

LA LIBERTAD Y EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE SCHELLING

ROBERTO AUGUSTO
Universidad de Barcelona

Resumen

El objetivo de este artículo es investigar la idea de libertad en el *System des transzendentalen Idealismus* de Schelling. La filosofía teórica comienza con el Yo absoluto, con la libertad. Schelling piensa que nuestra libertad es limitada por otras inteligencias, y que sin esos otros no podemos ser conscientes de la libertad.

Palabras clave: Schelling, libertad, idealismo trascendental, filosofía teórica, filosofía práctica, filosofía del arte.

Abstract

The aim of this article is to examine the idea of freedom in Schelling's *System des transzendentalen Idealismus*. Theoretical philosophy begins with the absolute Self, with freedom. Schelling believes that our freedom is limited by other intelligences, without which we cannot be conscious of freedom.

Keywords: Schelling, freedom, transcendental idealism, theoretical philosophy, practical philosophy, philosophy of art.

1. Introducción

El *System des transzendentalen Idealismus*¹ (1800) es una de las obras más importantes de Schelling; en ella, al igual que en la mayoría de la

Recibido: 7/06/2007. Aceptado: 17/09/2008.

1 SW III, 327-634. Traducciones al español: «Sistema del idealismo trascendental» (selección), en: *Schelling. Antología*, Península, Barcelona, 1987, pp. 43-161, edición de J. L. Villacañas Berlanga; *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988, tra-

producción filosófica de este autor, la libertad juega un papel relevante; sobre este concepto en este ensayo centraremos nuestra atención. Como veremos a continuación la filosofía teórica se inicia con un Yo absoluto que surge gracias a un acto primero de libertad. Este acto debe diferenciarse del acto originario de autoconciencia, que es libre pero a la vez necesario; sin esta oposición la libertad no es posible, ya que una revelación completa de lo absoluto en la historia implica el fin de la libertad. En la parte dedicada a la filosofía práctica Schelling afirmará que nuestra libertad es limitada por otras inteligencias, y que sin esos *otros* no se puede llegar a la conciencia de la libertad. Este autor también llegará a la conclusión, influida por Kant, de que sólo hay historia donde hay un ideal, y este ideal es la elaboración de una constitución cosmopolita que garantice la libertad de todos los individuos; objetivo que sólo puede ser conseguido a través de la acción de toda la especie gracias a una necesidad inconsciente que dota de sentido

ducción, prólogo y notas de J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez. Hay también una traducción al catalán, la única hecha en este idioma de este autor hasta la fecha: *Sistema de l'idealisme transcendental*, Edicions 62, Barcelona, 2002, traducció i edició a cura de F. Perenyà Blasi i M. Nebot Querol. Las citas presentes en este artículo, salvo que se indique lo contrario, han sido traducidas por su autor. Un listado completo de las traducciones de Schelling al castellano se puede consultar en la siguiente nota: Augusto, R., «La recepción de Schelling en España: traducciones al español», en: *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 36, septiembre-diciembre 2005, pp. 177-181. Alguna bibliografía recomendable donde se analiza esta obra es la siguiente: Baumgartner, H. M., «Der spekulative Ansatz in Schellings System des transzendentalen Idealismus», en: Jaeschke, W. v. (ed.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation: Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, Hamburg, 1993, 127-143; Blanchard, G., *Die Vernunft und das Irrationale. Die Grundlagen von Schellings Spätphilosophie im „System des transzendentalen Idealismus“ und der „Identitätsphilosophie“*, Haag + Herchen, Frankfurt am Main, 1979; Černý, J., «Zu einigen Gedanken der Schellingschen Geschichtsphilosophie im System des transzendentalen Idealismus», en: Lange, E. (ed.), *Philosophie und Geschichte. Beiträge zur Geschichtsphilosophie der deutschen Klassik*, Weimar, 1983, 133-142; Dietzsch, S., «Zeit — Geschichte — Kunst. Zur Struktur von Schellings „System des transzendentalen Idealismus“», en: Dietzsch, S. (ed.), *Natur — Kunst — Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings*, Berlin, 1978, pp. 91-106; Dodd, J., «Philosophie and Art in Schelling's „System des transzendentalen Idealismus“», en: *The Review of Metaphysics*, n.º 52, 1998, pp. 51-85; Höfling, E., «Der Epochenbegriff in Schellings System des transzendentalen Idealismus», en: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, n.º 12, 1958, pp. 507-514; Marx, W., «Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes», en: Henrich, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 77-102; Römpf, G., «Forderung und Sollen. Zum Problem der Interpersonalität im Kontext von Sozialität und Individualität in Schellings „System des transzendentalen Idealismus“», en: *Tijdschrift voor Filosofie*, n.º 49, 1987, pp. 646-675; Römpf, G., «Sich-Wissen als Argument. Zum Problem der Theoretizität des Selbstbewusstseins in Schellings „System des transzendentalen Idealismus“», en: *Kant-Studien*, n.º 80, 1989, pp. 303-323.

a la historia; necesidad que es superior a la libertad humana consciente. Finalmente veremos que es en la intuición artística donde coincide la necesidad y la libertad, donde se une lo consciente y lo inconsciente; unión que sólo puede ser mostrada por el genio.

Como podemos ver en esta primera aproximación introductoria las referencias explícitas o implícitas en esta obra a Kant y Fichte son habituales, es más, nos atrevemos a sostener que sin su influencia este ensayo jamás habría sido escrito. Bastantes años después, en 1827, en sus lecciones sobre la historia de la filosofía moderna, tituladas *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*², Schelling afirmará que, gracias a la filosofía kantiana, «el camino hacia el idealismo quedaba despejado; la cosa en sí era algo demasiado indeterminado y vago (pues todo lo que hace del objeto una *cosa*, algo efectivo, venía del sujeto) como para que se hubiese podido sostener; de esta forma, el paso siguiente fue inevitablemente que sólo quedase el sujeto, el yo. Este paso lo dio Fichte al afirmar directamente que el yo, o sea, el *yo de cada uno*, es la única sustancia»³. Sin embargo, el Yo fichteano es diferente al del filósofo de Leonberg, porque como este mismo autor señala «el límite, que Fichte hacía recaer hacia fuera del yo, recayó, de esta forma, en el yo mismo, y el proceso se convirtió en un proceso completamente inmanente, en el que el yo no se ocupaba más que de sí mismo, de la propia contradicción puesta en *sí*, de ser a la vez sujeto y objeto, finito e infinito»⁴. A pesar de su deuda con Fichte, considerado por Schelling un maestro y predecesor⁵, este pensador buscará su propio camino, un sendero trazado mucho antes por Kant y continuado por todo el idealismo alemán.

2 SW X, 1-200.

3 SW X, 89-90. Traducción española que se cita: *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*, Edinford, Málaga, 1993, p. 186. Traducción de L. de Santiago Guervós. Revisión y puesta a punto: I. Falgueras, J. L. del Barco y J. A. García González. Estudio introductorio de I. Falgueras Salinas.

