una u otra forma*, es decir, que su relación depende de una forma de *ser* idénticos que no puede aparecer como tal dentro del juicio mismo.

Así, el hecho de que las cosas *puedan* ser negativamente en el pensamiento (es decir, que sus determinaciones se establezcan en relación con todas lo que *no* son), para Schelling depende no sólo del hecho de que en un nivel ontológico haya cosas limitadas, sino de la propia identidad real que sostiene la existencia de las cosas determinadas como objetos reales o del pensamiento. Como vimos, esta idea es la que justamente intenta desarrollar en su *Naturphilosophie*, poniendo a la naturaleza como “pasado” de la conciencia, y a ambos momentos en la historia del ser como dependientes de la actividad de un sujeto absoluto. El desdén de Hegel por la materialidad¹⁷² lo ha llevado por su parte a establecer siempre la exterioridad de la Idea respecto a la naturaleza¹⁷³, y a intentar fundamentar sobre sí mismo al pensamiento puro que la precede. Esta incapacidad de reconocer su propio fundamento aunque se dependa efectivamente de él, tiene las siguientes consecuencias. En primer lugar, que el sistema mismo no puede explicar su propia necesidad de ser¹⁷⁴ -volviéndose en cierto sentido contingente-. En segundo lugar, que sigue sin poder lidiar con la facticidad del mundo, con el hecho de que exista un mundo que llamamos naturaleza y dentro de él, un ente cuyo pensamiento, en tanto *piensa* y *se piensa*, levanta al final de cuentas la pregunta por la razón de su propia existencia.

En la *Lógica* de Hegel no podemos comprender por qué razón la Idea que se ha logrado completar, deba romper consigo misma y arrojarse en la naturaleza. Si ha logrado engullir y arrastrar todos los momentos dentro de sí misma (incluyendo al ser) y eliminar cualquier forma de exterioridad hasta ese punto, uno no se explica, dice Schelling, por qué ha de reducirse de

¹⁷² Vid por ejemplo “filosofía de la naturaleza” en la sección sobre Hegel en Colomer, *Op. Cit.*, en el cual es evidente la indiferencia de Hegel respecto a las ciencias naturales, lo cual hace de su filosofía de la naturaleza algo un tanto absurdo respecto al conocimiento científico de su propia época. La filosofía de la naturaleza de Hegel, es según Colomer, el eslabón más débil de todo su sistema. *Ibid*, p. 367

¹⁷³ La naturaleza en Hegel está totalmente “fuera” del pensamiento. Propiamente hablando, es la “agonía del concepto”: este empieza solamente donde aquella termina. Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 153

¹⁷⁴ Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 144

nuevo al “mero ser” una vez que se ha convertido en el sujeto más elevado; o a quién o ante quién deba la Idea probar que es “más real” de lo que ya se ha vuelto: “Si se asume a pesar de esto que algo de este tipo ocurre [es decir, que la naturaleza exista], entonces no es asumido gracias a una necesidad dentro de la propia Idea, sino simplemente porque la naturaleza existe de hecho [como una certeza empírica puramente subjetiva]”¹⁷⁵. Como resultado, lo que sucede es que la precaria filosofía de la naturaleza que Hegel había sido forzado a desarrollar por la pura necesidad formal de establecer un puente entre la “lógica” y la “filosofía del espíritu”, termina por cimbrar a los otras dos partes de la tríada de su *Enciclopedia*. La filosofía de la naturaleza para Schelling no puede ser una necesidad lógica del sistema por el hecho de que lo que hemos tenido que reconocer en esta constante incapacidad de que la razón se fundamente a sí misma es que la naturaleza *real y efectivamente* es la condición de la conciencia, o dicho de otra manera, la prioridad del ser sobre el pensamiento.

Dentro del proceso de la Idea no puede haber una auténtica contradicción puesto que el momento de su completa otredad ha sido expulsado hacia adelante en la forma de una naturaleza completamente carente de espíritu. La Idea “es lo que está seguro y cierto de sí mismo y sabe por adelantado que no puede perecer en su ser-otro”¹⁷⁶, y por lo tanto el proceso de su despliegue no puede tener ningún propósito para ella. El sistema de Hegel tiene el problema, pues, de que una vez que sin ninguna razón muy clara la Idea se ha completado a sí misma, puramente en el pensamiento, tiene-por alguna razón igual de enigmática- que arrojar a la naturaleza¹⁷⁷, pero no para permanecer en ella como la subjetividad de la materia misma, como la productividad que habita cualquier objeto real, sino únicamente para llenar el espacio que lógicamente haría falta para llegar a donde Hegel pretende desde un principio, a

¹⁷⁵ Schelling, *Op. Cit.*, p. 154

¹⁷⁶ *Ibid*, p. 154

¹⁷⁷ Para Schelling, el recurso al acto práctico de lo absoluto para explicar la colocación de sí mismo como objeto queda cancelada en el caso de Hegel: “anyone who was still able to doubt that the Idea at the end of the *Logic* was meant as the really existing Idea would now have to convince themselves of this fact; for that which is supposed freely to decide must be something which really exists, something that is just a concept cannot decide.” *Ibid*, p. 155

saber, el espíritu humano donde la Idea debe recuperarse a sí misma¹⁷⁸. Así que de cualquier manera, la transición a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía del espíritu es necesaria, pero esta necesidad y el movimiento que supuestamente surge inherentemente en el pensamiento puro para satisfacerla, pertenecen a la mente del filósofo cuando se enfrenta a la casualidad de que la naturaleza y el espíritu humano existen, y exigen ser explicados¹⁷⁹.

De cualquier forma, la Idea se realiza a sí misma en última instancia como espíritu absoluto sin nunca haberse puesto verdaderamente en riesgo. Pero en definitiva, ¿cuál es el poder y la libertad de eso que con antelación sabe que es lo que nunca puede perderse en la negatividad de lo que se le enfrenta como otro? Las consecuencias de este problema son tanto más chocantes si al sujeto que se realiza como absoluto lo identificamos con lo que comúnmente uno debiera llamar “Dios”¹⁸⁰. En la filosofía puramente negativa de Hegel, Dios (identificado con lo absoluto) no puede ser causa productiva, eficiente, de ninguna realidad. Solamente Dios como un “espíritu sustancial”¹⁸¹ que no puede iniciar ningún movimiento puesto que como tal está puesto al final de todo movimiento, después de la negación sucesiva de todo lo que ha quedado atrás (incluyendo el espíritu humano). Lo único que *necesariamente* puede ser, negada toda finitud, es infinitud,

[...] espíritu absoluto, pero sólo de acuerdo a su esencia, puesto que ¿cómo podría el espíritu *real* ser aquello que no puede salir del final donde está puesto, aquello que solamente tiene la función de recoger todos los momentos precedentes dentro de sí como aquello que lleva *todo* a un final, pero que por sí mismo no puede ser comienzo ni principio de algo?¹⁸²

Lo que tenemos como *resultado* es de nuevo el Dios ciego, en palabras de Schelling, el “Dios sin futuro”, cuestionablemente libre, el Dios de la filosofía meramente racional que no puede dar

¹⁷⁸ Por esta razón, el sistema de Hegel “duplica” el devenir, en uno primero, el de la *Lógica*, en que la Idea se completa puramente en el pensamiento, y en uno segundo, “real”, en que esta realiza el tránsito a la naturaleza y de ahí al espíritu humano. *Ibid*, p. 149

¹⁷⁹ Esto es lo que Schelling reprocha de Hegel respecto a su intento –obviamente fallido, desde su punto de vista- de establecer un comienzo “puramente objetivo”. *Ibid*, p. 138

¹⁸⁰ Intención que es la de Schelling tanto como la de Hegel. Colomer, *Op. Cit.*, p. 125, 146

¹⁸¹ Sustancia como aquello que existe ciegamente Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 156

¹⁸² *Ibid*

cuenta de su libertad ni de la existencia del mundo como expresión de esa misma libertad en tanto creación:

La Idea se ha arrojado a sí misma a la naturaleza, no para permanecer en la materia, sino para, a través de la materia, volverse espíritu otra vez, inicialmente para volverse espíritu humano. Pero el espíritu humano es sólo la *escena* en la que el espíritu en general ejercita otra vez, solo, por su propia actividad, la subjetividad que ha asumido en el espíritu humano, y se convierte de esta forma en *espíritu absoluto*, que finalmente recoge todos los momentos del movimiento dentro de sí como suyos, y es Dios.¹⁸³

Si uno tuviera que intentar explicar el mundo existente recurriendo a la idea de la *libre* creación del mundo sobre la base de un sistema como el de Hegel, nos veríamos enfrentados a varias consecuencias problemáticas. En la medida en que –según Schelling- Hegel establece que “aquello que es el final sólo se vuelve principio *después* de que es el final”, no podríamos hablar de lo Absoluto como causa efectiva o eficiente de lo que es, sino solamente como causa final en tanto todo tiende hacia ella. Entonces vemos que la inversión que Schelling reclama se ha efectuado entre el pensamiento y el ser cuando se pretende que el segundo sea una derivación del primero, nos conduce a conclusiones absurdas al intentar explicar el mundo tal como se nos muestra. La inversión de esta relación, propia de la filosofía puramente negativa que sólo puede llegar a lo absoluto como *resultado*, nos muestra la necesidad de movernos a una forma de explicar la positividad del mundo en que lo absoluto no sea únicamente principio formal sino comienzo efectivo. En el caso de la existencia real de la naturaleza y el hombre, la filosofía de Hegel tiene que retroceder lo ganado en la *Lógica* y dar a entender que lo absoluto es causa final de todo, y todo lo que tiende hacia él es causa final de lo que le antecede hasta llegar a la primera forma real de existencia, siendo por ejemplo, la humanidad la causa final de la naturaleza orgánica, la naturaleza orgánica la causa final de la inorgánica, etc. Si aún se pretende sostener la existencia de todo lo que realmente existe como creación libre, pero sin salir del marco de esta filosofía, caemos presa de la perspectiva invertida que Hegel se empeña en conservar, y tendríamos que aceptar la conclusión evidentemente equívoca, de que la humanidad es la causa eficiente del reino animal, el reino animal a su vez la causa eficiente del reino vegetal, etc.¹⁸⁴

La ambición de dar cuenta de la identidad del pensamiento y el ser pero sin depender de un fundamento que para Schelling necesariamente (siendo fundamento de la relación) tiene que quedar “fuera” de ella; es lo que lleva a Hegel a intentar mostrar cómo uno de los elementos puede funcionar a la vez como elemento *dentro* de la relación y como fundamento de la misma. Sin embargo, como vemos esto por varios caminos nos conduce a consecuencias absurdas. Quizás una de las más aberrantes para Schelling, sobre todo en este caso en que el sistema tiene expresamente –según su lectura de Hegel- la intención de mostrar filosóficamente el despliegue de la libre “actividad divina”, es el hecho de que la forma negativa en que se pretende hacerlo traiciona y aplasta esta

¹⁸³ *Ibid*, p. 155 Cursivas más en “escena”.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 158-159

supuesta libertad. Todas las contradicciones en las que Hegel cae al intentar explicar sobre la base de la libertad de Dios el hecho de que el mundo está puesto ahí, siendo, como un desafío para la conciencia; y en última instancia el fracaso mismo de este intento, se deben a que para Schelling este tipo de filosofía cancela de antemano la posibilidad de la libertad de Dios. En efecto, no encontramos ninguna razón para que la Idea se arroje en la naturaleza porque de hecho no puede haber ningún motivo libre para que esto ocurra. Por cuanto la Idea ya completada de manera puramente lógica necesita de cualquier manera volverse real en la forma de naturaleza y de humanidad para regresar a sí misma, esta pasa finalmente a depender de todos esos momentos respecto a los cuales se supone que debería fungir como causa efectiva:

[...] el espíritu absoluto se externaliza *a sí mismo* en el mundo, *él* sufre en la naturaleza, se rinde ante un proceso del cual no puede escapar más, contra el cual no tiene libertad alguna, en el cual, por decirlo de alguna manera, está irremisiblemente envuelto. Este Dios no es libre del mundo, sino que está agobiado (*burdened*) por él [...] Este Dios, aún más, es libre de externalizarse en la naturaleza, *id est*, es libre de *sacrificar* Su libertad, por el hecho de que la libre externalización es al mismo tiempo la tumba de Su libertad; de ahora en adelante Él es en el proceso o es el proceso Él mismo¹⁸⁵

Un sistema de filosofía puramente negativo como el de Hegel, que se rehúsa a reconocer la incapacidad del pensamiento de fundamentarse a sí mismo y que por lo tanto pretende cerrarse a la manera de un círculo cuyo extremo final toca el principio, nunca puede lidiar con el hecho de la facticidad del mundo y de la libertad de la conciencia. Al no poder sino establecer las condiciones negativas de la existencia, no puede nunca dar cuenta del hecho positivo de que el mundo es, y al mismo tiempo, la necesidad del sistema de cerrarse sobre sí mismo para intentar (como el “resultado positivo” de negación de negaciones) dar cuenta de su propia necesidad, cancela tanto la posibilidad del pensamiento de hacer o no hacer –su auténtica libertad- como la posibilidad que realmente debe tener de desplegar la actividad que ha de elevar al sujeto de este proceso a un nivel cada vez más alto de subjetividad: en un sistema del pensamiento “puro”, dice Schelling, no puede haber verdadera oposición entre los momentos, es decir, no existe un verdadero conflicto ni nada que imponga una verdadera resistencia ante la cual uno puede afirmarse. No hay nada que superar¹⁸⁶, y por lo tanto, como en el caso de un águila intentando volar en el más completo vacío del espacio exterior¹⁸⁷, no hay ni medios ni motivos para que el sujeto se supere a sí mismo.

¹⁸⁵ *Ibid*, p. 159-160

¹⁸⁶ *Ibid*, p. 143

¹⁸⁷ *Vid supra*, nota 8

El poder inagotable que la Idea aparentemente muestra saltando de un momento a otro de un proceso que sabe suyo de antemano, es tan poco real como la libertad que se supone que demuestra haciéndolo. Así pues, para Schelling tan ilusoria es la libertad del “Dios” de Hegel como el proceso en el que este supuestamente se despliega y que culmina con el reconocimiento de sí mismo como espíritu absoluto, en la “filosofía del espíritu”.

Dios no se *ha* arrojado a sí mismo [en ningún momento particular] en la naturaleza, sino que se arroja a sí mismo una y otra vez en ella, para poder de esta manera ponerse a sí mismo en la cima nuevamente; es un devenir eterno, *id est* un devenir perpetuo, pero precisamente por esta razón en verdad no un [devenir] genuino, *id est*, devenir real.¹⁸⁸

Para Schelling, el sistema de Hegel es quizás el ejemplo más sofisticado del narcisismo de la razón, que en su ilimitada autoconfianza se rehúsa a abandonar la postura quimérica de que ella es su propio fundamento así como la causa productiva del mundo real. Sin embargo, reconocer lo indefendible de esta posición y caer en cuenta del carácter derivado del pensamiento respecto al mundo existente, y de ambos momentos respecto a una identidad anterior (absoluta) que es condición tanto del pensamiento como del ser determinados, finitos¹⁸⁹; tal como se ha intentado mostrar, no es parte de un debate que se mueva puramente en el terreno de la vanidad del filósofo o de las exquisiteces terminológicas con que dos pensadores imprescindibles en la historia de la filosofía moderna disputan el papel protagónico –disputa en la que por lo demás, Hegel se ha impuesto por aclamación-. La forma en que, exitosamente o no, estas cuestiones sean planteadas y resueltas por la filosofía, tendrá consecuencias definitorias en la forma en que se plantee la posibilidad de dar cuenta del hombre auténticamente como producto y productor de historia, como la productividad que recorre su propio devenir, lo cual, casi está de más decirlo, tiene repercusiones no únicamente dentro del campo de la filosofía o de cualquier otra ciencia disciplinaria como la historiografía. Si bien autores posteriores son mucho más inmediatamente asociados con posturas de este tipo, Schelling ya anticipa en su discusión con el idealismo hegeliano ideas centrales de lo que será una serie de reacciones críticas respecto a la filosofía moderna (de la cual la figura de

¹⁸⁸ *Ibid*, p. 159-160

¹⁸⁹ Punto en el cual la cuestión pasa a ser cómo defender esta identidad que no puede aparecer como tal en la filosofía sin renunciar a la filosofía, o como aproximarse filosóficamente a esta identidad.

Hegel es tal vez la más representativa), lo cual le vale a Schelling a la vez que su importancia en la historia de las ideas, también esa “posición excéntrica” en la misma.

Ese abandonar lo que parecieran posturas típicas del idealismo pero justamente para intentar tornarlo un proyecto filosófico sustentable, en el contexto del distanciamiento de Hegel y de la amarga disputa que por motivos personales o filosóficos entabla con su antiguo amigo y posteriormente con sus seguidores después de la muerte de este último; parecen volverlo más sensible respecto a las consecuencias negativas que se siguen forzosamente de una forma de satisfacer la necesidad de la filosofía de su época: la de volver a mostrar la unidad del pensamiento y del ser. El giro schellinguiano hacia la prioridad del ser por sobre el pensamiento tiene que ver con la necesidad de hacer de la filosofía una ciencia de lo real: de la realidad patente de la vida y el dinamismo de la naturaleza, que como un todo incluye al producto natural que también es conciencia. Pero a sistemas como el de Hegel, entre otros, no se les puede culpar principalmente de no poder articular satisfactoriamente la unidad del pensamiento y del ser en una explicación coherente de la relación de la naturaleza y la conciencia. Incapacidad, por cierto, con que Schelling tuvo que lidiar repetidamente a juzgar por las diferentes etapas de su filosofía, justamente marcadas por ser distintas formas de abordar el tema de lo absoluto. Lo reprochable más bien es la renuncia a hacerlo siempre sobre la base de la libertad, o el anteponer la vanidad de la razón a la necesidad de dar siempre cabida a la libertad dentro del mundo, a hacer de la libertad el fundamento último de todo lo que es. Al final de la *Lógica*, por ejemplo,

[...] la región de lo puramente racional es abandonada, porque toda externalización es un acto que es libremente decidido y el cual absolutamente interrumpe la sucesión meramente lógica; y aún así esta libertad aparece igualmente ilusoria, porque al final de cuentas uno se ve a sí mismo inevitablemente arrastrado hacia el pensamiento que niega todo lo que ha-ocurrido, todo lo *histórico*, porque uno, en la especulación, debe volver de nuevo después de todo a lo puramente racional.¹⁹⁰

La insistencia de Schelling (cuyos complejos motivos hemos intentado explicar) de que toda filosofía cuyo final está contenido dentro de sí misma excluye el desarrollo histórico real, es una

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 159 Las cursivas son mías.

postura que por ejemplo, adoptarán como propia posteriormente Feuerbach y Marx¹⁹¹. Esto deriva de la intención de salvaguardar la posibilidad de la libertad real, que se expresa ya inconscientemente como historia natural, ya como historia humana consciente. La importancia de la necesidad con que al contrario de Hegel, Schelling sostiene a lo largo de toda su obra la inaccesibilidad de lo absoluto para el pensamiento que intenta convertirlo por la fuerza en un objeto de su posesión, es que en ella se juega la posibilidad de concebir coherentemente el fenómeno de la libertad dentro de la naturaleza, y consiguientemente, de la historia como un devenir auténtico, real, no predeterminado. Como señala Crescenciano Grave

[...] lo importante aquí, para nosotros, además de destacar la nutrición metafísica de la raíz histórica, es mantener irremisible el fenómeno de la libertad personal no sacrificando las variaciones al todo final. Este no es más que la aspirada realización del ideal cuya consumación última está siempre pospuesta en aras de no suprimir la libertad humana. Las variaciones son las que mantienen abierta la unidad primordial en el despliegue, a su, quizás, imposible regreso futuro a la identidad absoluta.¹⁹²

El fenómeno de la libertad, que no es otro que la libertad humana, como el hecho irrenunciable de la filosofía, exige que su campo de acción –la historia- permanezca siempre posible, siempre abierto y permitiendo su intervención real. Para Schelling, comprender su fundamento implica disolver la serie de oposiciones que por el contrario, parecían acotar su intervención en el mundo real. Como vimos, en primer lugar hay que poder mostrar que la naturaleza no es lo absolutamente opuesto a la libertad humana (cuya expresión más auténtica es la conciencia), sino por el contrario, su condición de posibilidad. Para ello –y en segundo lugar- hay que hacer ver la raíz común de la actividad de la naturaleza y de la libertad de la conciencia en la libertad infinita de un sujeto absoluto cuyo proceso de desdoblamiento real produce a todo lo ente, real o ideal, pero que nunca puede reducirse a ningún ser determinado porque siempre se comporta como lo que está trascendentalmente antes que todos ellos. Lo que es condición de todo ser real o ideal, “eso que es”, nunca puede comportarse ante sí mismo meramente como objeto porque es precisamente eso de lo cual se predica el ser, el sujeto del ser, el sujeto absoluto. El pensamiento que intenta cercarlo por diferentes vías nunca lo tiene ante sí como algo que está siendo realmente pensado o que ha sido lógicamente realizado. El principio

¹⁹¹ Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 148

¹⁹² Grave, *Op. Cit.*, p. 157

infinito que es el comienzo de toda finitud, de acuerdo a la espontaneidad que implica su libertad, sólo puede ser el querer de sí mismo. Es el querer de “*eso que es*” o de lo que es sujeto de la predicación del ser cuando se dice que “algo es”, por parte de ese mismo sujeto, que

[...] en contradicción con no poder ganar posesión de eso que es [es decir, de ganar posesión de sí mismo, de tenerse ante sí meramente como un objeto], con la imposibilidad de ponerle un alto, es inmediatamente arrastrado en el tirante y progresivo movimiento en el cual el ser se comporta hasta el final como aquello que nunca es realizado, y debe primero ser realizado.¹⁹³

Ahora bien, esta imposibilidad de un sistema de filosofía de cerrarse sobre sí mismo es expresión, en otro nivel, exactamente de la misma imposibilidad de la productividad de la naturaleza de aparecer como tal en ninguno de sus productos, ya sea como naturaleza inconsciente o como naturaleza humana. La incapacidad del ser determinado como pensamiento de abarcar dentro de sí mismo a lo que uno ha caído en cuenta que debe ser la condición de todo ser, es la expresión negativa del hecho positivo de la libertad infinita de ese sujeto absoluto que tampoco en la naturaleza o en la historia humana, es decir, en la historia real del ser, puede detenerse en ningún momento. La irreductibilidad de lo infinito a lo finito es lo que siempre mantiene abierto un devenir en que, como acabamos de ver, ninguna de las posibilidades determinadas de ser, como tampoco la libertad del sujeto que nunca puede dejar de ser sujeto, son sacrificadas por el intento de recuperar su identidad absoluta. Así pues, para conservar la libertad humana, y por consiguiente a la historia en un incesante acontecer, la filosofía de Schelling tiene que pagar un precio muy alto.

Estableciendo a lo absoluto como un *más allá* de la filosofía, al concebirlo como la necesaria identidad que es condición de toda diferencia, el ser infinito que siendo sujeto tiene prioridad sobre cualquier ser determinado, y que por ello no es susceptible de ser puesta *dentro* de una relación sujeto-objeto como la que implica el conocimiento, la filosofía de Schelling tiene que renunciar a la principal ambición del idealismo, o por lo menos a seguir el mismo camino que Hegel recorrió al pretender que lo absoluto puede ser alcanzado filosóficamente articulando

¹⁹³ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 151

sistemáticamente, mediante el poder de la razón, todos sus momentos. Lo anterior le vale a Schelling, sobre todo gracias a las críticas de Hegel, la fama de ingenuo e incluso de precursor de la filosofía “irracionalista”, como ya se vio. Lo importante aquí es que justamente el movimiento de ingenuidad que en el mejor de los casos lo deja puesto en la historia de la filosofía como el momento del idealismo que alcanzará su verdadera madurez en el sistema de Hegel, es el que le permite percibir ciertos aspectos sumamente problemáticos de un idealismo como el que este último intenta formular, así como advertirnos de lo que en su opinión son los peligros de alimentar de esta manera los apetitos de una razón que en su libertad de movimiento, termina por traicionarse a sí misma al intentar demostrar su primacía sobre el ser, en tanto que una vez que se cierra el sistema, lo único no necesario es su propia libertad.

Disjecti membra poetae. La libertad en la naturaleza.

El *Sistema del Idealismo Trascendental* de 1800, obra por la que Schelling es más conocido a pesar de pertenecer a las primeras etapas de su pensamiento, en palabras del propio autor aún no se diferencia del todo del pensamiento de Fichte (si bien ya comienza a desarrollar el método de un sistema propio de filosofía)¹⁹⁴. En ella, lo que Schelling se propone es conciliar el idealismo de Fichte con su propia filosofía de la naturaleza. Según nos aclara, su intención era la de

[...] explicar la idea de un mundo objetivo que era absolutamente independiente de nuestra libertad, y que de hecho la limita, por un *proceso* en el cual el Yo se ve a sí mismo inintencionadamente pero necesariamente envuelto, precisamente a través del acto del autoponerse. En otras palabras, conforme el Yo se vuelve a sí mismo un objeto, no puede sino involucrarse consigo mismo [...] y no puede involucrarse consigo mismo sin, de ese modo, limitarse a sí mismo, sin habitar su actividad, que en sí misma empuja (*strive*) hacia la infinitud, sin hacer de sí mismo, que anteriormente era pura libertad y como nada, algo para sí mismo, y por consiguiente algo limitado.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 111

¹⁹⁵ *Ibid*, p. 111-112

De lo que se trata en el *Sistema del idealismo trascendental* (y en lo que consiste su originalidad), es de desarrollar la idea –en la que hemos venido insistiendo– de que el hecho de que el pensamiento no pueda ser fundamento de sí mismo indica que la autoconciencia debe ser el resultado de un proceso previo en el cual no existía como tal, pero del que depende, y sin el cual la autoconciencia misma sería un dato inexplicable para la filosofía. El *Sistema* de Schelling, pues, es la empresa del pensamiento que emprende la búsqueda de su propio fundamento y que al encontrar una serie de momentos necesarios para su constitución como autoconciencia, tiene que articularlos y explicarlos como proceso, como desarrollo: tiene que escribir su historia o la biografía trascendental que culmina con su propia erupción en el mundo, pero en la cual también reconoce que es producto todo un desarrollo previo necesariamente inconsciente, el cual es a su vez la condición de su existencia. Si en definitiva la conciencia tiene que descubrir como *su* pasado el suelo sobre el que se planta, entonces tiene forzosamente que reconocerse de alguna manera a sí misma en él. Pero si la autoconciencia depende del acto en que dentro de una estructura especulativa la resistencia de un objeto permite *reflejar* la actividad del sujeto, esto implica que debe ser posible que la conciencia se reconozca en ese objeto que se le enfrenta y que en un primer momento pareciera completamente extraño.

En otras palabras, “si el dualismo kantiano ha de ser sorteado, debe quedar claro que la sensación de resistencia del otro no es de un orden completamente diferente que la conciencia de uno mismo”¹⁹⁶. El Yo¹⁹⁷ de Schelling tiene que reconocerse de alguna manera en la resistencia del mundo de objetos que se le oponen a su propia actividad. Siendo este mundo de objetos para Schelling no otra cosa sino la naturaleza concebida en la forma en que ya pudimos observar, lo que tendrá que mostrar el *Sistema* no sólo es el encadenamiento de los momentos en que el Yo previo a la conciencia se autolimita hasta hacer posible que se “manifieste el mundo”, precisamente al llegar al punto en el que puede volverse un objeto *para* la conciencia;

¹⁹⁶ Bowie, *Op. Cit.*, p. 47 Según Andrew Bowie, los argumentos que valiéndose de Fichte Schelling idea para criticar la “cosa en-sí” de Kant, son a su vez utilizados posteriormente por Hegel para el mismo propósito.

¹⁹⁷ A pesar de tener una noción de “Yo” en muchos aspectos distinta a la de Fichte, en esta etapa de su filosofía, como él mismo reconoce, Schelling aún no se ha despegado por completo del pensamiento de su maestro, y prueba de ello es la terminología que en este momento sigue utilizando.

sino que tendrá, además de llevar a cabo lo anterior, que hacerlo mostrando que las fases que el Yo tuvo que recorrer para brotar como autoconciencia son también fases de la naturaleza en que progresivamente se da la separación de la unidad indiferenciada en que originalmente este, el Yo, se encuentra con el mundo natural¹⁹⁸.

Para Schelling, resulta que la historia de la conciencia no culmina con el florecimiento, directamente de la naturaleza, de una miríada de conciencias individuales ya completas y listas para interactuar entre sí. La naturaleza es condición necesaria pero no suficiente del pensamiento. La pura naturalidad del ser que volviéndose consciente de sí mismo se volverá un sector peculiar de la totalidad de la naturaleza viviente, no pone todas las piezas que permiten explicar esa autoconciencia, como descubre Schelling al escarbar en su historia, en el intento por armar el rompecabezas de sus condiciones de posibilidad. El hombre en su pura biología, como átomo individual recién gestado por la naturaleza, no contiene en sí mismos ya puestos todos los elementos que permiten explicar su rasgo más definitorio, el que mejor lo distingue del resto de objetos naturales. El punto crucial para nosotros, es que la filosofía trascendental de Schelling se topa con el hecho de que la actividad de un yo individual e independiente, para poder explicarse en términos de libertad y de conciencia, tiene que *suponer* su interacción con otras actividades similares. Es por esta razón que como veremos, el estadio social del Yo ya configurado como conciencia humana tiene forzosamente que ser incluido dentro de su historia trascendental, y sus momentos específicos ser incorporados y expuestos en el sistema de filosofía que intenta dar cuenta a cabalidad del fenómeno – el de la propia conciencia y la propia libertad- que en un primer momento pareciera poder ser explicable desde el individuo mismo. Intentando reconciliar el pensamiento con el ser, el desafío para la filosofía si de evadir el dualismo kantiano se trata, es finalmente el de mostrar la unidad de naturaleza e historia, en tanto –como muestra la filosofía trascendental- el mundo humano no puede reducirse a una naturaleza humana abstracta ya dada y evidente por sí misma, sino que para ser explicable en su especificidad (como “naturaleza consciente”) tiene necesariamente que estar incluido en el *Sistema* tal como este mundo se muestra al filósofo que piensa dicha unidad: como mundo humano políticamente constituido.

¹⁹⁸ *Ibid*

Lo que tenemos en el *Sistema del idealismo trascendental*¹⁹⁹ es que el momento inicial en el que brota la conciencia, si esta ha de ser explicable, no puede depender de una cadena causal que nos regrese infinitamente hacia atrás. Tiene necesariamente que ser un acto de la conciencia sobre sí misma, un acto de inmediata autodeterminación. Schelling denomina *querer* a este “acto originario de libertad”²⁰⁰. El acto de voluntad hace posible explicar cómo es que la inteligencia se reconoce como intuyente, es decir, que aperceptivamente (en términos kantianos) reconozca sus representaciones *como* representaciones *de algo* que no es ella, cobrando conciencia en el acto de su papel como la síntesis de toda representación posible, como *sujeto* que representa *objetos*, volviéndose de esta manera *autoconciencia*. Esto es así porque a diferencia del tipo de actividad que impera antes de dar el salto a la filosofía práctica, en la que en el objetivarse del Yo no había ninguna actividad ideal que pudiera luego reflexionar sobre lo que de ello surge; en el acto voluntario de la autodeterminación algo más es puesto por el Yo, que así se eleva a una potencia superior. En el actuar de acuerdo al querer no sólo hay una oposición simple entre lo que intuye y lo que es intuido, es decir, no hay solamente intuición o relación inmediata entre algo que produce y su producto, relación en la cual no hay autoconciencia posible y por lo tanto permanecemos en el nivel de la producción inconsciente. En el actuar de la voluntad, además, lo determinante y lo determinado por el Yo en conjunto se enfrentan a su vez como lo intuido para el mismo Yo. La totalidad de su actuar es intuida como un objeto ante sí mismo y de esta forma el producir ciego del Yo entra en relación inmediata, como objeto, ante su propia actividad ideal, cobrando el Yo consistencia de esta forma de objeto *para sí* mismo. El Yo que ya de por sí actúa, produce, se pone gracias a la actividad ideal que regresa sobre todo el conjunto de esta actividad (productor y producto) como una conciencia presente en ese autodeterminarse originario, ciego: se pone como *autoconciencia*. El Yo que se “legislaba” pero que no podía distinguirse a sí mismo como “legislador”, cuando todo su actuar se le hace objeto para sí mismo, deja de ser un simple Yo ideal y pasa a ser un Yo

¹⁹⁹ La argumentación que vamos a referir aquí muy brevemente y sólo en cuanto es necesario para entender la noción de historia de Schelling, se encuentra expuesta a partir del capítulo 4 de esta obra.

