

LA METAFÍSICA SCHELLINGNIANA DEL YO ABSOLUTO COMO “UNA ÉTICA A LA SPINOZA”

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ *

RESUMEN

En el presente trabajo examinaremos el primer escrito del joven Schelling de 1795, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, a la luz de la intención programática de desarrollar una “ética a la Spinoza”. Este propósito no sólo implica ir más allá de la intención metodológica de la filosofía crítica de inspiración kantiana, sino que busca atender también de manera plena a la exigencia humana de alcanzar un saber incondicionado, que vaya más allá de los presupuestos metodológicos y temáticos tanto del criticismo como del dogmatismo precrítico. Para atender a este llamado del idealismo, el joven filósofo buscó armonizar el clamor de la libertad con la naturaleza de lo absoluto, según Spinoza. Pero esta armonía no la encontró en el despliegue de una simple exigencia teórica, sino más bien en la plena realización práctica de aquello que concebimos y experimentamos como lo incondicionado. Esta realización se cumple en la articulación del yo, lo absoluto y la libertad. La realización de esta articulación determinó el rumbo y las posibilidades de la filosofía en el siglo XIX.

Palabras claves: Schelling, Spinoza, libertad, absoluto, Yo

* Pontificia Universidad Javeriana. RECIBIDO: 30.06.11 ACEPTADO: 28.10.11

SCHELLING'S METAPHYSICS OF THE ABSOLUTE SELF AS "AN ETHICS À LA SPINOZA"

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ

ABSTRACT

In this paper we examine the young Schelling's first letter of 1795, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, to the light of the programmatic intention of developing an "ethics à la Spinoza". This aim not only involves going beyond the methodological intent of a critical philosophy of Kantian inspiration, but also seeks to fully address the human need to reach an unconditioned knowledge, beyond both thematic and methodological assumptions of criticism and pre-critical dogmatism. In order to respond to this call of idealism, the young philosopher sought to harmonize the clamor of freedom with the nature of the absolute, following Spinoza. But this harmony was not found in the unfolding of a simple theoretical exigency, but rather in the full practical realization of what we think and experience as the unconditioned. This harmony is fulfilled through articulating the self, the absolute and freedom. Such a fulfillment determined the direction and possibilities of philosophy in the nineteenth century.

Key words: Schelling, Spinoza, freedom, absolute, self

DE 1781 HASTA 1831, ESTO ES, entre la aparición de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* de Kant y la muerte de Hegel en Berlín, nacieron una serie de trabajos teóricos orientados a desarrollar una filosofía claramente especulativa que pudiera contrarrestar las limitaciones programáticas de la empresa crítica de inspiración kantiana. Estos años de la historia de la filosofía se los conoce comúnmente como la época del idealismo alemán, época en la que la filosofía fue llevada más allá de sus propios límites, y época que se caracterizó, ante todo, por una gran cantidad de obras sistemáticas que fueron publicadas en un lapso de tiempo relativamente corto.

Procedentes de la filosofía trascendental de Kant, pensadores como Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer se esforzaban por culminar paso a paso la obra kantiana. De manera acertada, Rüdiger Safranski caracteriza a esta época de la evolución del pensamiento filosófico de la modernidad como los años “tormentosos de la filosofía” (1990: 11), años en los que la filosofía se desarrolló una vez más, y quizá, por última vez, de forma realmente espléndida. En este contexto, podemos ver que la primera obra filosófica de Schelling nació en discusión directa con los problemas surgidos en el seno de la filosofía postkantiana, asumiendo de manera particular el problema de la autoconciencia¹.

Fichte descubre en la autocerteza del ‘yo pienso y actúo’ el fundamento irrebasable e inamovible de la reflexión filosófica, mientras que Schelling piensa de un modo más radical los sedimentos filosófico-trascendentales de la propuesta crítica de Kant. El punto de partida es ahora para Schelling la conciencia de la libertad². Bajo el modelo de una reflexión fundamental,

¹ Según Dieter Henrich, la modernidad alcanza su máximo desarrollo cuando se logra articular el despliegue de la autoconciencia con la exigencia de alcanzar un sistema anclado en un cierto monismo renovado. Para alcanzar esta articulación un paso decisivo fue el impulso dado por el joven Schelling a este proyecto (1982: 145).

² Reinhard Lauth ha demostrado de manera clara cómo el joven Schelling ya desde un principio buscaba, inspirado inicialmente en las intuiciones fundamentales de la *Doctrina de la ciencia*, llevar el proyecto filosófico-trascendental kantiano a su máximo desarrollo. Consideraba, para ello, que si la idea de la causalidad del Yo absoluto era ya la idea de un poder absoluto, se hacía necesario entonces que el Yo absoluto fuera un principio inmanente en el cual la libertad y la naturaleza fuesen idénticos. En este sentido, la conciencia de la libertad se erigía como el único principio viable para desplegar un auténtico sistema monista (1975: 21).

los filósofos del llamado idealismo alemán intentaban penetrar así, de modo filosófico, en la conciencia humana de la libertad, aunque con ello descubrieron nuestro más fundamental abismo. En este sentido, todos los ensayos filosóficos de Schelling pueden ser comprendidos como una confrontación permanente con este problema, pues es propio de su propuesta filosófica buscar un principio absoluto para el despliegue de la libertad humana. Por ejemplo, para el primer Schelling, el dios trascendente de la tradición metafísica debía ser reemplazado por un principio absoluto que en sí mismo sólo pudiese realizarse como libertad. Al contrario de la comprensión trascendente de Dios, el absoluto schellingniano no está legitimado por ninguna autoridad extraña a la conciencia humana del yo, sino que está experimentado en el propio pensamiento y en la acción humana desplegada históricamente.

En este sentido, podemos decir ahora que la filosofía de Schelling intenta, de un modo continuo, reconciliar con un enfoque renovado la conciencia de la libertad humana con la libertad de lo absoluto. Esta tarea de reconciliación fue, realmente, la intención que animó sus distintos proyectos de sistema. Justamente, el horizonte problemático que bosqueja el contenido de estos diferentes intentos de sistema es completado por la pregunta por la forma general de la filosofía. La filosofía trascendental de Kant y, de este modo, la filosofía en general, son llevadas así a su completud³, de modo tal que debe buscarse un método filosófico adecuado y una teoría que pueda comprender y fundamentar de un modo unificado la constelación problemática de la autoconciencia, la libertad y lo absoluto. Partiendo de la *Filosofía elemental (Elementarphilosophie)* de Reinhold y de la *Doctrina de la ciencia (Wissenschaftslehre)* de Fichte, el joven Schelling buscó enlazar estos problemas con un proyecto de sistema que diera cuenta de la realidad íntima de lo absoluto.