4 SW X, 97. *Ibid.*, p. 193.

5 «Por entonces, sólo quería explicar el sistema de Fichte, aunque nunca asistí *como oyente* a sus lecciones. Esta observación la hago simplemente como una corrección histórica, no para liberarme de la gratitud que debo a Fichte o para renegar de él como maestro o predecesor, ya que él fue para mí, como para todos, maestro y predecesor, en la medida en que fue el primero que habló de una filosofía fundamentada en la libertad y el que fundó sobre la autonomía del yo no sólo, como Kant, la filosofía práctica, sino también la filosofía teórica y, por tanto, la filosofía. En aquella época, por consiguiente, sólo buscaba preferentemente mostrar *cómo* se puede pensar que todo es puesto con el yo humano. Este estudio del idealismo fichteano se encuentra en mi *Sistema del idealismo trascendental*, publicado en 1800» (SW X, 96. *Ibid.*, p. 192).

2. El sistema del idealismo trascendental

La introducción del *System des transzendentalen Idealismus* es una primera aproximación a la filosofía trascendental de Schelling. Según este autor, lo objetivo y lo subjetivo son conceptos contrapuestos; lo subjetivo correspondería al Yo y lo objetivo a la naturaleza⁶. En el saber ambos estarían unidos, pero para explicar esta identidad es necesario suprimirla. Esto, metodológicamente hablando, nos abre dos posibilidades, dando lugar a dos tipos de filosofía totalmente opuestos. En primer lugar, tendríamos la posibilidad de colocar lo objetivo primero para, a partir de él, explicar cómo coincide con lo subjetivo; si optásemos por esta posibilidad haríamos *filosofía de la naturaleza*⁷. La segunda opción, y por la que se decide Schelling en esta obra, es colocar lo subjetivo, el Yo, en primer lugar y explicar su coincidencia con lo objetivo, con la naturaleza; de esta forma ya tenemos esbozada la tarea básica de la *filosofía trascendental*⁸.

La hipótesis inicial de la que se parte es que el comienzo de nuestro saber es incondicionado⁹, porque las proposiciones del saber son mediatas y, por necesidad lógica, deben derivar de algo inmediato¹⁰. Ese saber primero sería la autoconciencia, que no necesitaría explicación porque se conocería por intuición directa. La autoconciencia es el acto primero a partir del

6 Cfr. SW III, 339.

7 Cfr. Heckmann, R. y otros (eds.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1985. Cfr. Augusto, R., «La filosofía de la natura de F. W. J. Schelling», en: *Colloquies de Vic VIII. La Natura*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004, pp. 68-70.

8 Cfr. SW III, 341-342.

9 «Debemos *buscar* el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni *demostrado*, ni *determinado*» (Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, Aguilar, Buenos Aires, 1975, p. 13. Traducción e introducción de Juan Cruz Cruz).

10 «A un saber al que solamente puedo llegar mediante otro saber le denomino yo un saber condicionado. La cadena de nuestro saber transita de un elemento condicionado a otro; o bien el conjunto no tiene ninguna consistencia, o cabe pensar que esto continúa así hasta el infinito o debe existir un punto último del que penda la totalidad, pero, precisamente por ello, se contrapone, en lo que respecta al principio de su ser, a todo aquello que cae aún en la esfera de lo condicionado, es decir, que no sólo tiene que ser incondicionado, sino absolutamente incondicionable. (...) En cuanto la filosofía comienza a ser ciencia debe presuponer también una proposición suprema, y con ello, al menos, algo incondicionado» (AA I, 2, 87. Este fragmento procede de la siguiente traducción española: *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 72-73. Estudio preliminar y traducción de I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujo Álvarez).

cual surge el concepto de Yo. Este saber primero sería absolutamente libre, ya que es un intuir y su objeto no sería algo independiente de él, sino él mismo. Se accede a esta forma de conocimiento a través de una intuición intelectual¹¹. Esta intuición es el saber del Yo sobre sí mismo que hace que se origine el Yo como objeto. Podemos decir, por lo tanto, que «el Yo surge, precisamente, sólo *porque* sabe de sí»¹². En el Yo se expresa el acto de la autoconciencia en general, superior a la expresión de la individualidad. Este Yo absoluto está fuera de todo tiempo, es un eterno devenir, un infinito producir. Este principio funda, al mismo tiempo, la filosofía teórica y la práctica; es práctico porque es una exigencia y teórico porque exige una construcción puramente teórica.

Este actuar primero es absolutamente libre; por su acción es como se produce la autoobjetivación del Yo. La filosofía trascendental, según Schelling, se iniciaría con un actuar libre y no con una existencia. Y nos trasladaríamos por libertad a esa forma de pensamiento originario. Al igual que en *Vom Ich*¹³ (1795) la libertad se encontraría en el comienzo primero del sistema, en el acto originario, porque gracias a ella el Yo se hace objeto a sí mismo¹⁴, alcanzándose la objetivación de lo subjetivo: «Por eso mismo esto incondicionado no puede buscarse en ninguna *cosa*; pues lo que es *objeto*, es también originariamente objeto del saber, mientras que lo que es *principio* de todo saber no puede ser originariamente o en sí objeto del saber, sino sólo *por un acto especial de libertad*»¹⁵.

2.1. Filosofía teórica

Para Schelling «la autoconciencia, de la cual partimos, es un *acto absoluto*»¹⁶. Este acto de autoconciencia es a la vez ideal y real. La filosofía

11 Cfr. SW III, 369. Cfr. Peetz, S., «Voraussetzungen und Status der intellektuellen Anschauung in Schellings System des transzendentalen Idealismus», en: Danz, C. y otros (eds.), *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentalen Idealismus“*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, pp. 23-39. Cfr. Tilliette, X., «Los comienzos de Schelling: lo Absoluto y la intuición intelectual», en: Falgueras, I. (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, Málaga, 1988, pp. 145-158.

12 SW III, 369.

13 AA I, 2, 67-175. Título original: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*.

14 Cfr. SW III, 370-371.

15 SW III, 368.

16 SW III, 388.

teórica, tal como hemos dicho antes, parte del Yo, entendido aquí como identidad de sujeto y objeto, «al que nos elevamos por absoluta libertad»¹⁷. La limitación del Yo es puesta por la autoconciencia, ésta es definida por el filósofo de Leonberg de la siguiente manera: «Acto absoluto por el cual todo está puesto para el Yo»¹⁸. Este acto originario de autoconciencia no sería igual al acto primero producido con libertad, acto primero postulado por el filósofo y definido por Schelling como una potencia más elevada que el acto originario. Este acto originario no está en el ámbito de la conciencia, porque es condición de toda limitación y de toda conciencia; y sería absolutamente libre, ya que no está determinado por nada exterior al Yo; pero también actuaría con absoluta necesidad, porque su actuar libre procede de una necesidad interna, igual que sucede con Dios, donde su libertad coincidiría con su necesidad¹⁹. El acto originario de autoconciencia, posterior ontológicamente al acto primero producido con libertad, es absolutamente libre pero necesario a la vez, porque en él se expresa la necesidad de su naturaleza interna: «La acción, que es *causa* de todo estar-limitado (*Begrenztseyns*) y que no es explicable por ninguna otra causa, debe ser *absolutamente* libre. Pero la libertad absoluta es idéntica a la necesidad absoluta. Si pudiéramos pensar, por ejemplo, un actuar de Dios, debería ser absolutamente libre, pero esta libertad absoluta sería al mismo tiempo necesidad absoluta, porque en Dios no es concebible ninguna ley y ningún actuar que no proceda de la necesidad interna de su naturaleza. Un acto tal es el acto originario de la autoconciencia, absolutamente libre, porque no está determinado por nada exterior al Yo, absolutamente necesario, porque procede de la necesidad interna de la naturaleza del Yo»²⁰. Este acto de autoconciencia se conoce a través de razonamientos, no de forma inmediata. Esta autoconciencia origina la limitación y la temporalidad en ella; por lo tanto, está fuera del tiempo²¹. El filósofo sabe que tanto la autoconciencia

17 SW III, 389.

18 SW III, 395.

19 «La subjetividad autoconsciente encierra en sí lo inconsciente. La naturaleza inconsciente encierra en sí el nuevo gozo de lo reflexivo. La única diferencia es que el primer proceso, el de la subjetividad, se produce por la libertad; mientras el segundo, el natural, se produce por la necesidad. Pero, finalmente, ambos procesos son el mismo, bajo la forma de la conciencia o bajo la forma dominante de la inconsciencia. La libertad no es sino producción consciente. La necesidad no es sino producción inconsciente. Si una piedra tuviera conciencia de su descenso, se sentiría libre y esa inclinación a caer sería un deseo» (Villacañas, J. L., *La filosofía del idealismo alemán*, Vol. I., Síntesis, Madrid, 2001, p. 192).