²⁰⁰ Schelling, *Op. Cit.*, p. 334

idealizante, que produce con conciencia y con concepto (o sea, de acuerdo a fines propios), y en esa misma medida es un Yo realizador²⁰¹. De esta manera

[...] la inteligencia no dejará ahora de producir, pero produce con conciencia, por tanto, aquí comienza un mundo enteramente nuevo, que desde este punto, irá hasta el infinito. El primer mundo, si está permitido expresarse así, o sea, el originado por la producción no consciente, cae ahora con su origen, por así decirlo, detrás de la conciencia. Así pues, la inteligencia tampoco podrá nunca comprender inmediatamente que ella produce ese mundo desde sí y del mismo modo que este segundo, cuya producción se inicia con la conciencia. Así como del acto originario de la autoconciencia se desarrolla una naturaleza entera, a partir del segundo o del de la libre autodeterminación, resultará una segunda naturaleza cuya derivación es todo el objeto de la siguiente investigación.²⁰²

Del mundo del Yo que produce ciegamente ha nacido así el mundo de la conciencia, del Yo que proyecta y realiza, el que hace historia. O mejor dicho, el que puede hacer historia, porque si miramos la cuestión más de cerca -dice Schelling- hasta este punto sólo ha logrado explicar el inicio trascendental de la conciencia en general, no la condición de posibilidad del surgimiento de cualquier conciencia empírica. El acto absoluto, *inexplicable* (en el sentido de incondicionado por una causa anterior) en el que la inteligencia se autodetermina y que por sí mismo cae “fuera de todo tiempo” puesto que está detrás de la conciencia (del discurrir temporal) como su fundamento, no es de la misma calidad que el actuar determinado, ya consciente, que sobre él se sostiene. El actuar del Yo empírico, dentro de la conciencia, debe necesariamente ser explicado. Pero si debemos explicarlo en términos de autodeterminación libre no podemos tratar de hacerlo desde ninguna acción anterior a él ni fuera de él, quedándonos de esta manera la contradicción de que dicho actuar debe ser explicable e inexplicable a la vez²⁰³.

Esto no significa que deba ser absolutamente inexplicable, sino que para Schelling sólo señala la necesidad de movernos más adelante y de encontrar el “concepto mediador” que nos permita mostrar cómo el actuar de la inteligencia en efecto no es explicable por el propio producir, y sin embargo, al mismo tiempo, podamos aducirlo a algo que está *en* la inteligencia, como aquello

²⁰¹ *Ibid*, p. 336

²⁰² *Ibid*, p. 337 Según Bowie, la idea de este nuevo mundo puede ser el origen de la noción de Marx de “segunda naturaleza”, puesto que este autor conocía algo de la obra temprana de Schelling. Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 48, nota 2

²⁰³ Schelling, *Op. Cit.*, Anthropos, p. 338

que explica la posibilidad del producir consciente. La única manera de resolver esta contradicción, dice Schelling, es mediante la acción que está *en* esa inteligencia pero porque lo está de manera negativa, es decir, *fuera* de ella, y por lo tanto, que no es una actividad propia. En otras palabras, la pieza que permite explicar el producir consciente de la inteligencia, del Yo empírico y determinado, es la acción que una inteligencia necesariamente *tiene* que atribuir a otra inteligencia, o esa actividad de la inteligencia que tiene que representar como un no-actuar propio pero necesariamente de la inteligencia: este no-actuar propio en definitiva, y visto en sí mismo, *debe* también ser un actuar determinado de la inteligencia. Como resultado tenemos entonces que la posibilidad de la conciencia libre, determinada, sólo es concebible a través de la acción recíproca de sujetos que la inteligencia reconoce que *deben* tener la misma realidad, pero que están colocados de manera independiente uno respecto al otro.

Para Schelling la filosofía trascendental ha logrado mostrar hasta este punto cómo el hecho de la conciencia realmente existente como el actuar consciente y determinado de sujetos finitos, presupone la interacción práctica de varias inteligencias. Es claro entonces que no sólo el arribo a la conciencia de la libertad, sino a la propia conciencia del mundo objetivo como tal, no son explicables si nos limitamos a buscar sus condiciones de posibilidad en el ser racional aislado. Nuestra conciencia del mundo de objetos exteriores como la conciencia de la propia libertad depende de la interacción del individuo con el actuar que forzosamente *tiene* que atribuir a otras inteligencias fuera de él mismo, y sólo al tomarla en cuenta podemos explicar la existencia de la autoconciencia con todas las determinaciones que reconocemos en ella.²⁰⁴ De esta forma, tenemos a una serie de inteligencias finitas, realmente existentes, que actúan con arreglo a fines *dentro* de un mundo de objetos, exteriorizando su querer y realizando de esta forma su libertad. Pero aún no se ha todavía logrado hacer del todo comprensible *cómo* o *de qué manera* es que es posible ese roce o interacción que sienta la base de su autoconciencia.

En un primer momento tenemos que observar que la interacción de las inteligencias necesita un vehículo del cual no hemos dicho nada todavía. Para Schelling es claro que si las inteligencias han de tener algo en común, es decir, si han de desarrollar algún tipo de contacto entre ellas,

²⁰⁴ *Ibid*, p. 356

debe haber en cierto modo una forma en que ya de hecho compartan algo, porque de lo contrario la interacción sería absolutamente imposible. Este “lenguaje” primigenio que sin reconocerlo las inteligencias ya de hecho hablan no es otro que el de su propia limitación. El concepto de “armonía preestablecida”, que permite explicar el contacto recíproco entre los protosujetos susceptibles de cobrar conciencia por medio de un entrar en colisión entre sí, como moléculas de un gas en un recipiente sellado; nace de la misma naturaleza finita de los individuos como el “atributo” que originalmente e invariablemente les pertenece:

[...] si la inteligencia –dice Schelling- produce todo lo objetivo desde sí misma y no hay ningún modelo originario común de las representaciones que intuyamos fuera de nosotros, la coincidencia de las representaciones de diversas inteligencias, tanto respecto al todo del mundo objetivo como también respecto a las cosas singulares y a transformaciones en el mismo espacio y en el mismo tiempo, coincidencia que es lo único que nos obliga a conceder verdad objetiva a nuestras representaciones, únicamente puede explicarse por nuestra naturaleza común o la identidad de nuestra limitación tanto primitiva como derivada. Pues, así como para la inteligencia singular todo lo que puede llegar a la esfera de sus representaciones está predeterminado con la limitación originaria, así también la coincidencia de las representaciones de diversas inteligencias lo está por la unidad de esa limitación.²⁰⁵

La “armonía preestablecida” que permite la convergencia práctica de las inteligencias y que por lo tanto en un primer nivel explica la posibilidad de su interacción, deriva para Schelling inmediatamente del hecho de estar constituidos de manera igualmente limitada, y esto es así puesto que *dentro* de la conciencia (y de acuerdo al método del *Sistema*, según el cual cada paso de la exposición es un momento necesario para el surgimiento de la autoconciencia) no hay nada más que permita mostrar por qué ocurre que efectivamente en el mundo real se da la comunicación entre sujetos. La comunidad de representaciones que hacemos del mundo exterior (que nos compele a atribuirles verdad), que es el canal mediante el cual las inteligencias originariamente independientes se comunican, es expresión directa de su limitación ontológica, y en ese sentido, de las condiciones comunes en que intuyen el mundo real.

²⁰⁵ *Ibid*, p. 344

Ahora bien, las representaciones por sí mismas, y por más que coincidan perfectamente en el caso de cada sujeto particular, dependen de algo más fundamental sin lo cual no podrían afectarse *realmente*. Las ideas, como tampoco las intenciones, no “flotan” en el aire por sí solas. “Los conceptos en cuanto tales –nos recordará Schelling muchos años después, en sus lecciones sobre la historia de la filosofía moderna- de hecho no existen en ningún lado más que en la conciencia”²⁰⁶ de quien los piensa, por lo que deben ser considerados posteriormente a la naturaleza, y nunca antes que ella. Así que la “armonía preestablecida” que dota a las inteligencias de las herramientas necesarias para interactuar una con la otra, depende a su vez y en última instancia de la identidad primaria de la que participan en tanto realmente *son*, en tanto que son objetivamente o que existen realmente como productos naturales *en la naturaleza* y gracias a la productividad de la naturaleza.

Para Schelling el mundo de objetos que se rige por leyes naturales independientes de la conciencia que las descubre, al mismo tiempo que limita el actuar de dichas conciencias puesto que en tanto realmente existentes también están sujetas a esas leyes; debe ser también la primera condición de posibilidad de su contacto recíproco, que sin él no tendrían ningún medio en el cual hacer efectiva esa interacción. En la materia en cuanto tal encontramos la segunda y más necesaria de las condiciones de posibilidad de la libertad: como señala Schelling, “algo para lo cual no pueden ser dadas en absoluto las condiciones en la naturaleza, ha de ser totalmente imposible”²⁰⁷, y por lo tanto, constituye una primera limitación de todo actuar libre. Sin embargo, al mismo tiempo es el plano que posibilita el que las inteligencias se perturben unas a otras dado que

[...] lo que tiene que ser intuido como operando sobre lo real, tiene que aparecer ello mismo como real. De ahí que no pueda intuirme operando directamente sobre el objeto, sino que sólo operando por mediación de la materia, que, sin embargo, he de intuirlo mientras actúo como idéntica conmigo mismo. La materia, como órgano inmediato de la actividad libre dirigida hacia afuera, es el *cuero orgánico*, que por eso ha de aparecer como capaz de movimientos aparentemente voluntarios. Ese impulso que tiene causalidad en mi actuar ha de aparecer

²⁰⁶ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 72

²⁰⁷ Schelling, *Op. Cit.*, Routledge, p. 370

objetivamente como *impulso natural* que incluso sin libertad alguna operaría y produciría por sí lo que parece producir por libertad.²⁰⁸

La corporeidad del ser humano es lo que soporta su actuar consciente y el medio a través del cual este se exterioriza.

La realidad de la autoconciencia como conciencia de un cuerpo material, viviente, que actuando se dirige hacia el mundo de objetos, es condición de la conciencia de la realidad de esos mismos objetos, que surge gracias a esa actividad. Como vimos, en el mismo acto de cobrar conciencia aperceptiva de un mundo de objetos, el sujeto cobra conciencia de sí mismo como el “yo que acompaña” todas las representaciones. En esa medida, la materialidad de la inteligencia que cobra autoconciencia es a su vez la condición de la conciencia de la libertad misma, o en otras palabras, del actuar que ya no simplemente se dirige hacia un “exterior” y diferente a mí mismo, sino que dirigiéndose “hacia afuera” regresa al punto de partida: es condición del acto voluntario que tiene al propio sujeto como objeto o fin del actuar. Es decir, es condición de la libre autodeterminación. Así pues, la resistencia que el conglomerado de objetos materiales opone a la actividad de ese tipo específico de objetos que formando parte del conjunto previo, más general, ha logrado desprenderse parcialmente de él; es la condición de ese acto de diferenciación –el acto voluntario, libre y consciente- en el cual el primer conjunto de objetos pasará a ser “naturaleza” para ese nuevo sector que formando parte de ella, y justamente gracias a ella, ha cobrado conciencia. La corporeidad de este grupo de objetos peculiares –el hombre- es precisamente la condición del interactuar mediante el cual la conciencia surge, y en el actuar logra trastocar la lógica del actuar natural ciego por el que se regula el movimiento de todo lo que es realmente hasta este momento. Es justamente la materialidad del ser material y consciente la que le permite escindirse de la mera necesidad natural y levantarse sobre ella, volviéndola un medio para realizar su libertad. Así, se convierte en el sector rebelde, en la subjetividad consciente brotada en el mundo de objetos reales que desafía la legalidad de la naturaleza intentando objetivar los fines que proyecta su propia conciencia. Pero esta subversión de lo “ciegamente natural”, en definitiva sólo se le vuelve posible porque por más

²⁰⁸ *Ibid*, p. 369-370 Las cursivas en *cuerpo orgánico* son mías.

La correspondencia aquí con la noción de Marx de la naturaleza como el “cuerpo inorgánico” del hombre es notable. *Cfr. Marx, Manuscritos económico-filosóficos*

que desvíe la inercia infinita de la actividad de la naturaleza, la conciencia viviente nunca deja de ser parte de un objeto real, natural, que mediante su actividad libre terminará por objetivar una nueva legalidad, es decir, una “segunda naturaleza” o un mundo real que se rige de acuerdo a los fines que en él realiza: el mundo de la historia.

De lo anterior se desprende la posibilidad de plantear al individuo consciente y libre con todas sus determinaciones como resultado de la filosofía trascendental. ¿En qué consiste el actuar libre? La pregunta que desde la perspectiva de Schelling ha merecido escribir la historia completa de la génesis de la subjetividad que se manifiesta como ser humano, por fin se nos pone en frente y quizás con un aspecto mucho más desafiante que antes. Si observamos con detenimiento la manera en que Schelling ha establecido las condiciones del actuar libre (que aquí deben necesariamente ser al mismo tiempo condiciones de la autoconciencia), caeremos en cuenta que de hecho en ellas mismas no está expuesto todavía *qué es* aquello a lo que llamamos actuar libre, como bien indica el hecho de que lo explicado apenas sean sus condiciones y no el acto libre mismo. La “armonía preestablecida” de la que hablamos no es todavía ningún actuar determinado, real, y aunque la interacción de las inteligencias obviamente sí lo es, de ninguna manera podemos considerar al acto práctico todavía un actuar libre, autodeterminante, por el simple hecho de que hasta el momento nos hemos limitado a hablar de él únicamente teniéndolo en cuenta en su aspecto objetivo, como un hecho real, que estrictamente, en cuanto tal, no difiere en absoluto de cualquier otro acontecimiento en la naturaleza regida por leyes que existen con independencia de los sujetos conscientes, como podrían serlo por ejemplo, la caída libre de una roca o la evaporación del agua.

Si para ser objetiva la libertad se hace del todo igual al intuir y se subordina por completo a sus leyes, entonces las mismas condiciones bajo las cuales puede aparecer la libertad suprimen de nuevo la libertad misma; la libertad, al ser en sus exteriorizaciones un fenómeno natural, llega a ser explicable también según leyes naturales, y precisamente por eso suprimida *como* libertad²⁰⁹

¿Pero qué puede ser eso “extra” que ha de dar cuenta de forma completa de, actuar libre, y que no se reduce al únicamente a su aspecto real, como un fenómeno más de la naturaleza?

²⁰⁹ *Ibid*, p. 370

Si miramos el problema más de cerca podemos observar que la exteriorización del querer, o su aspecto puramente objetivo, no es otra cosa que un acto de autodeterminación en general. Pero aún siendo un acto de autodeterminación este se dirige inmediatamente hacia algo fuera del agente de la acción, y por ello esta parte objetiva del querer es un intuir que en cuanto tal Schelling considera un mero *impulso natural*²¹⁰. Por lo tanto de este acto no podríamos predicar la libertad, y es por ello que aún no hemos conseguido lo que estamos buscando. Lo que hay que encontrar es eso que está incluido en el querer considerado en su totalidad, y que haga de un intuir natural un acto libre. Esto sólo es posible en opinión de Schelling, si identificamos el acto que, al oponerse al intuir, entra en contradicción con lo que él es en cuanto intuir. Si hemos dicho que a pesar de ser ya autodeterminación el aspecto objetivo del querer se dirige hacia algo exterior, ese otro acto sólo puede ser uno que se dirija hacia algo “interior” a ese querer, o más exactamente, a eso que en el querer es autodeterminación en general y que es justamente su aspecto objetivo. Así pues, la otra parte que completa al querer en su totalidad y que *debe* estar ahí si lo que buscamos es esclarecer las condiciones del actuar *como* libertad, es lo que en el querer se quiere a sí mismo, es decir, lo que quiere al acto de la autodeterminación en general; lo que quiere la autodeterminación por sí misma y no a ningún objeto exterior. Este es su aspecto subjetivo, que en contradicción con el objetivo termina por completar el cuadro de elementos que hacen posible el acto libre como tal, el libre albedrío.

La interacción de las inteligencias de la que hablábamos arriba es aquí determinante puesto que la parte subjetiva del querer únicamente es posible para el individuo una vez que la existencia real de otra inteligencia, independiente de él, le hace presente una exigencia (la ley moral) en cuya satisfacción lo que se juega en realidad es el hecho de que el actuante quiera el querer mismo, la autodeterminación, o de que se quiera a sí mismo como libre. La resistencia de los objetos del mundo, pero específicamente de aquellos en los que la inteligencia reconoce la presencia de otra inteligencia -objeto que puede ser un *artefacto*²¹¹ o bien el actuar real

²¹⁰ *Ibid*, p. 371

²¹¹ Un artefacto para Schelling es el producto de un actuar libre en el cual está contenido “el concepto del concepto”, es decir, un fin que no se agota en el objeto sino que lo rebasa, puesto que sirve como *medio* para un fin fuera de él, fin que añade en el objeto el libre producir. *Ibid*, p. 353 Es notable la cercanía de esta noción del producir libre y la idea de valor de uso y de proceso de trabajo en Marx. *Vid*

mismo de dicha inteligencia-, que le oponen una resistencia no ya sólo real sino también *ideal*, estos objetos son los que pueden dirigir a la reflexión hacia algo que no es sólo objeto o actuar que se dirige meramente a objetos, sino hacia el actuar mismo:

[...] donde sólo la fuerza ahora objetiva y que según nuestra deducción aparece como física encuentra resistencia, allí sólo puede haber naturaleza; pero donde la actividad consciente, es decir, esa actividad ideal de la tercera potencia se refleja en sí, hay necesariamente algo invisible fuera del objeto que hace absolutamente imposible una dirección ciega hacia el objeto. [...] la resistencia invisible que me encuentro en un objeto semejante me obliga a una decisión, es decir, a la autolimitación, [...] la actividad de otros seres racionales, en cuanto está fijada o presentada mediante objetos, sirve para determinarme a la autodeterminación.²¹²

El libre albedrío cobra forma como el resultado de la contradicción entre la posibilidad del individuo de elegir entre actuar de acuerdo a un impulso natural, o a lo que Schelling llama el impulso natural o *egoísta*, y el actuar de acuerdo a una ley moral cuya necesidad ha sido deducida trascendentalmente como condición de la autoconciencia. Solamente un auténtico vacilar del individuo²¹³ entre un impulso cuyo único objeto es la propia felicidad²¹⁴ (que consiste en desear un objeto enteramente independiente del querer mismo), por un lado; y el actuar que quiere la pura autodeterminación, por el otro; puede significar un auténtico albedrío. En otras palabras, sólo el hecho de que la decisión entre actuar de acuerdo a uno u otro impulso aparezca como una decisión igualmente posible para la conciencia; puede fundar la posibilidad del actuar individual realmente libre. Ni el impulso natural o el “imperativo categórico” por sí solos son la realización del querer auténticamente libre, puesto que únicamente el dilema real entre una y otra posibilidad para el actuar obliga al individuo a ser sujeto de una decisión ante la cual

[...] el acto absoluto de la voluntad puede a su vez objetivarse para el Yo mismo. [...] Esa *oposición* es precisamente lo que convierte a la voluntad absoluta en *albedrío*,

Karl Marx, *EL capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, Capítulo 5 “Proceso de trabajo y proceso de valorización”.

²¹² *Ibid*, p. 354

²¹³ De lo cual se sigue que el desenlace de la disyuntiva a la que se enfrenta el individuo pueda ser deducido de manera *teórica*, es decir, en la manera en que se deduce el comportamiento *necesario* de objetos sujetos por completo a leyes naturales. La exigencia o la ley moral *puede o no* ser acatada.

²¹⁴ *Ibid*, p. 374

por ende, el *albedrío* es el fenómeno de la voluntad absoluta buscado por nosotros, o el querer originario mismo sino el acto absoluto de libertad hecho objeto, con el cual se inicia toda conciencia.²¹⁵

El libre albedrío completa pues la posibilidad de la conciencia²¹⁶, y de una forma en que ésta bien parece una consecuencia de la libertad originaria en cuya actividad se gesta, de la cual depende y la cual expresa como libertad del pensamiento. En ese sentido, puesto que la conciencia es el producto directo de la manifestación finita de la libertad del Yo absoluto, tenemos que reconocer que la propia conciencia sólo es concebible como la conciencia de un yo individual, de un yo humano. En otras palabras, el libre albedrío como fenómeno de la libertad, como manifestación en lo finito de la libertad infinita, lo que posibilita no es una especie de “conciencia infinita” del sujeto absoluto en el cual no puede haber ningún tipo de determinaciones. Lo que hace surgir en cambio es justamente a la conciencia como la conciencia individualizada de los múltiples yo empíricos o individuos reales, cuya interacción práctica, productora de historia (de objetos y de ideas), de ahora en adelante podríamos concebir como la manifestación finita más fiel de la libertad que funciona como sujeto ontológico de todo lo que determinadamente es, de manera real o ideal.

Hasta este punto pareciera que la filosofía trascendental de Schelling (al margen de todos los puntos que uno pudiera considerar discutibles) tiene por objetivo dar cuenta de la autonomía del ser humano, de su irrenunciable independencia y libertad tanto como sujeto práctico como conciencia. Al lado de la libertad infinita del Yo absoluto que atraviesa todo lo que es, el hombre se yergue como única realización posible de la libertad. Lo anterior no solamente es

²¹⁵ *Ibid*, p. 374-375

²¹⁶ Schelling intenta explicar (de una manera que en mi opinión resulta muy poco convincente) cómo el actuar que pone la *posibilidad* de la conciencia y por tanto también la posibilidad del actuar libre, es por sí mismo un acto libre (puesto que tenemos que reconocer que *debe* serlo ya que es totalmente contingente e independiente respecto a la inteligencia que lo representa como un no-actuar propio), tomando en cuenta que debe ser él mismo quien pone la condición de la conciencia en primer lugar. Lo que permite que el origen de la conciencia y de la libertad sea por sí mismo un acto libre debe ser el *actuar libre* de una inteligencia exterior. Para Schelling esto es así porque, como vimos, esta inteligencia permite que para otra inteligencia se le vuelva objetivo el querer como una *exigencia* para el actuar que puede ser satisfecha o no, lo cual para ella significa la posibilidad real de actuar conscientemente de acuerdo a esta exigencia, por voluntad propia (de acuerdo a algo que se convierte en un fin de ese sujeto), o de no hacerlo. *Ibid*, p. 342, 350-351

una tautología, en el sentido de que el hombre es la única objetivación o limitación de una libertad que de otra forma sólo se conservaría si se mantuviera siempre siendo *como nada*, tal como ya vimos. Por el contrario, lo que Schelling parecería sugerir al respecto, y directamente en contra de la teología más corriente y de la religiosidad popular, es la incapacidad de hablar filosóficamente de la omnipotencia o de la libertad infinita de un ente que existe al margen de toda manifestación concreta y que al mismo tiempo debe comportarse respecto a ella como creador. La voluntad, dice Schelling,

[...] puede llamarse *libre* en sentido trascendental sólo en la medida en que es *empírica* o *aparece*. Pues la voluntad en la medida en que es absoluta, está ella misma por encima de la *libertad*, y, lejos de someterse a ley alguna, es más bien fuente de toda ley. Pero en cuanto aparece la voluntad absoluta, sólo puede, para aparecer *como* absoluta, hacerlo mediante el albedrío [...] Precisamente sólo este fenómeno de la voluntad absoluta es la libertad propiamente dicha o lo que se entiende comúnmente por libertad.²¹⁷

Del Yo absoluto no puede decirse que sea libre ni no libre, puesto que lo libre propiamente hablando sólo pertenece al ser finito que se ve *forzado* a elegir entre varias posibilidades reales de determinarse a sí mismo²¹⁸. De esta manera, libertad sólo la hay allí donde algo encara la necesidad del mundo que realmente existe y logra superarla no ignorándola, sino convirtiéndola en un medio de objetivación de fines que libremente son proyectados por una conciencia que impone a la necesidad natural una necesidad artificial, que se plasma en ella como una segunda naturaleza. Eso es precisamente lo que es el hombre: una segunda forma de ser naturaleza que se diferencia de la primera porque tiene la capacidad de decidir libremente el tipo de necesidad que ha de normar su comportamiento. El hombre concebido de esta manera pareciera ser el sujeto de la única libertad posible, puesto que libertad sólo la hay ahí donde un sujeto finito, determinado a su vez por leyes naturales, gracias a su finitud impone a lo real -a la naturaleza y a sí mismo- las determinaciones que proyecta en la conciencia. Es este proceso por el cual el hombre se escinde definitivamente del mundo de objetos cuyo movimiento no depende de sí mismos, volviéndose por lo tanto el objeto que al

²¹⁷ *Ibid*, p. 376

²¹⁸ Schelling cambiará de opinión acerca de la cuestión de la libertad del sujeto absoluto, como pudimos notar al recordar cómo caracteriza en sus lecciones *Sobre la historia de la filosofía moderna* el estado primigenio de dicho sujeto, siendo *como nada*, y por lo tanto libre él mismo de toda necesidad de ser.

autodeterminarse expresa en lo real algo no contenido en su mera biología o en su calidad de objeto, a saber, la infinitud que significa la libertad cuando se la considera en sí misma.

Pero antes de apresurarnos tanto a sacar conclusiones, y siguiendo la argumentación del *Sistema del idealismo trascendental*, tenemos que observar que allí donde quizás nosotros ya vemos puestas todas las condiciones de posibilidad del actuar libre del individuo, Schelling todavía ve un problema. Se ha dicho que la relación contradictoria entre actividad ideal puramente dirigida hacia la autodeterminación y el impulso natural, es la que constituye el libre arbitrio. Pero también hay que señalar que ambas formas de actuar, siendo de dignidad tan desigual y conservando siempre una independencia recíproca puesto que cada una se rige por sus propias leyes, no podrían nunca coincidir sin recurrir a un tercer elemento, por lo que necesitamos apelar otra vez al concepto de *armonía preestablecida* para intentar aclarar la cuestión. La voluntad pura no puede hacerse objeto para sí misma sin identificar al mundo externo consigo²¹⁹, sin objetivarse; esta ha de coincidir con el objeto que quiere el impulso natural orientado hacia la felicidad (es decir, que busca la identidad entre el objeto externo que la voluntad quiere y la propia voluntad), por lo que el objeto externo tiene que ser expresión de la voluntad pura. Lo que *debe* ocurrir para que ambas partes del querer coincidan y se desencadenen entonces toda la serie de implicaciones que como hemos visto, abonan en la explicación de la autoconciencia en tanto momentos necesarios que la filosofía trascendental deduce; es que el objeto querido por el impulso egoísta, el que procuro cuando pienso en mi propia felicidad, sea idéntico al actuar que sólo busca la autodeterminación, es decir, que yo realice mi felicidad autodeterminándome libremente y a través del hecho puro de hacerlo. ¡Pero el que esto ocurra –dice Schelling– no puede confiarse a la posibilidad, a la contingencia con que la decisión se presenta al individuo precisamente porque es una decisión libre y no necesaria! Debe haber algo que *obligue* a que así suceda, y debe forzosamente ser así por el simple hecho de que la autoconciencia (que es lo que termina por producirse) es un hecho constatable. La interacción entre las diversas inteligencias es inclusive condición de la autoconciencia, es cierto, sin embargo la posibilidad de la libertad individual no puede ser dejada a la casualidad de que estas encuentren su felicidad no en el actuar moral sino, por

²¹⁹ *Ibid*, p. 380

ejemplo, en la anulación mutua de su libertad²²⁰ por la violencia o en la libre aniquilación recíproca. La filosofía trascendental *debe* deducir algo que *imponga* una *necesidad* en el seno del mundo de la libertad, y que la haga plausible en un marco más restringido.

Es de esta manera que para Schelling nace la necesidad de la vida normada jurídicamente, que al igual que la ley moral es deducida como condición de posibilidad de la autoconciencia y por lo tanto reclama también un lugar dentro del sistema de filosofía trascendental. El derecho en este sentido es una ciencia teórica porque lo que deduce es “el *mecanismo* mediante el cual seres libres en cuanto tales pueden pensarse en acción recíproca”²²¹. La ley jurídica, así como el Estado que garantiza su cumplimiento, conforman la “segunda naturaleza” o el mundo histórico sobre el cual es realmente posible el libre *juego* de las libertades individuales. Ahora bien, al referirse al mundo histórico como una “segunda naturaleza”, Schelling no nada más recalca la dependencia del hombre respecto al “pasado trascendental” que le sirve como fundamento y del que no puede desprenderse completamente. “La sucesión productiva de la naturaleza es objetiva en tanto acontece con total independencia de nuestro producir consciente [...] En la naturaleza, la libertad, en tanto no consciente de sí, se halla identificada absolutamente con la necesidad”²²². Con la aparición de la autoconciencia, la libertad y la necesidad se desatan inaugurando otra etapa de este conflicto originario que atravesando toda la naturaleza ha desembocado en la historia.

En esta nueva etapa la libertad se distingue por primera vez de la necesidad justo porque como fenómeno de la voluntad absoluta, por primera vez puede decidir efectivamente entre el impulso natural y el imperativo categórico. La libertad finita de la autoconciencia y más propiamente el impulso egoísta que se le presenta como una opción auténtica y opuesta a la ley moral, es lo que la hace realmente libre, diferenciando al individuo del Yo absoluto que en su infinita libertad *sólo puede* querer lo absolutamente *necesario* para él, o sea, la autodeterminación. No obstante y de manera un tanto inesperada, lo que resulta del “libre juego” del actuar individual es, como mencionamos, una “segunda naturaleza”. Esta manera de

²²⁰ *Ibid*, p. 381

²²¹ *Ibid*, p. 382 Las cursivas son mías.

²²² Grave, *Op. Cit.*, p. 133

referirse a la historia es mucho más significativa de lo que parece porque ciertamente expresa lo que está a punto de producirse mediante el libre interactuar de los individuos: en la historia, en el reino originariamente de la libertad real, habrá de imponerse un nuevo tipo de necesidad, que al contrario de lo que pudimos haber pensado, no brota del actuar consciente que es la base de todo acuerdo con que los individuos pueden determinar objetivamente la forma de su socialidad o la normatividad de su convivencia cotidiana. La necesidad que acecha al individuo a la vuelta de la esquina no es esa necesidad contenida en los márgenes de la libertad y que todo el tiempo tiene en sus manos como una materia maleable para la voluntad. La necesidad que asoma la cabeza detrás del telón apenas se han colocado todos los elementos imprescindibles para representar el drama, es de una naturaleza tal que a medida que transcurra la interacción libre entre los individuos irá revelándose como aquello que con total independencia de los individuos y de su actuar, imprime al conjunto del drama –que no es otro que la propia historia– la forma de una tragedia.

Para Schelling, el primer orden jurídico seguramente fue producto del consentimiento de un conjunto de individuos que padecían los efectos nocivos de un estado de violencia generalizada. De ese malestar y del correlativo convencimiento respecto a los beneficios de *someterse por voluntad propia a la coacción* de un tercero que mantuviese el orden, independiente de cualquier interés individual, nace la necesidad de la constitución jurídica²²³ y del aparato represivo que hace de ella un orden efectivo: el Estado. Sin embargo, este producto del libre consentimiento de los individuos pronto pasa a cobrar vida propia, una existencia por completo independiente de la voluntad que originalmente la parió, es decir, de la necesidad que los individuos en conjunto sin mucho esfuerzo pueden reconocer como una necesidad *propia*. En efecto, a la constitución jurídica

[...] hay que considerarla como una *máquina* que está previamente regulada para ciertos casos y opera por sí misma, o sea, de modo completamente ciego, tan pronto se dan estos casos; a pesar de que esta máquina está construida y regulada por manos humanas, una vez salida de la mano del artesano ha de continuar

²²³ Schelling, *Op. Cit.*, Anthropos, p. 383

funcionando, igual que la naturaleza visible, conforme a sus propias leyes e independientemente, *como si existiera por sí misma*.²²⁴

El impulso propio que cobra la maquinaria jurídica que ya en su forma de Estado difícilmente recuerda la voluntad de los individuos que le insufló vida, y que llegado cierto punto de su desarrollo se vuelve totalmente ajeno al hombre real²²⁵; no se detiene sin embargo, en el momento en que todos los individuos que componen a todos los pueblos, que a su vez conforman el conjunto de la humanidad, se han sometido al poder imparcialmente coercitivo de su Estado particular. La dinámica que ocurre a nivel individual se repite como la interacción internacional entre Estados. Esto implica un orden jurídico universal que termina por imponer de manera planetaria (o al menos “a todas las naciones cultas”) la necesidad de regirse según un mandato cuyo origen Schelling únicamente *supone* que *debe* tener lugar en el momento hipotético en que la voluntad real de los hombres expresó esta necesidad²²⁶.

Lo que de la naturaleza parecía haberse desatado por un momento se vuelve a anudar: el *producto* del despliegue real de la libertad parece darle la espalda primero a los hombres y luego a los mismos Estados. Esto se debe a que una vez que han signado voluntariamente su pertenencia a un orden exterior sólo queda someterse a ese mandato, consolándose con la idea de que alguna vez alguien lo reconoció como objetivación directa de una voluntad que por alguna razón que la conciencia ordinaria ahora no alcanza a ver²²⁷, es “nuestra”: el “areópago universal de los pueblos” lo que en última instancia administra es “la fuerza [de la que deben disponer el conjunto de Estados] contra todo individuo-Estado particular *rebelde*”²²⁸, que ejerza por cuenta propia la violencia sobre todo individuo o Estado que pretenda apartarse de ese orden universal.