Para el joven Schelling, las tres *Críticas* de Kant son entonces el punto de partida insuperable de una verdadera filosofía. Pero, según su peculiar punto de vista, sus resultados no están todavía correctamente fundamentados: “aún

³ Podemos decir, siguiendo en este punto a Walter Schulz, que en Schelling el idealismo alemán alcanzó de manera ejemplar su máximo acabamiento (1955: 42). Igualmente, el mismo Heidegger considera que en el ejercicio especulativo de Schelling, desarrollado en su famoso tratado sobre la libertad humana, la metafísica propia del idealismo alemán alcanzó su máximo nivel de despliegue (1991: 1).

la filosofía no ha sido terminada. Kant ha dado los resultados: las premisas todavía faltan. Y ¿quién puede comprender resultados sin premisas?” (1962: 2, 57). Esto escribe Schelling a Hegel en una carta de 1795. Según Schelling, la filosofía de Kant debe ser completada en la medida en que sus resultados sean correctamente deducidos a partir de un único principio último. Para esta confrontación con la filosofía trascendental de Kant, Schelling exigía que no se siguiera la letra sino el espíritu de la filosofía kantiana. Schelling, contra aquellos partidarios de Kant que presuponen que él mismo ya había dado los principios de todo saber, cree que se hace necesario señalar cómo ellos han interpretado correctamente la letra, pero no el espíritu de su doctrina (*Vom Ich*, 1975: 1, 153).

Con esto, Schelling acepta que Kant aún no había encontrado el principio de explicación unitaria de sus tres *Críticas*; y, al igual que Fichte, buscó también este principio a partir del cual se pudiese deducir de modo consistente los resultados de la empresa crítica. En este contexto, Schelling consideraba que Kant debía ser separado tanto de los filósofos escépticos como de los kantianos ortodoxos de Tübingen⁴. La posición escéptica, representada ante todo por el Aenesidemus de Schulze⁵, era frecuentemente desestimada por medio de un ejercicio de fundamentación última de los fundamentos de la filosofía en general unida a Fichte. Según Schelling, la ortodoxia de Tübingen asumía el error de orientarse únicamente bajo la letra de la obra kantiana. Al contrario, Schelling quería interpretar el espíritu de la filosofía kantiana y a partir de ahí configurar un sistema completo del saber.

⁴ Para llevar a cabo esta separación, el joven Schelling emprendió una lectura renovada de la obra de Platón. En esta empresa un papel decisivo lo jugará su esfuerzo por captar el espíritu de la filosofía platónica a partir de la lectura e interpretación del *Timeo* (Franz, 1996: 221).

⁵ Nos referimos aquí al famoso texto *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik (Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía de los elementos, comunicada en Jena por el señor Profesor Reinhold. Junto con una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la Crítica de la razón)*, publicado por Gottlob Ernst Schulze (1761-1833). Johann Gottlieb Fichte hace una reseña crítica de esta obra publicada en la *Gaceta literaria general* de Jena entre el 11 y 12 de febrero de 1794. De cierta manera con esta recensión crítica se dio inicio al movimiento de discusión y reivindicación de la obra de Kant comúnmente conocido como el Idealismo alemán (Horstmann, 2000: 118).

Ya desde su primer tratado filosófico de 1794, *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, Schelling interviene de manera entusiasta en la discusión en torno a la fundamentación última de la filosofía trascendental. Así, el punto de partida irrebalsable de una filosofía fundamentada en principios últimos es para Schelling la *Crítica de la razón pura*. Pero la dificultad constitutiva de la doctrina kantiana debía buscarse en la ausencia de un principio unitario último. Schelling defiende así la filosofía trascendental de los proyectos escépticos de Schulze-Aenesidemus por medio de una fundamentación última de los principios del conocimiento teórico. La solución al problema de la fundamentación última debía ser buscada inicialmente, según Schelling, en el enfoque particular de Fichte (Görland, 1973: 25). De un modo acertado, Fichte consideró a la filosofía como la ciencia suprema que, en primer lugar, se fundamenta a sí misma y, en segundo lugar, fundamenta también a toda otra ciencia particular.

En efecto, Schelling siguió con entusiasmo esta posición de Fichte, pero acentuó también su propio punto de vista sobre el modo de dar cumplimiento a esta pretensión de fundamentación. Siguiendo a Fichte, Schelling afirma que una ciencia sólo es posible a través del despliegue sistemático de una proposición fundamental. Con Kant señala el carácter de unidad y de sistematicidad de la razón; pero contra Kant justifica, igualmente, el punto de vista fichteano según el cual la filosofía misma debe poder fundamentar argumentativamente el saber en general por medio de un principio supremo. En este sentido, Schelling siempre sostuvo que la filosofía debe y puede autofundamentarse. En consecuencia, si la filosofía tiene que ser en general una ciencia, debe estar condicionada por un principio absoluto, que debe encerrar dentro de sí la condición de todo contenido y de toda forma, si ella quiere en efecto fundamentar a toda ciencia (*Über die Möglichkeit*, 1975: I, 90).

Pero Schelling se distancia igualmente de Fichte en la forma de la fundamentación del principio supremo de toda posición científica y sistemática en filosofía; recordemos que Fichte pone el acento en el hecho de que la proposición absolutamente cierta debe ser fundamentada por sí misma. Para Fichte, la proposición primera de toda *Doctrina de la ciencia* tiene que ser primera tanto en la forma como en el contenido, pues debe ser inmediatamente cierta por sí misma y no puede serlo por otra distinta de sí misma, ya que la forma está determinada por su contenido y, viceversa, el

contenido por su forma. Así, la forma del principio primero de la *Doctrina de la ciencia* debe ser entonces lo absoluto mismo, y debe, por tanto, serlo por sí mismo, y él no puede ser puesto por nada distinto de sí mismo⁶. Al contrario de esta posición fichteana, Schelling parte de la incondicionalidad del primer principio que no debe ser fundamentado más allá de él⁷. Sin duda, se puede objetar contra esto que la incondicionalidad del primer principio lleva consigo una estructura autofundamentadora. Esto se muestra en que dicho principio no puede ser negado, sin presuponerlo siempre al mismo tiempo también. Pero Schelling ahora pone el peso en la incondicionalidad del primer principio como su autofundamentación, mientras que Fichte lo aborda ante todo como lo último. Así, en la perspectiva abierta por el escrito sobre el Yo, resulta importante tener presente que Schelling asume lo incondicionado como un Yo determinado completamente en su contenido. Por consiguiente, frente al Yo fichteano, determinado de un modo filosófico trascendental, el concepto schellingniano del Yo, condicionado por la recepción filosófica de Spinoza, está determinado ahora de un modo metafísico a partir de la noción de substancia.

La relación del joven Schelling con la filosofía trascendental de Kant y de Fichte se puede condensar en tres puntos esenciales: 1) La filosofía debe poder fundamentarse a sí misma como metafísica suprema. Sólo así se puede completar la obra crítica de Kant. 2) El principio que fundamenta todo debe encontrarse en el Yo. Pero, mientras Fichte enfatiza de forma fuerte en la autoevidencia irrefragable de la autoconciencia, Schelling pone en primer plano su incondicionalidad. 3) La reflexión de los principios tiene que estar complementada por la deducción de las categorías, en la que Schelling adhiere a la dialéctica fichteana de los tres principios estructurales de la *Doctrina de la ciencia*.

⁶ El examen de cómo es esto posible es el eje problemático de la investigación emprendida por el joven Schelling en 1794 en su texto *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*. Debemos tener presente aquí que esta investigación asume el problema de la unidad de la filosofía como una ciencia suprema que es capaz de preguntar por la determinación de sus propias proposiciones supremas dadoras de unidad a todo saber posible. Sin duda, esta tarea se identifica de manera clara con la autocomprensión más clásica de la filosofía como metafísica (Baumgartner, 1975: 45).