20 SW III, 395.

21 Cfr. SW III, 396.

como su limitación coinciden porque interrumpe el continuo paso de las representaciones a través de la reflexión. Según Schelling aquí es donde empieza todo filosofar, en el momento en que la sucesión involuntaria se hace voluntaria; al interrumpir el paso continuo de representaciones que se dan en el Yo temporal es cuando comienza la filosofía.

La limitación necesaria para que el Yo salga fuera de sí, no está, tal como sucede en Fichte, fuera del Yo, sino que éste encuentra su propia limitación dentro de él²². El Yo no genera ni se encuentra al No-Yo, ya que la oposición absoluta que necesita para salir de sí es algo que está en él. El Yo nunca sale de sí mismo a fin de dejarse influir por las limitaciones exteriores, como sí hacía el Yo absoluto de Fichte; es dentro del Yo donde se juegan todas las relaciones. Y ese acto interno al propio Yo, y que lo limita, es el de la autoconciencia²³.

Después de este paso Schelling pasa a investigar la naturaleza de esa sensación originaria que hace que el Yo pueda autointuirse. Esa sensación es una autointuición en la limitación; es el momento de la autoconciencia en el cual el Yo es para sí mismo sólo lo sentido. El Yo es sintiente porque en él se da una actividad que sobrepasa el límite. El Yo se transforma en este proceso en el sintiente en lo sentido, porque es objeto de la sensación y sujeto de ese proceso. Es necesario sostener esto porque, para el filósofo de Leonberg, la impresión que proviene del exterior no es capaz de explicar el «retorno del Yo *sobre sí mismo*»²⁴. Aquí vemos de nuevo la diferencia con la filosofía de Fichte que antes hemos señalado.

Schelling, en la nota general de esta primera época, establece un paralelismo entre tres momentos de la autoconciencia y tres dimensiones de la materia. Este paralelismo es posible por la armonía preestablecida que hay entre el Yo y la naturaleza. El primer momento de «toda la historia de la inteligencia»²⁵ es la autoconciencia, y correspondería al magnetismo y a la sensibilidad; siendo la longitud su dimensión en la materia. El segundo momento, presentaría una correspondencia entre la electricidad y la irritabilidad, equiparándose con la anchura. En tercer lugar, tendríamos el

22 Cfr. SW X, 97. Cfr. Falgueras, I., «La noción de sistema en Schelling», en: Falgueras, I. (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, Málaga, 1988, pp. 41-42. Cfr. Leyte Coello, A., «Los orígenes de la filosofía de Schelling», en: *Er, Revista de Filosofía*, n.º 12/13, 1991, p. 85. Cfr. Villacañas, J. L., «Introducción: La ruptura de Schelling con Fichte», en: *Schelling. Antología*, Península, Barcelona, 1987, pp. 7-30.

23 Cfr. SW III, 406.

24 SW III, 413.

25 SW III, 450.

paralelismo entre la imaginación y la química; correspondiéndose ambas con el grosor. Estos procesos de la conciencia tendrían su paralelismo con las tres fuerzas que están presentes en la naturaleza: primero tendríamos una unión de fuerzas, luego una fuerza expansiva (centrífuga) y una nueva unión final (fuerza centrípeta), de esta forma, se completa el retorno al origen. El galvanismo sería el proceso *a priori* donde se reconocerían estas tres fuerzas. Según el propio Schelling, «la primera época termina con la elevación del Yo a la inteligencia»²⁶, donde se han derivado «los miembros intermedios»²⁷ que nos permiten llegar a la autoconciencia. El siguiente paso a dar en la segunda época, que nos narra el despliegue trascendental del Yo, será mostrar cómo el propio Yo se reconoce a sí mismo.

La intuición, por la cual el sentido interno llega a ser objeto, es el tiempo; el sentido externo, por su parte, se transforma en objeto debido al espacio. La representación de la naturaleza como totalidad absoluta, sin oposiciones, es posible por un acto libre de la inteligencia que comprendemos ahora. Aquí hay que señalar que lo que es el actuar absoluto de la inteligencia para el idealismo²⁸, es la fatalidad o el destino para el realista. El comienzo en el tiempo de la conciencia empírica se produce por libertad absoluta. Y con la conciencia aparece la libertad, ya que lo anterior era independiente de ella. Posteriormente Schelling pasa a deducir lo orgánico. Para ello distingue entre la inteligencia, que es libremente activa, y el organismo. También afirma que a la actividad libre de la inteligencia le corresponde un movimiento libre del organismo que exprese un estado interior. Otro punto a destacar es la diferencia entre la inteligencia libremente activa y la inteligencia que intuye sin conciencia, ésta última sería la encargada de explicar el paso desde la inteligencia al mundo externo. Para explicar las coincidencias entre ambas, tal como hemos dicho antes, Schelling postula una armonía preestablecida²⁹.

La distinción central de esta época es la que diferencia la limitación primera u originaria de la limitación segunda o particular. Este límite originario es «puesto en el Yo en el primer acto de la autoconciencia por la actividad ideal o, como le apareció después al Yo, por la cosa en sí»³⁰.

26 SW III, 454.

27 SW III, 455.

28 Una crítica del último Schelling al idealismo se puede ver en: Augusto, R., «La crítica de Schelling a l'idealisme i a la filosofia de Hegel: la distinció entre filosofia positiva i filosofia negativa», en: Turró, S. (ed.), *Fonamentació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*, Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2006, pp. 75-82.

29 Cfr. SW III, 348.

30 SW III, 502.

El Yo se siente limitado como productor a través de un segundo límite, que es límite de la cosa y del Yo. La limitación segunda es limitación de la actividad ideal del Yo y es una limitación contingente por el actuar libre del Yo. La segunda intuición importante de esta época es que tiempo y espacio han de volver a objetivarse ellos mismos para el Yo. La tercera intuición que destaca Schelling es la de la «acción recíproca (*Wechselwirkung*)»³¹. Estas tres intuiciones son iguales a las categorías de relación.

No se ha encontrado todavía la acción sintética por la cual el Yo hubiera llegado inmediatamente a la conciencia de su propia actividad, paso que se desarrollará en la filosofía práctica y que no puede realizarse en la parte teórica del sistema³². La abstracción es la primera condición de la reflexión. El concepto, por su parte, surge al separar el actuar de lo originario. El objeto y el concepto, por lo tanto, son lo mismo y se separan con el nacimiento de la conciencia. El juicio es el que separa el concepto y la intuición. Schelling señala que el Yo se reconoce como inteligencia cuando se eleva por encima de todo objeto. Esta acción, al ser absoluta, no es explicable a partir de ninguna acción de la inteligencia: es una exigencia absoluta que *debe* aparecer. De esta forma se realiza el paso de la filosofía teórica a la filosofía práctica, que pasamos a analizar.