²²⁴ *Ibid*, p. 382 Las cursivas son mías. Evidentemente Schelling se refiere aquí a un sistema de derecho positivo, cuya perfección radica justamente en su total independencia de la voluntad del litigante o del juez, que son relegados a ser meros funcionarios o burócratas especializados de un aparato de impartición de justicia.

²²⁵ *Vid supra*, nota anterior

²²⁶ Momento cuya explicación, por cierto, ni siquiera corresponde a la filosofía trascendental.

²²⁷ Lo que tiene de “mía” esa voluntad sólo lo puede descubrir la filosofía que reconoce en el actuar de individual el fenómeno de la voluntad de un Yo absoluto sobre el cual se asientan todas las inteligencias particulares.

²²⁸ *Ibid*, p. 385 Las cursivas son mías.

Si bien para Schelling el resurgimiento de la necesidad en la historia no se explica por sí sola, es decir, no opera desde el exterior de la historia como un agente que imprime en el transcurrir histórico un rumbo predeterminado, tampoco podemos afirmar –dice este autor- que pueda ser algo explicable desde la interacción de los individuos, o por lo menos no desde lo que ésta tiene específicamente de libre:

[...] es absolutamente incomprensible cómo semejante constitución jurídica universal [...] puede realizarse por libertad, [libertad] que hace su juego más osado e ilimitado precisamente en la relación mutua de los Estados, si ya en ese juego de la libertad, cuyo curso entero es la historia, no domina una necesidad ciega que objetivamente aporta a la libertad lo que nunca habría sido posible sólo por ella²²⁹

La consolidación de este ordenamiento mundial aún requiere explicar la manera y en virtud de qué en el corazón mismo de la libertad habita la necesidad que finalmente modela el resultado -la historia-, que en un principio imaginábamos que sólo podía ser responsabilidad del actuar humano en tanto actuar libre. Lo que todavía tenemos que explicar pues, es cómo el drama de la historia se configura como una tragedia. No obstante, en estas primeras victorias de la necesidad sobre la libertad podemos ya identificar su rasgo más importante.

Es cierto que en Schelling es claro el esfuerzo por no sacrificar las variaciones individuales al propósito de hacer posible la identidad absoluta entre lo finito y lo infinito, como señala Crescenciano Grave²³⁰. Esto podemos encontrarlo tanto en el *Sistema del idealismo trascendental* –como veremos- como en su filosofía posterior. En las lecciones *Sobre la historia de la filosofía moderna* nos habíamos encontrado reiteradamente con lo que Schelling considera la incapacidad de que lo absoluto pueda ser articulado en un sistema de filosofía. Y esto en última instancia sólo es posible porque el propio sujeto absoluto en su permanente quererse a sí mismo no puede evitar quererse como *algo*, es decir, no puede evitar caer en la trampa de intentar realizarse en lo finito. Pero el sujeto absoluto nunca puede manifestarse *como tal* en ninguno de sus productos reales, ni siquiera en el ente cuyo pensamiento pareciera poder expresarlo de manera más fiel. Así pues, ahora podemos ver también que la razón por la cual Schelling no sólo considera espuria la intención de construir un sistema de filosofía cerrado

²²⁹ *Ibid*

²³⁰ *Vid supra*, nota 110

en sí mismo, y gracias a la cual el devenir natural-histórico real se abre hacia adelante como un acontecer incesante; es la misma razón por la cual se pone un elemento central de lo que será la tragedia humana en la historia:

[...] el sujeto no puede aprehenderse a sí mismo *como* lo que Es, porque precisamente al atraerse a sí mismo se *vuelve* un otro, esta es la contradicción básica, podríamos decir, la *desgracia* en todo ser –puesto que o se *deja* a sí mismo, y entonces es como nada, o se atrae a sí mismo, y entonces es un otro y no idéntico consigo mismo.²³¹

La tragedia del sujeto absoluto es que mientras se quiera como algo, en tanto intente *realizar* su esencia como ser que puramente quiere la autodeterminación, está condenado a un perpetuo devenir porque el propio querer autodeterminarse -de quererse *como algo*- ya lo distorsiona²³². Sin embargo, ya que en definitiva sólo con el surgimiento de la autoconciencia toda la historia de la vida del ser cobra consistencia para el sujeto absoluto como un proceso *para sí* mismo, es el hombre quien vive como una tragedia propia el hecho de verse rebasado por el fundamento ontológico –la libertad- sobre el cual se sostiene todo lo que es de manera determinada. Es el hombre quien vive la tragedia que implica que eso que sostiene su vida como conciencia libre no sólo se le escabulla todo el tiempo a la conciencia misma, sino que además este fundamento escurridizo determine también algo en la historia, que era precisamente y por derecho propio (puesto que del hombre es la única libertad auténtica) lo que creía su campo exclusivo de acción. La “desgracia en todo ser”, al menos hablando del único ser que puede tener experiencia consciente de esta tragedia, es también el hecho de que lo más íntimo –su propio fundamento- le resulte también lo más misterioso y lo más ajeno, algo que tiene vida propia y que produce a sus espaldas.

Si nos imaginamos la historia como un drama en el cual todo el que toma parte desempeña un papel con plena libertad y según su parecer, se puede pensar un desarrollo racional de este intrincado juego sólo si hay un único espíritu que poetiza e todos, y porque el poeta, del cual los actores individuales son meros fragmentos (*disjecti membra poetae* [miembros dispersos del poeta]), ha puesto de antemano

²³¹ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 115 Las cursivas en “desgracia” son mías.

²³² *Ibid*, p. 115-116

del tal modo en armonía el éxito objetivo de la totalidad y el libre juego de todos los individuos que al final ha de resultar realmente algo racional.²³³

Es cierto entonces que las “variaciones individuales” no se sacrifican. Es más, es claro que planteado de esta manera, su libre interactuar es un elemento imprescindible si pretendemos hablar de historia. En este sentido concordamos con Schelling respecto a que podemos considerarnos *coautores* del drama que el hombre modela con su actuar. Pero esta coautoría sospechosa, como intentaremos mostrar, parece afirmarnos como un elemento necesario solamente en tanto *material* drama. Drama, además cuya forma *se ha puesto de antemano* por un poeta ausente a nuestros ojos, que sin embargo no se salva de su propia tragedia: por más insoportable que sea el tedio y por más agotador que sea el esfuerzo, tiene que hacerse siempre presente dictando las líneas de un drama que también de antemano sabemos que nunca será capaz de concluir.

²³³ Schelling, *Op. Cit.*, Anthropos, p. 400

DEUS EX MACHINA

La tragedia de la historia

“Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle:
y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera;
sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas,
que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes.
Sin embargo, pienso que son hombres...”

Meditaciones metafísicas, René Descartes

De la naturaleza a la emergencia de la conciencia humana con todas sus determinaciones, hemos supervisado con Schelling el proceso de montaje de todos los elementos necesarios para la realización del gran drama de la historia. Exactamente en qué consista este aún nos resulta un misterio, sin embargo una mirada atenta que haya observado con atención cómo se han ensamblado las partes que constituyen el gran foro de la naturaleza, así como la manera en que los actores se preparan tras bambalinas para salir al escenario, podría ya adivinar a grandes rasgos que lo que se está preparando tendrá seguramente una forma inesperada. Quien observara especialmente cómo se preparan los actores probablemente advertiría que algo extraño está ocurriendo atrás del telón, que le hace sospechar que no presenciara lo que se le antojaba una puesta en escena en la que el pensamiento y el ser, la naturaleza y la historia, finalmente encajaran armónicamente en el drama épico de la libertad. En efecto, un sujeto no anunciado sale de entre la escenografía y comienza a entregar guiones y máscaras a los actores, provocando extrañeza a los que mirábamos y pensábamos que una obra de este tipo tendría que parecerse más a un *show* de improvisación. Algo ha ocurrido, y de pronto, contra todos los pronósticos, a los actores que se alistaban por cuenta propia para ingeniárselas en el escenario de la mejor manera, se les informa que para su tranquilidad ahora hay ciertos papeles que tendrán que ser representados *necesariamente*, les guste o no.

¿Cómo es posible que ocurra algo así? En tanto Schelling pretendía hacer de la libertad infinita el sujeto de todo ser, nosotros creíamos que semejante espectáculo sólo podría consistir en un conjunto de temas o variaciones en torno a la espontaneidad y la libertad de esos objetos reales que por arribar a la conciencia, también tendrían que ser la expresión más fiel de aquello que tiene el poder de autodeterminarse. Pero ahora tenemos ante nosotros un elemento que parece indicar lo contrario: así puestas las cosas tenemos más bien el presentimiento de que nos disponemos a asistir, en la forma de historia humana, a *una escena más* del choque secular entre la necesidad y la libertad, esa “contradicción originaria” que da el impulso a toda la historia (consciente e inconsciente) del ser. El sujeto (absoluto) de esta historia encarna esta contradicción, siendo él mismo lo que en tanto libertad infinita se quiere como tal, y la necesidad con que tiene que realizarse u objetivarse una vez que se quiere *como algo*, con lo cual se condena a ir todo el tiempo más allá de sí mismo precisamente en búsqueda de sí mismo. Sin embargo, la relación entre libertad y necesidad, como podría parecer, no se mantiene equilibrada para siempre en este sentido, haciendo posible de la forma que ya vimos el fenómeno de la libertad o la única libertad auténtica, que es justamente la que vuelve a la necesidad el firme piso sobre el que la autodeterminación opera. La “desgracia en todo ser”, recordemos, consiste en que el sujeto absoluto que es libertad infinita nunca puede reconocerse como tal en ninguno de sus productos –aún en el más sublime-, por definición, finitos. Ahora bien, este “rasgo trágico” no sólo es la tristeza y desesperación del sujeto absoluto que se descubre como lo más escurridizo para sí mismo. Si lo observamos no ya desde la perspectiva del sujeto de todo ser, sino de lo que esto significa desde la perspectiva de los productos o del ser determinado, podemos reconocer una condición desdichada similar. Porque aunque con cierto optimismo la constante superación del fundamento por sí mismo podría verse como “lo que da alegría” o lo que mantiene a la vida *como vida*, como constante movimiento a prueba de toda barrera objetiva; desde la perspectiva de lo limitadamente vivo “el fundamento es la fuente del velo de melancolía que se extiende sobre la totalidad de la naturaleza, la profunda e indestructible melancolía de toda vida”²³⁴: para todo ser determinado la libertad infinita de lo que se resiste a estancarse en ninguna de las etapas de la naturaleza

²³⁴ Bowie, *Op. Cit.*, Routledge, p. 98

contrasta con la propia fragilidad, y resalta la finitud de lo que siendo infinito y determinado tendrá que ser superado y dejado atrás. Ahora bien, si profundizamos en las implicaciones que esto tiene, la condición melancólica podría sin mucho esfuerzo cobrar tintes mucho más angustiosos e incluso terroríficos para los entes que como conciencias hacen experiencia de esta angustia. Como ha observado Crescenciano Grave,

[...] el limitarse –o ser cautivo de sí mismo- en lo finito y, a la vez, permanecer como sujeto –seguir queriendo ser infinitamente en sus objetivaciones- significa que el ser como nada de la esencia permanece acechante en todo ser algo de la misma. Es decir, en la medida en que la esencia –su ser como nada- del sujeto no se desvanece en ninguna de sus objetivaciones reales sino que permanece potenciándose en ellas, este ser como nada *pende como una amenaza incesante sobre todo lo que existe.*²³⁵

Ni bien entren en escena, los personajes del drama de la historia, las múltiples individualidades conscientes harán experiencia de finitud que posibilita su libertad no con la alegría del que confía en la capacidad conjunta de trascender hasta cierto punto su limitación el uno con ayuda del otro. Al contrario, su finitud se le presentará inmediatamente como soledad, como irremediable y radical finitud que contrasta con el poder inagotable que fundamenta todo lo que existe, con el sujeto que buscándose a sí mismo le da vida pero que también condena a muerte a todo ser determinado; el sujeto que intentando producirse a sí mismo con exactitud, también consume y agota todo lo que crea.

Llegados a este punto podemos notar cómo la finitud del ser humano para Schelling no sólo es una característica que le pertenece en tanto es un ser que existe realmente. La forma en que concibe su inherente condición desdichada, la melancolía que lo embarga todo el tiempo, parece más bien ser la conciencia que hace el ser finito no sólo de su limitación, sino de su insalvable incapacidad para trascenderla. La angustia que padece también tiene que ver con el reconocimiento de una carencia de fuerzas, de una impotencia que se le hace evidente al enfrentarse por primera vez de manera consciente a otros individuos y al mundo de objetos en general. En efecto, para explicar el mundo tal y como es –nos ha dicho Schelling- hay que dar

²³⁵ Crescenciano Grave, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, Cuadernos del seminario “Modernidad: versiones y dimensiones”, No. 4, México, UNAM, 2011, p. 68-69. Las cursivas son mías.

cuenta de eso que pone en el mundo humano lo que la libertad del individuo por sí misma es incapaz de poner. En la historia entonces es claro ya cómo el choque entre dos “fuerzas” cuyo resultado poco decisivo fundamentaba en teoría la posibilidad de la libertad humana, ahora empieza por fin a inclinarse por una de las partes. “Es evidente que la historia –dice Schelling– no existe ni con absoluta legalidad ni tampoco con libertad absoluta”²³⁶. Historia no es lo que ocurre absolutamente de acuerdo a ley ni lo que por completo carece de ella, y por ello la historia parecía ser el espacio de libertad surgido gracias al frágil equilibrio entre la libertad infinita y la necesidad absoluta. Sin embargo, a lo que en realidad se refiere Schelling no es a este “espacio de libertad”, sino a que la historia sólo se da no donde únicamente reina el anárquico actuar libre de los individuos, sino allí donde al mismo tiempo que estos actúan se realiza *necesariamente* un “ideal” a pesar de la “infinidad de desviaciones”²³⁷. La angustia que experimenta el individuo listo para ser arrojado al escenario donde se representará la historia tiene que ver, pues, con que faltando tan poco para entrar en escena, ha descubierto el lado espeluznante de su finitud: esta no sólo le viene como una condición inseparable de la conciencia y de la libertad de la que es capaz, sino que también, ahora lo ve, esta le significa la insuficiencia de su actuar libre en cuanto tal para satisfacer lo que para Schelling la historia requiere.

El concepto schellingiano de historia esconde ya ese elemento extraño que vimos aparecer y que tanto ha trastocado lo que desde nuestro punto de vista era el argumento natural y obvio de la obra:

[...] semejante realización progresiva de un ideal, donde sólo el progreso como totalidad [...] satisface el ideal, sólo puede pensarse como posible por seres a los que corresponde el carácter de una *especie*, porque, en verdad, el individuo, *precisamente al ser individuo*, es incapaz de alcanzar el ideal y, sin embargo, el ideal, que es necesariamente determinado, *ha de ser realizado*”²³⁸

La especie es propiamente lo que ha de realizar el ideal o lo que impone esa necesidad que convierte a la suma del actuar de la multiplicidad de individuos, por sí misma incalculable, en

²³⁶ Schelling, *Op. Cit.*, *Anthropos*, p. 387

²³⁷ *Ibid*

²³⁸ *Ibid*

una unidad coherente: en historia. “La oposición entre libertad y necesidad [...] asume finalmente la elevada significación que tiene en la historia, en que actúa no el individuo sino la especie entera”²³⁹. Para Schelling la historiografía se justifica como ciencia de los hechos humanos en su generalidad en el sentido de que, como también señala, teoría e historia son opuestos en tanto la espontaneidad de ningún hecho humano –esencialmente libre- puede ser reducido a leyes causales apriorísticas²⁴⁰, y por lo tanto requiere de una disciplina que los aborde en cuanto tales, como actos de trascendencia general pero siempre producto de la espontaneidad individual. Pero más fundamentalmente, la historiografía se ocupa de este tipo de acontecimientos porque la historia en cuanto tal no está constituida por la trama infinitamente compleja de actos individuales, sino por el “actuar de la especie” tal cual. De los hechos individuales en su singularidad no puede extraerse ninguna conclusión general puesto que, según nuestro autor, justamente por lo que tienen de libres y de individuales tampoco tienen ningún orden ni concierto: considerado desde esta perspectiva y quitando el actuar de la especie, el resultado del conjunto de acciones individuales tendría necesariamente que ser un caos en la misma medida en que son libres. De manera que para Schelling el hecho de que la sociedad humana no se muestre como un abigarrado cuadro sin pies ni cabeza es la mejor evidencia de que hay en el actuar del individuo una fuerza genérica que no puede estar contenida en su libre voluntad, y que establece el dominio del orden sobre el azar, el de la sociedad sobre el individuo, y de lo general sobre lo particular. En el actuar individual, pues, debe haber algo escondido de manera que la más ilimitada exteriorización de la libertad haga surgir algo “*de forma completamente involuntaria y quizás incluso contra la voluntad del actuante*, algo que él mismo [como individuo] nunca hubiera podido realizar por su querer”²⁴¹. Así como la propia existencia de la autoconciencia para Schelling es la mejor evidencia de la necesidad del cumplimiento de todas las condiciones que su filosofía trascendental ha ido deduciendo²⁴², la existencia constatable del mundo políticamente organizado es lo que nos

²³⁹ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 126 Las cursivas son mías.

²⁴⁰ Schelling, *Op. Cit.*, Anthopos, p. 388

²⁴¹ *Ibid*, p. 392

²⁴² *Vid supra* “*Dramatis personae*”

obliga a buscar qué es aquello que asegura el cumplimiento del ideal que la historia necesita, una vez que la libertad individual se muestra insuficiente:

[...] aquí, donde la más alta y más trágica disonancia emerge, en la cual el mal uso de la libertad nos obliga a recordar la necesidad, aquí el hombre se ve a sí mismo compelido a reconocer algo que es más alto que la libertad humana; el deber por sí mismo no podría mandarle, una vez que ha decidido, guardar silencio respecto a las consecuencias de su actuar si no pudiera advertir que su *actuar* ciertamente depende de sí mismo, de su libertad, pero que las *consecuencias* o lo que se sigue de su actuar para toda la especie depende de algo extra y de algo más elevado, que implementa y establece una legalidad más alta a través de lo más libre, del comportamiento del individuo más carente de normas.²⁴³

Como ya vimos, la interacción de las diferentes inteligencias es condición de la autoconciencia y por lo tanto de la libertad. Sin embargo la posibilidad efectiva y real de esta socialidad que hace brotar la conciencia en el hombre como eso que lo vuelve un producto destacado de la naturaleza, no está contenida en la propia individualidad. Si recordamos el concepto de “armonía preestablecida” que Schelling utiliza para deducir a la constitución jurídica y al Estado como condiciones de la autoconciencia, lo que tenemos frente a nosotros es precisamente a ese “elemento extraño” al que apela para mostrar cómo es posible la interacción entre las inteligencias, pero cuya explicación ha postergado. Hasta ese momento. Porque la “armonía preestablecida”, como aquello que realiza *necesariamente* lo que la individualidad libre es incapaz de poner por sí misma, no es otra cosa que lo que ahora observamos garantizando el cumplimiento de un sentido específico en la historia, o la realización del ideal. Es aquello que se esconde en todo actuar individual, que lo rebasa y que incluso se vuelve en contra de la voluntad de los individuos una vez que el actuar ha trascendido el ámbito puramente interior de sus propias intenciones.

Para Schelling el actuar libre de los individuos por sí mismo implica necesariamente el caos porque es siempre lo completamente irreductible a leyes, o lo exactamente opuesto al actuar mecánico de los productos naturales. Tanto la exteriorización de su voluntad al realizarse, como todo lo que concierne al otro, caen en el extensísimo mundo de lo que se comporta ciegamente, si bien a algunos de esos entes nuestra conciencia los reconoce como sujetos

²⁴³ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 126-127

semejantes porque en sus actos logra reconocer evidencia de que *probablemente* tengan una constitución racional semejante a la mía, de la cual que sí puedo estar cierto. Por eso al individuo la socialidad, concebida como la satisfacción de esa necesidad insalvable de relacionarse con otro objeto consciente exterior e independiente de mí, le viene como una bendición y como una maldición a la vez: una vez satisfecha permite que como conciencia individual se vuelva capaz de actos de libertad, pero al mismo tiempo, dada la suerte de impotencia originaria del individuo, lo que tiene que intervenir para satisfacerla lo despoja del control de esa actividad libre. Nada propiamente de la actividad del individuo permite explicar cómo es que esta condición de la autoconciencia –la interacción con el otro- se satisface, y por ello debe haber algo más que actúe con independencia del individuo, que lo auxilie complementando su actividad en el campo en que esta no puede garantizar ninguna efectividad. Pero por ello mismo, como sugiere Schelling, en tanto esta actividad no depende más del individuo en el momento en que su voluntad se intenta volcar hacia el exterior, para poder cumplir con la realización del ideal debe también poder volverse una actividad de consecuencias contrarias e incluso hostil al sentido que la voluntad humana libre pretendía plasmar a su acción:

Que del juego de la libertad (totalmente privado de ley) que cada ser libre practica para sí como si no hubiera ningún otro fuera de él (y esto ha de considerarse siempre como regla) resulte al final algo racional y coordinado, lo cual estoy obligado a presuponer en todo actuar, no se puede comprender si lo objetivo en todo actuar no es algo común que conduce todas las acciones de hombres a una única meta armónica tal que, hagan lo que hagan y aunque practiquen su albedrío sin impedimentos, *han de ir a donde ellos no querían, sin voluntad e incluso contra ella*, por una necesidad que se les oculta y por la cual está predeterminado, precisamente por lo carente de ley en el actuar, y cuanto más carente con más certeza, que produzcan un desarrollo del drama que ellos mismos no pudieron proponérselo.²⁴⁴

Así pues, el hecho de que en el ámbito desquiciado e incalculable de la suma de individuos se establezca una “armonía preestablecida” como por obra de una mano invisible que dota de una forma coherente al conjunto de individuos, volviéndolos “sociedad”; de lo que nos habla, según Schelling, es de la necesidad de aclarar a quién pueda pertenecer esa mano que presta tan

²⁴⁴ Schelling, *Op. Cit.*, *Anthropos*, p. 396 Las cursivas son mías.

elevados servicios a la humanidad pero que le da la espalda al conjunto de individuos: entre más íntimas me resulten todas las múltiples motivaciones que me pueden impulsar a actuar de una determinada manera, con más fuerza se me imponen los designios ¡de mi propia especie!, que de alguna manera trastoca lo que los individuos nos proponemos desde la libertad en algo ajeno, con vida propia e independiente de nosotros.

Si el poeta [de la gran representación teatral que es la historia] fuera independiente de su drama, nosotros sólo seríamos *los actores* que realizamos lo que ha creado. Si no es independiente de nosotros sino que se revela y descubre sólo progresivamente *a través* del juego mismo de nuestra libertad tal que sin esta libertad tampoco él mismo *sería*, entonces somos coautores de la totalidad y propios inventores del papel singular que desempeñamos.²⁴⁵

¿Pero qué somos sino meramente actores cuando justamente el sentido de la obra en su nivel más general resulta totalmente independiente de nuestro actuar? ¿Qué de *nuestro* tiene esa historia cuando lo que resulta totalmente indiferente al sentido que de hecho cobra es justamente “el papel singular que desempeñamos”, del cual podemos considerarnos inventores?

Porque en definitiva el poeta poetiza a nuestras espaldas. O mejor dicho, quizás en nuestra propia espalda porque el gran dramaturgo del que habla Schelling parece que se aloja en nosotros, en algún lado, como una especie de huésped oculto fuera del alcance de nuestras vista, y desde allí crea y opera dando coherencia a lo social, definiendo la historia, en y por el mismo acto por el que el individuo cree estar actualizando su capacidad de ser libre. El poeta de la historia siempre se posiciona *dentro* de todos los individuos siendo lo que asegura que se cumplan necesariamente tanto el ideal que la historia debe realizar para ser tal, según Schelling, como –y más fundamentalmente- el tipo de orden (las “armonías preestablecidas”) que hace posible la vida de los individuos y su misma conciencia. Pero esto no significa que se llegue a identificar con los individuos y menos que los individuos inmediatamente *sean* dicho poeta que habla en nombre de la especie. El individuo sólo podría considerarse actor de este drama en tanto lo encarna y en tanto es su propio actuar libre el que lo “escribe”, de la misma manera en que el pincel del pintor participa realmente en la producción de un cuadro sin que

²⁴⁵ *Ibid*, p. 400 Las cursivas son mías en “actores”

por ello podamos decir que el pincel es autor del mismo. Ciertamente el pintor no sería tal si no tuviera un pincel que le permitiera pintar un cuadro, respecto al cual poder comportarse como pintor (frente a lo pintado). El individuo juega un papel parecido respecto a lo que propiamente poetiza en la historia: sin él el poeta “no sería”, sin embargo es co-autor del drama en un sentido trivial y meramente instrumental.

Visto en retrospectiva, ahora podemos ver que el proceso en que Schelling ha ido encontrando lo que considera las condiciones de posibilidad de la autoconciencia a lo largo del *Sistema del idealismo trascendental*, únicamente es posible presuponiendo todo el tiempo el actuar de este agente determinante que asegura la realización efectiva de algo que el individuo por sí mismo no puede garantizar. Ese agente debe dar certeza de que efectivamente ocurra todo lo *necesario* para el surgimiento de la individualidad consciente, lo cual en principio se plantea únicamente como una *posibilidad*. Es el que se asegura de que esto se realice como lo que forzosamente tenía que ocurrir muy a pesar de lo que el individuo haga por voluntad propia, por ejemplo, que garantice que la vida normada jurídicamente y el sometimiento a la autoridad del Estado -entre otras delicias de la “vida civilizada”-, realmente se impongan en cierto momento del desarrollo de la humanidad, a pesar de que los individuos reales, originariamente sin ningún lenguaje común entre sí -salvo una constitución similar que únicamente pone la *posibilidad* de dicho lenguaje-, hayan sentido cómodos con el deseo de destrozarse unos a otros por tiempo indefinido.

Así que este “elemento extraño” nos es más familiar de lo que creíamos. Hasta ahora ha aparecido ya unas cuantas veces y ha burlado nuestra mirada, que por su parte ha intentado observar con atención todos los puntos por considerar si lo que nos ocupa aquí es pensar la posibilidad de la libertad real del individuo en la naturaleza, en la sociedad y en la historia. Hay algo que hemos omitido en todo lo que ya vimos que le permite a Schelling dar este giro inesperado (por lo menos no fácilmente previsible en el marco de la forma en que hemos desarrollado en el presente trabajo la problemática de la libertad para este autor), y desde lo cual se hace manifiesto que la balanza se vuelve a inclinar hacia la necesidad en el mismo momento en el que la explicación del surgimiento de la subjetividad humana parecía estar

sirviendo de preludio para la obra en que la libertad sería la protagonista triunfal. Ahora escuchamos más de cerca las “disonancias” trágicas a las que Schelling refería, pero no porque la tragedia del sujeto absoluto –en que le es imposible reconocerse a sí mismo en cualquiera producto en que intenta objetivarse- nos inspire más compasión que antes, sino porque esta tragedia ahora se ha convertido en desgracia nuestra, de los individuos que se suponía debíamos escribir con nuestro propio actuar sobre el escenario, como de puño y letra, los hexámetros épicos de la victoria de la libertad sobre la necesidad. Antes tal vez nos sentíamos dignos y seguros de nuestro propio poder de producir con libertad el mundo social y material en el que queríamos habitar. Ahora, sin nada en nosotros con qué alcanzar al otro, y por lo tanto carentes de la fuerza necesaria para armonizar o producir la identidad entre lo que *necesitamos* y aquello de lo que somos *capaces*, impotentes de producir un mundo humano por cuenta propia, nos sentimos solos e inseguros, y necesitamos la intervención de algo superior que nos asista en la penosa *necesidad* de vivir en sociedad. Pues bien, el “elemento extraño” que se nos aparece cuando el drama está a punto de comenzar no es más que esa ayuda extranjera que se anticipa a nuestro malestar emocional y que con antelación se dispone tendernos una mano. Ahora se acerca a nosotros los individuos y nos asegura que no hay de qué preocuparnos, que siempre que sepamos ver “encontraremos la huella de esa identidad eterna e invariable preferentemente en la legalidad, que como el tejido de una *mano desconocida*, recorre la historia a través del libre juego del albedrío.”²⁴⁶

Los actores del drama en un primer momento tal vez puedan sentir alivio al poder cubrirse el rostro y al permitírseles memorizar unas cuantas líneas en lugar de hacerse ellos mismos responsables por la calidad de su representación. No obstante, en el mismo instante en que pongan un pie en el escenario todos ellos se verán presos de la angustia, de un miedo escénico que no sabrán de dónde les viene. Y es que desplazados de toda función creativa, lo que intuyen como un malestar generalizado es que algo ajeno a su voluntad ha comenzado a imponérseles, que lo que se suponía debía ser la máxima celebración de su libertad ahora se anuncia como el triunfo de una necesidad ineluctable cuyo sentido no entienden pero que cuyo

²⁴⁶ *Ibid*, p. 399 Las cursivas en “mano desconocida” son mías. La semejanza con la imagen de “mano invisible” de Adam Smith es notable.

actuar será cada vez más constatable conforme transcurre el drama. La filosofía trascendental de Schelling ha descubierto la insuficiencia del individuo para encarar a la naturaleza de la que él mismo ha brotado, pero que se le presenta de manera inmediata como lo que omnipotentemente gobierna con mano de hierro todo transcurrir en cuanto concatenación de sucesos reales, objetivos. Y así, aislado como una mota de polvo del resto de individuos, su libertad le parece un arma insignificante contra las indomeñables fuerzas que determinan el gigantesco mundo de objetos en el que él mismo está incluido. Ahora, antes siquiera de que el individuo haya tenido oportunidad de ponerse a prueba a sí mismo, Schelling recalca la importancia de eso que se manifiesta como el actuar de la especie, y que siempre ocultándosele también servirá como el líquido lubricante invisible sin el cual ningún tipo de acción social. Si ningún tipo de acción individual de significación general es posible sin este tipo de actuar que es “propiamente el de la especie”, de se sigue que sin él la historia es en última instancia imposible. De esta manera, la supuesta confianza que el conjunto de individuos creía haber ganado por el hecho de fiarse de un poder superior a su propia voluntad, contrasta al mismo tiempo con la magnitud de ese poder que asegura un desenlace para el actuar individual. Esta potencia histórica se muestra tanto más poderosa, y el individuo tanto más miserable, cuanto de forma más evidente el resultado de las acciones individuales termina siendo algo contrario a la voluntad que las produjo.

Tenemos entonces que el concepto de “armonía preestablecida” de Schelling no sólo es un recurso “neutro”, por llamarlo de alguna manera, que únicamente salta a la palestra para hacer posible dar el paso argumental en el *Sistema* ahí donde el filósofo, en el transcurso de la argumentación, encuentra una zanja que por diversos motivos no puede bordear. La “armonía preestablecida” no sólo no es el resultado inconsciente de la multiplicidad de acciones individuales, que sin embargo sí podría ser explicable por y desde la acción real de los individuos²⁴⁷. La “armonía preestablecida” es resultado, sí, pero del actuar de un agente cuya

²⁴⁷ Por ejemplo, de la misma forma que las teorías económicas clásica y neoclásica explican la circulación de mercancías y la interacción y la armonización entre “necesidades” y “capacidades” sociales mediante el mecanismo del mercado, es decir, sin apelar a ninguna fuerza extra-individual y en ese sentido no humana para explicar un resultado que por otra parte, rebasa la voluntad y la conciencia de cada individuo.

naturaleza hasta el momento no nos queda muy clara pero que ya vemos que habita en algún lado del actuar de los propios individuos sin propiamente pertenecerles. Si recordamos la comparación de Schelling del surgimiento del Estado y de la constitución jurídica como el afloramiento en la naturaleza en general de un segundo tipo de legalidad que regula específicamente el actuar humano, y que por ello podemos llamarle “segunda naturaleza”, ahora podremos atribuirle a este modo de expresarse un sentido distinto, porque a pesar de haber sido este concepto la forma en que Schelling nos introdujo en lo que considera el triunfo de la necesidad en la historia, en efecto, pudimos haber pensado que no obstante las leyes y el Estado podrían ser la máquina reguladora del actuar libre (es decir, caótico) de los individuos, o lo que impone una necesidad en lo real específicamente humano, pero que de una u otra forma siempre es *producto* (como en el caso del mercado en la teoría económica) del mismo actuar humano que se basta a sí mismo. Tomada la comparación de esa manera, es decir, a la realidad humana como una “segunda naturaleza” en el sentido anterior, e independientemente del triunfo de la necesidad tal como ocurre en la “primera” naturaleza, podríamos seguir reconociendo la unión de objetivaciones o “consecuencias” del actuar humano y de la productividad o del poder determinante y creador que las produce, y que se aloja en el hombre mismo.