⁷ La idea central que anima filosóficamente a Schelling consiste en “elevant la idea de lo incondicionado a la determinación fundamental de toda filosofía” (Schulz, 1955: 28).

Por otra parte, el escrito schellingniano *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el conocimiento humano* de 1795 se caracteriza por intentar una determinación de este problema en un sentido metafísico, que lo aleja de su inspiración inicial en el contexto abierto por la filosofía trascendental de orientación kantiana. En el mismo año de publicación de este tratado, Schelling profundiza en las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* esta posición metafísica substancialista orientada en Spinoza por medio de una cierta concepción estético-práctica de la subjetividad del yo.

Pero los tratados sobre la *Dilucidación del idealismo de la doctrina de la ciencia* de 1796 y 1797 se caracterizan, más bien, porque en ellos lo absoluto es interpretado como autoconciencia en estrecha relación con Fichte, esto es, como sujeto-objetividad. En estos escritos juveniles de Schelling podemos encontrar ya la primera formulación explícita de una cierta metafísica de la voluntad, cuyo camino será posteriormente retomado por Schopenhauer en su esfuerzo de dar un paso más allá de los resultados especulativos de la filosofía trascendental, para penetrar en una comprensión metafísica de la voluntad como querer. Esta comprensión implicó asumir también necesariamente la contradicción inherente a la propia voluntad; contradicción que, sin duda, transformó de manera decisiva el rumbo de la filosofía alemana en el siglo XIX.

Ahora bien, la comprensión metafísica schellingniana de la substancia implica una relación estrecha con la crítica a la razón hecha de mano de Jacobi⁸. Animado por Jacobi, Schelling intenta pensar un absoluto que al mismo tiempo que sea asumido por la razón reflexiva del sujeto, sea también tomado como el principio de dicha razón. Sin embargo, mientras Jacobi quiere separar estrictamente lo inmediato, esto es, lo incondicionado, de un sistema filosófico de la razón, Schelling busca vincular de manera

⁸ Peetz ha señalado de manera acertada cómo la crítica de Jacobi a la comprensión kantiana de la racionalidad le permitió al joven Schelling buscar una determinación distinta de la naturaleza de la libertad humana, que fuera más allá del concepto formal de la autonomía, inspirado en Kant o Fichte, y de su mero reconocimiento inmediato en el sentimiento humano. Este nuevo punto de partida determina el camino seguido por Schelling incluso en su famoso ensayo sobre la esencia de la libertad humana de 1809, en el cual Schelling arregla cuentas con la crítica de Jacobi a las posibilidades de construir un sistema unificado de la razón, pues en este sistema se puede reconocer con toda claridad que “la libertad es, por tanto, la autoactividad del hombre como un ser inteligible” (1995: 19).

estructural ambos aspectos. En este sentido, lo incondicionado, que el mismo Schelling designa como lo absoluto, debe ser el principio del sistema de la razón. De este modo, en el escrito sobre el Yo de 1795, el joven Schelling se pone ya ante el problema que conducirá más tarde en sus lecciones de Berlín hacia su *Filosofía de la mitología* y, posteriormente, hacia la *Filosofía de la revelación*, a saber: ¿cómo puede el sistema de la razón explicitar un principio que es principalmente trascendente a la misma razón? ¿Este principio trascendente a la razón no debe necesariamente permanecer inmanente a la misma razón si está explicitado por el sistema de la razón?

A estos problemas intentan responder, de manera análoga, tanto la metafísica de la voluntad desarrollada por Schopenhauer como el esfuerzo de Schelling por construir una “Ética a la Spinoza”, que sobrepase los límites estrechos de la afirmación de la unidad trascendental de la razón. Pero, si bien este intento schellingniano se abre a partir de una cierta intensificación de la determinación interna del contenido de la voluntad, para Schopenhauer la voluntad no es sólo un principio trascendente a la razón, sino que ella debe ser ante todo un contraprinzipio positivo a la razón misma.

Sin duda, esta diferencia fundamental generó una transformación decisiva en el rumbo de los esfuerzos especulativos de la filosofía postkantiana, pues de lo que se trataba no era tanto de complementar la tarea de la filosofía trascendental de origen kantiano en un plano de reflexión más elevado, que permitiera afirmar de manera radical la unidad estructural de la razón sino que, más bien, lo que aquí se ponía en juego era el reto de abandonar, de manera decisiva, este intento. En este trabajo examinaremos el sentido y el alcance del proyecto del joven Schelling al reformular esta unidad de la razón bajo la construcción de una “Ética a la Spinoza”⁹, señalando cómo en este intento se abre ya el camino hacia

⁹ Como lo ha indicado ya Annemarie Pieper, en su proyecto de realizar una “Ética a la Spinoza”, Schelling buscaba contraponerse de manera decisiva a Spinoza, al mismo tiempo que intentaba repensar el proyecto ético kantiano llevándolo a su realización efectiva: “esta ética estaba planeada ya como una replica a la ética de Spinoza, es decir, Schelling no quería desarrollar un sistema contrapuesto radicalmente a la ética de Spinoza, sino interpretar aquellos principios fundadores en el sentido del criticismo, de modo que los postulados dogmáticos inaceptables para una filosofía de la libertad pudiesen ser sustituidos por la exigencia moral que corresponde a la autocomprensión práctica de la

una metafísica de la dinámica interna del querer, independiente de los presupuestos metodológicos y conceptuales de inspiración crítica que inicialmente le dieron su origen.

1. Una ética a la Spinoza

EL ESCRITO DE SCHELLING *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el conocimiento humano* representa el intento de sintetizar tres posiciones filosóficas diferentes. Aquí Schelling se esfuerza por alcanzar una mediación convincente entre la filosofía trascendental de Kant, la crítica a la razón de Jacobi y la metafísica espinosista de la substancia. En este sentido, llama aquí la atención que en su tratado Schelling rechace en gran parte la terminología de Jacobi; conceptos como lo incondicionado (*Unbedingte*), inmediatez (*Unmittelbarkeit*), mediación (*Vermittlung*) y existencia (*Dasein*) fueron introducidos en el discurso filosófico por Jacobi. Schelling acepta la fórmula de Jacobi, cuando explica que la filosofía “se encamina a descubrir y revelar la existencia” (*Vom Ich*, 1975: 1, 156). Schelling, en su admiración juvenil por Jacobi, busca continuar hacia lo que él encuentra en su lectura de Platón: “yo deseo con el lenguaje de Platón o su pariente espiritual, Jacobi, poder diferenciar el ser absoluto inmutable de cualquier existencia condicionada y mutable” (*Vom Ich*, 1975: 1, 216).

Pero, para el joven Schelling, esta estimación de Jacobi se orienta ante todo hacia el pensamiento según el cual la filosofía misma en su reflexión abstracta es realmente una confrontación con la vida concreta (*Über die Möglichkeit*, 1975: 1, 112). La filosofía de Jacobi es un ataque fundamental al concepto ilustrado de la razón. Para entender el sentido de este ataque, recordemos que el paradigma de racionalidad de la ilustración parte de la máxima del despliegue de la razón conceptualmente discursiva y demostrable en sus conexiones causales.