2.2. Filosofía práctica

En este apartado lo que se pretende no es exponer una filosofía moral, sino la deducción trascendental de los conceptos morales en general. En primer lugar, se señala que gracias a la abstracción absoluta la inteligencia se eleva sobre lo objetivo. Este autodeterminarse de la inteligencia se llama *querer*. Se trata de un «autodeterminarse trascendental, del acto originario de libertad»³³ que sólo se conoce por propia intuición. En este punto, y a modo de síntesis de la filosofía teórica, se enumeran los actos más importantes deducidos hasta ahora. En primer lugar tenemos el acto inconsciente de la autoconciencia, donde el Yo es sujeto-objeto sin serlo para sí mismo. El segundo acto a destacar es el acto de sensación, donde la actividad objetiva se hace objeto. El tercer acto sería el de la intuición productiva, donde el Yo se objetivó como sintiente, como sujeto.

31 SW III, 504.

32 Cfr. Schurr, A., *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974, pp. 149-166.

33 SW III, 533.

El principio que une la filosofía teórica y la práctica es el de *autonomía*³⁴. Aquí se diferencia entre autonomía originaria y práctica. En la autonomía originaria el Yo se determina a sí mismo absolutamente; en la práctica el Yo está opuesto a lo real y a lo ideal a la vez; por tanto, no podemos decir que sea ideal, sino idealizante³⁵. Otra idea a destacar es que en el actuar libre el Yo es productor para sí mismo. El acto originario de autoconciencia correspondería a nuestra naturaleza entera y estaría fuera de todo tiempo siendo, por consiguiente, inconsciente³⁶. El acto libre de autodeterminación, además, pertenecería a nuestra segunda naturaleza, siendo un momento de la conciencia; este acto no es explicable por ninguna acción anterior en la inteligencia.

En este punto del tratado nos encontramos con una contradicción: «La autodeterminación debe ser explicable y al mismo tiempo inexplicable desde un producir de la inteligencia»³⁷; y tres problemas. El primer problema que se plantea es el siguiente: «Cómo y de qué modo semejante actuar fuera de nosotros puede ser ni tan siquiera fundamento indirecto de una libre autodeterminación en nosotros»³⁸. El acto primero de autodeterminación, donde surjo como Yo (sujeto-objeto) debe ser libre. He de haber querido esta acción porque soy libre, pero de esta acción es de donde surge el querer, por lo tanto, el concepto de querer proviene de otra inteligencia. Schelling también se pregunta que tipo de actuar puede hacer que aparezca el concepto de querer en el Yo, y llega a la conclusión de que esto sucede gracias al concepto de *deber*³⁹. Respecto al tema de la libertad en este punto se dice que el querer es libre, pero «la condición de posibilidad del querer debe producirse en el Yo sin su intervención»⁴⁰.

34 Cfr. SW III, 535. Cfr. Stolzenberg, J., «Autonomie. Zu Schellings Begründung der praktischen Philosophie», en: Danz, C. y otros (eds.), *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings „System des transzendentalen Idealismus“*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, pp. 41-55.

35 Cfr. SW III, 535.

36 No podemos dejar de señalar la conexión del concepto de inconsciente de Schelling con el psicoanálisis de Freud. Odo Marquard, en un excelente trabajo donde habla de Schelling como nuestro «contemporáneo incógnito», señala que este autor puede ser considerado un antecedente de la filosofía de la vida, del existencialismo y del materialismo; coincidimos con él en conectar a Schelling con Freud: Marquard, O., «Schelling – Zeitgenosse inkognito», en: Baumgartner, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, p. 22.

37 SW III, 540.

38 *Ibid.*

39 Cfr. SW III, 542.

40 SW III, 542.

El segundo problema a resolver es: «Cómo pueden influirse entre sí inteligencias»⁴¹. Este autor explica la posibilidad de una influencia de inteligencias, las unas sobre las otras, a través del concepto de *armonía preestablecida*. Las diferentes inteligencias poseen una intuición similar del mundo donde están inmersas, elemento éste fácilmente perceptible al eliminar lo individual que hay en cada una, quedando sólo lo común que hay en ellas. Las diferentes inteligencias son iguales en todas las limitaciones básicas de la conciencia que Schelling desarrolla, a excepción de la determinación concreta que permite la existencia de un individuo determinado. Nos gustaría señalar también que la verdad objetiva de nuestras representaciones se basa en la «coincidencia en las percepciones de diferentes inteligencias»⁴²; y que la inteligencia está limitada en su libertad por el mundo objetivo, pero dentro de esta limitación es ilimitada, porque se puede dirigir a cualquier objeto.

Es condición de la autoconciencia que yo intuya en general una actividad de inteligencias fuera de mí, ya que lo que limita mi libre actividad son «otras actividades libres, es decir, acciones de inteligencias fuera de mí»⁴³. La pasividad puesta inmediatamente por mi individualidad es condición de la actividad exterior que intuyo; además, por el actuar la individualidad se limita de nuevo. Antes de ser libre mi libertad ha de estar limitada. La autointuición originaria de mi actividad libre es limitada por inteligencias fuera de mí. Podemos decir, por tanto, que la conciencia nace gracias a la intersubjetividad⁴⁴. La conclusión a la que llega Schelling en este punto es que «ningún ser racional puede acreditarse como tal sino por medio del reconocimiento de otros como tales»⁴⁵.

El tercer problema consiste en lo siguiente: «¿Cómo se puede pensar un no-actuar libre antes de la libertad?»⁴⁶. El filósofo de Leonberg afirma que gracias a la influencia de otros seres racionales es como se objetiva en nosotros la actividad libre y consciente de la inteligencia. Y la acción recíproca entre seres racionales sólo es posible por la diversidad de talentos y personalidades. La solución a la que llega Schelling es que «debe haber en mí originariamente

41 SW III, 543.

42 SW III, 544.

43 *Ibíd.*

44 Cfr. Augusto, R., «La intersubjetividad en Schelling i Hegel», en: *Pensar l'alteritat*, La Busca edicions, Barcelona, 2005, pp. 165-174.

45 SW III, 550.

46 SW III, 541.

un no-actuar libre, aunque carente de conciencia»⁴⁷. La última limitación, la de la individualidad, es el punto de inflexión entre la filosofía teórica y la práctica. La limitación de la individualidad y de la libertad fue puesta por la inteligencia para intuirse como un individuo orgánico.

La resistencia que encuentro en otra inteligencia es lo que me obliga a la autolimitación. El paso del idealismo al realismo se realiza cuando percibo que fuera de mí hay otras intuiciones. Respecto al problema clásico de la existencia del mundo, Schelling sostiene que ésta está asegurada porque el mundo también existe cuando yo no lo intuyo; su objetividad se basa en que ha sido intuido por inteligencias fuera de mí. Podemos decir, según este autor, que «un ser racional aislado no puede llegar, no sólo a la conciencia de la libertad, sino tampoco a la conciencia del mundo objetivo como tal»⁴⁸. Aquí vemos, por tanto, que la intersubjetividad es un proceso imprescindible para llegar a la conciencia de la libertad.