Sin embargo, tomando en cuenta lo que hemos agregado hasta ahora, la comparación toma un cariz diferente. El mundo humano es una “segunda naturaleza” justamente porque llamarlo así acentúa el hecho de que en ella, y a pesar del “juego” infinito de las libertades, se impone una necesidad que se expresa en productos que en conjunto guardan un orden entre sí, orden en el que también (como en la naturaleza “primera”, en que es claro cómo todo apunta hacia el potenciamiento de la subjetividad que la produce) se puede leer una teleología. Pero además, es una “segunda naturaleza” porque en ella la *productividad*, si bien siempre habita todos sus productos, de la misma manera nunca puede dejar de rebasarlos. El hecho de que concibamos que fundamentando, o mejor dicho, jugando el papel de “vida” en la naturaleza siempre está la libertad infinita de un sujeto que es quien propiamente la produce como dinamismo y como un proceso en desenvolvimiento; no anula que para Schelling la naturaleza en su realidad, como *natura naturata*, sea tan mecánica como para Spinoza. Sorprendentemente la “segunda

naturaleza”, en que parecía que la conciencia y la libertad humanas darían pie al surgimiento de una naturaleza que al mismo tiempo que es real es también inmediatamente libre, gracias al hecho de que el individuo y sus acciones no dejan de ser fenómenos reales (lo cual en un principio habíamos estatuido como *condición* de la única libertad posible); no se distingue tanto de la “primera”, como pudimos imaginar. La libertad para el individuo –como algo que cada vez más se muestra un hecho puramente interior- tiene el efecto colateral de profundizar su soledad e introspección cuanto en el propio actuar el mundo exterior se le revela tan lejano a los designios de su voluntad. Tomando en cuenta esto, lo que Schelling parece sugerir –tal vez sin proponérselo- es que toda realidad humana o natural “afuera” de la estricta individualidad en cuyo interior se refugia la libertad se vence ante el peso de la necesidad, ya sea de las leyes de la primera o de la segunda naturaleza, que determinan la forma del actuar del individuo en su aspecto de fenómeno real y en su aspecto social:

[...] el surgir de un mundo objetivo, por libertad, pero con independencia de ella [es decir, en tanto producto ya realizado, independiente de su realizador] es lo que nace con el orden jurídico. Mas por un actuar libre *no puede nacer* para mí nada objetivo, pues todo lo objetivo surge en cuanto tal sin conciencia. Por lo tanto, sería incomprensible cómo puede originarse por libre actuar ese segundo [elemento] objetivo si no se opusiera a la actividad consciente una desprovista de conciencia.²⁴⁸

La inflexión que ha dado la “historia general del ser” con el surgimiento de la humanidad es de un tipo más bien extraño, que no simplemente invierte el triunfo de la necesidad que se daba en la naturaleza primera, volviéndola con ayuda del hombre un triunfo de la libertad. En realidad parece ser que la necesidad no ha dejado de triunfar, y que cuando la libertad queda recluida en el estrecho espacio de las intenciones y del proyectar de la conciencia, paradójicamente lo que *produce* el sentido del drama de la historia no es la libertad que en ella existe, sino la necesidad, una necesidad que despliega todo su poder ante los ojos de un hombre impotente e incapaz de valerse por sí mismo. En este sentido la maquinaria del Estado como *producto* de una necesidad, se parece no tanto a un reloj (como Schelling cree) inmune a la fricción y al desgaste, tal que el primer impulso con que uno lo echa a andar por primera vez dura para siempre. Más bien es como si el Estado y otros productos que aparecen frente a los

²⁴⁸ *Ibid*, p. 394

ojos del hombre sin que éste se haya propuesto crearlos, pero de los cuales depende, fueran las partes de un gigantesco Frankenstein que ha cobrado vida propia, la materialización de una necesidad ineluctable que por ello se parece mucho a una libertad infinita, y que se ha vuelto en contra de la libertad humana. Fernando Pérez-Borbujo señala que de acuerdo con Schelling

[...] en el hombre no hay ninguna facultad que se pueda denominar voluntad propia dado que voluntad propia sólo puede ser considerada la única voluntad existente que atraviesa la Naturaleza y que se manifiesta en los distintos grados del reino natural, desde las formas geométricas de los cristales en el mundo inorgánico, pasando por el instinto animal en sus diversas funciones, hasta alcanzar la libertad de sí, lo que se produce con la aparición del hombre en la Naturaleza.²⁴⁹

Lo anterior evidentemente tiene la intención de recalcar lo que intentamos exponer de manera más o menos detallada a lo largo de toda la sección anterior, es decir, la idea de Schelling de que la conciencia y la libertad humanas solamente son concebibles en la filosofía enraizando la libertad del hombre en un concepto (desarrollado con anterioridad) de naturaleza activa y dinámica, así como reconociendo la prioridad del ser sobre el pensar y por lo tanto la incapacidad de la filosofía de cerrarse sobre sí misma. Sin embargo ahora que es momento de hablar sin más rodeos de la libertad humana y en esa medida del mundo (la historia) de productos que crea con su libre actuar, lo que parece estar ocurriendo es que literalmente en este punto se vuelve difícil encontrar una voluntad propia que el individuo realmente posea y que le permita considerarse plenamente libre de la única forma en que se puede serlo, a saber, siendo al mismo tiempo un producto finito y determinado. Pérez-Borbujo añade que para Schelling “la persona no es una individualidad, ni tampoco un sujeto numéricamente individual, sino aquella estructura óptica donde un querer único, fundador, se contempla a sí mismo en libertad”²⁵⁰. Pero si el concepto de persona no empata exactamente con el de individuo, ¿cuál es el papel de este último en la filosofía de Schelling? ¿Y en definitiva qué es entonces lo que ésta se proponía si lo que creíamos haber entendido como el interés fundamental de este autor es el de fundamentar la posibilidad real de la libertad humana en el contexto de resolver el problema de la identidad del pensamiento y del ser? Si la persona, como ya desde su acepción meramente jurídica podemos reconocer, es aquello que puede pensarse como sujeto de

²⁴⁹ Pérez-Borbujo, *Op. Cit.*, p. 73

²⁵⁰ *Ibid*, p. 74

obligaciones y derechos justamente porque su libertad y autoconciencia se presuponen, ¿entonces qué es el individuo y qué consistencia tiene ahora que su *personalidad* también se nos vuelve un hecho dudoso? Interpretando a Schelling, uno podría haber pensado que el sistema llegaba a su culminación con el surgimiento de la autoconciencia individualizada porque el individuo, en tanto ente, representaría la concreción o la realidad de la única libertad que puede darse en el mundo, y que por lo tanto puede también contemplar a la naturaleza pero sobre todo a sí mismo como producto de la libertad infinita que es fundamento ontológico de todo lo que es (de lo cual cobraría conciencia al percatarse del propio poder de comportarse como la subjetividad productora del mundo natural y social que le rodea). Pero esto no es así. Más bien lo que parece perfilarse es que *después* del individuo el sistema de Schelling tiene todavía camino que recorrer, y que este individuo tiene aún que funcionar él mismo como medio o momento argumental para posibilitar algo más, algo superior de lo cual hay que dar cuenta en la filosofía. Pues bien, ya que creíamos rasguñar por fin la libertad, nos encontramos con que

[...] aquí, una necesidad es requerida *para* la historia misma la cual persiste y se afirma a sí misma incluso en contra de la libertad moral, que entonces no puede ser necesidad *ciega* (sobre la cual la libertad ciertamente se eleva), sino que media la libertad con la necesidad porque ella [esta libertad] tal cual no entra en conflicto con la necesidad (como la libertad humana), y permanece no sólo relativamente sino *absolutamente* libre respecto a la necesidad, que siempre se mantiene [siendo] *Providencia*, y por lo tanto todo el tiempo y en relación con todo permanece siempre [siendo] *sujeto* –puro, libre, desinteresado y por lo tanto verdadero sujeto infinito-. Aquí, entonces, la filosofía [propia, es decir, la de Schelling mismo] encontró a ese último sujeto que resultaba victorioso sobre todo, el cual *nunca más* se vuelve objetivo sino que por el contrario siempre permanece [siendo] sujeto, y al cual el hombre *ya no* puede reconocer, como podía en el conocimiento, como *él mismo*, sino *por encima* suyo y precisamente por esa razón como *por encima* de todo, a lo cual todo *finalmente* está subordinado y lo cual ahora no sólo, como en el primer comienzo, es espíritu y Providencia, sino que además se *autoproclama* Providencia y **muestra** al final lo que ya era desde el comienzo.²⁵¹

¡La Providencia! Así que después de todo la emergencia de la subjetividad humana más que un fin en sí mismo de la filosofía de Schelling parece estar ahí únicamente para cumplir el papel de partera de lo que realmente nuestro autor tiene en la mira, que es nada más y nada menos algo

²⁵¹ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 127

que bien podríamos llamar Dios. Ese elemento extraño que de forma inesperada ha aparecido en el escenario convirtiendo a nuestros artistas en meros intérpretes, ese espíritu invisible que deja su huella como la mano que recorre toda la historia de la humanidad, que actúa a través del actuar individual pero conduciéndolo a su antojo y el cual está detrás, o mejor dicho, que es él mismo el ideal que el género humano tiene que realizar dirigido por él; es una voluntad providencial que se despliega como tal en la historia y cuyo soporte es la subjetividad humana, a través de la cual debe contemplarse a sí mismo como libre.

Schelling ha aprendido de la historia de la filosofía moderna, y por la forma en que habla de la misma y del lugar que en ella tiene su propia filosofía, da pie a sospechar que al introducir el tema de la historia parece siempre haber tenido en mente el objetivo de liberar al Dios del racionalismo de sus propias ataduras. Desde esta perspectiva no nos resultan raros los sendos capítulos que en sus lecciones dedica tanto a Descartes y a Spinoza (comparados por ejemplo con la brevedad con que despacha a Kant y a Fichte). Quizás fuimos nosotros los que de manera arbitraria quisimos llevar a Schelling más allá de sí mismo, y tal vez por eso nos sentimos injustificadamente desconcertados y tal vez hasta traicionados por nuestro joven filósofo del *Sistema del idealismo trascendental*, o por el anciano *Herr Profesor* de las lecciones *Sobre la historia de la filosofía* moderna, cuando de manera explícita sugiere que su propósito desde un principio fue el de explicar filosóficamente la posibilidad de un Dios que conservara sus atributos tradicionales (como son la independencia respecto al mundo que ha creado y la omnipotencia), y que sólo en esa medida cabía hablar en su sistema de la libertad humana.

¡Vaya! ¿De forma que todo el trayecto que la filosofía práctica realiza desde la emergencia de la autoconciencia individual hasta el desvelamiento de la fuerza providencial que conduce a la historia a la realización de un ideal, es un simple rodeo mediante el cual Schelling pretende desmarcarse y no caer en los mismos errores que sus predecesores, especialmente de las contradicciones en que cayó la filosofía racionalista? Sin más elementos de juicio esto quizás sea una interpretación arriesgada, pero de cualquier manera ¿Cómo es posible que hayamos pasado por alto algo así? Ahora que sabemos algo más del “elemento extraño” que de pronto vimos colarse en el escenario, ¿No resulta raro que algo de esta naturaleza se nos haya

escondido durante tanto tiempo? Porque al menos desde nuestra noción del sentido común, “Dios” no suena a algo que se esconda y que tímidamente oculte su poder ante los ojos del hombre, a pesar de que se diga por otra parte que le gusta siempre mantener ocultos sus motivos.

En algún momento en la deducción trascendental de las condiciones de la conciencia individual debe haber algo que nos permita entender cómo Schelling ha podido concluir con tanta naturalidad algo que uno no precisamente se esperaba, sobre todo después de haber dado cuenta de los elementos de los que echa mano para criticar la filosofía hegeliana. Intentemos observar esta cuestión con mayor cuidado. Si volvemos al momento en el que Schelling nos ha explicado cómo el surgimiento de la conciencia requiere de la contradicción que en el acto práctico se da entre la parte subjetiva y la parte objetiva del querer, podemos observar que nuestro autor se ha visto forzado a reconocer esta dualidad del acto práctico porque la pura perspectiva objetiva, el aspecto meramente “natural” del actuar no bastaba para dar cuenta del actuar como producto de una voluntad libre y consciente. Precisamente lo que aportaba el lado subjetivo del actuar -el que regresaba sobre el sujeto mismo como voluntad de autodeterminación- era la posibilidad de explicar la conciencia y la libertad *individuales*; individualidad por otra parte tan radical por la libertad que contiene y que le es inherente, y culpable además de que la interacción entre las inteligencias conscientes resulte en algo tan impredecible y azaroso. El aspecto objetivo del actuar es justamente lo que toda individualidad comparte, que forzosamente es algo inconsciente y para Schelling es básicamente el “impulso egoísta” que se dirige hacia algo exterior al querer por actuar en pos de la propia felicidad.

Ahora bien, cuando nos ha explicado cómo en la historia tenemos que reconocer la necesidad que en ella se impone a los individuos, Schelling señala que toda aquella imagen de la “mano desconocida” que produce lo que el actuar de los individuos no puede, a lo que nos conduce es a dar cuenta del “mecanismo *de la naturaleza*” por el cual se asegura el cumplimiento del ideal o “el fin supremo de la especie entera”²⁵². Si eso que se esconde *en* los individuos, y más precisamente en su actuar, es un mecanismo *de la naturaleza*, y si este mecanismo es uno por

²⁵² Schelling, *Op. Cit.*, *Anthropos*, p. 397 Cuando dice “mecanismo de la naturaleza” Schelling no usa cursivas.

el cual *la especie* realiza el ideal que Schelling apunta que la historia debe cumplir para ser tal; es claro que haríamos mal en buscarlo en la parte del acto voluntario que aporta la singularidad del mismo. Al contrario, lo que hay que escudriñar es el aspecto objetivo del actuar individual, lo que este tiene de genérico, lo que se comparte y nos confunde con la especie entera y con la propia naturaleza. “En efecto- dice Schelling-, lo eterna y únicamente objetivo para todas las inteligencias es justamente *la legalidad de la naturaleza* o del intuir, que en el querer llega a ser algo absolutamente independiente de la inteligencia”²⁵³.

Tal vez por las ansias de llegar de una vez al “juego” o a la interacción libre de los individuos en lo que se viene a llamar historia, pasamos demasiado rápido por estos señalamientos del autor. De manera tal que nos pasó inadvertido totalmente cómo en la forma en que se ha explicado la contradicción dentro del querer que hace posible la autoconciencia, se manifiestan ya los indicios de una amenaza para la libertad individual que por otra parte esa misma contradicción debe hacer posible. Si nos fijamos bien, Schelling ya había burlado una vez nuestra inteligencia:

Que del juego de la libertad (totalmente privado de ley) que cada ser libre practica para sí como si no hubiera ningún otro fuera de él [...] resulte al final algo racional y coordinado, lo cual estoy obligado a presuponer en todo actuar, *no se puede comprender si lo objetivo en todo actuar no es algo común* que conduce todas las acciones de hombres a una única meta armónica...²⁵⁴

Si hay un sujeto superior que teje con la greña en bruto de los actos individuales para producir la historia, “lo objetivo en todo actuar” o lo que tienen de común todas las acciones de los hombres es el espacio por el cual la “mano desconocida” ensarta la aguja y entrevera sus hilos invisibles, para ajustarlos por la fuerza a una forma coherente. Recordemos que en el *Sistema del idealismo trascendental* el querer se ha desdoblado en un aspecto subjetivo, que en cuanto tal sólo quiere la pura autodeterminación, y el aspecto objetivo que no es otra cosa que la propia autodeterminación que dirigiéndose hacia algo exterior al querer, es autodeterminación en general²⁵⁵. También, habíamos visto que este lado objetivo del querer podía considerarse un impulso “natural”, inconsciente, un mero intuir en contradicción con el cual la actividad que

²⁵³ *Ibid*

²⁵⁴ *Vid supra*, nota 162. Las cursivas son mías.

²⁵⁵ *Vid supra* “disjecti membra poetae”

quiere la autodeterminación hacía brotar la conciencia, que en este sentido no puede ser sino la conciencia de la propia libertad, el albedrío. Ahora nos hemos dado cuenta que si por algún lugar en el actuar del individuo se cuele el “intuir de la especie”, debe ser precisamente en ese lado inconsciente, objetivo: “el puro autodeterminarse en sí [o el autodeterminarse en general] no es sino el mismo Yo puro [o absoluto], *lo que tienen en común*, sobre lo que se asientan, todas las inteligencias”²⁵⁶. Así pues, es la voluntad infinita del sujeto absoluto la que se expresa en el actuar humano, y que a través de él se manifiesta no solamente ya como “productividad” de la naturaleza sino como la providencia que orquesta al actuar informe de la multiplicidad de individuos y los convierte en el actuar de la especie. Aquella “mano desconocida” que hace del devenir un conjunto de hechos que giran en torno al cumplimiento inevitable de un *telos*, de una *necesidad* inmune las determinaciones de la voluntad del individuo; no resulta ser otra cosa que la *libertad* infinita que poetiza en la historia. Esto, que parece inmediatamente extraño, para Schelling no lo es tanto: “en oposición a la libertad la necesidad no es sino lo carente de conciencia”²⁵⁷. Es totalmente plausible que por la libertad misma y mientras uno cree actuar libremente surja algo inclusive contrario a la voluntad que en primer lugar actúa, puesto que a la actividad en la que *yo* –en tanto conciencia- determino libremente, se le opone esa otra actividad que también es parte del actuar pero “carente de conciencia, por la cual, aunque la primera se tratase de la más *ilimitada exteriorización de la libertad*, surge algo de forma completamente involuntaria [...] que él mismo nunca hubiera podido realizar por su querer”²⁵⁸. Para Schelling el *Sistema* no deja de ser un sistema de la libertad por el hecho de que al fenómeno de la libertad se le imponga un centro de gravedad que traza una trayectoria que ha de seguir con la misma fidelidad ciega con que los satélites naturales gravitan los planetas. El sistema formalmente continúa siendo la explicación de la necesidad de los momentos con que una libertad infinita se desdobra produciendo a la naturaleza y a la historia sucesivamente sin reducirse nunca a ninguna de esas fases particulares. Es a ese sujeto que habita todo lo que es (pero sin confundirse con ello) al que pertenece la libertad de la que Schelling quiere dar cuenta, y que al mismo tiempo que representa con respecto al hombre la fuerza inmanente en

²⁵⁶ *Ibid*, p. 372

²⁵⁷ *Ibid*, p. 392

²⁵⁸ *Ibid* Las cursivas son mías.

todo lo que es y de la cual deriva su poder libertad humana; también es el sujeto que lo supera, que lo deja atrás y ante el cual tiene que mostrarse como lo más ajeno en tanto que exteriormente le traza en todo momento un destino que él mismo no ha podido diseñar, cuyo sentido no puede descifrarse por el mismo hecho de que su verdadero autor, el poeta de la historia, por definición no puede mostrarse como tal en la filosofía o en un sistema racional de conocimiento.

Como vemos, para Schelling , el que la gran representación teatral que es la historia cobre la forma de una tragedia al más puro sentido clásico, en que la necesidad en forma de destino se impone a la libertad de un individuo que lejos de aceptar su impotencia, lo confronta de manera sublime y virtuosamente; es una necesidad que surge de la misma constitución limitada del individuo y de la forma en que dada esta limitación, es explicable, desde su perspectiva, tanto la socialidad humana como el papel que esta juega en la deducción de las condiciones de posibilidad de la autoconciencia. “Semejante injerencia de *una necesidad oculta en la libertad humana* no sólo es supuesta por el arte trágico, cuya existencia entera se basa sobre este presupuesto, sino incluso en el obrar y en el actuar”²⁵⁹. La historia se configura como una tragedia porque originalmente la vida humana está toda entintada de desdicha y rasgos trágicos, de finitud y de profundo aislamiento, según las condiciones en que al hombre le es lícito participar en el drama y que están dadas tanto por la forma en que para Schelling el hombre puede ser espíritu siendo al mismo tiempo naturaleza, como por el papel que como un ente mixto juega entre el reino de la necesidad ciega, natural, y el reino de la libertad infinita que ahora vemos por qué también podemos llamar reino de la necesidad trágica o del destino.

Todo lo que ocurre a espaldas del individuo, como entre sueños y literalmente de forma inconsciente -es decir, por una vía ajena a la libertad humana que justamente es libre y determinada porque es consciente- tiene una razón de ser en la forma en que Schelling pretende mostrar la unidad del pensamiento y el ser. Esta unidad que contrario a lo que Hegel pensaba, para Schelling no es articulable dentro del pensamiento mismo, es sin embargo la condición de posibilidad de la naturaleza y de la conciencia humana y justamente como tal la

²⁵⁹ *Ibid*

descubre su filosofía trascendental. Según vemos ahora, el ser humano parece ser una pieza clave en este intento, pero justamente gracias a su función de medio o de mediador en el despliegue de la contradicción de dos fuerzas cuya indiferenciación absoluta se ha resquebrajado en el origen de los tiempos por algún motivo, le viene su tragedia: la condena a vivir en un mundo cuyo fundamento no puede entender. Se trata de poderes que lo rebasan y que lo gobiernan porque lo que determina las consecuencias del actuar del individuo actuando a través de ese mismo actuar, pero con independencia de él, es lo intuyente en el actuar, el aspecto objetivo de esa actividad que sin embargo ahora parece poder autonomizarse y definir en toda acción un sentido propio, el cual el lado subjetivo del actuar del individuo es incapaz de redireccionar. Todavía en sus lecciones *Sobre la historia de la filosofía moderna*, un Schelling que se ha dado la oportunidad de reformular repetidas veces el problema del “principio absoluto” justamente con motivo de salvaguardar la posibilidad de la libertad, demuestra que lo que fundamentalmente le interesa no es la libertad humana sino la libertad de Dios. Una vez cruzado el límite entre la filosofía teórica y la filosofía práctica, y abordando de lleno el problema del concepto de historia, Schelling señala que entonces

[...] la última tarea [de la filosofía] sólo podría ser la de mostrar la relación de este último sujeto [la Providencia], cuya naturaleza es inaccesible y el cual vive como en una luz inaccesible –porque no puede volverse objeto- a la conciencia humana; *puesto que tiene que [tener] una relación u otra respecto a esta conciencia*. Pero como ya ha sido dicho que él como tal en ningún momento y vía ningún desarrollo posterior puede volverse objeto, sino que permanece como gobernando *sobre todo*, entonces ninguna otra relación con la conciencia humana puede pensarse más que esa de la simple manifestación.²⁶⁰

Ahora bien, llegados a este punto es claro que esa mano providencial que se hace presente en el aspecto objetivo del actuar y que identificamos como “un elemento extraño” cuando la “historia del Ser” dio esa inflexión hacia la historia, es más bien un viejo conocido. Porque como ya dijimos, esto objetivo en el actuar no es otra cosa que la *natura naturans* que continúa actuando aquí en el hombre como la libertad infinita que se expresa en productos determinados en el actuar humano. En este caso no se nos muestra como la vida inmanente que explica a la naturaleza como un proceso teleológico, como aparecería en opinión de

²⁶⁰ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 127

Schelling si pensáramos filosóficamente a esta última. Aquí esa productividad o sujetidad de la naturaleza, eso que se conserva como la parte inconsciente de la actividad humana, se revela ante el individuo como la Providencia, que a través de la conciencia humana debe contemplarse a sí misma como lo que se supone que es en esencia: la libertad infinita que no puede nunca dejar de ser sujeto. Es la misma libertad infinita que sostiene las leyes naturales y que produce la naturaleza en general, y que en esa medida también produce en el actuar humano exactamente de la misma manera que en la naturaleza. ¡Naturaleza traicionera que nos embelesaste con la posibilidad de la libertad mostrándote como su misma condición de posibilidad! Ahora es ella misma la que como parte inconsciente en el actuar libre del individuo, traiciona a su producto más distinguido, al único que como conciencia puede hacer experiencia de su propia libertad; castigándolo ahora como represalia -mediante el *genio* de una filosofía que pretendidamente buscaba esclarecerla armonía entre la libertad humana y la naturaleza- por haber tenido el atrevimiento de postular al *pensamiento* como elemento dominante por sobre la *extensión*. Ahora la libertad infinita de la naturaleza nos muestra a través de la pluma de Schelling cómo en la historia, gracias a la actividad del hombre, la productividad de la naturaleza se vuelve destino, y este repliegue de la libertad humana que se refugia en la conciencia, es mucho menos sorprendente en Schelling si recordamos que este autor ha señalado que en su aspecto objetivo, el actuar humano no difiere nada de cualquier otro fenómeno real y se somete a las mismas leyes. Es justamente esta “libertad” humana disminuida –únicamente de la conciencia- la que como producto de la naturaleza debe reconocer esa unidad fundamental entre necesidad y libertad como condición de todo ser determinado, y a sí misma como la libertad con que el Dios de Schelling media su propia necesidad para distinguirse del Dios ciego de Descartes y Spinoza.

La única libertad auténtica termina por diluirse en la productividad de la naturaleza, y está aquí únicamente para coronar el triunfo de la necesidad. Esto es claro desde el momento en que nos damos cuenta de que lo que se impone al ser humano es el desenlace de su propio actuar, de que lo que se le arrebató al hombre de carne y hueso –no a “la especie” o a la sociedad concebida de esta manera, como algo con vida propia- es la posibilidad auténtica de realización de lo que para nosotros únicamente es la *posibilidad* de la libertad, que se manifiesta en el

proyectar de la conciencia. Pareciera ser entonces que el individuo y la libertad que carga en la cabeza como una eterna posibilidad sólo merecen ser abordadas en tanto ellas mismas son apenas “otro paso más” que hay que dar para que “el poema épico rimado en la mente de Dios”²⁶¹ se represente realmente como una gran puesta en escena, y en última instancia para que el propio Dios pueda asumir el oficio de poeta.

Sin libertad no hay destino –señala Crescenciano Grave comentando a Schelling-. Éste es el que provoca y decide la lucha entre lo particular y lo general: al verse anudada a un fin que se le opone la libertad quiere desatarse afirmando su diferencia frente a la identidad general. En la tragedia asistimos a la colisión entre lo finito y lo infinito en donde lo primero, como libertad particular, se rebela contra la igualdad general del segundo y se afirma como lo mismo y, a la vez, como diferente.²⁶²

Pero en este sentido, lo que observamos es que el individuo supuestamente libre sólo es puesto por Dios para maquillar la fatalidad de tragedia. Es decir, para hacer pasar un drama en el que la libertad particular (del hombre) se diluye inevitablemente –como en la poesía homérica- en la necesidad general que es el destino²⁶³; por un conflicto donde la libertad se supone real en su contradicción con la necesidad, a pesar de que de manera reiterada, una y otra vez, los dados siempre estén cargados a favor de la necesidad (o la libertad infinita) y en contra de la libertad del individuo. La tragedia supuestamente debe mostrar el triunfo de la necesidad sin la anulación de la libertad, pero que la libertad se conserve en Schelling sólo podría decirse de la libertad infinita la cual al menos en el *Sistema* es inmediatamente necesidad infinita. Porque en definitiva, ¿qué realidad tiene esa libertad siempre obligada a reconocer la superioridad y el papel determinante de algo que no es ella? ¿Y qué consistencia además tendría el *juego* mismo de las libertades? Justamente la de una representación teatral en que todo está escrito de antemano aunque su realización parezca un acontecer espontáneo. La libertad del individuo de esta forma lo que aporta es el conjunto de mediaciones que convierten lo aburrido de un drama fatalista en el que el principio es inmediatamente el final, y en el que el conflicto que se quisiera expresar resulta tan monocolor como una obra de teatro

²⁶¹ Colomer, *Op. Cit.*, p. 113-114

²⁶² Grave, *Op. Cit.*, 2008, p. 278

²⁶³ *Ibid*, p. 274

en una sola escena (a saber, aquella en la que se muestre de una sola vez la identidad armoniosa de la libertad con la necesidad); en el drama sublime en que se despliega la rebelión contra la necesidad por parte de la libertad finita, en la que –como en una lucha en el circo romano- se exhiben todos sus trabajos y sus sufrimientos únicamente para volver más excitante el momento de su derrota y su humillación final.

Este papel instrumental de la libertad individual queda evidenciado en el *Sistema del idealismo trascendental* cuando después de todo, el fenómeno de la libertad abiertamente queda reducido a jugar un papel subordinado, según el cual ha de cumplir la función de *medio* para explicar el comportamiento fáctico del mundo humano según una forma dada de concebir la historia²⁶⁴. La libertad del individuo no es el *fin* o el culmen del sistema de Schelling si esto significa que lo que irrenunciablemente debiera explicar es cómo puede surgir la infinitud –en la forma de libertad- en un producto finito de la naturaleza –el individuo-, así como qué relación guarda esta libertad respecto al mundo de objetos (naturaleza) y de objetos-sujeto (sociedad) tal que gracias a esas relaciones dicha libertad es capaz de surgir y florecer. Por el contrario, la libertad del individuo aquí es lo que parece amoldarse a la necesidad de viabilizar un sistema filosófico –que quizás por no poder explicar de otra forma algunos aspectos del mundo- con lo que está comprometido finalmente es con dar cuenta de la libertad infinita de Dios. La historia ocurre para Schelling porque la realización de lo absoluto (en el cual el nacimiento y el desarrollo de la humanidad es un momento clave) se da necesariamente de forma gradual, mediante un proceso en el que este sujeto supera las consecutivas formas determinadas de expresarse a sí mismo como objeto. Además, tal vez intentando evitar cometer errores como los que reprocha a Hegel haber cometido, la historia (natural y humana) continúa ocurriendo porque lo absoluto nunca se realiza como tal, razón por la cual nunca queda anulado el

²⁶⁴ Lo anterior también aplica para toda existencia natural en particular respecto a la totalidad de la naturaleza. La existencia del individuo (animal, vegetal, etc.) por ejemplo, se subordina y es causado por el movimiento teleológico del organismo que debe ser la naturaleza en su conjunto. Respecto a la historia, desde mi punto de vista es muy probable que el carácter teleológico de lo que se considera el “actuar de la especie” o como tal, del conjunto organizado de individuos; tenga una razón de ser en la incapacidad de explicar por otra vía el mecanismo mediante el cual sobrevive lo que Marx referirá como el conjunto de “propietarios privados de mercancías”.

fenómeno de la libertad, como ya habíamos visto²⁶⁵ y como el propio Schelling señala: “si eso absoluto, que no puede sino *revelarse* por todas partes, se hubiera revelado realmente y por completo en la historia o se revelara alguna vez [es decir, si el libre actuar coincidiera totalmente con la predeterminación], con ello se habría acabado el fenómeno de la libertad”²⁶⁶. Sin embargo, finalmente el individuo libre sólo se vuelve el medio –uno insuficiente- para la realización de una libertad que no sólo no es propiamente la suya, sino que además lo posee y actúa en él. Si bien la libertad y la necesidad en el sistema de Schelling no llegan a identificarse de nuevo porque lo absoluto vive la tragedia de no poder nunca volver a sí mismo, y si bien “el plan de la Providencia” se le escapa al pensamiento humano -resultándole siempre un misterio- dado que por definición lo absoluto, que es condición de todo ser determinado, él mismo nunca puede ser determinado como objeto del pensamiento; de cualquier manera libertad y necesidad parecieran acercarse de manera asintótica a medida en que la historia se desarrolla y cobra cada vez más su sentido universal y cosmopolita. Si la coincidencia completa entre el libre actuar y la predeterminación de hecho ocurriera, “comprenderíamos que todo lo que ha sucedido por libertad en el curso de la historia era, en esa totalidad, conforme a ley, y que todas las acciones, aunque *pareciesen* ser libres, eran, sin embargo, necesarias para producir esa totalidad”²⁶⁷. Así pues, de manera sorprendente la única libertad que es posible como tal pierde su preponderancia, y se vuelve precisamente lo que se puede obviar si observamos la historia como toda una serie de acontecimientos ya realizados. La historia del ser en general (es decir incluyendo a la naturaleza y a la historia humana), en cuanto historia pasada no es más que el producto de la misma necesidad que gobierna todo lo real. En tanto hechos ya consumados, el sentido o la forma de la propia historia humana está determinada por la actividad que aunque está en los hombres no es humana. No puede tener un sentido humano porque en la historia realizándose, produciéndose, lo que debe determinar qué sentido cobra la acción en conjunto no puede ser la propia acción de los individuos libres por más que ellos pudieran y quisieran todos ponerse de acuerdo entre sí. Quizás el actuar finito nunca puede quedar anulado por la libertad infinita y el incesante devenir histórico nunca llegue a un

²⁶⁵ *Vid supra*, nota 110

²⁶⁶ Schelling, *Op. Cit.*, Anthropos, p. 399

²⁶⁷ *Ibid*, las cursivas son mías.

término, pero en la medida en que la libertad humana individual es siempre el *medio* a través del cual lo infinito tiene que transitar para intentar regresar a sí mismo, el fenómeno de la libertad es al mismo tiempo lo que una y otra vez es desechado y puesto como lo secundario, como lo no determinante.