Para Jacobi, de este modelo de racionalidad se desprenden dos consecuencias inaceptables: 1) Dios, esto es, lo incondicionado, se convierte en un más allá abstracto y carente de realidad; y 2) la realidad

filosofía crítica” (1977: 556). Llevar a la realidad esta filosofía práctica es precisamente la intención del joven Schelling en su bosquejo de una “Ética a la Spinoza”.

de la libertad no se puede comprender en el medio de la racionalidad ilustrada. En este sentido, Jacobi advierte contra una cierta confusión de los límites de la realidad vital con aquellos límites de una razón abstracta y discursiva. Los estándares absolutizados de la racionalidad ilustrada son, según el punto de vista de Jacobi, reducciones restrictivas de la realidad. Por esta razón, para Jacobi, la realidad concreta es alcanzable únicamente por medio de un cierto excedo de la razón abstracta y discursiva¹⁰. Una filosofía que se niegue a reconocer este sobrepaso puede caracterizarse como nihilista¹¹. La filosofía propia de Jacobi culmina así en la tesis de que cualquier forma de conocimiento humano procede siempre ya de la revelación y de la fe. Desde esta tesis se llega entonces a la afirmación de la realidad de lo incondicionado. Para Jacobi el mundo de la naturaleza es un mundo de lo condicionado; y lo incondicionado debe así identificarse con lo sobrenatural o sobremundano. La razón discursiva no puede abrirle al hombre el acceso a esto incondicionado existente más allá del mundo condicionado, pues esto sólo puede ocurrir a causa de la fuente en la que reposa todo conocimiento humano, a saber, la fe, la revelación. Según Jacobi, lo incondicionado es indemostrable, por consiguiente, no es abordable por medio de la razón humana.

Éste era el significado esencial de la confrontación de Jacobi con la filosofía de Spinoza ([1785]2000: 1-146). Esta interpretación crítica del sistema de Spinoza tuvo una especial influencia en los sistemas especulativos del idealismo alemán¹². Jacobi le critica a Spinoza que en su metafísica de la substancia no hay lugar alguno para el paso de lo infinito

¹⁰ Las tesis fundamentales desarrolladas por Jacobi en su famoso texto *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn* son las siguientes: 1) El espinosismo es ateísmo. 2) La filosofía cabalística como filosofía no es otra cosa más que espinosismo no desarrollado o de nuevo enredado. 3) La filosofía leibniz-wolfiana no es por lo menos tan fatalista como el espinosismo; y regresa a la investigación constante de las proposiciones fundamentales de lo último. 4) Cada camino de demostración conduce al fatalismo. 5) Nosotros queremos demostrar progresivamente, en situaciones idénticas, sólo las semejanzas (correspondencias, verdades necesariamente condicionadas). Cada prueba presupone entonces ya algo demostrado cuyo principio es revelado. 6) El elemento de todo conocimiento humano y eficacia es la fe (2000: 216-223).

¹¹ Para Jacobi el nihilismo es “aquella experiencia mental de la nulidad de una existencia temporalmente eterna, de una duración sin fin (*endloser Fortdauer*)” (Cruz, 1993: 16).

¹² En cierto sentido Jacobi fue un catalizador del inconformismo vital con el ambiente kantiano que dominaba a la universidad de Tübingen (Pätzold, 2005: 25).

a lo finito y, con ello, no se puede pensar ninguna creación posible. Pero, en la medida en la que lo infinito es lo único necesariamente pensado por Spinoza, sólo puede asumirse inmanentemente como lo finito. Lo cual resulta ser una clara contradicción conceptual. Al contrario, persiste en Jacobi una trascendencia de lo infinito. En conformidad con lo anterior, la conciencia humana tendría entonces para él dos representaciones originarias: 1) la de una relación de condiciones; y 2) la de algo incondicionado. Esto incondicionado es, en primer lugar, la condición necesaria de todo lo condicionado; y es también, acto seguido, incognoscible, ya que todo lo cognoscible tiene que ser captado como condicionado. Este énfasis, señalado aquí por Jacobi, radica en la tesis según la cual lo incondicionado sólo puede ser un objeto de la fe y no como lo afirma Spinoza del conocimiento. El resultado de esta consideración de Jacobi sólo puede ser el siguiente: cualquier forma de explicación mecánica causal únicamente es válida si presupone la realidad de un principio que él mismo no admite este modo de explicación. Lo incondicionado inmediato de Jacobi es trascendido por encima de lo condicionado y lo sobrepasa. En últimas, esto incondicionado debe ser entonces comprendido como el Dios persona propio del cristianismo. La existencia finita no puede ser derivada como ocurre en Spinoza en forma de atributos y modos de lo infinito, y su existencia no puede tampoco deducirse a través de argumentos filosóficos. Por esta razón, la crítica de la razón emprendida por Jacobi termina en un cierto dualismo de lo incondicionado por un lado y de lo condicionado por el otro. Una mediación entre ambos lados sólo puede tener lugar en la fe, pero no en el saber filosófico.

Teniendo en cuenta este problema, Schelling en su famoso escrito sobre el Yo de 1795 busca una instancia de mediación que pueda generar una relación convincente entre lo incondicionado y el saber. Schelling coincide con Jacobi en que lo incondicionado no puede ser mediado por lo condicionado, pues esto incondicionado es también para él algo inmediato. Pero el joven Schelling se opone a la filosofía de la fe de Jacobi en la que lo incondicionado es pensado sin aquella referencia necesaria al saber humano. Este escrito schellingiano sobrepasa por encima de la filosofía trascendental de Kant y de Fichte por medio de una cierta transformación ontológica decisiva. Sin duda, la recepción de Spinoza medida por Jacobi es realmente la responsable de esta transformación. En este contexto Schelling determina el contenido del Yo como lo incondicionado. El Yo

deviene así un contraproyecto al Dios comprendido de un modo ortodoxo. En el prólogo a su escrito *Del yo como principio de la filosofía* Schelling habla de intentar realizar una “réplica a la Ética de Spinoza” (*Vom Ich*, 1975: 1, 159).

El sentido de esta transformación ontológica lo podemos ver en el contacto de Schelling con la metafísica spinocista de la substancia¹³. El Yo como principio de la filosofía en general no es ahora el Dios persona de la ortodoxia cristiana, sino lo absoluto que presupone la tensión entre todo sujeto y objeto. De este modo, Schelling sintetiza el Yo fichteano con la substancia de Spinoza. Pero, este Yo schellingniano no se abre como sucede en Fichte en una reflexividad absoluta, ya que no debe disolver el mundo en un poner de un sujeto. El Yo de Schelling es, más bien, un absoluto concebido metafísicamente como substancia que precede a toda contraposición sistemática de sujeto y objeto, de yo y mundo. Es decir, se trata de un Yo que sobrepasa la esfera subjetiva de la conciencia de objeto y de la propia autoconciencia. Sin embargo, el absoluto schellingniano no debe caer de modo reincidente en un dogmatismo precrítico. En este sentido, Schelling comprende su propuesta de una “Ética a la Spinoza” como una réplica (*Gegenstück*) expresa a la filosofía de Spinoza y no como una restauración acrítica de la misma.