Por el acto libre de la autodeterminación el Yo se hace enteramente libre respecto a lo objetivo, y por eso el querer se hace querer. Por el querer surge una oposición, gracias a él soy consciente de la libertad y de la infinitud. Es la necesidad de representar la que nos hace ser conscientes de nuestra propia finitud. La imaginación, por su parte, oscila entre la infinitud y la finitud, mediando entre lo teórico y lo práctico. Además, «lo que se llama comúnmente razón teórica no es otra cosa que la imaginación al servicio de la libertad»⁴⁹. El mundo objetivo no es suficiente para completar la autoconciencia, por eso es necesario una limitación permanente que permita la conciencia de la libertad: «Sólo porque la libertad se limita en cada momento y, no obstante, en cada momento vuelve a ser infinita de acuerdo con su aspiración, es posible la conciencia de la libertad, es decir, la permanencia de la autoconciencia misma. Pues la libertad es la que mantiene la continuidad de la conciencia»⁵⁰.

El impulso del actuar sucede en el tiempo. Aquí Schelling señala la siguiente contradicción: «El objeto es lo opuesto a la libertad; pero debe ser determinado por la libertad»⁵¹. La respuesta que se nos da es que esto es contradictorio para la intuición, pero no para la libertad, ya que ella suprime este problema gracias a la mediación del tiempo. Aquello que no cambia

47 SW III, 551.

48 SW III, 556-557.

49 SW III, 559.

50 SW III, 561.

51 SW III, 561-562.

en el tránsito de las representaciones es definido por Schelling, siguiendo la terminología clásica, como sustancia. Los elementos accidentales de las cosas sobre los que reflexiono serían los límites de mi actuar. Según este autor, hay una identidad entre el actuar y el intuir, identidad que el Yo no puede percibir; esto es lo que le lleva a afirmar que «el sujeto de la conciencia y el de la actividad son uno»⁵².

El cuerpo orgánico tiene la materia como órgano inmediato de la actividad libre, por eso es capaz de movimientos libres⁵³; éste posee un impulso natural que obraría incluso sin libertad. Podemos definir este actuar de objetivo, porque está en conexión con una necesidad física, que es condición de la libertad que aparece. Pero aquí se genera un problema: al ser exteriormente un fenómeno natural, la libertad se explica con leyes naturales, siendo eliminada. No habrá fenómeno de la libertad absoluta (en la voluntad absoluta) si no hay impulso natural, ya que la actividad se dirige a algo exterior. El Yo, por lo tanto, debe querer la autodeterminación dirigida a la autodeterminación en sí. Esto nos lleva al imperativo categórico de Kant: debes querer sólo lo que pueden querer todas las inteligencias. De esta forma, la ley moral se convierte en condición de la autoconciencia, porque la actividad ideal del Yo es objeto para el Yo por una exigencia, por un impulso natural, que no es un querer. Oposición por la que se objetiva el acto absoluto de la voluntad; esta oposición convierte a la voluntad absoluta en albedrío. El albedrío es el fenómeno de la voluntad absoluta, el acto absoluto de libertad hecho objeto, con el cual se inicia toda conciencia: «La voluntad 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 una ley, es más bien la fuente de toda ley. Pero en cuanto aparece la voluntad absoluta, sólo puede, para aparecer *como* absoluta, hacerlo a través del albedrío. Por lo tanto, este fenómeno, el albedrío, no se puede seguir explicando objetivamente, pues no es nada objetivo que tenga realidad en sí, sino lo absoluto-subjetivo (*Absolut-Subjektive*), la intuición de la misma voluntad por la cual ésta se hace objeto para sí misma hasta el infinito. Pero precisamente sólo este fenómeno de la voluntad absoluta es la libertad propiamente dicha o lo que se entiende

52 SW III, 570.

53 Cfr. Rivera de Rosales, J., «La reflexión trascendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling», en: Rivera de Rosales, J. y López Sáenz, M^a del C. (coordinadores), *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*, UNED, Madrid, 2002, pp. 60-75.

comúnmente por libertad»⁵⁴. De esta forma, se resuelve el problema de la libertad trascendental, consistente en explicar cómo es libre el Yo en tanto que empírico. Otro punto a destacar es que el albedrío es tan indudable como el Yo. La conciencia común se convence de la libertad de la voluntad por el albedrío. La voluntad absoluta no es libre ni deja de serlo, porque actúa siguiendo la necesidad interna de su naturaleza. La ley moral y la libertad son condición del fenómeno de esa voluntad absoluta y condición de la conciencia que se objetiva para sí misma.

A continuación entramos en el problema de la libertad trascendental. Schelling se cuestiona si el Yo es libre siendo no absoluto, empírico. La voluntad es libre, trascendentalmente, porque es empírica. La voluntad absoluta está por encima de la libertad, es la fuente de toda ley y aparece como absoluta por el albedrío. El albedrío es lo absolutamente subjetivo. La voluntad absoluta es lo que comúnmente se llama libertad, que es tan cierta e indudable como el Yo mismo. En este momento el filósofo de Leonberg vuelve a postular una armonía preestablecida entre lo determinante con libertad y lo intuyente; algo que está fuera de ambos instaura una coincidencia entre los dos. Es necesaria, por lo tanto, una negación originaria de la libertad para alcanzar la individualidad. Pero también es necesario un único acto originario de libertad inconsciente⁵⁵.

Este pensador postula como una condición de la libertad una acción recíproca entre todos los seres racionales por medio del mundo objetivo. La coacción de la ley debe hacer imposible que la libertad individual sea suprimida por la acción recíproca colectiva; coacción que obliga al individuo a coaccionarse a sí mismo. Debe establecerse una segunda y más alta naturaleza por encima de la primera, dominada por la ley natural, «una ley natural con motivo de la libertad»⁵⁶. La violación de la libertad ajena en esta segunda naturaleza es seguida de la contradicción con el impulso egoísta. De esta forma entramos en el ámbito del derecho⁵⁷. El derecho no es una parte de la moral ni una ciencia práctica. Es una ciencia teórica,

54 SW III, 577.

55 Cfr. SW III, 580.

56 SW III, 583.

57 Cfr. Schelling, F. W. J., *Neue Deduktion des Naturrechts* (AA I, 3, 139-175). Traducción española: «Nueva deducción del derecho natural», en: *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, n.º 11, 1993, pp. 217-253. Cfr. Hollerbach, A., *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1957, pp. 97-121.

«es para la libertad lo que la mecánica para el movimiento»⁵⁸. Deduce el mecanismo mediante el cual los seres libres se piensan en acción recíproca. Este mecanismo se establece por libertad y con él nada tiene que ver la naturaleza. El orden jurídico no es moral, sino natural en el sentido de mecánico; es una máquina que opera de forma ciega. Schelling sostiene que «la constitución jurídica es condición necesaria de la libertad existente en el mundo externo»⁵⁹ y que el primer ordenamiento jurídico surgió por una necesidad natural. La legalidad de esta constitución se basa en la separación de los tres poderes del Estado, pero este método es ineficaz, porque acaba dependiendo de la buena voluntad de los que poseen el poder supremo. Por eso es necesaria, para garantizar la constitución de los Estados, una federación de Estados⁶⁰. Es incomprensible, además, que esta constitución jurídica universal pueda realizarse por medio de la libertad sin la necesidad que aporta el curso entero de la historia⁶¹.