Como señala Pérez Borbujo, la historia en general (natural y humana) para Schelling no es más que la ontoteodicea -el proceso criogénico de Dios, la Naturaleza o el Sujeto absoluto- en el que este se pare a sí mismo y se arroja fuera de sí mismo en la naturaleza inorgánica, en la que sin embargo trabaja y supera su propia subjetividad hasta producir la vida orgánica y finalmente a la humanidad. Es *mediante* la cual se hace evidente el anhelo de regresar o de reencontrarse a sí mismo como pura libertad en una serie de intentos como lo son el arte, la religión, y la filosofía, en los que se hace presente como el “genio”²⁶⁸ que intenta expresar aquello que por definición es indecible. La historia del Ser es un drama trágico parecido a la *Ilíada* y la *Odisea* juntas, en que la historia humana representa esta segunda parte y en la que a su vez el conjunto de individuos juega apenas el papel de la nave de un Ulises, que nunca verá Ítaca de nuevo. En esta tragedia lo que en el actuar humano marca el acento es su carácter genérico, su existencia en tanto especie. Por ello, a pesar de que sin individuos no hay género, en Schelling lo que importa en el actuar del hombre real es lo general, justamente lo que no nos permite observarlo actuando como hombre real en el mundo. Lo que queda puesto a un lado como lo prescindible es el conjunto de singularidades y determinaciones de distintos ordenes que en el hombre real se enredan en variantes infinitas, dando un cariz único al actuar de cada individuo. Lo que se solapa es la riqueza en que consiste el hombre concreto, que existe, en donde propiamente se pone en juego lo humano como una realidad y no como una mera abstracción.

En la exposición que Schelling hace en sus lecciones *Sobre la historia de la filosofía moderna* sobre su propia *Naturphilosophie*, es clara la manera en que piensa a lo general (en este caso al género o a la especie) como el telos de la existencia de cada individuo particular, como eso “superior” hacia lo cual todo lo particular se dirige y que lo realiza. Especialmente cuando explica el surgimiento de la vida en la naturaleza inorgánica, Schelling subraya que el hecho de

²⁶⁸ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 129

que los seres vivos sean una *forma* de organizar materia inerte implica que ellos dependen no tanto de la conservación de su sustancia material, sino de la conservación de ésta en la forma específica que los distingue de otras especies. El carácter genérico de cada ser vivo, su pertenencia a una especie, no es ni un dato del que se dé cuenta en el nivel de las ciencias naturales como tampoco un reconocimiento (una vez puestas en acción) del carácter común de las capacidades y de las necesidades de los individuos. Para Schelling la especie tiene una realidad efectiva y actuante, es el sujeto superior en el cual el individuo realiza y agota todas las posibilidades de ser pero únicamente porque se disuelve en un conjunto para el cual es un “atributo”, porque pasa a funcionar como un medio cuya razón de ser es la de portar consigo la vida de la especie²⁶⁹. Esta razón de ser es la de operar como la pieza de un mecanismo al que se subordina y al cual no nada más no le corresponde entender, sino en el que deja de funcionar como un sujeto con consistencia propia que no puede existir como un fin por sí mismo: “El organismo deriva su nombre precisamente del hecho de que lo que *parecía* con anterioridad ser para sí mismo (*to be for its own sake*) es para ella [para la especie] sólo una *herramienta*, como un órgano para algo superior”²⁷⁰. El carácter independiente y efectivamente actuante de la especie se pone de manifiesto sobre todo en el triunfo de ese sujeto superior a pesar de la resistencia de las partes que la componen, es decir, en el momento de la derrota de lo que se resiste a ser superado (todo ser determinado) por parte de esa fuerza que no puede fijarse como objeto y que se comporta como lo que siempre intenta escalar a un nuevo nivel más alto de subjetividad. Cada nuevo sujeto producido (la familia, la especie, el reino, etc.) no es uno que las partes que lo componen puedan reconocer como un producto propio, porque la actividad del primero es completamente indiferente e inaccesible al actuar de las segundas.

El hombre mismo como pináculo del reino animal, como ya vimos, no está exento de servir como la herramienta de algo superior. Lo especial de su caso es que por medio suyo cobra vida —con la libertad que le es propia— el sujeto que nunca más tendrá que vérselas con la materia, que sobre de ella existe y que la *utiliza* como soporte pero que en cuanto tal, permanece por

²⁶⁹ “The activity of the organism does not even have the conservation of its substance in this form, in which it is precisely the form of existence of the higher potential.” Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, 1994, p. 122

²⁷⁰ *Ibid* cursivas mías en “parecía”.

siempre como puro sujeto²⁷¹. Lo que en su caso surge (el conocimiento puro o toda la vida espiritual del hombre) se mantiene en una constante relación con todos los momentos anteriores de la naturaleza como sus condiciones de posibilidad, y en concreto con *la humanidad* como su “base inmediata”. Pero aunque por esa razón y en esa medida podamos llamarlo “conocimiento humano”, como afirma Schelling²⁷², parece por el contrario que la relación está invertida y que más precisamente tendríamos que decir que es el hombre quien *pertenece* al conocimiento, que a través suyo se realiza. Lo anterior es mucho más claro en la historia, donde palpablemente esta relación del hombre con la diversidad de sus congéneres, con la especie en su conjunto, con la vida orgánica en particular y con la naturaleza en general; difícilmente podría considerarse armónica, o en otras palabras, una relación en la que lo singular se conservara en cuanto tal al reconocerse parte de un género y que como tal pudiera considerarse un particular de este último. En la historia (así como en la naturaleza de la manera en que acabamos de señalar), si bien el hombre concreto está incluido como una parte indispensable del drama, lo está en el mismo nivel secundario con que respecto a los actores se toman en cuenta cuestiones propias del tramoyista. En efecto, al artista y al director de la obra en última instancia le es indiferente quién detrás de la máscara pueda estar en el escenario en tanto éste esté representando adecuadamente el *papel* que él unilateralmente ha decidido, y en esto, como ya vimos, consiste la tragedia del *actor*, del individuo al que fuera de la identidad que le permite su conciencia, su propia historia –el curso de su propia vida en tanto esta se compone de la permanente reconfiguración de relaciones sociales reales- le parece una sucesión de hechos extraños que padece, de una existencia todo el tiempo amenazada por el fantasma de la finitud y de la imposibilidad de trascendencia por cuenta propia. El individuo reducido al polo objetivamente actor de un sujeto que por otra parte también se ha desdoblado en polo “poético”, puro y libre; es una especie de sujeto hueco siempre carente, nunca sujeto pleno de su propia vida y en conjunto tampoco sujeto de la historia. Justamente porque el aspecto realmente determinante y “libre” ha sido decantado del aspecto “real” y necesario en virtud de un proyecto filosófico en el que la libertad del individuo ha sido

²⁷¹ *Ibid*, p. 128

²⁷² *Ibid*, p. 125

sacrificada en aras de la realización de un proyecto fallido de rescate de la teología²⁷³. En él lo que cuenta es la libertad infinita, la voluntad insondable de Dios, que en cuanto tal (como pura “idealidad” purgada de materia y necesidad) no es más que el último producto de la Naturaleza, o la productividad que recorre todo ser determinado a lo largo de toda la historia de lo que es.

Ahora bien, la dilución del individuo como sujeto real de la historia no es una desgracia menor. El individuo de Schelling podría parecer incluso un progreso respecto al individualismo rampante y al individuo abstracto del pensamiento liberal, que en su forma más corriente simplemente supone como dadas ciertas formas de socialidad derivadas de una especie de naturalidad ya escrita en un individuo incondicionado, en cuyo ser siempre le va la individualidad. Sin embargo, lo que hemos tratado de resaltar a lo largo de todo este trabajo es justamente la importancia y la multiplicidad de los problemas (algunos cuantos de los muchos que uno puede ir derivando, y en este trabajo tratados únicamente a propósito de la obra de Schelling aquí comentada) que es necesario pensar para poder hablar con justicia de libertad individual y de individuo. Esto, a su vez, no con motivo de un ánimo apologético del “egoísmo individualista” o por respeto al “atomismo” común en la teoría social dominante (léase, teoría económica y el resto de conocimientos disciplinarios que hacen eco de los mismos supuestos que ésta llamada ciencia). Lo que aquí nos interesa mostrar es la importancia del individuo como ámbito de realización de la libertad, como punto de llegada del pensamiento que intenta dar cuenta de ella, y finalmente el papel crucial del individuo como condición para pensar al hombre como auténtico sujeto de la historia, como poeta de su propia vida. Es desde esta perspectiva que es de interés para este trabajo hacer este largo recorrido por todos estos temas, haciendo hincapié en la manera en que éstos se vinculan estrechamente con una forma de pensar al hombre como sujeto de la historia, y en el grado en que una noción de libertad es a su vez condición para hacerlo a cabalidad. Hasta aquí, por ejemplo, hemos señalado ya algunas de las consecuencias que se siguen del hecho de que para el individuo el ámbito de las consecuencias de su actuar sea algo indeterminable por su propia voluntad. Desde mi punto de

²⁷³ Bowie, *Op. Cit.*, Cambridge, p. 34

vista, no son las únicas. La pérdida de importancia del individuo tiene, también, severas consecuencias en su inmaculada interioridad, donde ya había ido a refugiarse su libertad.

Schelling había comenzado por descubrir la necesidad de la relación del Yo individual con otros entes, en que este está forzado a reconocer la misma dignidad de inteligencia libre en otros objetos con los que entra en contacto. Posteriormente, nos había convencido de que esa interacción de las inteligencias que es condición de la autoconciencia plena del individuo como individuo libre, sólo es posible si consideramos que estas interacciones tienen que darse en el contexto de instituciones políticas y jurídicas que a su vez presupone el transcurrir histórico, o todo un periodo de tiempo en el cual gradualmente se establecen. Después nuestro autor había señalado que para explicar el establecimiento de esa organización de la actividad humana no bastaba la libre interacción de los individuos, y por ello había que revelar esa voluntad actuante que imponía una necesidad en el mundo humano al margen de toda intervención humana. La libertad individual, entonces, se nos presentaba como lo que en cuanto tal –como consecuencia directa de la voluntad consciente del hombre- no podía determinar nada del mundo objetivo, existente, por lo que la habíamos considerado ahora como un hecho puramente interior de la conciencia, como la libertad de la conciencia de proyectar el sentido de la acción práctica por realizar, independientemente de la acción en que esta efectivamente se exteriorice. En tanto el actuar práctico del individuo tocaba el mundo constituido por objetos naturales o humanos (aquellos objetos en los que se ve forzado a reconocer conciencia y libertad), su propio actuar tenía que ser considerado un hecho natural sin relación con el individuo. ¿Pero en qué medida es legítimo llamarle libertad a esa “actividad” que subsiste únicamente como posibilidad por realizarse, todo el tiempo en completa indiferencia al hecho de su realización efectiva? Y aún dando esto por válido, ¿En qué medida la forma que tiene Schelling de deducir la necesidad de la relación entre los individuos afecta no sólo la posibilidad de pensar al hombre como auténtico productor de historia, sino también la misma fortaleza interior que sigue considerando el resguardo de la libertad, y que a juicio suyo le permite convencerse de haber tenido éxito en mostrar la identidad de la libertad y la necesidad, del pensamiento y el ser, sin anular el uno en el otro?

Si bien Schelling reconoce la necesidad de la interacción de los individuos como condición tanto de la conciencia del mundo exterior como de la conciencia de sí mismos, la manera que tiene de concebir al otro permite, con las consecuencias que hemos visto, que éste, al mismo tiempo que condición de la individualidad, sea también un hecho incierto y un elemento externo y extraño al individuo. Si observamos con más cuidado la forma en que Schelling establece la necesidad de la interacción con el otro para el surgimiento de la autoconciencia, notaremos que así como cuando la “unidad de la limitación” de los individuos explicaba sin ninguna otra mediación la “comunidad efectiva de representaciones” (cuando Schelling quería mostrar la posibilidad de la interacción de las inteligencias²⁷⁴); la conciencia individual real se explica inmediatamente por la limitación de su querer del que originalmente la inteligencia se percató, y que no puede explicar sino suponiendo la actividad de otra inteligencia, que así como la primera, también intenta exteriorizar su voluntad en el mundo real. El otro, a pesar de ser condición de la conciencia individual, es una condición meramente negativa. Es algo puesto, o mejor dicho, supuesto por la propia inteligencia en el mismo momento en que ésta se dirige al mundo objetivo en el acto práctico:

En efecto, *si por esta* [unidad de la *limitación* que da pie a una armonía preestablecida], que tiene lugar respecto a sus representaciones objetivas, *se pone algo común en ellas*, entonces en virtud de la tercera limitación [esta que ya no depende de la limitación común de todos los individuos], por el contrario, *se pone en cada individuo* algo que, por eso mismo, *es negado por todos los otros* y que, justamente por eso, los otros no pueden intuir como su actuar, por tanto, sólo como no-suyo, es decir, como el actuar de una inteligencia fuera de ellos.²⁷⁵

El otro individuo es necesario como condición de la conciencia individual no porque éste (como el conjunto de relaciones sociales en que se inserta) sea de una u otra forma un elemento constitutivo de la conciencia y de la libertad a la que pretende arribar. Al contrario, para Schelling la determinación, es decir, la limitación del acto de voluntad mediante el cual brota la autoconciencia, únicamente es explicable de manera negativa, como una determinación que no proviene del mismo individuo. Justo porque la conciencia que implica la voluntad libre es lo que

²⁷⁴ *Vid supra*, nota 123

²⁷⁵ Schelling, *Op. Cit.*, *Anthropos*, p. 345 Las cursivas son mías.

para Schelling aún está por explicarse²⁷⁶, la limitación originaria de la voluntad individual sólo puede ser explicada porque el querer, como un impulso informe que se dirige al mundo exterior, se estrella forzosamente con limitaciones, con regiones que se resisten a ser modificadas y que el individuo, simplemente porque no reconoce esos límites como puestos por él, tiene que reconocerlos como producto de la actividad de otra inteligencia que existe y opera independiente de él²⁷⁷. Para cada individuo el dique que contiene su actividad y que pone las últimas determinaciones a su singularidad como individuo porque negativamente le da forma al propio querer, de la misma forma en que un recipiente da forma al líquido que contiene; está básicamente constituido por la actividad de los demás. La individualidad libre, consciente, está puesta por la singularidad de su querer. Pero como para Schelling el individuo nunca querría *algo* en específico si de manera efectiva pudiera quererlo *todo*, la única forma de explicar la determinación del propio querer, así como la forma en que la libertad se limita a sí misma, es que algo exterior a ella la contenga. En tanto esos límites “no pueden ser objetos carentes de mismidad”, la inteligencia se ve obligada a *suponer* que son producto de otra actividad libre, “de modo que para [la primera] sólo queda un único objeto determinado al cual dirige su actividad”²⁷⁸.

El otro individuo sólo puede ser condición de la autoconciencia en tanto, más originariamente, este es el límite de lo que puedo querer, en tanto es mi propio límite en cuanto libertad que quiere realizarse. Para explicar limitación de la infinitud informe del querer antes de determinarse, hay que hablar del campo exterior al que se dirige. Aquí, al igual que en el espacio geopolítico moderno en el que la forma de las fronteras de un Estado generalmente sólo se explican por la existencia de otros Estados que contienen su expansión, el mundo exterior susceptible a ser modificado por el actuar humano es un campo finito de objetos, un *quantum* de actividad posible fijo que los individuos tienen que colmar realizando su actividad, como un espacio al que le horroriza el vacío. En ese espacio, chocando entre sí, el actuar de un

²⁷⁶ De cualquier manera, parece que antes de explicarse plenamente, la actividad libre del individuo está presupuesta, aquí, en la forma del actuar del otro.

²⁷⁷ *Ibid*, p. 347

²⁷⁸ *Ibid*

individuo limita recíprocamente el querer del otro en el acto de acaparar (o realizar) cada una tanta actividad como le resulta posible:

[...] la inteligencia, en efecto, está limitada en su libertad por el mundo objetivo, como ya está demostrado en general en lo [dicho] anteriormente, pero dentro de esta limitación es nuevamente ilimitada [...] [y por esta razón su actividad] se puede dirigir, por ejemplo, a cualquier objeto [determinado] [...] de modo que deja *libres y, por así decir, intactos todos los otros objetos*; ahora bien, no se puede comprender cómo su actividad, en origen completamente indeterminada, se limitará de esta manera [dirigiéndose a *un* objeto en particular] *si no se le ha hecho imposible la dirección de las restantes*, lo cual [...] sólo es posible a través de inteligencias fuera de ella.²⁷⁹

Tenemos que el otro es una condición de la conciencia de la libertad y que sólo lo puede ser porque establece una interacción en la que es una influencia real para el individuo. Pero tenemos también que esta influencia o esta interacción es de tipo meramente negativo, una en que ciertos objetos a los que la inteligencia atribuye conciencia y voluntad oponen resistencia al despliegue de la actividad libre del que, definido su querer de esta manera –dirigiendo su actividad al espacio “no-ocupado” por la actividad de dichos objetos- se concreta como un individuo. Incluido así como un eslabón más en la cadena deductiva de la filosofía trascendental de Schelling, el otro individuo, y más precisamente su consistencia de sujeto, es decir, su calidad de objeto portador de conciencia y voluntad o su realidad como individuo libre, parecieran sin embargo una presuposición, una permanente sospecha de cada conciencia individual que sigue siendo la única certeza para sí mismo y que así intuye la existencia de sus congéneres. La racionalidad y la libertad del otro no son producto, por ejemplo, del reconocimiento de la efectividad material de la actividad del otro en tanto fundamento de mi propia vida biológica, de lo imprescindible que resulta reconocer y extender efectivamente los vínculos entre los individuos para la satisfacción de las diversas necesidades no meramente fisiológicas de cada uno, o de la evidente potenciación de mi propia actividad gracias a la ajena. La suerte de “reconocimiento” que el individuo de Schelling hace del otro pareciera darse al nivel de la mera intuición en el nivel práctico, y en el teórico, de la suposición de un postulado trascendental que aparece en la filosofía como un elemento necesario para explicar la libertad

²⁷⁹ *Ibid*, p. 345 Las cursivas son mías.

del individuo: en definitiva, la conciencia y la libertad del otro (y por lo tanto el otro mismo como un individuo pleno) no son hechos tan constatables ni tan evidentes como mi propio actuar. Si bien son un momento necesario dentro de la deducción de las condiciones de posibilidad de la autoconciencia, el individuo de Schelling en sí mismo ya trae consigo como una estructura dada inmediatamente por su finitud, su constitución básica como autoconciencia, que sólo necesitará chocar con la barrera que es el otro para reflejarse como “intuyente intuido”, para volverse para sí mismo conciencia, en una relación con lo que supone un individuo distinto, en que uno no ha puesto nada en el otro, en que pueden influenciarse sin influenciarse en lo más mínimo. No se requiere ninguna interacción en un sentido positivo. El proceso de constitución del individuo no necesita de ninguna relación real en el nivel del actuar consciente, y se da al margen de la realización efectiva de la libertad de cada individuo -la de uno gracias a la del otro-, de hecho, precisamente gracias a que el otro representa el cerco (siempre dispuesto a estrecharse) de la libertad del individuo. Todo lo anterior me parece que permite aventurar que Schelling piensa en la libertad como un hecho fundamentalmente de la conciencia, como algo que en última instancia se puede realizar como tal en la pura imaginación, en el mero proyectar de la conciencia que interiormente da forma a al poder indeterminado de la voluntad pura. Eso explicaría el que desde la perspectiva de este autor el hombre “se va haciendo menos libre cuanto más actúa”²⁸⁰, cuanto más pretende hacer uso efectivo del poder transformador del que su conciencia y el manejo voluntario de su cuerpo material parecen darle derecho.

Paradójicamente, al reducir su aspecto necesariamente social a un momento de la deducción trascendental de las condiciones de la autoconciencia, la certeza del otro le viene al individuo como una suposición cuya única verosimilitud radica en que en efecto, existe la autoconciencia²⁸¹. Si tomamos en cuenta que, en suma, la relación necesaria de un individuo

²⁸⁰ *Ibid*, p. 349

²⁸¹ En efecto, cuando Schelling señala la contradicción interna al querer, en la que la actividad que se hace objeto por la ley moral, que se dirige sólo hacia la autodeterminación en sí, y el impulso natural, como una disyuntiva entre caminos igualmente posibles, el único elemento que le permite pensar que es “evidente” que el Yo que oscila entre las opciones se define finalmente por una de ellas en un acto de autodeterminación, es el hecho de que la conciencia perdura, que la autoconciencia es un hecho para nosotros constatable. “Según leyes naturales, no debería resultar ninguna acción, pues ambas se

con un otro es incluida como mero resultado teórico de un ejercicio deductivo que lo descubre como una condición negativa de la autoconciencia, en el que no figura como una influencia positiva sino apenas como el límite o la resistencia que le permite al individuo cobrar conciencia de sí mismo; no es tan extraño entonces que para Schelling el ámbito de lo social, de la interacción real de los individuos, tenga siempre un carácter tan azaroso y casi místico. La radical soledad a la que está condenado el individuo junto con su impotencia respecto a la naturaleza, contrastadas con la evidente regularidad con que hasta cierto punto se comportan los hechos humanos en su nivel colectivo, y en definitiva, con lo misterioso de una socialidad que Schelling no acaba de explicarse, orillan a este autor a intentar encontrar las fuerzas que coordinen lo que considera que por definición es incoordinable. Como vimos, el género humano se vuelve entonces lo que efectivamente actúa en la historia a pesar del actuar “libre” de los individuos, y estos, únicamente una herramienta o un medio para realizar los fines inescrutables del sujeto de todo ser. Pero lo inquietante ahora es que el propio individuo así considerado no sólo pierde importancia: pierde además dignidad. Dependiendo todo el tiempo de una voluntad ajena a la propia, que asume en la historia la sujetividad que este no se atreve ni está capacitado para tomar en sus manos, el individuo se vuelve un *personaje* más bien cobarde, pusilánime, que sólo puede actuar de acuerdo a la voz “interior” –aunque no *suya*– que lo llama a la libertad, a la autodeterminación, porque confía en que a través de esta voz le habla algo que garantiza que su acción será recompensada: que la providencia hará su trabajo, que el triunfo está previamente asegurado y que por lo tanto su virtud será finalmente recompensada:

Semejante injerencia de una necesidad oculta en la libertad humana [...] es un presupuesto sin el cual ningún espíritu humano podría entusiasmarse con el coraje a actuar *como lo manda el deber* sin preocuparse en absoluto por las consecuencias. En efecto, si ningún *sacrificio* es posible sin la convicción de que la especie a la que

suprimen. Luego si se produce una acción, y *una se produce con tanta seguridad como que la conciencia perdura*, no puede haberse realizado según leyes naturales, o sea, necesariamente, por tanto, sólo por libre autodeterminación...” *Ibid*, p. 374 Las cursivas son mías.

En otras palabras, para Schelling la mejor evidencia de que todo lo que en su *Sistema* ha deducido como condición de la autoconciencia en efecto lo es, es la existencia constatable de la autoconciencia: el resultado ya dado y conocido de antemano, valida cualquier camino argumentativo que se quiera tomar para llegar a él.

se pertenece nunca podrá dejar de progresar, ¿cómo es posible, entonces, esta convicción si está construida pura y exclusivamente sobre la libertad? Tiene que haber aquí *algo superior a la libertad humana* y con lo que, únicamente, pueda contarse con seguridad en el obrar y en el actuar: sin ello un hombre *nunca podría atreverse* a emprender una acción de grandes consecuencias...²⁸²

¿De qué otra manera explicar el coraje y la tenacidad de los “individuos históricos” –diría Schelling- si no descubrimos en ellos la confianza que les infunde la certeza de que el *juego* está comprado de antemano? La máscara que inevitablemente termina por cubrir el rostro del individuo no bien las repercusiones de sus acciones rebasan el ámbito estrictamente individual, le infunde fuerzas para poder afrontar ese mundo por sí mismo imprevisible e ingobernable que es “lo social”. Pero por eso mismo, también lo libera del compromiso respecto a su propia acción moral cuando se borra la posibilidad de ligar directamente el acto con sus respectivas consecuencias, que caen en un ámbito –lo social o lo que concierne a los demás- que ya no le pertenece y el cual ya no le incumbe. La misma razón que hace de “los demás” un mundo extraño para el individuo, una mera condición negativa y formal para el surgimiento de la autoconciencia y de la libertad, rebaja también la nobleza del acto que para Schelling corona la libertad misma, que es el actuar moral. Al individuo se le ahorra la entereza de carácter necesaria para enfrentarse al momento angustiante de la decisión libre. Así, el convencimiento de que actuar de acuerdo al imperativo categórico es un *mandato* de la propia razón que se quiere como libre y que como tal produce un proyecto o imprime conscientemente un sentido a una acción; parece más bien secundario. Lo que termina pesando más es la confianza sin cuestionamientos, la *fe* inmovible en la forma de actuar que intuimos de antemano que puede tener éxito, lo cual pone en cuestión la verdadera autonomía moral del hombre, al minarse el papel de la razón y del propio convencimiento en el momento de la autodeterminación.

Por otra parte la libertad del individuo, cuyo momento cúspide es aquél en que en el nivel de la conciencia (en el momento mismo en que esta brota) puede elegir en qué dirección determinar su actuar, en verdad siempre se le presenta como la disyuntiva de elegir entre no asumir la libertad actuando de acuerdo al impulso natural, o “asumirla” *obedeciendo* algo (la ley moral)

²⁸² *Ibid*, p. 393

que se le objetiva como una *exigencia* o como un *mandato*²⁸³ de la especie o de su propio género, que precisamente en el intento por ser libre lo que le exige es hacer tabla rasa con todo aquello que como individualidad desea y que por lo tanto le *manda* enajenarse de las condiciones concretas de su actuar, de las condiciones que posibilitan o no realmente el ejercicio de la libertad. Si bien la libertad real no es reductible a la mera actividad ideal en que la inteligencia se quiere en su generalidad como pura inteligencia, y más bien es real puesto que se opone (oposición en la que el individuo ejecuta su albedrío y vacila realmente) a la actividad en que la inteligencia se dirige hacia un objeto exterior, que parte de y llega a lo singular del individuo que actúa (su propia “felicidad”); la libertad real sólo cobra tintes “libres” en tanto predomina o se subordina completamente la “felicidad” a la “ley moral”. Esto además en tanto el individuo es capaz de adecuar su felicidad a la prosecución del mandato moral y de obedecer la orden que le exige actuar de acuerdo a su abstracta generalidad humana, que quiere la autodeterminación sin contenidos, es decir, no a través del autoconvencimiento sino del obedecer. La auténtica libertad cobra en los hechos la forma de la obediencia, porque a pesar de que sea una exigencia que me viene de mi propio carácter racional-general, mi especie o mi género de la manera en que hemos visto es algo amenazante que cobra vida propia y que cuando le place actúa contra mí voluntad, y que en este caso se comporta como el amo que llevo dentro de mí mismo pero que no soy yo mismo. La libertad del individuo cobra la forma de un querer abstracto que sólo es libre porque se quiere a sí mismo, mientras que toda la actividad determinada y real con que el individuo efectivo despliega su actividad en el mundo queda únicamente como el sector en contraste con el cual –al igual que en el caso de la relación de Dios con la naturaleza- lo libre puede reconocerse como libre²⁸⁴. De esta manera las posibilidades de realización del querer efectivo dejan de contar (la objetivación real de la libertad, su fenómeno) puesto que lo propiamente libre dentro del albedrío es el hecho interior

²⁸³ *Vid supra*, las dos notas anteriores.

²⁸⁴ “si lo absoluto ha de aparecerse a sí mismo, ha de aparecerse, en cuanto a lo objetivo en él, dependiente de otra cosa, de algo extraño. Sin embargo esta dependencia no pertenece a lo absoluto mismo, sino meramente a su fenómeno. Esto extraño de lo que la voluntad absoluta es dependiente con motivo del fenómeno es el impulso natural, en oposición al cual, únicamente, la ley de la voluntad pura se transforma en un imperativo.” *Ibid*, p. 375

de la autodeterminación, con lo cual el género humano, la sociedad, terminan por aplastar al individuo de carne y hueso.

¿Qué queda del individuo después de todo? Perder la personalidad jurídica es en última instancia lo más superfluo. Lo más dramático son las consecuencias de perder toda posibilidad de asumirse responsable de la transformación de la naturaleza (puesto que todo acto en su aspecto real ya no depende del individuo en cuanto tal sino de lo que a través suyo actúa), así como de definir la propia socialidad y de determinar el transcurso de la propia vida como un proceso objetivo. En otras palabras, las consecuencias son su completo extravío como poeta de un drama que en un principio no tendría por qué pertenecer a nadie más. Lo increíble después de todo es que dicha pérdida, o más bien esa impotencia original del individuo, también rebaja al hombre en su calidad de sujeto moral, que en ese sentido es incapaz de responsabilizarse de ninguna acción que trascienda el ámbito puramente interior e inocuo de la conciencia. Así las cosas, ¿no parece que lo que termina por ponerse en duda es la capacidad de dar cuenta de la autonomía moral del hombre en la naturaleza, que precisamente habíamos visto como uno de los objetivos del idealismo alemán que Schelling hacía suyo²⁸⁵? ¿no acabamos exactamente del lado opuesto al punto al que Schelling prometía llevarnos en un principio?

²⁸⁵ *Vid supra*, “Mutato nomine de te fabula narratur”

ALTER DEUS.

Del individuo productor de historia

“La independencia significa estar de pie y no de rodillas
(la posición natural del hombre es la posición en pie y no arrodillado);
en segundo lugar, es tener su propio rostro, sin esconderse tras una máscara ajena;
en tercer lugar, es el valor y no la cobardía.”
Karel Kosík, *El individuo y la historia*

“La libertad es el comienzo y el fin de toda filosofía”, decía Schelling en su texto *Del Yo como principio de la filosofía o de lo incondicionado en el saber humano*, publicado en 1795. Pero precisamente para hacer de su filosofía una que pudiera dar cuenta a cabalidad de la posibilidad de la autonomía humana, Schelling no sólo se ve obligado a reconsiderar las condiciones de posibilidad de la libertad del hombre en el marco de un mundo creado ya por obra suya (un mundo social, jurídicamente normado), sino incluso -de la manera en que ya vimos-, a rastrear las condiciones de posibilidad de la capacidad humana-racional de autodeterminación en lo que posteriormente reconoce como su “pasado trascendental”, es decir, en el proceso de desarrollo de la naturaleza como un organismo viviente que en el hombre arriba a la conciencia de sí mismo. Apenas dos años después, Schelling publicará sus *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, que junto con *El alma del mundo* (1798), y *Primer esbozo para un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799) constituyen lo que viene a conocerse como su *Naturphilosophie*.

Impulsado por su vena romántica, Schelling ha asumido la responsabilidad de explicar filosóficamente la espontaneidad oculta en el acontecer natural, de explicar el mundo tal como se nos presenta, como *vida*, y a la vida misma brillando con “cierto resplandor de libertad”²⁸⁶. Lo ha hecho así porque desde su punto de vista, únicamente la evidencia de que “la vida, superfluamente henchida, se aguijona a sí misma a la actividad”²⁸⁷, es lo que permite explicar

²⁸⁶ Friedrich Schiller, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, México, Espasa-Calpe, 1952, p. 145

²⁸⁷ *Ibid*, las cursivas son mías.

de manera coherente cómo en última instancia es posible que *en* la naturaleza brote un organismo que sin dejar de ser naturaleza también puede actuar en ella de manera libre. Para Schelling había que trazar la línea de continuidad que va desde la materia más simple hasta la autoconciencia humana, es decir, ver en retrospectiva cómo inclusive en la naturaleza inorgánica operan de manera inconsciente las mismas fuerzas que esencialmente también se presentan en el intelecto humano. Llevando esto a cabo podía disolverse la disyuntiva, antes irresoluble, en que uno debía elegir recorrer al mismo tiempo el camino de nuestra determinación causal –si el conocimiento debía tener algún sentido-, y el de nuestra libertad –para concebirnos como entes moralmente autónomos-. La antinomia quedaba resuelta al construirse la vía alterna que ligaba el reino de la necesidad más aplastante en la naturaleza inorgánica aparentemente inerte, con el reino de la libertad, o de la “segunda naturaleza” como historia de la humanidad.

Ahora bien, el intento de Schelling de formular una teología filosófica para rescatar a Dios volviendo al conjunto de la historia de la naturaleza y del hombre una monumental revelación progresiva, con la cual adquiere gradualmente independencia de la materialidad, no sólo es un intento fallido porque es incapaz de explicar racionalmente la facticidad de la naturaleza (es decir, por qué *hay* cosas en última instancia y no *nada*), poniendo punto final al idealismo alemán²⁸⁸. Es fallido porque en tanto que no logra de manera convincente explicar por qué tiene que ocurrir algo así como que lo Absoluto salga “libremente” de sí mismo para arrojarse a un doloroso proceso de maduración en el que ha de convertirse en Dios, valiéndose de la naturaleza y el hombre (proceso del cual la única prueba posible es que la naturaleza y el hombre de hecho existen); no consiguiendo así, hacer de la libertad “el comienzo” de la filosofía. En efecto, si uno no parte de presupuestos de tipo teológico –como señala Andrew Bowie-, en la convicción schellinguiana de que puede caracterizarse como un acto libre (a pesar de que no pueda adjudicársele ninguna razón o motivo²⁸⁹) al acto primigenio con que lo Absoluto se enajena en el mundo material, la noción de libertad sugerida, se vuelve

²⁸⁸ Andrew Bowie, *Schelling and modern philosophy*, New York, Routledge, 2001, p. 111

²⁸⁹ Porque de lo contrario lo Absoluto no sería tal. Esta es la “paradoja kantiana” que vimos en el primer capítulo.

indistinguible de la idea de que la emergencia de la realidad manifiesta es inexplicable o totalmente contingente²⁹⁰, con lo cual también se derrumba la pretensión idealista de que el mundo en su totalidad es explicable porque en sí mismo es inteligible y adecuado a nuestras capacidades para entenderlo.