Schelling busca, de esta manera, que Spinoza sea transformado, de modo tal que en este intento la capacidad explicativa propia de la filosofía trascendental no sólo sea conservada sino, al mismo tiempo, fundamentada de una manera adecuada. Por consiguiente, la filosofía de Schelling exalta el derecho de poder fundamentar de un modo metafísico, es decir, según el esquema espinocista de la substancia, la autonomía y la libertad del sujeto. En este sentido, podemos decir que la filosofía schellingniana del absoluto es su autocomprensión según una filosofía de la libertad. El joven Schelling expresa, de manera clara, a su amigo Hegel esta intuición en una de sus famosas cartas de 1795 y lo hace en los siguientes términos: “Para mí, el principio supremo de toda filosofía es el Yo puro absoluto, es decir,

¹³ Para Spinoza, la substancia es “aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (1984: I, definición III). Teniendo en cuenta esta definición, resulta claro para Spinoza que a la “naturaleza de una substancia pertenece el existir” (1984: I, proposición VII), y que, por tanto, “toda substancia es necesariamente infinita” (1984: I, proposición VIII).

el Yo en tanto es mero Yo, y que por tanto no está determinado por un objeto, sino que está puesto por la libertad. El α y Ω de toda filosofía es la libertad” (1969: 1, 22).

Ahora bien, debemos tener presente que el camino schellingniano de acceso a Spinoza y Fichte está medido por la posición crítica de Jacobi. Por esta razón, para nuestro joven filósofo lo absoluto no puede ser el simple resultado del pensamiento, sino que es lo incondicionado que se anticipa a todo pensamiento discursivo. Pero, aunque Schelling quisiese proceder con Jacobi desde lo incondicionado, hay también dos puntos fundamentales que lo distancian de él: 1) Por un lado, el joven Schelling no rechaza en principio, como sí lo hace Jacobi, un sistema de la razón en el cual lo incondicionado sea explicitado. Para él, lo incondicionado es lo absoluto a partir del cual es deducido, de un modo sistemático, lo condicionado, esto es, lo finito, tal como sucede a partir de la substancia de Spinoza o de la autoconciencia en Fichte. En este sentido, lo incondicionado aquí no está restringido a la esfera de un presentimiento amoroso o de fe. 2) Por otro lado, Schelling rechaza de manera enfática que lo incondicionado sea identificado con el Dios persona propio de la ortodoxia cristiana. Con estos pasos, el joven Schelling se distancia no sólo de la ortodoxia del Seminario de Tübingen sino también de Jacobi. De este modo, Schelling intenta mediar la metafísica espinosista de la substancia con dos posiciones filosóficas diferentes: con la filosofía trascendental de Fichte y con la teoría de Jacobi de un principio incondicionado. Para Schelling, con Jacobi hay un incondicionado que no debe ser el resultado demostrativo de la razón discursiva, sino más bien el principio de la razón; y con Spinoza comparte el derecho a derivar de un modo sistemático el mundo de lo finito a partir de lo absoluto. En este sentido, podemos decir que el concepto dualista de Jacobi está suprimido con ello por el monismo de Spinoza. Sin duda, nos topamos con una tensión que atraviesa de manera estructural la búsqueda schellingniana de un principio absoluto desde el cual se pueda construir un verdadero sistema de la razón.

En su escrito sobre el Yo, Schelling pregunta por la referencia última del saber humano a la realidad: si la determinación esencial del saber consiste en una cierta relación con una realidad, se puede entonces preguntar cuál instancia garantiza esta referencia a la realidad. Esta pregunta se fundamenta en un hecho simple: “el que quiere saber algo, quiere también que su saber tenga realidad. Un saber sin realidad no es saber” (*Vom Ich*,

1975: 1, 162). De este modo, en el saber debe evitarse el ciclo eterno de un regreso infinito al fundamento, de modo que tiene que aceptarse un principio que exprese un verdadero fundamento absoluto. Con este absoluto, esto es, con este principio último que fundamenta todo, Schelling quiere debilitar las habituales objeciones escépticas contra la filosofía trascendental. El principio absoluto debe estar caracterizado entonces por dos rasgos esenciales: 1) “Lo absoluto sólo puede ser dado por lo absoluto” (*Vom Ich*, 1975: 1, 163). Con esta primera determinación Schelling liga, por un lado, la *causa sui* de Spinoza y, por el otro, la autoposición del Yo de Fichte. 2) El principio absoluto debe estar puesto más allá de la tensión de sujeto y objeto. Y, en este sentido, “el fundamento último de toda realidad es, a saber, un algo que es pensable sólo por sí mismo, esto es, por su ser (*Sein*), que en cuanto tal sólo es pensable como algo que es, en resumen, para él coincide el principio del ser y el del pensar” (*Vom Ich*, 1975: 1, 163). Según Schelling, en el principio absoluto se encuentra pues eclipsada toda diferencia de pensar y ser. Si esto es así, su autocomprensión sólo puede realizarse como sistema.

La estructura interna del principio absoluto es descrita por Schelling con la ayuda de los conceptos de Jacobi de condicionado (*bedingt*) e incondicionado (*unbedingt*). Por esta razón, él no procede como lo hace Fichte a partir de la autocerteza absoluta del yo, sino siguiendo en este punto al Jacobi de la incondicionalidad (*Unbedingtheit*) del yo, cuya realidad trasciende necesariamente a la razón discursiva. En este sentido, Schelling acepta el punto de partida de lo incondicionado, que en cuanto tal “no puede ser pensado simplemente como cosa (*Ding*)” (*Vom Ich*, 1975: 1, 166). Lo absoluto es entonces lo condicionante de todo lo condicionado, y en este sentido “no sólo es incondicionado, sino sencillamente incondicionable” (*Vom Ich*, 1975: 1, 164). Así, con ayuda de un agudo análisis del significado de los conceptos “condicionado” e “incondicionado”, Schelling señala que lo incondicionado sólo puede ser pensado sin contradicción, si no se asume como objeto en el sentido de la metafísica espinosista de la substancia, ni como sujeto en el sentido de la filosofía trascendental de Kant o de Fichte. Por esto, lo incondicionado debe ser pensado ahora como un yo absoluto que trasciende completamente la relación sujeto-objeto. De esta manera, Schelling llega a afirmar que “el yo absoluto estaría por tanto determinado por ahora como lo que sencillamente nunca puede llegar a ser objeto” (*Vom Ich*, 1975: 1, 167).

Según Schelling, relejendo a Spinoza, la esencia del yo absoluto radica en la causalidad absoluta de su autoposición que es, al mismo tiempo, la posición de su existir. Su sentido primario se pone de manifiesto en el “Yo soy”, y no en el “Yo pienso”. En este sentido, la instancia sustentadora de la referencia a la realidad constitutiva del saber consiste en la inmediatez del ser puro de una autorrelación. De esta manera, el Yo de Fichte es unido por Schelling, con la tesis de Jacobi del carácter súbito propio del primer principio. Este énfasis del existir frente al pensar señala ya que el Yo se acerca de un modo esencial a la substancia de Spinoza. Por esta razón, Schelling puede afirmar ahora en un sentido espinosista renovado que “Yo soy, porque soy” (*Vom Ich*, 1975: 1, 167). Y en la medida en la que el absoluto no puede devenir objeto para un sujeto, Schelling busca determinar metódicamente los momentos del Yo absoluto por medio del análisis conceptual de lo incondicionado. Pero la dificultad de esta empresa es claramente manifiesta, pues tan pronto como se habla de lo absoluto, por lo menos se le debe convertir en un cierto objeto lógico del saber. Sin embargo, esto parece poco compatible con la inmediatez no objetivable del Yo absoluto, que se sustrae a aquella explicación sistemática aceptada inicialmente de manera tan estrecha.