En la deducción del concepto de historia, el autor del *System* comienza planteándose la pregunta de si una serie de acontecimientos sin plan ni fin merece el nombre de historia; se pregunta también si se encuentra en el «mero *concepto* de historia el concepto de una necesidad a la cual incluso el albedrío está obligado a servir»⁶². Los acontecimientos naturales no son historia; la naturaleza es objeto de la historia gracias a su apariencia de libertad⁶³, ya que no conocemos *a priori* las direcciones de su actividad.

58 SW III, 583.

59 SW III, 584.

60 «Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independientemente de leyes externas) se perjudican unos a otros por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre en él en una Constitución semejante a la Constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho. Esto sería una federación de pueblos, que, sin embargo, no debería un Estado de pueblos» (Kant, I., *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 21. Presentación de Antonio Truyol y Serra y traducción de Joaquín Abellán. Edición original: *Zum ewigen Frieden*, en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Vol. VIII, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 341-386). Cfr. Augusto, R., «Del cosmopolitismo a la globalización: Kant y la paz perpetua», en: *Logo. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, n.º 5, diciembre 2003, pp. 45-51. Cfr. Schelling, F. W. J., «Kant», en: *Schelling. Antología*, Península, Barcelona, 1987, pp. 165-170. Edición de J. L. Villacañas Berlanga.

61 Cfr. Habermas, J., «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus — Geschichtsphilosophie Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes», en: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, pp. 172-174.

62 SW III, 587.

63 «En la Naturaleza, en tanto que la consideramos guiada en sus productos por un arquetipo, existe una apariencia de la libertad, pero sólo una apariencia» (SW I, 470. Traduc-

Schelling, respecto al concepto de historia, afirma que «sólo hay una historia de seres que tienen ante sí un ideal que nunca podrá ser desarrollado por el individuo, sino sólo por la especie»⁶⁴. Acontecimientos sin ley, por lo tanto, no merecen el nombre de historia. Pero tampoco lo que sucede mediante un mecanismo determinado es historia. De esto se sigue, que la unión de libertad y legalidad, o la realización de la especie en un ideal, es lo característico de la historia.

Respecto al fin de la historia Schelling, siguiendo a Kant, sostiene que «el único objeto verdadero de la historia sólo puede ser el paulatino nacimiento de la constitución cosmopolita»⁶⁵. Los progresos de artes y ciencias también sirven a ese proceso político final, porque provocan el desarrollo jurídico. La historia, por lo tanto, es concebida por este pensador como una progresión infinita⁶⁶. La única medida histórica del progreso humano es el acercamiento a la realización de una constitución jurídica universal: éste es un eterno artículo de fe. El carácter principal de la historia es presentar unidas libertad y necesidad (legalidad). La constitución jurídica universal es condición de la libertad, porque es la encargada de garantizarla. La libertad debe ser salvaguardada por un orden tan invariable como el natural, sólo realizable por libertad. Esto nos lleva a la siguiente contradicción: «Este orden sólo puede ser realizado a través de la libertad, y su creación está confiada única y exclusivamente a la libertad»⁶⁷. Esto se concilia porque en la libertad hay de nuevo necesidad.

Aquí llegamos, en expresión del propio Schelling, al máximo problema de la filosofía trascendental: «La libertad debe ser necesidad, la necesidad, libertad»⁶⁸. La necesidad opuesta a la libertad es lo carente de conciencia. Esta cuestión se puede formular de la siguiente forma: gracias a la libertad debe surgir, sin que me lo proponga, una actividad inconsciente, de forma involuntaria. Aquí tenemos que la libertad es opuesta al destino, a la

ción española por la que se cita: «Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una Filosofía de la Historia», en: *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 151. Introducción, traducción y notas de J. L. Villacañas).

64 SW III, 589. «Sólo hay *Historia en general* donde existe un *Ideal* y una *infinita diversidad de desviaciones del mismo* en lo particular, y, por tanto, una completa congruencia de ellos en el todo. Desde esta proposición, se aclara ante todo que la historia en general sólo es posible en los seres que expresan el carácter de un *género*; de ahí podemos derivar la capacidad de representarnos al género humano *como un todo* en la Historia» (SW I, 469. *Ibid.*).

65 SW III, 591-592.

66 Cfr. Cesa, C., *La filosofía política di Schelling*, Laterza, Roma, 1969, pp. 169-184.

67 SW III, 594.

68 *Ibid.*

providencia. Necesidad que se presupone en el arte trágico. Por consiguiente debe haber algo superior a la libertad humana con lo que contar en el obrar. El actuar individual es libre, pero las consecuencias de nuestras acciones dependen de algo superior: «Por lo tanto, es una condición previa, que incluso es necesaria con motivo de la libertad, que el hombre sea sin duda, en lo que concierne al actuar mismo, libre, pero en lo relativo al resultado final de sus acciones, sea dependiente de una necesidad que está por encima de él y que interviene incluso en el juego de su libertad»⁶⁹. Schelling pretende, además, explicar trascendentalmente el destino, dar una respuesta a la pregunta: ¿cómo al actuar de forma libre, con conciencia, surge algo sin conciencia? Lo que surge inconscientemente nace con el mundo objetivo. Lo objetivo del actuar es un fin alcanzable «sólo *por toda la especie*»⁷⁰. Conscientemente actuamos con libertad, de forma inconsciente la especie nos lleva a un fin último: esto es lo universalmente objetivo de todo actuar. La naturaleza se asegura el éxito final de todas sus acciones, que se dirigen al fin supremo de toda la especie. Es inútil, por tanto, querer producir por libertad esta legalidad objetiva del actuar que se produce de forma mecánica.

Según este autor, el fundamento de la identidad entre lo consciente y lo inconsciente, no es ni sujeto ni objeto, es «el fundamento de la legalidad en la libertad y de la libertad en la legalidad de lo objetivo»⁷¹. Esta absoluta identidad no tiene ningún predicado ni es objeto del saber, es una «eterna suposición en el actuar»⁷², una fe. La huella de esta identidad está en la legalidad. Schelling sostiene que si reflexionamos sobre lo objetivo surge un sistema fatalista; si lo hacemos sobre lo subjetivo obtendremos un sistema de irreligión y ateísmo. Pero elevando la reflexión a la absoluta identidad, surge el sistema de la providencia, es decir, la religión. Si eso absoluto se hubiera revelado en la historia «se habría terminado el fenómeno de la libertad»⁷³, ya que en la plena revelación el libre actuar coincide con la predestinación. Entonces entenderíamos la verdadera necesidad de todo lo que sucede en la historia de la humanidad.

Aquí se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo sabemos esto si la historia no se ha completado? Para dar una respuesta a esta cuestión Schelling nos habla de una oposición infinita entre actividad consciente e inconsciente; si

69 SW III, 595.

70 SW III, 596.

71 *Ibíd.*

72 SW III, 601.

73 *Ibíd.*

ésta se suprime, se pone fin al fenómeno de la libertad. Y sin nuestra libertad no sería posible el plan de la providencia. Lo absoluto actúa en cada inteligencia particular. Al hacerse consciente de sí la inteligencia separa en ella lo libre y lo necesario. El actuar es libre como fenómeno interno. La libertad al pasar al mundo objetivo cae bajo leyes naturales. De esto se deduce que sólo hay una única visión verdadera de la historia: «La historia como totalidad es una continúa revelación de lo absoluto que se descubre poco a poco»⁷⁴. Dios se revela permanentemente en la historia. La historia es una prueba progresiva de la existencia de Dios que se completa con la historia entera.