Pero al menos desde la perspectiva de este trabajo, el intento de Schelling es fallido sobre todo porque es incapaz de hacer de la libertad “el fin de la filosofía”, satisfaciendo el proyecto kantiano de ilustración de dar cuenta de la capacidad *humana* para ser moralmente autónomo, como vimos en el apartado anterior. Paradójicamente, la historia en el *Sistema del idealismo trascendental* cobraba la forma de una tragedia porque para Schelling lo que un desenlace trágico expresa, es el *triunfo de la necesidad* sin que la libertad quede anulada. Para nuestro autor, de hecho, la imposición de un *destino* necesario es la única forma de salvaguardar la libertad individual. Según vimos, la melancolía que embarga a todo ser determinado brota de que éste se ve constantemente “condenado a muerte” por el mismo poder que le infunde vida. La condición humana trágica, en el mismo sentido, tiene que ver con que el hombre real, los individuos, se reconocen a sí mismos esencialmente como finitud o como incapacidad de determinar el curso de su propia vida colectiva. La infinitud que les permite a los actos individuales tener una significación general, histórica, está en ellos pero no les pertenece propiamente hablando ni tampoco pueden comprenderla. Esta infinitud es precisamente la “mano invisible” que permite al abigarrado actuar de la multitud de individuos cobrar una unidad coherente, conformar *una* representación que entraña *un* telos, e *imponer* todo lo que es necesario en la vida del hombre en tanto animal *político*. Todo esto sin que el hombre se vea forzado (por ejemplo, estableciendo que la conciencia individual humana es una mera ilusión al ser reflejo o al estar unilateralmente determinada por condiciones sociales) a renunciar a la espontaneidad de su irreductible libertad individual. Sin embargo, por las mismas razones, de la libertad del individuo de Schelling difícilmente podría decirse que esté constreñida por otros límites que los de la “libertad trascendental” de Kant, que se ciñe al reino de las puras “intenciones”.

²⁹⁰ *Ibid*, p. 125

La libertad, al exteriorizarse, corre la misma suerte que la libertad de la *Crítica de la razón práctica*, aunque por motivos diferentes. Para Kant el hecho de que el actuar humano fuese un acontecimiento real implicaba que desde el punto de vista natural debía regirse por las leyes mecánicas de la naturaleza. Para Schelling, en cambio, la naturaleza no es un mero mecanismo y como tal no parecería imponer de principio ninguna restricción a la acción humana. No obstante, lo que ocurre es que al efectivizarse la voluntad, al ejecutarse el acto que se pretende libre, invade el ámbito de la productividad de la naturaleza, de la subjetividad inconsciente que actúa a través suyo en esa misma acción pero que también lo rebasa y que sin consultarle en absoluto, en los hechos subordina todo lo particular a una significación general, social o de la especie. En otras palabras, a un destino de la acción del individuo en tanto forma parte de la historia de la humanidad.

Si la manifestación total del absoluto aconteciera, veríamos que lo que aparentemente ha ocurrido en virtud de la libertad, en realidad ha estado predestinado trágicamente de forma necesaria para producir la totalidad de la historia²⁹¹. Y de esta forma, “si la libertad es meramente una adecuada comprensión de la necesidad, la espontaneidad individual viviente se vuelve apenas una apariencia, la cual eventualmente será superada en la totalidad”²⁹². Pero si la libertad en su única forma real (como libertad de los individuos) no es más que una apariencia de la más absoluta necesidad, la filosofía de Schelling apenas si ha podido alejarse de la de Spinoza. Lo único que nos retiene –de nuevo- en la “apariencia de la libertad” es lo permanentemente inacabado de un proceso en el que, sin embargo, la necesidad no deja de triunfar y el individuo no deja de sucumbir trágica pero sublimemente –diría Schelling- ante las fuerzas de la historia.

Para Schelling, en el propio concepto de historia está contenido “el concepto de una necesidad a la cual incluso el albedrío está forzado a servir”²⁹³. La *historicidad* de la historia consiste en que en ella se realiza un “único ideal” mediante la “infinidad de desviaciones”, representadas por el anárquico actuar de los individuos. Pero de la forma en que ya vimos, la acción de los

²⁹¹ Schelling, *Sistema del idealismo transcendental*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 399

²⁹² Bowie, *Op. Cit.*, p. 89

²⁹³ Schelling, *Op. Cit.*, p. 387

“grandes hombres” o de aquellos que por convicción propia actúan de acuerdo a “grandes propósitos” y cuyas acciones tienen de manera inmediata significación general, es decir histórica o de relevancia para el conjunto de la especie; en el caso de Schelling no sólo no podrían imprimir esta “historicidad” en su actuar sin ayuda de la “mano invisible” que hilvana la historia, sino que ni siquiera podrían tener la suficiente convicción para actuar sin estar ya de alguna manera ciertos de que cuentan con semejante respaldo, o dicho de forma kantiana, que el progreso es posible y que será eventualmente un hecho.

La *Naturphilosophie* de Schelling ha podido trazar una línea de continuidad entre la naturaleza y el espíritu (es decir, entre la naturaleza y la conciencia humana en su sentido colectivo y concreto) reconociendo la forma del proceso que mediante la potenciación de la interacción de las fuerzas que componen la naturaleza, conducen de la materia más simple a la historia. El romanticismo de Schelling ha pretendido romper el extrañamiento de la naturaleza que nos caracteriza como hombres modernos haciendo de la historia un estadio superior de la vida del universo, cuyo proceso -de la materia inorgánica a la conciencia humana- se explica justamente por la necesidad de arribar al hombre, y como también ya vimos, de dejarlo atrás. De esta manera la historia se ha desenajenado de la naturaleza y la libertad se ha reconciliado con la necesidad, pero en ambos casos porque la historia y la libertad se han, de hecho, disuelto en la naturaleza y la necesidad. Así pues, la historia en Schelling parece reeditar la noción premoderna (básicamente aristotélica) que Hans Blumenberg considera anterior y contraria a la idea del hombre como auténtico creador²⁹⁴. La “prehistoria” de esta idea, aquello contra lo que esta idea reacciona, es el hecho de que la actividad humana represente una especie de *continuum* respecto a lo que la naturaleza es, actualmente o como una potencia latente. La naturaleza se piensa como una “plenitud de ser” que el hombre sólo puede imitar (o cuando mucho completar) de acuerdo a cánones que la propia naturaleza ha dejado establecidos. Si bien hay grandes diferencias en la forma de concebir esta forma de “completud” ontológica de la Naturaleza por parte de cualquier autor considerado “premoderno” –según el criterio de Blumenberg- y Schelling (en mi opinión, siendo la primera noción de “plenitud de ser” básicamente de carácter “estático”, mientras que la segunda es fundamentalmente un proceso

²⁹⁴ *Vid supra*, “Introducción”.

progresivo en que la Naturaleza se produce a sí misma), en ambos casos el carácter creativo, auténticamente libre, de la actividad humana queda despojado de su elemento esencial, de su poder realmente determinante. En ambos casos el hombre se limita a completar como un autómatas lo que la naturaleza ya ha diseñado, o a servir de mero vehículo para que la productividad de la naturaleza, que irá revelándose en la historia humana como Dios, produzca lo que la historia humana necesariamente debe ser para servir a sus propios fines. Los grandes personajes cuyas acciones los hombres recuerdan como relevantes o significativas para el conjunto de la humanidad podrían considerarse en esa medida “creadores” de historia, pero en realidad solamente lo son dado que el sentido de sus acciones corre paralelo al de la tendencia necesaria de la historia, de forma que el panteón de nuestras “grandes personalidades” está lleno de gente tan valiente como para únicamente atreverse a la acción –como el propio Schelling señala- cuando saben que la apuesta está ganada de antemano. En este caso, los individuos en cuanto tales no añaden cualitativamente nada a la historia, y se limitan a ser el vehículo de la realización de tendencias sobrehumanas, pero curiosamente naturales. De esta forma –nos dice Karel Kosík- la historia se piensa como una “potencia trascendental”,

[...] concepción según la cual los grandes individuos son los realizadores particulares de las leyes universales, [la cual] debe desembocar finalmente en la idea de que estas funciones puedan ser cumplidas más segura y eficazmente por las instituciones que, en tanto que dispositivos mecánicos, no piden para hacerlas más que individuos de valor mediano [...] La lógica de esta teoría de los grandes individuos conduce a la apología de los individuos mediocres.²⁹⁵

Precisamente esto es lo que tenemos cuando nuestro autor habla del surgimiento de la autoconciencia humana y del mundo histórico como una “segunda naturaleza” en el *Sistema del idealismo trascendental*. La aparición de la autoconciencia, según vimos, requería la organización política del hombre. Pero para Schelling esto implica que sobre los actos individuales tiene que imponerse “una ley natural pero distinta a la de la naturaleza visible, a saber, una *ley natural* con motivo de la libertad”²⁹⁶. Dicha ley aparece “con motivo de la libertad” porque la primera amenaza para la libertad de un individuo, es la libertad de otro individuo, por lo que una “segunda naturaleza” se impone –de nuevo- para salvaguardar la

²⁹⁵ Karel Kosík, “El individuo y la historia” en *L’Homme et la société*, No.9, julio-septiembre 1968, p. 9

²⁹⁶ Schelling, *Op. Cit.*, p. 381 Las cursivas son mías.

libertad de ambos despojando (en este caso de forma normativa) lo que su actuar tiene de individual (o sea, aquello que surge del “impulso egoísta” y que se dirige a su pura singularidad en la búsqueda de la felicidad), y delimitando entonces lo que el individuo *puede querer* en tanto genérico o racional²⁹⁷. Pero en definitiva esa misma ley, como dice Schelling, es una “ley natural” en tanto que ya vuelta ley jurídica, justamente finca su efectividad en que funciona como un “tercero” imparcial, como una “máquina” que actúa “como si existiera por sí misma”, de acuerdo a principios *generales*, en los que el convencimiento moral y político²⁹⁸ del individuo propiamente dicho resulta superfluo.

Llegados a este punto, salta podemos preguntarnos en qué medida un individuo de este tipo, y la libertad considerada de esta manera, podrían satisfacer la demanda ilustrada de autonomía moral. ¿En qué sentido un individuo que es incapaz de realizar nada que no sea históricamente irrelevante, sin ayuda de un agente independiente de los propios individuos, puede considerarse “autónomo”?

Así como la libertad del sujeto absoluto no escapa de la paradoja kantiana en el sentido de que la acción debe ser libre precisamente porque actúa sin motivo alguno, o “porque sí” -y en esa medida no sólo es una paradoja sino algo incluso irracional²⁹⁹-; una libertad separada de su capacidad de asumirse como agente de ciertas consecuencias, lo que pareciera permitir es la noción contradictoria de un sujeto moral *irresponsable*, en el que la responsabilidad respecto al actuar es un aspecto secundario puesto que al final de cuentas él no puede considerarse propiamente agente de sus actos en tanto estos tienen consecuencias no ya “históricas”, sino simplemente morales. La moral, ya sea por imposición, por acuerdo mutuo, por revelación o por el motivo que sea; regula de una forma específica las *relaciones* entre los individuos. En tanto la moral no puede ser una cualidad individual-privada de una acción, el actual moral es un actuar de significación general-social por definición. Además, en tanto que la moral no es una ciencia teórica sino de hecho una práctica, sólo puede ser tal en su realización efectiva en las

²⁹⁷ *Ibid*

²⁹⁸ Como vimos en el apartado anterior, esa “maquinaria” jurídica debe tener la fuerza para en última instancia hacer imposible cualquier tipo de insurrección.

²⁹⁹ Por razón se entiende en el contexto de la filosofía alemana de la época no una potencia cognitiva sino la capacidad de actuar de acuerdo a fines.

acciones de los individuos. En consecuencia, si el individuo sólo puede realizar su moralidad gracias a la *fe* en la ayuda providencial del “poeta de la historia” puesto que él mismo se reconoce en la filosofía como carente de fuerzas para valerse humanamente (y no de forma “natural”, egoísta) por cuenta propia, ¿Qué tipo de autonomía es la que su racionalidad posibilita? Y desde otra perspectiva, ¿Qué clase de moral es esa en la que uno en tanto agente está enajenado de las consecuencias de la acción dado que estas son de carácter general, histórico, y precisamente de carácter moral; y en la que uno puede perfectamente –siempre que este trascienda la frontera de las propias narices- ni siquiera interesarse en su resultado, confiado en que habrá una “mano invisible” dirigiendo la historia *a largo plazo* siempre por el rumbo del progreso?

Si el proyecto moderno que abanderan los pensadores de la Ilustración se autoproclama una defensa de la dignidad de un hombre, que se pretende pleno sujeto y objeto de derechos y responsabilidades políticas, morales etc. por haber alcanzado un punto de madurez racional que así lo permite; podemos ver también lo tremendamente contradictorio que resulta intentar defender la realidad de esta dignidad cuando no se ha podido dar cuenta radicalmente (yendo al fondo) de la posibilidad efectiva de la libre autodeterminación humana. Difícilmente se puede hablar de alguna dignidad del hombre como especie o género cuando precisamente lo que los individuos no *reconocen* del otro es la realidad de esta dignidad general-humana encarnada en el cuerpo de un individuo, cuando el yo se limita a suponer trascendentalmente “otra inteligencia” en el momento en que su actuar se encuentra con un tipo específico de resistencia exterior.

Ya vimos cómo en el *Sistema del idealismo trascendental* es necesario introducir al “otro” individuo como una forma de hacer explicable la contradicción que representa el acto de libertad como algo inexplicable, por ser libre y no depender de causa anterior, pero explicable a la vez, por tener que ser al menos causa de sí. Esto sólo era posible si encontrábamos el actuar de la inteligencia siendo al mismo tiempo un no-actuar suyo. Desde el punto de vista de Schelling, el “otro” individuo juega este papel, y por lo tanto está trascendentalmente puesto como una condición de posibilidad de la autoconciencia. El yo individual consciente sólo es

posible mediante el actuar libre, pero el actuar libre a su vez sólo es posible si hay -según vimos- una interacción recíproca de inteligencias que hace explicable cómo este puede ser un actuar de la inteligencia “sobre sí mismo” y al mismo tiempo un actuar “determinado fuera de ella”. Precisamente, el actuar del “otro” es un acto de la inteligencia sobre sí misma en tanto es propio de *una inteligencia*, y al mismo tiempo es un no-actuar de la inteligencia en tanto que desde la perspectiva de esa misma inteligencia, el actuar de “otro” es un actuar fuera de ella e independiente de ella. Ahora bien, semejante interacción sólo puede pensarse “entre sujetos de igual realidad”³⁰⁰. Esta realidad del “otro” y de su actividad –o sea, la existencia efectiva de otras inteligencias actuantes- es la que permite explicar cómo el “querer” se determina en cierto sentido para dar lugar a cierto tipo de actuar, y por lo tanto se pone también como una condición de la autoconciencia. Pero por lo visto, aquello que hace que una inteligencia sospeche de un acto que es producto de otra inteligencia, a pesar de no intuirlo como un acto propio, es siempre un supuesto trascendental anterior a la conciencia misma, y no una certeza del individuo consciente ni nada que tenga lugar a propósito de la relación práctica de un individuo con su entorno. La racionalidad y la libertad del otro parecieran un mero postulado, una presuposición o una permanente sospecha de la propia racionalidad, de la conciencia individual que sigue siendo la única certeza, la única existencia cuyo fundamento no es un “posicionar” de la razón propia. En otras palabras, la racionalidad y la libertad del otro no es un reconocimiento, por ejemplo, de la efectividad material de la actividad del otro en tanto necesario para la sustentación de mi vida; o de la potenciación de mi propia actividad en el mundo gracias a la actividad ajena, lo cual evidenciaría no sólo su existencia sino la mutua racionalidad y libertad. La libertad y racionalidad del otro no son un hecho tan constatable como mi propio actuar, teniendo más bien la consistencia de una suposición o de un postulado trascendental que aparece como necesario para explicar la libertad de un individuo que en cuanto individuo debe ser arrojado a la conciencia ya aislado de los demás.

Aquel elemento de “reconocimiento” intersubjetivo (del otro como un objeto de la misma calidad de sujeto que yo) como condición de la conciencia, es más bien un movimiento trascendental del Yo preindividual que “pone” o “coloca” al otro para poder delimitarse a sí

³⁰⁰ Schelling, *Op.Cit.*, p. 341

mismo, puesto que originalmente el actuar de “otra inteligencia” se nos presenta como una continuidad respecto del mundo objetivo en la que *posteriormente* suponemos una diferencia, una constitución similar a la nuestra. Lo interesante al respecto es que de esta forma no sólo resulta difícil encontrar el sentido en el que pueda caracterizarse al proyecto ilustrado como un reconocimiento fundamental de la dignidad del hombre, sino que la razón fundamental por la que la humanidad supuestamente se aparta del resto del mundo natural –la capacidad de ejercer la libertad en la forma de autodeterminación- adquiriendo justamente ese rasgo digno y solemne, comienza a desvanecerse como consecuencia. La filosofía hasta aquí parece verse rebasada por la tarea de reconocer íntegramente a la realidad y la necesidad “del otro” al intentar hablar del “hombre” como algo digno en cuanto especie, pero –de nuevo- lo interesante, al menos en Schelling, es que de esta manera es incapaz de hablar de un concepto tan central como el de libertad de una forma que no sea negativa. La libertad individual –del hombre en su forma real, concreta- se vuelve un concepto negativo porque para Schelling el individuo determina su querer precisamente de esta manera, negativamente, es decir, apelando a la “ausencia de impedimentos” al momento de determinar el querer. Veamos.

El mundo objetivo limita el actuar de las inteligencias, pero dentro de este mundo cualquier ulterior determinación (a qué objeto en particular se dirige la actividad) es inexplicable – “pudiéndolo querer todo”- a menos que mi campo de acción se me presente ya limitado y reducido por el actuar de *algo* que, debemos suponer, “no pueden ser objetos carentes de mismidad, sino sólo otras actividades libres, es decir, acciones de inteligencias fuera de mí”³⁰¹. De esta manera, eludimos la contradicción del acto libre arriba señalada, concibiendo la no-actividad propia como una actividad de la inteligencia “sobre sí misma”. “No se puede comprender cómo su actividad, en origen completamente indeterminada, se limitará de esta manera, si no se le ha hecho imposible la dirección de las restantes, la cual, por lo que comprendemos hasta ahora, sólo es posible a través de inteligencias fuera de ella”³⁰². Así pues, una determinación positiva -la del querer dirigiéndose hacia cierto objeto en el acto voluntario-

³⁰¹ *Ibid*, p. 347

³⁰² *Ibid*, p. 346

está puesta para Schelling “por mera negación”³⁰³. La interacción de una inteligencia con otra que es una condición de la autoconciencia (lo cual según vimos implica el mismo nivel de realidad de los sujetos y de su actuar), se reduce al reconocimiento, en un mundo constituido de “*cosas naturales*” que se mueven en diferentes direcciones, de una barrera en la que tiene que reconocer a otra inteligencia actuando. Es como si las protoconciencias puestas realmente en el mundo se encontraran en un espacio aparentemente vacío en el que su deseo se desparrama en cualquier dirección y sólo cobra forma al adaptarse, como un líquido en un recipiente, al espacio sin ocupar, después de lo cual una inteligencia debe *suponer* que esto sólo es posible si en el mundo hay otras inteligencias que *actuando*, acaparan ya el resto de ese *quantum* fijo de libertad posible en el mundo. La cantidad sobrante es lo que yo “puedo querer”, siendo “la actividad ajena [...] el correlato de la necesaria (para la libertad) *pasividad propia*”³⁰⁴. Solamente porque la libertad se *limita* a un objeto en específico el individuo puede cobrar conciencia, y por lo tanto puede ser libre. De manera un tanto extraña, la libertad está determinada por la libertad, o se determina a sí misma antes de ser libre, y precisamente porque se determina y se limita puede –después, como conciencia- ser auténticamente libre³⁰⁵.

Por esta razón, al cobrar conciencia de sí mismo el individuo ya se intuye como limitado por el mundo objetivo, y quizás también tan melancólicamente miserable e incapaz de transformar por sí mismo el mundo que le rodea.

El problema con esta explicación del surgimiento de la libertad, en la que se echa mano de una noción completamente abstracta del -“otro“- individuo, es que justamente en el intento de poner al “otro” como eso que debe resolver las contradicciones que van saliendo al encuentro del filósofo, uno termina por caer en cuenta que en última instancia lo que es inexplicable en estos términos es la propia libertad. La noción de libertad de Schelling no explica mucho porque

³⁰³ *Ibid*, p. 347

³⁰⁴ *Ibid*, p. 348 Las cursivas son mías.

³⁰⁵ Al respecto Schelling sólo recalca (puesto que básicamente el argumento lo ha expuesto ya) que este embrollo es explicable en el sentido de que la limitación de la libertad (el no-actuar) es un actuar de otra libertad, es decir, un no-actuar libre y por lo tanto, en definitiva, una autodeterminación de la libertad. Además, esto no anula la libertad real porque al ocurrir antes de la conciencia, la actividad suprimida no se plantea como posible para el individuo que conscientemente ha de intentar realizar su voluntad en el mundo. *Ibid*, p. 351

sólo puede hacerlo hablando de ella negativamente, es decir, siempre en relación con todo aquello que esta no es, y especialmente apelando al no-actuar libre o al “otro”. Esto en última instancia no dice nada de la libertad porque lo que se presupone en la explicación de la libertad del individuo, ¡es precisamente haberla ya explicado puesto que la actividad del “otro” desde su perspectiva no es un no-actuar libre sino un actuar libre sin más!

La noción de libertad de Schelling no ha podido finalmente rebasar la noción moderna de libertad, en que esta se concibe básicamente como la “no interferencia” de ningún agente externo en el actuar³⁰⁶, sin explicar en primer lugar qué tipo de actuar podría considerarse libre o qué es lo libre en el actuar y por qué este es posible. Una noción positiva de libertad requeriría dar cuenta de qué es lo propio de ella, y a la luz de todo lo dicho hasta ahora acerca de Schelling y del proyecto de ilustración kantiano -en el que el punto de llegada debe ser la posibilidad de la autonomía moral del hombre-; esto a su vez parece requerir mostrar que la libertad implica necesariamente no sólo la capacidad de establecer fines racionales para el actuar sin la intervención de ningún criterio ajeno a la propia razón, sino sobre todo la capacidad y la efectiva realización de dichos fines en el mundo, de manera autónoma.

Ya en este punto podemos ver más claramente que salvaguardar la libertad de los individuos no sólo exigiría –en los términos de Schelling- que la providencia no se manifestara nunca de manera completa, como señala Crescenciano Grave comentando a nuestro autor³⁰⁷. Más fundamentalmente, lo que hace del supuesto “drama de la libertad” una representación espuria, *inauténtica*, es el propio hecho de que la historia para Schelling cobra necesariamente la forma de una tragedia, en completa independencia del actuar del individuo a través del cual la providencia (o la naturaleza, o el sujeto absoluto) produce.

En la concepción metafísica de la historia –dice Kosík, refiriéndose explícitamente a la filosofía de la historia de Schelling, Goethe y Hegel-, el porvenir está determinado en cuanto a su esencia y su generalidad, y sólo en sus detalles continúa abierto e incierto: es en esa esfera secundaria, que no puede replantear o suprimir el sentido

³⁰⁶ Quentin Skinner, “What is freedom?”, conferencia dictada el 7/08/2008 en la Universidad de Cambridge, disponible en audio en iTunes U

³⁰⁷ *Vid supra* “Dramatis personae”, nota 113

fundamental predeterminado, donde se ejerce la actividad de los individuos, sean éstos importantes [“históricos”, en el sentido vulgar] o no.³⁰⁸

En la noción de historia de Schelling el elemento determinante no puede ser el individuo puesto que, de la manera en que ya vimos, este es esencialmente carente de todo poder para determinar por sí mismo (en términos estrictamente individuales y en términos cooperativos, de la mano de otros individuos) la forma de esa “segunda naturaleza” que supuestamente se yergue por obra suya. El individuo “nace” en la medida en que este, siendo básicamente un enemigo de cualquier otro individuo, siendo un átomo que sólo puede relacionarse con los demás –sólo puede suponer un sujeto en el “otro”- “colisionando” primero con ellos, es decir, una vez que los ha “reconocido” (por decirlo de alguna manera) trascendentalmente como los objetos límite o las barreras infranqueables a su deseo, en contraste con el cual se determina su libertad. Pero si el concepto de libertad ha de tener un contenido positivo, el individuo no puede ser solamente impotencia y limitación, y en este sentido, el “papel” del individuo en el drama de la historia no puede tener un papel predefinido. Como dice Kosík, tal historia debería contener “todas las posibilidades” (“lo cómico”, “lo grotesco”, “lo trágico” etc.), y esto significa que el “papel” de los “actores” no puede ceñirse a representar una obra en lo esencial ya terminada sino que debería entrañar por sí mismo una actitud creativa y *lúdica*, como la del actor que en la improvisación representa y a la vez produce su propia obra³⁰⁹. Si su libertad ha de ser algo más que la “apariencia” de inacabamiento de una estructura transhistórica que realmente sólo está desprovista de lo superfluo, el actuar de los individuos debe ser por sí mismo un *juego* auténtico, una apuesta en la que el individuo pueda triunfar o perder miserablemente sin que cualquiera de estos desenlaces esté garantizado o vetado de

³⁰⁸ Kosík, *Op. Cit.*, p. 17

³⁰⁹ Kosík utiliza en este artículo el término *jeu*, que significa en francés tanto “juego” como “representación”. Al respecto, es interesante observar cómo el término “juego” es utilizado por Schiller (tematizando la belleza) para caracterizar aquello que reconcilia armónicamente lo espontáneo con lo necesario: “...se suele aplicar la palabra juego a todo aquello que no es contingente ni subjetiva ni objetivamente, y, sin embargo, tampoco constriñe ni obliga ni exterior ni interiormente [...] Sólo juega el hombre cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es plenamente hombre cuando juega.” *Schiller, Op. Cit.*, p. 78, 81 Tomando en cuenta que el individuo es justamente lo que parece estar “en medio” de la determinación en tanto objeto de la naturaleza y de condiciones sociales preexistentes, y de la libertad, en tanto espontaneidad y capacidad creativa; no es extraño que Kosík retome este término para hablar más bien de la relación entre el individuo y la historia, o lo “singular y espontáneo” y lo “general y necesario”.

antemano. Esto implica que el concepto de libertad abarque en una unidad tanto “intenciones” como “consecuencias”, es decir, que vincule los fines proyectados por la conciencia (o el ámbito de la “libertad trascendental” de Kant) con la capacidad material de determinar el mundo natural y social según una dirección autónomamente puesta³¹⁰. Sólo en esta medida posibilidades de que el hombre se considerase moralmente responsable.

Ya mencionamos que lo que se considera el “fracaso” de Schelling al explicar la facticidad del mundo tiene que ver con la cuestión de lo problemático de concebir el que todo lo que es de manera determinada, surja de un acto de espontaneidad del sujeto absoluto del cual es imposible dar cualquier tipo de explicación, justamente porque en tanto espontaneidad, *no puede* haberla. Sin embargo, en esta noción más bien extraña de libertad, también podemos encontrar –especialmente en la filosofía “tardía” de Schelling, en la que se pueden inscribir las lecciones *Sobre la historia de la filosofía moderna* comentada en este trabajo- una idea fundamental en cualquier reflexión sobre la libertad que pretenda ir más allá del horizonte dibujado por el pensamiento del propio Schelling. Como vimos en la primera sección de este trabajo, este autor critica la demostración de Dios de Descartes señalando, entre otras cosas, que la noción de Dios que resulta de la forma de llevar a cabo dicha demostración es la de un ser “preso” en su propia esencia, o un ser que es de manera “ciega”. El Dios de Descartes es “necesariamente” en tanto para estos autores, en el concepto de perfección le va su existencia. Sin embargo,

[...] el ser que no ha sido precedido por la posibilidad, que no puede nunca *no-ser*, [tampoco] de esta manera puede nunca realmente *ser*. [...] Aquello para lo cual es *imposible no ser* (*quod non potest non-existere*) no puede nunca posiblemente ser – puesto que la posibilidad de ser también incluye la posibilidad de no ser en sí mismo-, por lo tanto aquello para lo cual es imposible *no ser* no está nunca en la posibilidad de ser...³¹¹

Si para Schelling nuestra concepción de un Sujeto absoluto debe incluir la noción de libertad – uno de los atributos que inclusive la tradición reconoce en Dios y que es necesario para poder concebirlo como *creador*-, es claro que dicho sujeto no puede “ser ciegamente”. Existir

³¹⁰ En otras palabras, que resuelva satisfactoriamente la tercera antinomia kantiana que mencionamos en la “Introducción” del presente trabajo.

³¹¹ Schelling, *On the history of modern philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1994, p. 53

necesariamente (o de manera necesaria) cancela toda actividad libre, dice Schelling³¹², y por esta razón el Sujeto absoluto debe tener el poder de *negar* siempre su esencia, de volverse *otro* para sí mismo, y de esta manera transformar la *necesidad* de ser en ser *contingente* o ser “puesto por sí mismo”. Solamente pensado de esta manera Dios podría estar en una relación libre respecto a su propio ser³¹³.

Un concepto de libertad, según decíamos, debe comprender la capacidad efectiva de llevar a cabo las determinaciones racionales de nuestra voluntad. Ahora bien, este auténtico poder de realizarse de acuerdo a fines impuestos por uno mismo, de manera autónoma, es contrario a pensar que hay en el mundo algo que con anterioridad e independencia del agente libre garantice cualquier tipo de desenlace, consecuencia, o resultado de la acción. Así pues lo que esta idea de Schelling parece sugerirnos es que una verdadera noción de libertad implica que toda acción que se pretenda libre debe incluir en sí misma la posibilidad de realizar algo distinto respecto de lo que originalmente pretendía producir, así como de que el agente de la acción pueda convertirse en “otro” respecto de lo que en determinado momento deseaba ser³¹⁴.

Es cuestionable –y no nos detendremos a escudriñar este problema- si el Sujeto absoluto de Schelling tiene realmente el poder radical de negarse a sí mismo, y si –a pesar de que puede “volverse otro” imponiéndose a sí mismo limitaciones que no corresponden a su esencia ilimitada- no se parece más bien a lo que Schelling considera la Idea de Hegel, que en su opinión, nunca puede “perdersé” a sí misma³¹⁵. Lo que importa aquí es que esta idea de Schelling parece sugerir que el “volverse otro” por sí mismo no puede ser un hecho “asegurado”, ya que este tipo de garantía, en cuanto tal, negaría la libertad de la acción al implicar que *en realidad* no había elección alguna *posible*, o como diría el Schelling del *Sistema*

³¹² *Ibid*, p. 56

³¹³ *Ibid*, p. 54

³¹⁴ Como pudimos ver en el primer apartado de este trabajo, el Sujeto absoluto de Schelling siempre es sujeto puesto que – y de ahí también su “desdicha”- siempre está rebasándose a sí mismo, volviéndose *otro*.

³¹⁵ El Sujeto absoluto en Schelling, si bien tiene el poder de “volverse otro”, curiosamente por el hecho de *nunca poder* volverse objeto, está también trágicamente *condenado* a buscarse a sí mismo para siempre en un devenir incesante.

*del idealismo trascendental*³¹⁶, que no es un auténtico vacilar del agente y por lo tanto tampoco es una auténtica decisión. Una acción auténticamente libre, pues, tiene que incluir la posibilidad tanto de *ganar* la apuesta como de *perderlo* todo en el juego.

Ciertamente el individuo de Schelling no está preso en su propio “*qué*” de la misma manera – absoluta- que el Dios de Descartes o la sustancia de Spinoza. El individuo en Schelling es de hecho finito, y en tanto objeto *está sujeto* a los ires y venires del acontecer natural. Pero en tanto *humano*, en su calidad de ser genérico perteneciente a una especie, el hombre se ve preso no porque exista de forma inamovible sino porque está atado de manera involuntaria al proceso infalible y necesario de realización temporal de una esencia en la forma de su destino histórico. De acuerdo a eso que marca la “diferencia específica” del individuo respecto a la totalidad de cosas naturales existentes –su pertenencia al género humano-, éste se encuentra tan aprisionado por su propia esencia como el Dios ciego de Descartes o la sustancia de Spinoza, con la única atenuante de que esa esencia se encuentra en un proceso de realización que permite, como vimos, una *apariencia* de libertad. Tal vez se podría objetar que el individuo no podría considerarse en una relación no libre respecto a su propio ser puesto que al menos en tanto irreductible individualidad, en el ámbito de su vida que resulta irrelevante para la historia, se encuentra en la posibilidad de autodeterminarse. No obstante, haciendo un esfuerzo por discutir con Schelling en sus propios términos (es decir, sin apelar a la idea más común hoy día de que todo individuo está por todas partes atravesado por “artefactos” sociales como cualquier herramienta, el lenguaje, etc.), lo que el individuo es –fundamentalmente, una conciencia individualizada- ya en opinión de nuestro autor tiene como condición de posibilidad su interacción con otros individuos, y específicamente la “armonía preestablecida” de las representaciones compartidas, *generales*, de las que se vale en todo momento la conciencia individual para estructurar la realidad. Justamente lo que el individuo parecería ser para Schelling, al margen de toda socialidad, es un pedazo de naturaleza inconsciente sin significación alguna para la historia o para ninguna ciencia humana: el ser individuo de alguna manera tendría que implicar poder ser inmediatamente genérico.