Por esta razón, se hace urgente preguntar si no se debe olvidar necesariamente el punto de partida de lo absoluto, tan pronto el absoluto se convierte en objeto del discurso filosófico. El Yo absoluto de Schelling, que debe asegurar la referencia a la realidad del saber desde la perspectiva del saber, o bien, es una nada inasible a través del lenguaje, o bien es un objeto sobre el cual se puede hablar filosóficamente; pero, si es así, con ello se perdería necesariamente su inmediatez característica. Aquí resulta revelador que en una situación similar se encuentra el mismo Schopenhauer, al buscar determinar, tanto de un modo empírico como metafísico, la cosa en sí como voluntad. En este punto, podemos indicar que Schopenhauer no se encuentra lejos metódicamente de la comprensión schellingniana de la estructura interna del absoluto alcanzada en el escrito juvenil de 1795, aunque el filósofo de Danzing señale con toda claridad que lo que busca alcanzar no es tanto un análisis conceptual de la inmediatez constitutiva de la cosa en sí, sino la experiencia del propio cuerpo.

Pero, Schelling da un paso más adelante y busca determinar la forma fundamental y las formas subordinadas del Yo absoluto. Esta búsqueda de las formas de predicación del Yo absoluto se encuentra apoyada en

Spinoza. Esta orientación hacia Spinoza señala entonces que Schelling no quería enfatizar únicamente la yoedidad sino, más bien, la absolutez de lo incondicionado. Con su interpretación metafísica del Yo absoluto Schelling aproxima, de un modo muy sugestivo, la filosofía trascendental a la metafísica prekantiana. Las determinaciones fundamentales del Yo absoluto son ahora la identidad, la libertad y la intuición intelectual. Dada la importancia de estas determinaciones para comprender el sentido de la propuesta schellingniana de una “Ética a la Spinoza”, se hace necesario que nos detengamos brevemente en el alcance de cada una de ellas.

La primera forma fundamental del Yo absoluto consiste en la autorrelación inmediata que Schelling determina como la identidad absoluta¹⁴. Por medio de esta identidad absoluta las cosas finitas reciben “existencia e inmutabilidad” (*Vom Ich*, 1975: 1, 178). Pero en este escrito de 1795 permanece aún sin tematizar cómo la identidad absoluta que trasciende la diferencia sujeto-objeto se conduce en general hacia la diferencia. La identidad absoluta implica siempre ya una diferencia respecto a las cosas finitas, que en este punto Schelling no logra explicar de un modo realmente convincente¹⁵.

Según Schelling, a partir de la incondicionalidad del Yo absoluto surge la otra forma fundamental de la libertad absoluta. Pero ésta sólo corresponde al “Yo que excluye a todo No-yo” (*Vom Ich*, 1975: 1, 179). Para Schelling, a esta libertad del Yo absoluto se le opone la no-libertad e inconsistencia de las “esferas más limitadas” (*Vom Ich*, 1975: 1, 179). Por consiguiente, la forma fundamental de la libertad absoluta configura una fosa difícilmente franqueable entre lo absoluto y lo finito. De este modo Schelling separa la libertad del Yo absoluto de la no-libertad del Yo finito de la autoconciencia: “¿Usted solicita que se sea consciente con fuerza de esta libertad? Considere en general que el Yo, en tanto existe en la conciencia, no es más el Yo puro absoluto; que para el Yo absoluto no

¹⁴ Para el joven Schelling es tarea fundamental de la filosofía alcanzar una identidad no relacional y substancial (Frank, 1995: 51-52).

¹⁵ Más tarde, en su famosa filosofía de la identidad intenta determinar este problema asumiendo tanto metodológica como conceptualmente el modelo neoplatónico del descenso a partir de la idea. En este contexto, el yo absoluto es comprendido como la identidad absoluta desde la cual emergen todas las diferencias y hacia la cual se debe regresar para afirmar su unidad y armonía vital (Baumgartner, 1996: 39-40).

hay en general objeto; y que, por tanto, muy poco puede llegar a ser objeto para sí mismo. La autoconciencia presupone el peligro de perder el Yo” (*Vom Ich*, 1975: 1, 180).

Como podemos ver, este último paso marca de manera muy clara la diferencia entre el absoluto schellingniano y el Yo fichteano. Schelling excluye de la libertad absoluta del yo toda autoconciencia, porque ella es la condición absoluta de toda autoconciencia. Para la razón discursiva, el yo absoluto ni es asible a través de conceptos, ni es demostrable en un proceder argumentativo. En este sentido, el modo de ser del Yo absoluto es, según Schelling, asequible en su inmediatez sólo en una intuición intelectual que se diferencia completamente de la intuición sensible como también del conocimiento mediado conceptualmente.

Esta intuición intelectual tiene realmente “la forma de un éxtasis existencial” (Ohashi, 1975: 24). En consecuencia, “el Yo está determinado para sí mismo en una intuición intelectual como el mero Yo” (*Vom Ich*, 1975: 1, 181). Con la intuición intelectual, Schelling aspira a alcanzar un cierto aseguramiento del absoluto inmediato y no-objetivo en el que el espacio y el tiempo no tengan ningún rol y el sujeto y el objeto coincidan en la absoluta ausencia de relación e identidad¹⁶.

En este contexto problemático, Schelling anota que también Kant presupone de un modo muy general la intuición intelectual, pero que la niega por razones críticas. Para Fichte, la intuición intelectual tiene un papel central como modo de la conciencia originaria de la autoconciencia. Fichte diferencia entre la autoconciencia inmediata y la conciencia mediata de objeto. Pero, el Yo de Fichte no trasciende la dimensión de la autoconciencia. Por el contrario, Schelling niega el carácter de autoconciencia para el Yo absoluto, ya que la autoconciencia no logra trascender completamente la relación sujeto-objeto. En este sentido, la intuición intelectual schellingniana es en su inmediatez una cosa muy distinta de lo que sucede en Fichte, para el cual ella es un modo de ser de la autoconciencia. Esta intuición intelectual está entonces apartada por un gran abismo del saber discursivo del sujeto;

¹⁶ Esta absoluta identidad es un éxtasis que suspende no sólo las determinaciones espaciales, sino ante todo la determinación última del tiempo. Esta comprensión de la identidad extática del absoluto es un elemento que siempre estará presente en el largo recorrido filosófico de Schelling (Challiol-Gillet, 1998: 5).

con ello Schelling se aproxima aquí a la noción spinocista del “*amor dei intellectualis*” y a la certeza inmediata de la fe en Jacobi. Con su formulación de la intuición intelectual Schelling busca determinar no sólo la posibilidad de las categorías, como el mismo Fichte lo había intentado antes, sino indicar también la autopresencia del absoluto.