Para Schelling, «todo actuar sólo es comprensible por una originaria unión de libertad y necesidad»⁷⁵. Sostiene también que «subjétivamente, para el fenómeno interno, actuamos; objetivamente no actuamos nunca sino que, en cierto modo, otro lo hace a través de nosotros»⁷⁶. Lo que actúa a través de mí debe ser un Yo. Lo consciente y lo inconsciente del actuar deben ser iguales. Y esa identidad debe mostrarse más allá de lo objetivo, en el intuir. Pero no puede mostrarse en el intuir porque o es absolutamente subjetivo o es objetivo en el actuar, donde se pierde esa identidad. Por lo tanto, esa identidad se muestra en los productos del intuir. El mundo objetivo surge de la inteligencia por un mecanismo ciego. Pero en la naturaleza ese mecanismo está determinado por la actividad libre y consciente. Toda actividad consciente es teleológica. La coincidencia de lo consciente y lo inconsciente se produce en la naturaleza porque es teleológica, pero no es producida teleológicamente.

En el fenómeno de la libertad se da una actividad idéntica entre lo consciente y lo inconsciente. La naturaleza es obra del mecanismo ciego, pero parece que está producida con conciencia; además, aparece como un producto teleológico porque en ella hay armonía entre lo consciente y lo inconsciente. Ella no es teleológica en su origen, sino en su mecanismo. La interpretación de la naturaleza «nos ofrece el fenómeno de la libertad en nosotros»⁷⁷. En el mundo externo la libertad y la necesidad están unidas en la naturaleza orgánica. Sólo el idealismo trascendental explica, gracias a la intuición, que un producto sea ciego y teleológico. La naturaleza no presenta la identidad entre lo consciente y lo inconsciente, de forma tal que su fundamento último esté en el Yo; cosa que sí hace la intuición artística,

74 SW III, 603.

75 SW III, 605.

76 *Ibíd.*

77 SW III, 608.

«a través de la cual el Yo es al mismo tiempo consciente e inconsciente *para sí mismo* en *uno y el mismo* fenómeno»⁷⁸. Con ella el Yo de la inteligencia sale de sí mismo y se explica la coincidencia de lo objetivo y lo subjetivo, problema máximo de la filosofía trascendental.

2.3. Filosofía del arte

Según Schelling, «la intuición postulada debe reunir lo que existe separado en el fenómeno de la libertad y en la intuición del producto natural, o sea, *identidad de lo consciente y de lo inconsciente en el Yo y conciencia de esta identidad*»⁷⁹. En la intuición estética es donde se unen libertad y necesidad⁸⁰. En la inteligencia se unen ambas con «una perfecta autointuición»⁸¹. Esta intuición está acompañada por un sentimiento de satisfacción infinita. La producción parte de la libertad, pero al conciliarse la actividad objetiva y la consciente, ésta cesa. Eso absoluto se refleja en el producto y es igual que el destino para el que actúa, es «una oscura fuerza desconocida que añade completud u objetividad a la obra imperfecta de la libertad»⁸². Y ese oscuro poder es el del genio⁸³. La genialidad, por lo tanto, se puede definir como «lo incomprendible que añade lo objetivo a lo consciente sin la intervención de la libertad y en cierto modo en contra de ella»⁸⁴; esto le lleva a decir que «el arte es la única y eterna revelación que existe»⁸⁵.

Lo consciente, el arte, se puede aprender, pero se nace con lo inconsciente. Ambos elementos son necesarios para llegar al genio; el único capaz de crear obras que se asemejen a la naturaleza insondable y de rechazar reglas mecánicas. El genio es «para la estética lo mismo que el Yo para la filosofía»⁸⁶, lo supremo que objetiva todo. De lo dicho hasta ahora se deduce que «el carácter fundamental de la obra de arte es, por lo tanto, *una infinitud no consciente* {síntesis de naturaleza y libertad}»⁸⁷.

78 SW III, 610.

79 SW III, 612.

80 Cfr. SW V, 383.

81 SW III, 615.

82 SW III, 616.

83 Cfr. Jähnig, D., *Schelling. Die Kunst in der Philosophie* (vol. 2), Neske, Pfullingen-Stuttgart, 1969, pp. 43-51.

84 SW III, 616.

85 SW III, 618.

86 SW III, 619.

87 *Ibíd.*

En la obra de arte hay una infinitud que el entendimiento no desarrolla totalmente; un buen ejemplo de ello es la mitología griega, que es símbolo de infinitas cosas. Otro concepto que queremos resaltar es el de belleza, ya que el pensador de Leonberg sostiene que «lo infinito presentado de forma finita es belleza. Por lo tanto, el carácter fundamental de toda obra de arte (...), es la *belleza*»⁸⁸.

A continuación Schelling reflexiona sobre las diferencias entre el producto artístico y otros productos. La diferencia que hay con el producto orgánico natural es que el ser orgánico presenta separado lo que la producción estética une. Además, la producción orgánica no procede de la conciencia y no es bella. El producto artístico se diferencia del artefacto en que el arte surge de un impulso interno; otro tipo de producción, en cambio, «tiene también un fin fuera de sí»⁸⁹. Respecto a la relación del arte con la ciencia, Schelling nos dice que ambos son absolutamente opuestos, ya que la ciencia no es genial porque se puede aprender a resolver un problema científico mecánicamente⁹⁰.

Para finalizar el tratado su autor hace un resumen de las potencias que recorre el Yo, objeto central de la filosofía trascendental. Primero tendríamos el acto primero de la autoconciencia, donde no hay nada determinado en el Yo. En la segunda autointuición «el Yo es *objeto para sí mismo*»⁹¹. En la siguiente autointuición, tercera de la serie, «el Yo es *totalmente* objetivo»⁹². En la cuarta «el Yo se intuye a sí mismo como productivo»⁹³. Gracias a estos cuatro pasos «el Yo está completo como inteligencia»⁹⁴. Schelling también sostiene que «la conciencia sólo es posible porque eso meramente objetivo en el Yo se objetiva *para el Yo mismo*»⁹⁵ en la inteligencia de otro individuo.

88 SW III, 620. En las lecciones tituladas *Philosophie der Kunst* impartidas por Schelling por primera vez en el invierno de 1802 a 1803 se define a la belleza de esta manera: «es la indiferencia de la libertad y la necesidad contemplada en algo real» (SW V, 383). Existen las siguientes traducciones españolas de esta obra: *Filosofía del arte*, Nova, Buenos Aires, 1949, estudio preliminar de E. Pucciarelli y traducción de E. Tabernig; «Filosofía del arte» (selección), en: *Schelling. Antología*, Península, Barcelona, 1987, pp. 173-241, edición de J. L. Villacañas Berlanga; *Filosofía del arte*, Tecnos, Madrid, 1999, estudio preliminar, traducción y notas de V. López-Domínguez.

89 SW III, 622.

90 Cfr. SW III, 623.

91 SW III, 631.

92 *Ibíd.*

93 SW III, 632.

94 *Ibíd.*

95 *Ibíd.*

Para que esto sea posible se debe presuponer la libertad, que es, por lo tanto, superior a la naturaleza. El filósofo de Leonberg señala, además, que no se puede probar teóricamente que exista la libertad. El albedrío o la actividad libre con conciencia está por encima de dos actividades. Por encima de lo objetivo que se objetiva en cuanto impulso natural (y así para el Yo el acto absoluto de la voluntad se hace objeto). Y por encima de lo subjetivo que se dirige al imperativo categórico. El último paso correspondería a «la suprema potencia de la autointuición»⁹⁶, el genio, que aparece de forma contingente y que sólo se puede manifestar en el «*producto artístico*»⁹⁷. Así, de esta forma, «la historia de la autoconciencia»⁹⁸ se culmina con «la unión suprema de libertad y necesidad en el arte»⁹⁹.