³¹⁶ Schelling, *Op. Cit.*, Anthropos, p. 374

Schelling, por otra parte, podría objetar que el individuo no puede considerarse en una relación no-libre respecto a su propio ser porque eso de lo cual no tiene efectivamente el poder para realizar o no realizar, tampoco, por ello mismo, podría considerarse objeto de ninguna acción libre. De la misma manera que sería absurdo irritarse con el mar al considerarse uno mismo no-libre de respirar bajo el agua sin ayuda de ningún tipo de equipo auxiliar, el individuo, haciendo un recuento de sus limitadas fuerzas, no tendría por qué sentirse menos al encontrarse no-libre³¹⁷ de incidir en la historia. El individuo en Schelling, pues, no posee el poder de negar su ser (no por lo menos en ningún sentido relevante para nosotros en este trabajo). Con las salvedades señaladas arriba³¹⁸, este poder, la posibilidad de ser libre, en lugar de significar la forma fundamental en que todo individuo “está” de hecho en el mundo, más bien permanecería exclusivamente como un atributo de lo “divino”: al final de cuentas el *Sistema del idealismo trascendental* y todavía las propias “lecciones” piensan la historia de la naturaleza y del hombre como el proceso de vida de Dios, como el proceso de desarrollo de su libertad o de su liberación del mundo material. Pero entonces ¿Qué sentido tiene llenar páginas y páginas hablando de libertad y de la realización del drama trágico de la historia como aquello que reconcilia la necesidad con la libertad, la naturaleza y el espíritu, sin anular una por afirmar al otro? ¿Qué sentido tendría entonces la historia humana fuera del capricho de Dios? ¿Qué sentido tiene hablar de Ilustración, de autonomía moral y de racionalidad, si nada de ello es algo que pudiera en primer lugar corresponder al hombre? ¿Por qué no declararse desde el primer comienzo un teólogo que místicamente inspirado revela la necesidad de ser de todo lo que va siendo?

Si hablar de libertad es necesariamente hablar de *poder* –del poder de realizarla-, y si una verdadera libertad sólo podría ser aquella que afirmara ese poder *como* un auténtico poder, sólo podríamos hablar de libertad en un ámbito en el que esta pudiera ponerse en riesgo y sobrevivir, en el que la apuesta implicara también la posibilidad de la muerte y del

³¹⁷ “If I say that I am unable to jump more than ten feet in the air, or cannot read because I am blind, or cannot understand the darker pages of Hegel, it would be eccentric to say that I am to that degree enslaved or coerced.” Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty” en *Four essays on liberty* London, Oxford University Press, 1969

³¹⁸ *Vid supra*, nota 27

aniquilamiento. La libertad del Sujeto absoluto en realidad ni siquiera parece poder probarse como auténtica libertad, dado que su alienación en objetos de distinto tipo nunca puede perder dicha libertad ni hacerlo perecer a él mismo. Su infinito movimiento, más que un producir, parece una inercia inagotable. Ya en el *Sistema del idealismo trascendental* habíamos visto que respecto al Yo absoluto, Schelling señalaba que este no puede considerarse ni libre ni no-libre³¹⁹, y en este sentido nosotros señalábamos que la libertad del hombre es la que parecía revelarse como la única libertad posible. De esta manera en los textos del propio Schelling de nuevo encontramos señalamientos que parecen centrales en el intento por esclarecer la cuestión de la libertad.

Habíamos visto que el aspecto romántico de la filosofía de Schelling consistía en que para este autor la naturaleza no podía considerarse un mero mecanismo carente de toda vida, y que por el contrario, tenía que reconocerse en ella ya operando a la misma espontaneidad que a primera vista –al menos para el filósofo racionalista- parecería caracterizar únicamente a la mente humana. Si la conciencia humana debía explicarse sin incurrir en contradicciones irresolubles, la naturaleza en su conjunto debía ser un organismo capacitado para constituirse por sí misma como un proceso teleológico, debía ser al mismo tiempo que productos (*natura naturata*) también productividad (*natura naturans*), y en esa medida no podría considerarse un montón de objetos inertes, pasiva y dócilmente puestos a disposición de la actividad humana propiamente creativa. Por esta razón habíamos visto que en las lecciones *Sobre la historia de la filosofía moderna*, criticando la aversión de Jacobi por considerar a la naturaleza un elemento esencial de la filosofía, Schelling señalaba que

[...] quienquiera que descarte por adelantado a la naturaleza como aquello absolutamente carente de espíritu, se priva a sí mismo incluso del material en que y del cual pudo desarrollar lo espiritual. *El poder del águila en vuelo no se prueba a sí mismo por el hecho de que el águila no sienta ninguna atracción hacia abajo, sino por el hecho de que supera esta atracción, volviéndola ciertamente un medio de su elevarse*³²⁰

³¹⁹ *Vid supra*, “Dramatis personae”

³²⁰ Schelling, *Op. Cit.*, Cambridge, p. 173 Las cursivas son mías.

Ahora bien, si por “espíritu” Schelling entiende lo humano en sentido colectivo o genérico³²¹, lo espiritual esencialmente no podría ser otra cosa que la plena libertad que se hace posible *en* la naturaleza porque ésta ha producido la autoconciencia. Desde esta perspectiva resulta sugerente cómo una interpretación de Schelling puede dar pie a verdaderamente considerar la libertad del individuo como la única auténtica libertad. Al tener la *necesidad* de partir de la determinación (de tipo geográfico, biológico, social, etc.) el individuo también tiene *la oportunidad* de transformar esa negación al despliegue de su actividad en un momento de la afirmación de la misma. La idea de que la necesidad es parte de la libertad es una idea que al menos está ya sugerida en Schelling y que brinda por sí misma algunos elementos para pensar la *positividad* de la que hay que dar cuenta en un concepto de libertad. Si pensamos lo necesario simplemente como lo ya determinado, como lo que *necesariamente es* en tanto está ya *dado* y que por lo tanto carece de posibilidad, el individuo efectivamente podría considerarse por definición constreñido por una serie de circunstancias naturales y sociales en las que él mismo como agente no ha tenido oportunidad de intervenir, y que en ese sentido rebasan sus fuerzas. El individuo no es el Sujeto absoluto que despierta de su sueño embrionario, sin ningún motivo, sólo para arrojarse “libremente” a un proceso lleno de amenazas a las que finalmente es inmune. El individuo no tiene una libertad de este tipo, pero justo por esa razón su libertad sí es distinguible de la necesidad. Al individuo no le basta con quererle a sí mismo: tiene que enfrentar su querer a un mundo de determinaciones a través de su propio cuerpo, esforzarse y recorrer un fatigoso camino en el que sin embargo, se encuentra consigo mismo –triunfante o derrotado- con cada nuevo paso. La fugaz vida biológica del individuo no es la inmortalidad de Dios, pero precisamente por enfrentarse como algo determinado a un mundo de poderes que lo niegan, por enfrentarse a la muerte, el individuo puede no solamente ser desdichado sino también felizmente reconocerse como un poder mayor, al negar la muerte con su propia vida. Esto parecería un “destino” más deseable en realidad, que el estar condenado –como el Sujeto absoluto de Schelling- a la insoportable necesidad de vivir sin poder encontrar nunca lo único que puede desear: es decir, a sí mismo. El

³²¹ Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 181

individuo puede ser como el águila, que prueba su poder transformando la fuerza de atracción que en tanto cuerpo material intenta hacerla comportarse como las rocas que caen, en un medio para volar más alto, porque su cuerpo no sólo es masa sino alas con qué batir el aire, además de una forma específica para transformar la resistencia del viento y la gravedad en un impulso ascendente. Si pensamos la necesidad como un momento de la libertad porque en primer lugar se presenta como lo ya determinado con independencia de nosotros, lo ya *puesto*, la necesidad también podría considerarse por consiguiente un elemento *positivo* en un concepto de libertad.

Hans Blumenberg señala que la ruptura con la noción del arte como “imitación de la naturaleza” es propia del nuevo “*pathos*” con que se logró añadir al sujeto humano el atributo de “creador”. “Como autocomprobación y testimonio de su genuina *potencia* de ser, el arte se ha convertido, para el hombre moderno, en la “actividad propiamente metafísica de esta vida”³²², que imita no tanto a la naturaleza sino al “*ars infinita* de Dios”³²³. Ahora bien, como hemos insistido a lo largo de todo este trabajo, la posición moderna que escinde al hombre o a lo humano de la naturaleza trae consigo sus propias contradicciones. La postura romántica de Schelling al respecto podría verse como una reacción anti-moderna que preludia la crítica radical a la que será sometida su filosofía todavía estando este en vida. En el capítulo quinto de *El Capital*, titulado “Proceso de trabajo y proceso de valorización”, Karl Marx señala que

El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su

³²² Hans Blumenberg, “Imitación de la naturaleza. Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador” en *Las realidades que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 74. Si bien esta afirmación nos parece correcta, nos parece un exceso ejemplificar el “nuevo *pathos* [moderno] del trabajo” como algo que se dirige contra la naturaleza con el caso de Marx y Engels. El hecho de que modernamente el arte sea considerada la auténtica manifestación de la potencia creadora de la actividad humana o el ámbito en el que la libertad propiamente se realiza, no es algo derivable del pensamiento de Marx, que al criticar la enajenación del sujeto trabajador en la sociedad capitalista extiende este carácter libre y creativo a la praxis humana en general y no sólo al arte. Tampoco es exacto considerar a Marx un representante del *pathos* moderno del trabajo como una actividad anti-natural, como veremos en seguida. El pensamiento de Marx precisamente es una crítica de esta modernidad.

³²³ *Ibid*, p. 77

corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a su vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.³²⁴

Los individuos, para Marx, tienen en primer lugar la *necesidad* de reproducir su vida biológica, y para ello entablan una relación metabólica con la naturaleza mediante el trabajo. Sin embargo no lo hacen porque en tanto hombres sean partícipes –de alguna inexplicable manera- de una sustancia no extensa o sobrenatural gracias a la cual pueden moverse libremente en la naturaleza y “someterla a su señorío”. Si observamos con detenimiento, el hombre para Marx se relaciona con la naturaleza él mismo *como un poder natural*; en otras palabras, el trabajo humano dicho de la manera más simple, no es otra cosa que una relación peculiar de la naturaleza *consigo misma*, en la que un sector de dicha naturaleza despierta y desarrolla “las potencias que dormitaban *en ella*” para constituirse como una *segunda forma de ser naturaleza*. Como el águila de Schelling, el hombre se *enfrenta* a la naturaleza con su cuerpo natural como principal medio y se “prueba a sí mismo” dándole una forma útil o adecuada a su propia vida. La fuerza productiva del trabajo humano despierta del sopor de la naturaleza inconsciente y somete a regulación progresivamente al metabolismo que *necesariamente* mantiene con ella, constituyéndose como *naturaleza libre*. Libre no porque sea ajena al tipo de causalidad que reina en el mundo material, sino porque siendo un poder natural ella misma, puede darle forma a este último de acuerdo a *fines* que ella ha determinado en su imaginación con anterioridad.

La actividad de la araña –dice Marx- nos recuerda a la actividad de un tejedor, y las colmenas de las abejas pondrían en vergüenza a muchos arquitectos, sin embargo, lo que distingue al peor arquitecto de la mejor de las abejas es que el arquitecto levanta su estructura en la imaginación antes de erigirla en la realidad³²⁵. El hombre para Marx es *naturaleza racional*, racionalidad *en y por* la naturaleza, una potencia que despierta de su sueño natural y que se desarrolla mediante el trabajo. Esta idea justamente la podemos rastrear a la *Naturphilosophie* de Schelling a pesar

³²⁴ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Vol. 1, Tomo 1, México, Siglo XXI, p. 215-216

³²⁵ *Ibid*, p. 216

de que para este autor la capacidad del hombre de dirigirse de manera autónoma en el mundo material –de volverse una segunda y distintiva forma de ser naturaleza- de hecho se ubica en un momento anterior a cualquier acto deliberado y consciente del individuo sobre la naturaleza que le rodea, posibilitando una noción de libertad en la que el poder de su realización misma es irrelevante.

Por otra parte, encontramos algo parecido respecto al señalado problema de la noción del “otro” como condición de la libertad del individuo. Para Schelling la “interacción de las inteligencias” es una condición trascendental para el surgimiento de la autoconciencia individualizada, aunque como pudimos ver, esta interacción se limita a suponer “otra inteligencia” actuante en lo que en realidad a una inteligencia se le presenta solo como algo objetivamente existente. En consecuencia, el “otro individuo” es una condición de la libertad (en tanto es condición de la autoconciencia y del libre albedrío) pero que en tanto trascendental –en tanto es anterior al surgimiento de la conciencia-, el individuo propiamente libre no puede experimentar como una condición *positiva*, sino como mero límite, como algo independientemente *ya puesto* y ajeno a él mismo en cualquier sentido práctico. De cualquier forma, pensar “al otro” al menos como un momento necesario en el proceso de constitución de lo que permite al individuo considerarse como perteneciente a una especie, es ya en cierto –si bien magro- nivel dar cuenta de su *naturaleza-social* y en ese sentido, el romanticismo de Schelling también podría considerarse un primer paso en la superación de la diferencia radical entre la naturaleza –individual- y el espíritu. En Marx, para continuar con el mismo ejemplo,

[...] la *suma mecánica de fuerzas* de obreros aislados difiere esencialmente de la potencia social de fuerzas que se despliega cuando muchos brazos cooperan *simultáneamente en la misma operación indivisa* [...] No se trata aquí únicamente de un aumento de la fuerza productiva individual, debido a la cooperación, sino de la creación de una fuerza productiva que en sí y para sí es forzoso que sea una *fuerza de masas*. Prescindiendo de la nueva potencia de fuerzas que surge de la fusión de muchas fuerzas en una fuerza colectiva, el mero *contacto social* genera, en la mayor parte de los trabajos productivos, una emulación y una peculiar activación de los espíritus vitales (animal spirits) las cuales acrecientan la capacidad individual de rendimiento de tal modo que una docena de personas, trabajando juntas una jornada laboral simultánea de 144 horas, suministran un producto total mucho mayor que 12 trabajadores aislados cada uno de los cuales labora 12 horas,

o que un trabajador que lo hiciera durante 12 días consecutivos. Obedece esto a que el hombre es por naturaleza, su no, como afirma Aristóteles, un animal político, en todo caso un animal social.³²⁶

Si en este nivel consideramos la “necesidad” como el marco no ya de determinaciones naturales que suelen englobarse en el término “naturaleza” (que incluyen las propias características dadas del cuerpo humano), sino sobre todo los condicionamientos de carácter social-cultural en los que además de lo que Schelling llamaría –según vimos- una “comunidad de representaciones”, también podríamos incluir todo un complejo técnico heredado; los “otros” individuos podrían representar no la condición negativa y el límite propiamente dicho de la libertad del individuo, sino la posibilidad de realización de la libertad, o como observamos en la cita anterior, la potenciación de la animalidad del individuo convertida en humanidad. No es este el lugar para exponer lo que Marx pueda considerar por su parte como “naturaleza humana” ni su noción de libertad individual. Lo relevante en términos de este trabajo es sugerir que la idea de Schelling de la interacción de las inteligencias a través de su realidad como cuerpos en el espacio bien puede tener un lugar por sí misma en la genealogía del concepto de libertad como una noción positiva. Lo crucial de una consideración como la que Schelling hace en el *Sistema del idealismo trascendental*, radica en que en la medida en que demuestra que el hombre únicamente se individualiza mediante el *contacto* social, puede también dar pie a romper con la noción abstracta de individuo, que lo piensa como un hecho acabado y carente de posibilidad, es decir, que tiene derechos de carácter social emanados de una especie de *naturaleza individual* estática que posee y en la que dogmáticamente (o axiomáticamente) uno debe creer. “Naturaleza social”, en este sentido –en la manera en que Marx parece entenderlo arriba- no necesariamente significaría –como ciertamente ocurre en Schelling- que el individuo se subordine a su a su especie, sino que su misma radical singularidad, su propio cuerpo material individual, es capaz de tener significación *genérica* en tanto el roce práctico con “los demás” despierta un poder productivo de carácter específicamente social.

Kosík señala que la idea de la historia como una *representación*, en que la representación se piensa “a la vez un juego real y el juego de la realidad”, es contraria a aquella otra en que un

³²⁶ *Ibid*, p. 396-397

desenlace específico está asegurado de antemano, en la que por lo tanto la historia se configura de manera necesaria como la “tragedia de la historia”, tal como ocurre en el caso de Schelling. “Este inacabamiento de la historia confiere al presente su verdadera significación en tanto que momento de la elección y la decisión y, al mismo tiempo, *devuelve a cada individuo su responsabilidad ante la historia*”³²⁷. Esta forma en particular de apropiarse de la idea de la historia como una representación, lejos de abolir la historia concibiéndola como una “plenitud de ser” –al igual que en el caso de la naturaleza premoderna, según Blumenberg-, le devuelve a la historia su historicidad a través de una reconsideración del carácter determinante y *poético*, del hombre individual y concreto.

La *representación (jeu)*, en tanto que principio que realiza la unidad del individuo y de la historia, destruye ante todo las concepciones lineales [de la historia, por ejemplo, la del *necesario* progreso moral de la humanidad] y la abstracción [de considerar al individuo -lo particular- y a la historia - lo general- en una relación *antinómica*, como momentos “petrificados”]. Por la representación (*jeu*) se establece un nexo interno entre elementos heterogéneos. El individuo y la historia no son ya entidades independientes una de la otra, sino que se interpenetran, pues tienen una *base común*.³²⁸

Esta base común no es más que la capacidad del individuo de incidir en la historia sin por ello dejar de actuar *como individuo*, en otras palabras, actuando por cuenta propia y no siendo “vehículo” del actuar de alguna fuerza histórica, supra individual, que haga de ciertos personajes privilegiados “individuos históricos”. Ahora bien, si entre el individuo y la historia hay una línea de continuidad de forma que el individuo puede *sin ayuda de ningún agente externo* actuar de forma significativa para el conjunto de la especie, esto quiere decir que el individuo en cuanto tal detenta el *poder* de *realizar* los fines que ha prefigurado en su conciencia, y que con ello está habilitado para transformar el mundo natural y social que se le presenta como dado. Pero no sólo está habilitado para hacerlo “sin dejar de ser” corporalidad e individualidad, sino que justamente gracias a su cuerpo individual es que adquiere este poder. La idea de la historia como el drama *real* representado por sus propios poetas, parte de que el individuo tiene efectivamente la capacidad –que inherentemente le pertenece- de “volver la

³²⁷ Kosík, *Op. Cit.*, p. 18-19 Las cursivas son mías.

³²⁸ *Ibid*, p. 14-15 Las cursivas son mías salvo en “jeu”

atracción” que quisiera diluirlo en su género, en un “medio de su elevarse” como individuo. En este sentido lo que esta noción de historia parece resolver haciendo de la necesidad una condición positiva de la libertad, es nada más y nada menos que la tercera antinomia kantiana entre la libertad, definida entonces como un atributo del género o una finalidad que *necesariamente* cumple *la especie* humana en su conjunto; y la naturaleza, como algo que determina al individuo como un ente solitario y por definición incapaz de actuar de forma no radicalmente egoísta³²⁹. Pues bien, si el “nexo interno” entre el individuo y la historia es el *poder* que el hombre real posee para crear el mundo que colectivamente habita, nos parece válido afirmar que dicha liga no es otra sino la libertad misma.

Si en esta interpretación de la idea de la historia como una representación teatral el papel de los individuos en el drama es el de actores y poetas al mismo tiempo, el individuo y la historia se conectan por un vínculo interno (es decir, no puesto de manera externa, por ejemplo, por la mente que reflexiona sobre la historia) porque “individuo” e “historia”, en realidad, confluyen como dos momentos inseparables en el constante acontecer presente de la vida humana. Cuando el actuar de los individuos es una apuesta real en que la libertad se demuestra como una auténtica potencia *histórica*, el presente como una dimensión temporal no puede ser la instancia de realización de algo cuya existencia está ya asegurada, lo cual constituiría una historia que sería, como señala Kosík, más bien una “necesidad en acto”. La idea de la historia como el “juego real de la realidad” logra expresar la historicidad de la historia efectiva puesto que en ella el momento presente cobra plenamente su carácter de instancia de definición, de confluencia de las fuerzas de lo ya determinado, de lo posible, de lo imprevisto, de lo planeado, del azar, etc. Esta historia, lejos de ser una “necesidad en acto”, es “un acto en el que se interpenetran necesidad y contingencia”³³⁰, por la razón de que el individuo ejerce su libertad no como una espontaneidad pura, sino montándose sobre *lo ya realizado* para llevar a cabo la apuesta –que puede ganar o perder- de algo *por realizar*. La indefinición de la historia (tanto en

³²⁹ La contradicción sin embargo podría verse también en sentido contrario: la especie como lo que *necesariamente* se realiza y el individuo que en tanto espontaneidad, por libertad “pura” por definición es incompatible con su especie. Esta es la forma que cobra la contradicción en la “socialidad asocial” de Kant, que explicamos al principio de este trabajo.

³³⁰ *Ibid*, p. 20

sus “tendencias [sociales] fundamentales” como en sus “detalles [individuales]”) implicada en la idea de la historia como un juego real, aprehende “el carácter tridimensional del tiempo concreto”³³¹, en tanto que concibe a la apuesta individual por la acción en un momento presente como una confluencia entre el pasado y el porvenir. Así, expresando el carácter existencial de la vida humana³³², la idea de la historia como una representación puede dar cuenta de la libertad como el vínculo interno entre el individuo y la historia, y por lo tanto también dar pie, tanto a ganar una noción positiva de libertad individual, como a concebir a la historia fundamentalmente como la historia de la libertad, de una manera no metafísica y desprovista de historicidad.

El auténtico dramatismo de la historia, entendido de esta manera, devuelve al individuo la irrenunciable responsabilidad que tiene con la historia de su especie³³³, y en ese sentido lo concibe siempre como *moralmente autónomo*. Moralmente autónomo porque el individuo colectivo tiene el poder de convertirse en el *poeta* de la historia con total independencia de agentes extraños o de fuerzas sobrehumanas. Y tiene este poder, a su vez, no porque sus acciones carezcan de interferencias de tipo coercitivo o porque el resto de individuos sea incapaz de “adulterar” una voluntad individual pura que posee con anterioridad a la “contaminación social”; sino porque operando en la realidad como un poder *natural*³³⁴ y *social*

³³¹ *Ibid*, p. 23

³³² *Ibid*, p. 21 Propiamente hablando de su historicidad, o ese “elemento constitutivo del ser del hombre que llamamos *praxis*” *Ibid*, p. 27

³³³ *Vid supra*, nota 39

³³⁴ La forma específica en que el la conciencia y la voluntad sean fenómenos naturales no es materia de este trabajo, y sin embargo es un problema crucial que debe ser resuelto si debemos abandonar definitivamente el recurso a postular un tipo de sustancia “no extensa” que sin embargo conduzca el cuerpo –como en el ejemplo de Descartes mencionado en la “Introducción”- como el capitán a su nave. Hasta donde alcanza mi limitada comprensión del problema, mostrar cómo es que la naturaleza no es sólo causalidad mecánica (lo cual haría de la libertad una ilusión permitida únicamente por la incapacidad técnica o cognitiva de predecir el movimiento de toda la materia existente), sino también *posibilidad* al concebir al azar como un caso de la causalidad que en ella gobierna; es tarea de las ciencias naturales que aquí damos por ya satisfecha. La física cuántica, por ejemplo, parece un desarrollo que apunta en esta dirección; sin embargo esta tarea parece aún lejos de completarse y a veces incluso retroceder. En verdad, los avances de la ciencia genómica y de las neurociencias parecen alimentar de nuevo la pretensión de explicar la *naturaleza humana* como un mecanismo, únicamente distinguible por estar constituido por un mayor número de piezas, de la concepción científica del siglo XVII del cuerpo humano y de los animales como máquinas.

él mismo, el individuo tiene la oportunidad de transformar la necesidad en la base sobre la cual se levanta y en la condición de posibilidad de la realización de su libertad. Esto es un punto de suma importancia porque este poder suele presuponerse todo el tiempo en el individuo, sin que se tenga casi nunca la menor intención de detenerse a reflexionar en qué pueda consistir o qué tipo de implicaciones pueda tener. Y sin embargo, es un gigantesco lugar común el apelar a la “libertad” como un valor fundamental en la forma en que supuestamente los individuos se relacionan hoy en día - como un fin y un medio de nuestra constitución política-, y por sí misma como *el mecanismo* que lubrica el actual sistema económico global. En la propia concepción académica de la historia, es corriente la afirmación de que el individuo solamente cobra consistencia concreta no en tanto expresa una “naturaleza humana fija” sino en tanto es referido al “horizonte histórico” en el cual ha sido arrojado. Es hasta cierto punto sencillo afirmar que el individuo sólo es histórico como *producto* de su “circunstancia”, pero mucho más complejo, por otra parte, comprender lo que el individuo pueda hacer con esta o estando en ella, como víctima indefensa de la mano invisible del mercado, de los ciclos de crecimiento y crisis, de la “nación”, de las ondas Kondratiev, de la moda, del “desarrollo de las fuerzas productivas” del marxismo vulgar, etc. Concebir a la historia como un proceso objetivo, con una dinámica independiente de las fuerzas que operan en la humanidad individual –ya sea que se constituya como historia antes o después de la propia acción del individuo-, no es otra cosa que concebir al individuo unilateralmente determinado por su “contexto histórico”; y esto priva a la historia de su historicidad solapando la fuente viva de donde brota todo este proceso.

Este poder del que hablamos, pues, sólo es obvio cuando se vuelve moneda común de toda la variedad de ámbitos discursivos en el que se trae a cuenta, y más bien, cuando todo el tiempo se da por hecho. En la propia historia, como disciplina que se refiere al estudio de la dinámica de la vida humana que ya ha ocurrido, la forma en que el hombre real –el individuo- interactúa con la historia efectiva parece un hecho evidente por sí mismo, dando como resultado una pluralidad de “historiografías”, todas de pretendida validez, que parecieran a veces ni siquiera poder cumplir en conjunto su objetivo disciplinario al asumir en realidad presupuestos heterogéneos e inclusive opuestos entre sí. Sin embargo, a la luz de todo lo discutido hasta el momento, el dar cuenta de la libertad efectiva del individuo –qué es esta, cómo se ejerce, en

qué condiciones, etc.-, en tanto condición de la historia efectiva, es condición a su vez de cualquier tipo de discurso disciplinar que aspire a referirse a ella como su objeto de estudio. El tipo de historiografía que se desarrolle deriva de una concepción vigente -asumida de manera explícita o simplemente presupuesta- del tipo de actividad que el individuo puede ejercer en el mundo natural y social que lo rodea. Por ejemplo, la concepción historicista de la historia -según Kosík-, “introduce en el fundamento mismo de la historia un *tiempo reificado* [que se manifiesta posteriormente como] supremacía del pasado sobre el presente, de la historia escrita sobre la historia real y, por otra parte, como absorción de los individuos por la historia”³³⁵. No resulta extraño entonces que partiendo de una concepción de la historia de este tipo, la historiografía -ya sea que pretenda “describirla científicamente” o simplemente “se limite a interpretarla”- pueda derivar, con toda su investidura intelectual y académica, en una especie de actitud fetiche respecto al tiempo pasado, que se justifica apelando ora a su valor inherente como un discurso semejante a la narrativa literaria, o a un mucho más misterioso “interés antropológico” que se supone que la historiografía tiene al hablar indirectamente de la vida “de uno mismo” cuando idolatra a los *muertos*. Pero el único valor humano que puede tener el saber histórico es aquel que se encamine a incorporarse al palpitar de la *vida corriente del hombre*, a la *apuesta* presente por un *futuro* construido por la acción colectiva. Consecuentemente, la historiografía, como un conocimiento científico, debería operar como un elemento *del juego* en el momento de ejecutarse la apuesta que pretende incidir en la realidad, en cuyo desenlace se probará su verdad. Desde este punto de vista la historia como discurso de importancia *vital*, no posee este carácter porque se refiera a los “hechos del hombre” sino porque en tanto saber, puede convertirse en un medio de la realización efectiva de su libertad.

Esta centralidad del concepto de libertad -si bien es claro que no estamos ni remotamente cerca de agotar la reflexión, y ni siquiera de haber tratado con la profundidad pertinente todos los aspectos de los que se han hablado hasta ahora-; nos han llevado a dar un largo rodeo en el intento por construir con este trabajo un panorama completo de la cuestión. El pensamiento de Schelling ha resultado bastante útil por haber sido capaz él mismo de construir este panorama que nos hemos dedicado a comentar. Como hemos recalcado, la obra de este autor es

³³⁵ *Ibid*, p. 22

importante y actual porque a pesar de lo contradictorios que parecieran ser los resultados a los que arriba respecto al problema de la autonomía moral, permite no obstante pensar la estrecha conexión entre todos los elementos a considerar en una filosofía de la libertad. Dicha filosofía de la libertad desde nuestro punto de vista, en última instancia no es otra cosa que una filosofía de la historia. Pero precisamente porque no es por sí mismo evidente el poder que el individuo posee de ser moralmente autónomo y -de forma más general- de producir el mundo social que le rodea, es que hemos ido de la naturaleza a la historia y de la historia de regreso a la naturaleza: ahora, a la naturaleza del individuo concreto. El pensamiento de Schelling, de nueva cuenta, nos brinda elementos para tratar un último punto de importancia crucial.

Karel Kosík señala que “el individuo sólo puede intervenir en la historia, es decir, en los procesos y en las leyes de continuidad objetiva, *porque* es ya histórico, y esto por dos razones: porque se encuentra siempre ya *de hecho* el producto de la historia, y, al mismo tiempo, es potencialmente el creador de la historia”³³⁶. En términos de este trabajo, el individuo es inmediatamente histórico porque su historicidad no brota después de que él constituye la historia con su actuar no sujeto a leyes –con su pura y caótica espontaneidad-, o posteriormente, cuando el individuo ha sido ya engullido por “la historia en general”, por la especie, por su “circunstancia” o por la Providencia. El individuo es histórico en su individualidad porque tiene la capacidad de actuar como el autor de su propio drama histórico al mismo que de hecho es ya un *representante* o un actor de la situación y las condiciones específicas en que se encuentra. En otras palabras, porque la tensión entre la *necesidad* (“histórica”, social, natural) y su capacidad de negar esta necesidad, conforma el *juego* real que es su vida misma, en constante proceso de definición y redefinición.

El individuo en tanto es por sí mismo histórico, es *de hecho* un representante de su género, de su especie, lo cual no significa otra cosa que toda vida individual está marcada por una indefinición esencial que ha de pasar a la definición cuando el individuo opte por tal o cual papel, partiendo de una situación necesaria en concreto (un “contexto histórico” dado), que le permite visualizar los alcances de su acción, la magnitud de la apuesta, lo que puede ganar o

³³⁶ *Ibid*, p. 27

perder; o que también puede negarle absolutamente toda visión volviendo su actuar un actuar impotente e inocuo respecto a un mundo que le parecería entonces ya hecho y petrificado. En ese sentido el individuo puede ni siquiera alcanzar a reconocer a su propia acción como parte activa del *drama histórico*, y considerarse esencialmente como espectador de una representación en la que no le corresponde participar. Sin embargo, ser espectador es ya de hecho escoger un papel, o en otras palabras, su papel pasivo solamente puede ser un papel en absoluto –*auténticamente es un papel*, como diría Schelling- porque tiene la capacidad activa tanto de definirse como pasividad, como de asumir su actividad de forma consciente y explícita. Al hablar del concepto negativo de libertad individual argumentamos que esta noción siempre presupone su propia positividad. Ahora, al hablar de historia, tenemos también que el individuo sólo puede ser un mero objeto de las “leyes necesarias” de la historia porque de hecho ejecuta el poder actualizarlas, plegándose a ellas voluntaria o involuntariamente. Pero esto implica que dichas leyes sólo se sostienen gracias a un poder –el del individuo- que también puede ejercerse en el sentido contrario, con la intención de quebrantarlas para *elevarse* sobre de ellas como un poder auténtico. En este sentido es que el avasallador poder del capital financiero, del destino impuesto por Dios, del progreso, de la técnica o de cualquier fuerza “sobrehumana”, lo único que expresan es el propio poder del conjunto de individuos convertido en un objeto aparentemente ajeno y monstruoso. O visto desde el punto de vista positivo, puede decirse que toda historia objetiva expresa en realidad la potencia latente de la libertad.