Después de estas determinaciones fundamentales de la esencia del Yo absoluto Schelling presenta otras implicaciones del concepto metafísico de lo incondicionado. Estas formas subordinadas son ganadas por medio de una peculiar aplicación a lo absoluto de la doctrina kantiana de las categorías. Así, lo incondicionado es ampliamente explicado según las categorías de cantidad, cualidad, relación y modalidad. En este contexto, Schelling determina al Yo absoluto como la unidad absoluta en diferencia a la multiplicidad y a la unidad empírica. Por esta razón, afirma que “el Yo es sencillamente unidad” (*Vom Ich*, 1975: 1, 182). Por lo tanto, la filosofía schellingniana del Yo se enfila en la línea más clásica de la tradición monista, en la cual al lado de Spinoza podemos también enumerar a Bruno, Plotino y Parménides. En adelante, el Yo absoluto estará determinado como la esencia de toda realidad, pero que en cuanto tal no es pensable como un objeto, ya que, en primer lugar, a través de él se hace posible el mundo de los objetos. En este sentido “el Yo contiene todo ser, toda realidad” (*Vom Ich*, 1975: 1, 186). En un vínculo programático con la metafísica de Spinoza, Schelling explicita al Yo absoluto como la substancia absoluta que se diferencia de la substancialidad empírica, pues “si la substancia es lo incondicionado, el Yo es entonces la única substancia” (*Vom Ich*, 1975: 1, 192)¹⁷.

De un interés particular para el desarrollo metafísico de una “Ética a la Spinoza” encontramos también la determinación del Yo absoluto como poder absoluto (*absolute Macht*), con la cual Schelling hace suyo la tesis espinocista de la causalidad inmanente de la substancia y la aplica a su propia filosofía del Yo. Teniendo este punto de partida metodológico, Schelling afirma entonces que “la idea más suprema, la cual expresa la causalidad de la substancia absoluta, es la idea del poder absoluto” (*Vom Ich*, 1975: 1, 195). Schelling comprende el poder absoluto en dos formas:

¹⁷ En este punto se hace necesario recordar que para Spinoza “la substancia absolutamente infinita es indivisible” (1984: I, Proposición XIII). Y teniendo en cuenta este monismo absoluto, resulta claro entonces que “no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios” (1984: I, proposición XIV).

por un lado, él es la realización de la libertad que supera toda aspiración finita de libertad; y, por otro lado, expresa una satisfacción ilimitada de felicidad. A partir de esta relectura metafísica de Spinoza, Schelling se separa críticamente de la habitual determinación kantiana de la moralidad y de la felicidad. Para Schelling, la separación de moralidad y felicidad es producto de una separación y de un conflicto del sujeto, esto es, del Yo, por una lado, y del objeto, por el otro, en cuanto no-yo. La tarea de la praxis consiste entonces en superar esta separación y, con ello, realizar la unidad con lo absoluto. Lo absoluto comprendido como poder absoluto es la fuente de toda reconciliación en el orden finito.

De esta manera, Schelling vislumbra para los hombres el camino hacia la unificación de lo finito con lo absoluto. Y el presupuesto metafísico de esta unificación es el poder absoluto al que “ninguna oposición le hace frente” (*Vom Ich*, 1975: 1, 201). Pero en medio de esta formulación metafísica de la naturaleza propia del poder absoluto, surge una serie de preguntas que marca el rumbo filosófico posterior del proyecto schellingniano de hacer una filosofía de la unificación, pues si lo absoluto es determinado como poder absoluto, emergen ahora los siguientes problemas: ¿cómo puede venir pues una separación entre lo absoluto y lo finito? Si lo absoluto expresa un poder absoluto, ¿qué papel tiene entonces el Yo empírico del hombre? ¿Es pensable en general la praxis humana como una acción libre?

La transformación ontológica intentada por Schelling en su escrito juvenil sobre el Yo de 1795 se manifiesta de manera clara en la determinación de lo absoluto como el ser que “es diferente de todo otro existente” (*Vom Ich*, 1975: 1, 209). Lo absoluto debe “preceder a todo pensar y representar” (*Vom Ich*, 1975: 1, 167). Para Schelling, lo absoluto que trasciende a todo objeto y sujeto se encuentra anclado ontológicamente. El Yo absoluto debe pues como principio garantizar la referencia del saber a la realidad, aunque esté más allá del límite propio del saber discursivo. Pero, mientras Jacobi dejaba simplemente a un lado el saber discursivo, de cara a lo incondicionado, Schelling quería explicitar esto incondicionado de un modo sistemático, pero sin implicarlo completamente en la razón. Según Schelling, el dualismo de Jacobi entre lo incondicionado y lo condicionado debe ser corregido y superado por medio de un nuevo monismo espinosista y fichteano.

De este modo, el Yo absoluto schellingniano no posee ninguna referencia al interior de la relación sujeto-objeto, ya que él se encuentra

puesto más allá de dicha relación. Lo incondicionado está entonces puesto por fuera de la esfera de lo condicionado, a la cual pertenece todo objeto finito y también el sujeto humano autoconsciente. En su autopoder absoluto, el absoluto está determinado como una “independencia completa e incluso como completa incompatibilidad con todo no-yo” (*Vom Ich*, 1975: 1, 179). Pero, ciertamente, este monismo schellingniano resulta ser muy problemático, puesto que lleva implícito aún un cierto dualismo mediable entre lo absoluto y lo finito. Para poder explicitar la deducción de lo finito a partir de lo absoluto, Schelling diferencia entre una “síntesis determinada” y una “síntesis en general” (*Vom Ich*, 1975: 1, 224). La primera síntesis es posible sólo por medio de la segunda síntesis absoluta. De este modo, la síntesis absoluta es el modelo y la condición de posibilidad de la síntesis finita. Por tanto, en el absoluto está contenida ya una preestructuración de lo finito. Pero Schelling afirma también que, “a partir de ahora el no-yo, en cuanto superado en la forma del Yo, debe estar puesto únicamente por el esquema del ser puro, por su mera posibilidad, es decir, por la síntesis en general, así como el Yo es puesto por la tesis” (*Vom Ich*, 1975: 1, 224-225).

En este sentido, para alcanzar la determinación de estas dos formas de síntesis surge, según Schelling, el tiempo en tanto función esencial. El joven Schelling juega con el pensamiento para así poder coordinar no exclusivamente la finitud al tiempo, sino también para poder fundamentar la constitución temporea de lo finito en el absoluto. El sentido de esta coordinación lo expresa Schelling del siguiente modo: “Ya que el tiempo es la condición de toda síntesis, y justamente por esto está engendrado ante la imaginación trascendental por y en la síntesis, se puede así interpretar de este modo completamente. El esquema del ser puro (puesto por fuera de todo tiempo) es la existencia en general en el tiempo (es decir, en la acción de la síntesis en general)” (*Vom Ich*, 1975: 1, 228).

El problema de la mediación del absoluto con lo finito tiene su razón de ser en la radical contraposición schellingniana de estas dos esferas. En el campo del saber se manifiesta esta separación estricta entre la intuición intelectual, por un lado, y la razón discursiva, por el otro. Al lado de la deducción teórica de la síntesis finita a partir de lo absoluto, Schelling despliega un segundo intento de mediación entre lo absoluto y lo finito, a saber, la aspiración práctica de lo finito de unirse a lo absoluto. Este es el sentido metafísicamente renovado del término ética en el contexto más fuerte del desarrollo de las posibilidades de la filosofía trascendental.