3. Conclusiones

En este ensayo que acabamos de analizar muchos son los puntos que recuerdan a *Vom Ich*, publicado en 1775, probablemente la obra clave para entender el pensamiento del joven Schelling. Sin embargo, la madurez que percibimos en el *System* es mucho mayor, porque no se centra exclusivamente en la filosofía teórica, sino que desarrolla una filosofía práctica y una filosofía del arte donde se alcanzará la unión entre la necesidad y la libertad¹⁰⁰. De su filosofía teórica destacaríamos la íntima conexión del Yo absoluto con la libertad, vínculo que, por cierto, no constituye ninguna novedad en su sistema filosófico. Más reseñables nos parecen sus reflexiones sobre este tema vinculadas a la filosofía práctica, donde Schelling afirma que el ser racional aislado no puede llegar a la conciencia de la libertad ni del mundo objetivo. El aspecto que criticaríamos es el considerar el derecho como un mecanismo, que a pesar de ser obra de la libertad, sirve sólo para pensar

96 SW III, 634.

97 SW III, 616.

98 SW III, 634.

99 *Ibíd.*

100 «En suma, la «hazaña» schellingiana del *Sistema del idealismo trascendental* consiste en unificar las tres *Críticas* kantianas, ubicando en el ápice una transformación (por inversión, y esto es bien significativo) de la *Crítica del Juicio*: no es en efecto la teleología (después de pasar por las sucesivas síntesis teóricas y prácticas) la que corona el *Sistema*, sino la filosofía del *arte*, en cuanto allí el «genio» se reconcilia con la Naturaleza; sus productos son, por así decir, la toma de conciencia de lo Inconsciente mismo. (...) De esta manera enlaza coherentemente Schelling con lo postulado en el *Ältestes Systemprogramm*: al final, la ciencia habrá de retornar a la poesía» (Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 274-275).

la relación recíproca entre los seres humanos. Curiosamente el rechazo del mecanicismo es uno de los rasgos más característicos del pensamiento de este autor, empeñado en desarrollar una filosofía de la naturaleza que supere la concepción mecánica de Descartes¹⁰¹; por eso defenderá la idea de una naturaleza viva y sometida al devenir.

Según el autor del *System*, conscientemente somos libres, pero inconscientemente una especie de necesidad oculta nos hace avanzar hacia un objetivo determinado. Lo que vemos aquí es que Schelling no está dispuesto a renunciar a la necesidad, a convertir a la libertad, es decir, a la total indeterminación, en la única ley de la historia. Al querer conservar esa necesidad convierte al ser humano en un títere de la necesidad inconsciente que actúa a través de nosotros. Es muy difícil seguir defendiendo una auténtica libertad en el hombre cuando somos meros instrumentos de una necesidad de la que no somos conscientes. Otro punto que consideramos problemático en esta obra es la forma como se busca la síntesis final entre la necesidad y la libertad a través de la intuición artística, ya que convierte al arte en una revelación, en algo oscuro y misterioso que sólo puede llegar a ser percibido por aquellos iluminados que han nacido con esa capacidad. Esto desemboca en un pensamiento aristocrático donde el genio artístico ocupa la cúspide.

La reflexión sobre la libertad que encontramos en el *System des transzendentalen Idealismus* constituye un paso más en una temática que interesaría a Schelling, con una menor o mayor intensidad, durante toda su vida. Su preocupación por esta cuestión culminará en 1809 con la redacción de las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*¹⁰², sin duda el escrito más

101 «La filosofía de Descartes ejerció su influjo más universal, y al mismo tiempo más funesto, con la escisión absoluta entre materia y espíritu, si bien ellos están absolutamente conexos y se explican y se presuponen mutuamente. De esta forma, destruyó el gran organismo universal de la vida, y abandonó tanto las cosas más altas como las más bajas a una concepción muerta, puramente mecánica, que dominó casi hasta tiempos muy recientes en todas las ramas del saber humano, y también en la religión» (SW X, 28. Traducción española que se cita: *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*, Edinford, Málaga, 1993, p. 131).

102 SW VII, 331-416. Traducciones al español: *La esencia de la libertad humana*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1950, estudio preliminar de C. Astrada y traducción de J. Rovira Armengol; *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ellas relacionados*, Juárez, Buenos Aires, 1969, estudio preliminar de C. Astrada y traducción de A. Altman; *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989, edición y traducción de H. Cortés y A. Leyte, introducción de A. Leyte y V. Rühle. Alguna bibliografía donde se analiza esta obra de Schelling y su filosofía de la libertad es la siguiente: Augus-

conocido de este autor y donde se analiza la libertad humana, pero en un marco de pensamiento muy alejado del que hemos podido ver en el *System*; el Schelling posterior dejará de lado el idealismo trascendental marcado por Kant y Fichte para interesarse por una reflexión de carácter más teológico.

to, R., «La antropología filosófica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* de 1809», en: Arregui, J. V. (ed.), *Thémata. Revista de Filosofía. Debate sobre las antropologías*, Universidad de Sevilla, n.º 35, 2005, pp. 355-359; y del mismo autor: «La antropología filosófica de Schelling: método antropomorfo y estructura trinitaria», en: *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. XII, Universidad de Málaga, 2007, pp. 217-229; y del mismo autor: «La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer», en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XL/3, 2007, pp. 623-645; Baumgartner, H. M. y Jacobs, W. G. (eds.), *Schellings Weg zur Freiheitschrift. Legende und Wirklichkeit*, Frommann-holzboog (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996; Bracken, J. A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1972; Cardona Suárez, L. F., «La teoría schellingiana de la inversión positiva de los principios. Un aporte a la teodicea», en: *Pensamiento*, Universidad Pontificia de Comillas, n.º 56, 2000, pp. 353-378; y del mismo autor: *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Comares, Granada, 2002; Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 297-319; y del mismo autor: «La puesta en libertad de la filosofía. El concepto de la libertad y la libertad del concepto en Schelling», en: *Daimon. Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, n.º 16, enero-junio 1998, pp. 41-56; Fuhrmans, H., «Einleitung», en: Schelling, F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, Stuttgart, 1977, pp. 3-38; Heidegger, M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer, Tübingen, 1971. Traducción española: *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1985; Marx, W., *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Karl Alber, Freiburg-München, 1977, pp. 101-148; Matsuyama, J. y Sandkühler, H. J. (eds.), *Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur Philosophie F. W. J. Schellings in Japan*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2000; Schulz, W., «Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie», en: Schelling, F. W. J., *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, pp. 7-26; Tilliette, X., *Schelling. Une philosophie en devenir* (vol. I), Vrin, Paris, 1970, pp. 499-539; y del mismo autor: «Die Freiheitschrift», en: Baumgartner, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, pp. 95-107; Villacañas, J. L., *La filosofía del idealismo alemán* (vol. 2), Síntesis, Madrid, 2001, pp. 184-195; White, A., *Schelling: an introduction to the system of freedom*, Yale University Press, London, 1983, pp. 106-145.