Entre la historia y el individuo hay una línea de continuidad por el hecho de que su propio ser natural individual, que delimita desde el nivel puramente físico el campo de las posibilidades de la acción, también es el medio y la oportunidad para ejercer *realmente* un poder que quiere probarse a sí mismo como libre. En cierto sentido el romanticismo de Schelling es muy claro al respecto: si el espíritu ha de ser explicable sin caer en contradicciones insalvables, la naturaleza misma debe encarnar el poder y la *posibilidad* de producirse a sí misma. Si el individuo puede ser libre en un mundo de determinaciones naturales y sociales –diríamos en una interpretación de Schelling quizás no tan schellinguiana- lo es fundamentalmente porque como materia tiene el poder de actuar como un poder natural –de carácter específico- él mismo. Una intención de

reconocimiento y no la represión de esta naturaleza es la que es notable en Schelling³³⁷, y hemos visto cómo está a la base de su característico intento por resolver los planteamientos antinómicos de Kant, construyendo el vínculo que une a la naturaleza con la historia en el proceso de desarrollo del Yo absoluto. En un notable pasaje de un texto de 1806 que refiere a Fichte, Schelling critica corrosivamente su noción de naturaleza:

[...] en última instancia, ¿cuál es la esencia de toda su opinión sobre la naturaleza? Es ésta: que la naturaleza debe ser usada [...] y que está ahí para nada más que para ser usada; el principio, de acuerdo al cual observa la naturaleza, es el principio económico teleológico.³³⁸

La noción de la naturaleza como una cosa utilitariamente a disposición del hombre no sólo subyace en la relación destructiva que las sociedades modernas han establecido con la naturaleza exterior. Desde una noción que no puede abandonar el extrañamiento respecto de ella, “el pensamiento que se separa de la naturaleza desde el comienzo” no resulta tan inocente como una “planta sin raíces” o como “los delicados hilillos que flotan en el aire al finalizar el verano, incapaces tanto de alcanzar el cielo como de tocar la tierra por su propio peso”³³⁹. Como el propio Schelling critica, esta concepción de la naturaleza soporta lo que considera las pretensiones ilusorias de una razón que quisiera autorrecluirse en un sistema cerrado de pensamiento, y que mantiene de la forma en que ya vimos una “relación narcisista respecto al ser”³⁴⁰. Pero lo que pudimos observar sobre todo en la segunda parte de este trabajo es cómo el ser incapaz de concebir a la naturalidad humana por sí misma como una potencia histórica, hace caer a Schelling en una concepción semejante a la que rechaza como la visión “economicista” de la naturaleza. El individuo en su forma natural, en Schelling, queda sometido a su especie o a su ser en tanto elemento perteneciente a un género, y finalmente a un devenir objetivo que se realiza (como historia providencial) utilizándolo únicamente como una especie de marioneta que actualiza tendencias históricas independientes de ella misma. De

³³⁷ Según hemos visto sobre todo en el primer apartado (“Natura naturata” y “Natura naturans”) del cuerpo de este trabajo.

³³⁸ Schelling, *Sämmtliche Werke*, I Abtheilung vol. 7, Stuttgart, Cotta, 1856, p. 17, *apud* Andrew Bowie, *Schelling and modern European philosophy*, New York, Routledge, 1993, p. 58

³³⁹ *Vid supra*, “natura naturata”

³⁴⁰ Bowie, “Translator’s introduction” en Schelling, *Op. Cit*, Cambridge, p.34

esta manera, por concebirse históricamente impotente y genéricamente irrelevante, el individuo concreto queda sujeto al mismo dominio represivo por parte de principios abstractos, o mejor dicho, abstraídos de su propia vida real: su especie, la ley moral, el derecho, las leyes de la historia, etc. Lo que Schelling finalmente es incapaz de llevar a cabo es resolver la antinomia entre libertad y naturaleza, concibiendo la vida humana real y al cuerpo natural del hombre como momentos y condiciones de posibilidad de la libertad.

Anteriormente en este trabajo hicimos énfasis en la idea de que el movimiento romántico podría considerarse una defensa del valor de la categoría de “individuo”, que intentaba dar cuenta de esa subjetividad que en su formulación kantiana y fichteana parecía demasiado lejana y formal respecto a lo que consideraban la complejidad de la vida humana efectiva, a la existencia individual³⁴¹. El carácter emocional y el sesgo “artístico” de la mayoría de los pensadores románticos respondía entonces, más que a un ánimo “irracionalista”, a una necesidad por afirmar lo auténtico y *siempre* irreductible respecto a valores sociales convencionales o a la razón. Sin embargo, concebir al individuo como algo que nunca puede “perdersé” en el anonimato de su especie nos conduce a consecuencias similares a las que hemos comentado en el caso en el que el individuo es verdaderamente borrado por fuerzas generales que lo subordinan a su poder. Si el individuo por sí mismo siempre es un reducto de autenticidad, lo que el romanticismo obvia es el carácter real de la autonomía de ese individuo. En tanto que nunca le es necesario afirmarse como un poder capaz de transformar el mundo social y natural que lo rodea, su independencia está siempre únicamente supuesta. Aún más, si en principio este individuo renuncia a la confrontación (o al relacionamiento) con los otros por considerarse un individuo ya realizado, lo que en realidad descarta son las condiciones de posibilidad gracias a las cuales puede realmente individualizarse.

Pero si -como hemos argumentado hasta ahora- la condición de que la posibilidad de su independencia como individuo sea real consiste a su vez en el poder que efectivamente tiene (pero que puede actualizar o no) de convertir la necesidad que lo determina *de hecho* al estar inmediatamente “atravesado” por la historia (o por un “contexto histórico”); la libertad y la

³⁴¹ Pinkard, *Op. Cit.*, p. 136

autenticidad del individuo del romanticismo son una ilusión. Al negarse a reconocer su relación con un “otro individuo” (es decir, al desdeñar su ser social) lo único que consigue es depender de ello de forma inconsciente, en otras palabras, volverse *dependiente* de un poder que se considera incapaz de controlar y que no reconoce como un poder propio. Se vuelve entonces realmente no-libre y se indiferencia en su género como el águila, que estrellándose en el suelo se descoyunturara y terminara irreconocible como águila por considerar capaz de remontar el vuelo sin aletear.

La ilusión romántica según la cual habría en la historia ciertos dominios privilegiados que estarían a salvo del proceso de reificación [...] petrifica la división de la realidad en dos: por una parte, en una esfera auténtica, pero *históricamente impotente*, donde se hallan la poesía, la naturaleza idealizada, el amor, la infancia, la imaginación y el sueño, y por otra, en una realidad reificada en el marco de la cual se desarrollan acciones socialmente importantes.³⁴²

La defensa romántica de la naturaleza como lo “inefable”, lo no conceptualizable, lo incorruptible por la mano del hombre, o el reducto individual a ultranza, inalcanzable por lo social, produce lo contrario a lo que se proponía, y de hecho pone al individuo “a merced” de su especie o de la historia. Plantear que esta auténtica esfera individual está intocada por la historia tiene efectos contraproducentes porque priva al individuo de los medios con qué producir esa autenticidad, que los propios románticos reconocen que debería plasmarse en la totalidad de una vida que se vive de manera colectiva, perdiendo con ello la única oportunidad de que esa vida deje de tender a ese destino vulgar, grosero e inauténtico al que consideran que está condenado el hombre moderno. El gran objetivo de los románticos, formulado como la ambición de hacer del mundo un “hogar” hecho a la medida del individuo, y que en términos de este trabajo podríamos traducir como el deseo hacer de la historia una historia auténtica o de hacer de la vida de la especie una expresión de la libre vida colectiva de los individuos, queda fuera del alcance del hombre real concebido de forma romántica.

El individuo bien puede quedar anulado como tal por la *máscara* que su *papel social* significa, y lo ilusorio de la postura romántica acerca de la autenticidad imperdible del individuo ha sido duramente criticada por autores posteriores. Desde nuestro punto de vista, la crítica de Marx

³⁴² Kosík, *Op. Cit.*, p. 24

es la explicación más aguda del proceso de “pérdida del rostro individual” del hombre y de cómo el individuo mismo puede volverse el amo de su propia esclavitud³⁴³. Pero incluso en John Stuart Mill encontramos ya la preocupación por la vulnerabilidad del individuo ante “la costumbre” y la “opinión pública”³⁴⁴. Mucho después, con Freud, dentro del individuo mismo se descubren capas subyacentes de la psique individual³⁴⁵ respecto a las cuales puede perder la pretendida autonomía que le debería caracterizar en tanto ser racional. El hombre “sólo puede existir como individuo, [pero esto no significa] que cada individuo sea una personalidad [en vez de un mero *personaje*] o que un individuo, que apele al individualismo, no pueda vivir la vida de las masas [...] La historicidad no impide al hombre convertirse en víctima de los acontecimientos o en un juguete de las condiciones sociales y las contingencias”³⁴⁶.

³⁴³ “Aquí [en la relación de intercambio], las personas sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende como *poseedores de mercancías*. En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que las máscaras que en lo económico asumen las personas, no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente” Marx, “Capítulo II. El proceso de intercambio” en *Op. Cit.*, p. 103-104. “...Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías, en la cual el librecambista *vulgaris* abreva las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado, se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestras *dramatis personae*. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como capitalista; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como su obrero.” Marx, “Capítulo IV. Transformación de dinero en capital” en *Ibid*, p. 214 Efectivamente, en el capítulo 8 Marx explicará el tránsito del obrero individual al obrero colectivo, y la concomitante dilución del conjunto de individuos propietarios de mercancías (ya previamente enmascarados por sus relaciones de propiedad) en dos *clases sociales*. Es significativo cómo el obrero en tanto preso de su conciencia clasista, se vuelve de hecho en un instrumento del capital y la lucha de clases en un dispositivo de desarrollo de las fuerzas productivas técnicas *del* capital. Vid “Capítulo VIII. La jornada laboral” en *Ibid*

³⁴⁴ “In our times, from the highest class of society down to the lowest, every one lives as under the eye of a hostile and dreaded censorship. Not only in what concerns others, but in what concerns only themselves, the individual or the family do not ask themselves—what do I prefer? or, what would suit my character and disposition? or, what would allow the best and highest in me to have fair play, and enable it to grow and thrive? They ask themselves, what is suitable to my position? what is usually done by persons of my station and pecuniary circumstances? or (worse still) what is usually done by persons of a station and circumstances superior to mine? I do not mean that they choose what is customary in preference to what suits their own inclination. It does not occur to them to have any inclination, except for what is customary. Thus the mind itself is bowed to theyoke” John Stuart Mill, “On liberty”, capítulo 3, disponible en internet en <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/mill/liberty.pdf>

³⁴⁵ Muchas de las cuales, hasta donde tengo conocimiento, cobran forma gracias a determinaciones sociales, como la prohibición del incesto.

³⁴⁶ Kosík, *Op. Cit.*, p. 26-27

Si el individuo puede perder individualidad, indiferenciarse dentro de “las masas”, y carecer de propio rostro volviéndose indistinguible de las relaciones sociales que lo determinan según un *papel necesario* en la representación; es sólo porque el individuo no es indiferente a la historia, al grado de que su relación –unilateral- con *lo necesario* (con lo dado en la naturaleza y en la sociedad) ha hecho imposible la realización de su libertad como una acción afirmativa de un proyecto propio, auténticamente libre una vez que elevándose descollara sobre “lo necesario”. El individuo, apoyándose en su especie, puede volverse verdaderamente una individualidad distinguible dentro de ella, pero esta posibilidad es la que ha perdido el individuo sin rostro al hundirse en su especie y al perder independencia respecto a ella. Ahora bien, si el individuo ha sido aplastado por su especie, ya porque en el drama se ha demostrado un poeta poco original, o porque perdido en la “costumbre” apenas funciona como un *actor* en un drama en el que ni siquiera alcanza verse desarrollando un *papel activo*, esto no significa que el individuo no realice activamente un *determinado papel*: “Si se arranca al individuo su máscara social y no hay bajo esta máscara nada de individual, esta privación no prueba nada más que la ausencia (de valor) de esta individualidad, pero en absoluto la no existencia de esta última”³⁴⁷.

Es cierto que la apuesta que significa la realización de libertad puede perderse, pero como nos sugeriría Schelling, sólo porque puede perderse puede también *auténticamente* ganarse. La pérdida de personalidad o el individuo vuelto una marioneta de la historia (el Individuo de masas, la sociedad de clases, etc.), es por sí mismo una prueba de la no indiferencia del individuo con la historia, es decir, del vínculo interno que las relaciona. Pero en esa misma medida es también la prueba de la no indiferencia de la historia respecto al individuo, que siendo mero objeto de la historia *produce de hecho* historia con apariencia de un devenir objetivo independiente de sí mismo. El fracaso del individuo también implica la posibilidad (perdida) de su afirmación, y queda ahí como recordatorio no sólo de la derrota sino de la posibilidad misma, de la potencia del individuo respecto a la historia, o de “lo auténtico de lo inauténtico”³⁴⁸.

³⁴⁷ *Ibid*, p. 27

³⁴⁸ *Ibid*, p. 28

Según la noción romántica de individuo de Schelling expuesta en el *Sistema del idealismo trascendental*, todo lo que deriva de *la naturaleza* del individuo y que lo singulariza (lo cual no sólo incluye su cuerpo sino su felicidad entendida como prosecución de un objeto exterior a él mismo) es incapaz de producir algo que no sea caos o “espontaneidad pura”, es decir, nada de significación general. Pero si “los momentos existenciales de la praxis humana, como la risa, la alegría, el miedo, y todas las formas de la vida en común, cotidiana y concreta, como la amistad, el honor, el amor, la poesía”³⁴⁹ son momentos de pureza individual, también son históricamente impotentes y por ello vuelven al individuo un agente dependiente de poderes que lo dominan, y por consecuencia ilusoriamente libre. Así pues, parece ser que la “base común del individuo y la historia” que Kosík considera que es la “praxis” como “estructura del individuo” mismo, desde la perspectiva de este trabajo podría considerarse como el *poder* que tienen el individuo y la historia para determinarse mutuamente. Pero así como la praxis es no la estructura de “la especie” sino del hombre real, individual, el poder del que aquí hablamos parte de la propia existencia natural del individuo como *posibilidad* de realización de fines propios en un mundo necesario, inmediatamente dado. Puede decirse entonces que la base común del individuo y la historia es la posibilidad de realización de la libertad, de un destino libre auténticamente humano (y no divino o “metafísico”) en tanto producto y expresión de su independencia y autonomía. Esto, más allá del lenguaje rimbombante, lo único que quiere decir es que el vínculo interno que liga al individuo y a la historia –la vida colectiva de los individuos– es su carácter *posible*, en tanto esencialmente indefinidos. La realidad de esa posibilidad consiste en que puede concretarse auténtica o inauténticamente, es decir, expresando la posibilidad esencial del individuo al determinarse este unilateralmente como mero objeto de sus relaciones sociales, o como sugeriría Schelling (o mejor dicho, un Schelling interpretado no schellinguianamente en este punto), determinándose de forma en que al mismo tiempo que es objeto el individuo también sea sujeto de sus relaciones sociales, y convierta “la atracción” de lo social y naturalmente necesario, en un medio para abrir otra posibilidad: la de la realización de su libertad. Lo que es genérico en el hombre de carne y hueso –de cuerpo individual–, es no sólo su indefinición esencial sino también el *poder* de realización de sus múltiples posibilidades

³⁴⁹ *Ibid*, p. 25

en la naturaleza y en la sociedad. Dicho poder puede ejercerse o no de manera libre y consciente, y de ello depende la capacidad del hombre de volverse la mano visible que escribe sin ayuda de nadie la gran epopeya de la historia, que si por su parte tiene un sentido no metafísico, sería entonces el de la conquista de la autenticidad humana-genérica: no su mera posibilidad –la cual le pertenece de hecho- sino realmente la consecución de su libertad.

El intento por reflexionar en este trabajo de la manera más completa posible acerca de qué significa afirmar que el hombre pueda ser el sujeto o el poeta de su propia historia, nos hizo desde el inicio centrarnos en el problema de la libertad del hombre tal y cómo existe: en el individuo. Qué se entiende por libertad y qué implica dar cuenta de su realidad, siendo cuestiones que de suyo sólo se pueden abordar desde *un* punto de vista o partiendo desde un comienzo en particular, nos condujo a ubicarnos en la discusión de dicha problemática desde el horizonte de la filosofía alemana posterior a Kant por un par de razones especialmente. Primero, porque hasta donde el autor de este trabajo alcanza a ver, es con la discusión posterior a Kant que, quizás como en ninguna otra época, justamente a propósito del problema de la libertad humana, se vuelve manifiesta la necesidad de resolver una serie de contradicciones que lo que hacen saltar a la vista es la interrelación de los elementos que es necesario considerar para poder hablar con pertinencia de la libertad. En este sentido, el “descubrimiento” de la naturaleza como un tema relevante respecto a la “libertad” es quizás el mejor de los ejemplos, si bien no el único. La necesidad de explicar filosóficamente cierto nivel de socialidad del hombre para poder explicar la realidad de fenómenos como la conciencia, es también una cuestión de suma importancia.

Para consideraciones de este tipo, que intentan abarcar el problema en su complejidad, es que la imagen de la historia como una representación teatral resultó bastante útil, y con ese propósito seguimos el propio itinerario del trabajo de Schelling, que partiendo del “horizonte kantiano” traza una reflexión con un recorrido *excéntrico* pero por ello mismo bastante fértil en la empresa de pensar integralmente el problema. Además, como vimos, el pensamiento de Schelling brinda ya elementos para pensar el problema en términos que rebasan sus propios

planteamientos pero cuya dirección él mismo sugiere. De esta forma fue que acompañamos a nuestro autor de la naturaleza mecánica al surgimiento de esa “segunda naturaleza” consciente con la especie humana, nos desconcertamos con la revelación de la Providencia a través de ella, y con la convicción de rescatar un concepto posible de libertad humana efectiva, hicimos finalmente un recorrido inverso, de la especie a la naturaleza propia del individuo. Si la historia debía ser “vulnerable” al hombre de carne y hueso, en su existencia concreta y cotidiana debía encontrarse su carácter genérico. Apoyados en el artículo de Kosík aquí muchas veces citado (y del cual este trabajo, mucho más voluminoso, bien podría considerarse un apéndice) es que propusimos que esto genérico no es sino la capacidad y posibilidad de la autodeterminación, el esencial *poder real* de –*enfáticamente* diría Schelling- ser.

Una “enumeración” de conclusiones aisladas me parece aquí superflua, sobre todo cuando el motivo de todo este trabajo en última instancia no es tomar uno de los “resultados particulares” –por ejemplo, acerca del problema de la naturaleza “mecánica” o del “otro” individuo”- sino precisamente hacer énfasis en la concatenación y en la importancia fundamental de la relación de todos esos elementos al hablar de libertad humana, y en esa medida, del hombre como auténtico sujeto de la historia.

Si tuviéramos de cualquier forma que expresar de manera sintética el resultado global de este trabajo, podríamos decir que ni la concepción de la historia como un proceso que acontece de acuerdo a leyes que se sustentan con independencia del actuar real de todos los individuos en toda su individualidad, ni la noción del individuo como un reducto de autenticidad intocable por la historia, logran explicar ni la libertad del individuo ni a la historia. Ambos puntos de vista parten de concepciones de libertad insostenibles, que anulando al individuo por una u otra vía, oscurecen también en qué consiste la historicidad de la historia. Ni el gran poeta suprahistórico o la historia como un proceso con sustancialidad al margen de los individuos reales, ni el individuo romántico que se refugia en el arte y en lo inefable (lo no hollado por conceptos y otras determinaciones de carácter social), logran explicar la posibilidad del individuo de realizar algo mucho más ambicioso: hacer de toda su vida (a la naturaleza y a la sociedad) una obra de arte, una expresión de su libertad.

Blumenberg nos recuerda que el carácter creativo del hombre sólo logra consolidarse en el pensamiento moderno cuando se concibe su actividad no como una imitación de la naturaleza sino como un remedo de la *ars infinita* de Dios. Si una conclusión tiene este trabajo, es que pensar este carácter creativo en toda su radicalidad implica efectivamente concebir al hombre real poseyendo en buena medida lo que Schelling considera “los atributos tradicionales de Dios”, es decir, concebirlo realmente como el “otro [auténtico] Dios”.

CONSIDERACIONES FINALES

*“...la verdad no es una tontería, sino un hecho,
la vida misma es la comunidad de hombres libres e independientes,
es la santa unidad del amor
que brota de las profundidades misteriosas e infinitas
de la libertad individual.”*
Mijaíl Bakunin, *Carta a Pablo*

En la introducción de este trabajo, intentábamos hacer énfasis en la relevancia de la cuestión de la libertad en la problemática más general del sujeto de la historia. Solamente -decíamos- explicar la capacidad humana para autodeterminar su propia vida colectiva podría dar pie a hablar de la historia como algo que es *producto* del hombre y que en ese sentido le es propio. En esa medida, argumentábamos además que la libertad humana, o en su sentido general, la historicidad de la historia, eran también condiciones de la pertinencia de una ciencia como la historiografía, que justamente pretende tomar a la historia pasada como su objeto de estudio. Cierta grado de capacidad de producir el mundo que le rodea es en realidad lo que toda historiografía presupone, de manera que el intento –en un trabajo como este- de abrir explícitamente la problemática de la libertad humana en toda su complejidad, tiene en sí mismo un valor teórico para la historiografía, y más aún cuando se trata de abordar directa y manifiestamente concepciones que de hecho están ya ahí determinando un tipo específico de discurso historiográfico.

En otro momento de la introducción señalábamos que uno de los propósitos de esta tesis era precisamente evaluar la necesidad de llevar a cabo una reflexión en la forma en la que pretende, es decir, desde el punto de vista de la “complejidad” del problema en lugar de enfocarnos solamente en uno de sus elementos. A pesar de haber asumido el riesgo que implica no tener espacio para tratar ninguna de las cuestiones particulares con la profundidad que ameritarían, dada su importancia; me parece que el valor de este trabajo también recae en haber mostrado satisfactoriamente –valiéndose de una lectura de la obra de Schelling- la

necesidad de considerar la interrelación de los diferentes aspectos necesarios para hablar con una mínima seriedad de ese poder del hombre real de autodeterminarse en el mundo, que es la libertad.

En cuanto a los “resultados” de este trabajo, cuya exposición se condensa sobre todo en el balance y crítica de la noción de Schelling de individuo y de historia en la sección anterior, la idea central consiste en que la impotencia histórica del individuo schellinguiano tiene que ver con la forma en que este autor lo concibe como un individuo social o perteneciente a una especie. Esta concepción es la que tiene que comenzar por reconsiderarse si lo que se busca es hablar realmente de la posibilidad de un auténtico sujeto de la historia, y dicha reconsideración a su vez, según argumentamos a lo largo de este trabajo, recae en última instancia en nuestra capacidad de incorporar la temática de la naturaleza en la reflexión sobre la libertad. Esto no significa que desde nuestra perspectiva defendamos la idea de que la cuestión sobre la libertad humana se resuelva única e inmediatamente una vez respondida la pregunta sobre qué es algo así como el “medio ambiente” físico y biológico para el hombre, y cuáles son los usos que “la sociedad” puede darles; ni mucho menos con la opinión de que el problema del sujeto de la historia es una mera ilusión puesto que en verdad el transcurso de los hechos humanos está determinado en lo fundamental por una “naturaleza humana” inscrita en la fisiología de nuestro sistema nervioso, en la codificación genética, etc.

Lo que aquí afirmamos tiene que ver con que es necesario explicar cómo es que la naturaleza en general puede no ser un mero mecanismo, de manera que la libre autodeterminación del hombre es concebible sin apelar a una sustancia “no natural” de ningún tipo, es decir, desde este punto de vista, explicarla como un fenómeno natural. Como pudimos ver, es Schelling quien hace conciencia de este problema en primer lugar. Pero el problema de la libertad no se reduce a lo dicho con anterioridad. En un primer nivel debe poder explicarse no sólo el cómo la posibilidad de la libertad se abre en términos naturales, sino también qué significa esto cuando hablamos del hombre como un animal gregario que como cualquier otro tiene la necesidad

básica de reproducir su vida biológica³⁵⁰. En otro nivel, esto significa también un abandono de la filosofía trascendental, puesto que la relación del hombre con su propia naturaleza, no como una relación de pura determinación causal sino fundamentalmente como una relación de posibilidad, invita más bien a introducir a la historia –a la vida real del hombre- como la instancia misma de definición de lo que el hombre es en sentido ontológico, y no como vimos en Schelling –y como señalaría Blumenberg-, como un proceso de completamiento accidental de lo que la Naturaleza ya ha dejado prefigurado.

Antes incluso de la muerte de Schelling –ya sea por el olvido en el que cae este autor, ya por la propia evolución de su pensamiento-, termina toda una forma de hacer filosofía, y por lo tanto también termina –ciñéndonos a lo que a nos concierne en este trabajo- toda una manera de intentar explicar la posibilidad de la libertad humana, o su capacidad para producir su propia historia. Al menos en el pensamiento de los autores más influyentes en los años por venir, el carácter no condicionado sino condicionante del hombre sobre la naturaleza “exterior” y sobre el mundo social, se intentará explicar recurriendo al estudio de la actividad real de lo que sea que se conciba que en el hombre posee ese poder determinante, en lugar de partir de principios a priori establecidos por una filosofía de tipo trascendental. De esta manera, son el pensamiento de Hegel y de Marx, respectivamente, los que a mi parecer representan un replanteamiento crucial del problema del sujeto de la historia, y a cuyo examen cuidadoso debería abocarse un trabajo que quisiera profundizar en la problemática que es objeto de este trabajo.

Sin embargo –y apelando aquí a un conocimiento no más que superficial del pensamiento de estos dos autores-, la intención schellinguiana de superar el problema de la naturaleza asumiéndola –de la forma en que ya vimos- como constitutiva de lo que el hombre es, no es simplemente desechada sino que pervive en Hegel y en Marx, dibujándose de esta manera, a la vez que rupturas, también una línea de continuidad en la cuestión de la libertad humana que es rastreable por lo menos hasta Kant, como quisimos enfatizar en el primer apartado de este trabajo. Así pues, en Hegel lo anterior se traduce en la convicción importante de que el proceso

³⁵⁰ Un esbozo de una teoría al respecto está dado en “Valor de uso: ontología y semiótica” de Bolívar Echeverría. Hasta el momento desconozco otro autor que profundice en este tema.

de constitución de lo que el hombre es no se dirime en una instancia trascendental después de la cual comienza la historia, sino que la historia es ese proceso en el que el hombre –que es esencialmente razón- trabaja, somete a la naturaleza a su dominio y se produce a sí mismo y al mundo que lo rodea, siendo este proceso no otro sino la historia misma. Y en Marx, en un segundo momento, en la concepción del trabajo como una *actividad* del cuerpo natural del hombre con que establece un “metabolismo” con el resto de la naturaleza, con que, en una relación práctica con esta y con el conjunto de individuos, produce la vida social en sus diferentes niveles: en otras palabras, produce su propia historia.

Como puede verse, por más radicalmente diferentes que puedan parecer obras como las de Kant respecto a las de autores posteriores, lo que se dirime en todas ellas como una cuestión central es el tema de la libertad humana, y en ella, además de la crítica que hará a la filosofía de Hegel, un aporte importantísimo es la *Naturphilosophie* de Schelling. La actualidad de un autor como el que sirvió para desarrollar este trabajo no radica únicamente en la amplia influencia³⁵¹ que tuvo en otros pensadores, -dirían algunos- de mucha mayor vigencia hoy en día. La actualidad de Schelling, desde mi punto de vista, se debe a la persistencia de la forma contradictoria kantiana de pensar la relación entre naturaleza y libertad, más que en autores contemporáneos –lo cual no estoy de ninguna manera calificado para juzgar-, sobre todo en la manera en que de hecho se da esa relación, especialmente en el ámbito de la técnica. Una relación de simple dominación sobre al medio ambiente, y de adulteración y manipulación del cuerpo mismo (incluyendo lo que la psique supuestamente incluye como su lado “natural”, opuesto al lado consciente y racional) así como de todo un universo de productos destinados en un principio a la reproducción de la vida humana; traen a cuento la advertencia de Schelling de lo nocivo que representa para la libertad desenfadarse de la naturaleza, al igual que sobre el daño al que se expone la primera al quedar a merced de una racionalidad narcisista y abstracta. No gratuitamente el gran avance de la técnica moderna, que ha dejado a un lado muy atrás a todo intento serio de comprender sus propias repercusiones, ha oscurecido cada vez más toda

³⁵¹ La casi siempre soterrada influencia de Schelling en la filosofía moderna, que no vamos a discutir aquí, ha sido remarcada por Andrew Bowie sobre todo en *Schelling and modern European philosophy*, New York, Routledge, 2001

perspectiva de libertad, zanjando cualquier tipo de reivindicación sobre la capacidad humana de autodeterminación con argumentos meramente pragmático-operativos³⁵². La vitalidad de Schelling, de Hegel, y de la crítica radical –anarquista y comunista- a todo el idealismo alemán consiste, paradójicamente, en la intención de realizar el ideal kantiano de dar cuenta de la posibilidad de la autonomía del hombre real en el mundo.

El drama del siglo XXI francamente parece ya en proceso de consumarse como fatal barbarie (tomando prestadas las palabras de Rosa Luxemburgo), muy lejos de volverse esa épica tragedia schellinguiana en que un destino se imponía sin anular la libertad, y todavía más lejos de realizar el orden moral-universal kantiano. En un momento en que diferentes *actores* sociales a nivel mundial sienten que impersonales fuerzas o instituciones de todo tipo “les arrebatan la vida” –en palabras de un manifestante griego contra los recortes impulsados por la Unión Europea-, qué significa asumirse como el poeta de la historia pareciera más que nunca una cuestión –literalmente- de vida o muerte.

³⁵² Esto no es otra cosa sino el derecho que defienden diversos agentes sociales en distintos ámbitos, a determinar el curso de sus propias vidas. El movimiento de los indignados, las muy variadas luchas por el reconocimiento de la diversidad sexual, y las luchas a nivel global contra el desplazamiento y el despojo de tierras; son sólo ejemplos de esfuerzos parciales por reivindicar la capacidad colectiva de gestionar la vida social en diferentes ámbitos. Las pretensiones de este tipo de movimientos muchas veces son desestimadas con respuestas de tipo vulgarmente pragmático. En el caso del movimiento de los indignados, por ejemplo, arguyendo que *dada* la *naturaleza* del complejísimo mundo contemporáneo otro tipo de democracia y otro tipo de economía son técnicamente imposibles. En el imperfecto pero al mismo tiempo mejor de todos los mundos posibles, el único camino permitido es respetar el “Estado de derecho”, acudir a las urnas periódicamente y dejar en paz el juego anónimo de las grandes compañías que graciosamente nos conceden la oportunidad del trabajo asalariado.

BIBLIOGRAFÍA

- Berlin, Isaiah, “Two concepts of liberty” en *Four essays on liberty*, London, Oxford University Press
- Black, Jeremy, *Eighteenth Century Europe*, New York, St. Martin’s Press, 1999
- Bowie, Andrew, *Schelling and modern European philosophy*, New York, Routledge, 2001
- --, *Introduction to German Philosophy: From Kant to Habermas*, Cambridge, Polity Press, 2003
- Breazeale, Daniel, Rockmore, Tom, *Fichte, German Idealism and early Romanticism*, Amsterdam, Rodopi, 2010
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 Vol., Barcelona, Herder, 2002
- Copleston, Friedrich A *history of philosophy*, Vol. 7, New York, Continuum, 2003
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid, Gredos, 1987
- Echeverría, Bolívar, “Valor de uso. Ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998
- Frank, Manfred, *The philosophical foundations of Early German Romanticism*, New York, State University of New York Press, 2004
- Grave, Crescenciano, *Metafísica y tragedia: un ensayo sobre Schelling*, México, UNAM, 2008
- --, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, México, UNAM, 2011
- Kant, Immanuel, Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, disponible en internet en <http://staffweb.hkbu.edu.hk/ppp/cpr/toc.html>, basada en la traducción al inglés de Norman Kemp, de 1929
- --, *Kant’s political writings*, New York, Cambridge University Press, 1991
- Karel Kosík, “El individuo y la historia” en *L’Homme et la société*, No.9, julio-septiembre 1968
- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2003

- Pinkard, Terry, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, New York, Cambridge University Press, 2002
- Schelling, F. W. J., *Ideas for a philosophy of nature*, New York, Cambridge University Press, 1988
- --, *On the history of modern philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1994
- --, *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 2005
- Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, México, Espasa-Calpe, 1952
- Stuart Mill, John, *On liberty*, disponible en internet en <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/mill/liberty.pdf>

Referencias electrónicas:

“Internet Encyclopedia of Philosophy” <http://www.iep.utm.edu/>