Mientras la mediación teórica deriva lo finito de lo absoluto (movimiento descendente), Schelling intenta, en la mediación práctica, el camino inverso de regreso de lo finito a lo absoluto (movimiento ascendente). Pero sólo ambas vías, la descendente y la ascendente, pueden constituir una verdadera unidad sistemática en el saber. Según Schelling, la aspiración infinita de lo finito por lo infinito es entonces la tarea del comportamiento práctico del hombre. Por ello esta aspiración se encuentra motivada por un claro interés ético inaplazable que da alma y cuerpo a todo esfuerzo verdaderamente filosófico. La discordia que tiene lugar bajo las condiciones de lo finito es aquí superada, para que aquella separación sea así suprimida en la unidad con lo absoluto. De este modo, la realización práctica de lo absoluto en lo finito es para el joven Schelling, al mismo tiempo, la aniquilación de lo finito. Indudablemente, esta aniquilación es en efecto la exigencia más grande que puede emprender el conocimiento humano. Por tanto, “la meta última del Yo finito, así como la del No-yo, esto es, la meta última del mundo, es su supresión como un mundo, es decir, como una esencia de la finitud (del Yo finito y del No-yo)” (*Vom Ich*, 1975: 1, 200-201). Como se puede ver, el aparecer de la libertad en la acción humana mediada por la voluntad está caracterizado aquí —al igual de lo que ocurre más tarde en Schopenhauer— como un proceso de mortificación del individuo y del propio mundo. Este proceso de mortificación orienta en su intención a la propuesta schellingniana de alcanzar una metafísica del Yo absoluto como una “Ética a la Spinoza”. Pero, para dar cumplimiento efectivo a esta propuesta, Schelling tiene que explorar un camino intermedio entre el dogmatismo y el criticismo. Veamos ahora cómo se realiza dicho camino.

2. Una mediación práctica entre el dogmatismo y el criticismo

LAS *CARTAS FILOSÓFICAS SOBRE el dogmatismo y el criticismo* de 1797 son realmente el intento schellingniano de poder diferenciar su propuesta de una “una Ética a la Spinoza” del criticismo de inspiración trascendental, por un lado, y del racionalismo dogmático, por el otro. Con estas cartas filosóficas Schelling liga su intento de realizar una metafísica renovada del Yo a partir de la ontología spinocista de la substancia, con la problemática de hacer una mediación entre lo absoluto y lo finito, tal como había sido ya bosquejada en su escrito sobre el Yo de 1795. En este nuevo escrito, Schelling parte de la siguiente tesis: el punto de partida de la filosofía no puede ser idéntico con el del absoluto. El conflicto de los sistemas

filosóficos del dogmatismo, por un lado, y del criticismo, por el otro, indica más bien la separación entre la filosofía y el absoluto.

En este sentido, la pregunta filosófica por el absoluto señala, según Schelling, que el punto de partida del absoluto ha sido desde ya abandonado. Pero, la filosofía interpreta siempre el mundo de lo finito ya en el horizonte de un absoluto y, por tanto, presupone también el absoluto como principio. Según Schelling, la filosofía no puede tratar al absoluto como principio, pero sí está ante la aporía de que no puede explicitar filosóficamente el absoluto sin convertirlo con ello en un mero objeto que, de acuerdo con lo alcanzado ya en el escrito sobre el Yo, contradice en efecto su concepto. En estas cartas filosóficas Schelling intenta abordar directamente este problema, mientras pone al absoluto no como comienzo, sino como fin, esto es, como un cierto *telos* absoluto que debe orientar la acción humana. En este sentido, el sujeto humano finito está ante la tarea infinita de romper el límite constitutivo de su finitud y realizar así lo absoluto de un modo práctico. De cara a este contexto programático Schelling discute a continuación los sistemas filosóficos del dogmatismo y del criticismo.

En la medida en que para el joven Schelling “no es posible un conflicto sobre el absoluto mismo en cuanto tal” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 308), surge entre ambas posiciones filosóficas una cierta conformidad sobre la definición del absoluto, ya que “en el campo de lo absoluto mismo no vale más que las meras proposiciones analíticas, aquí no se obedece otra ley más que la de la identidad, aquí no tenemos nada que hacer con la prueba, sino sólo con el análisis, no con el conocimiento mediato, sino sólo con el saber inmediato, dicho brevemente, aquí todo es inteligible” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 308). Pero el problema decisivo para Schelling es, por consiguiente, no la existencia del absoluto que es competencia sin reserva para ambos sistemas filosóficos, sino más bien la pregunta: “¿cómo el absoluto sale de sí mismo y podría oponersele un mundo?” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 310).

En este sentido, la tarea central de la filosofía radica para Schelling en “la solución del problema de la existencia del mundo: en esta solución han trabajado todos los filósofos, han querido también expresar este problema de modos diversos... Pero yo creo que en efecto aquel paso de lo infinito a

lo finito es el problema de toda filosofía, no sólo de un sistema particular” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 313-314). Es más, para Schelling, toda respuesta a este problema que se quisiera emprender teóricamente debe permanecer insuficiente. Una filosofía teórica acaba aquí en un gran círculo argumentativo, pues “presupone ya la existencia misma de un mundo de la experiencia” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 310).

La razón de ser de este círculo en la derivación del mundo finito a partir de lo absoluto, radica en que invariablemente se presupone aquí la diferencia entre lo absoluto y lo finito. Porque, según Schelling, el saber discursivo presupone siempre la relación sujeto-objeto, no se puede salir entonces fuera de esta relación para alcanzar con el medio propio de la filosofía teórica la identidad absoluta carente de relación. El hiato aceptado por el mismo Schelling entre la identidad del absoluto y la realidad variopinta de lo finito, conduce, inevitablemente, en la teoría, a la paradoja según la cual el enigma de la existencia del mundo está unido a la tensión sujeto-objeto, que no permite un paso de explicación y de fundamentación de la unidad de lo finito, ya que el absoluto trasciende de un modo radical la tensión sujeto-objeto.

Atender al sentido de esta paradoja es precisamente la intención metodológica del esfuerzo realizado por el joven Schelling en sus famosas *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*. En este contexto, Schelling concluye que “este problema de toda filosofía nos conduce necesariamente a una exigencia que es realizable únicamente por fuera de toda experiencia” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 311). De este modo, la pregunta por el proceder de lo finito a partir del absoluto no es contestable a través de la razón teórica, y con esto Schelling busca desplazar la perspectiva del problema, en la medida en que pregunta ahora por la realización práctica del absoluto¹⁸.

¹⁸ El sentido de lo práctico resulta aquí particularmente revelador: no se trata tanto de comprender el absoluto como de realizarlo en la realidad. Keiji Nishitani ha demostrado de manera clara que si es posible —como lo indica Schleiermacher— alcanzar una cierta “intuición de lo infinito en lo finito”, es decir, una intuición del universo, dicha intuición debe ser comprendida como un despertar a la realidad, o mejor aún, como “una realización real de la realidad” (1999: 41). Como podemos ver, esta comprensión sugerente de la naturaleza de la intuición intelectual resulta ser muy cercana a la noción schellingiana de la intuición extática de lo absoluto.

Este planteamiento modificado del problema es realmente el resultado de un atento examen de la dinámica de la filosofía, que pone en evidencia el hecho según el cual la filosofía misma se pone siempre en el campo de la finitud, cuando pregunta por el absoluto.

Por esta razón, Schelling rechaza tanto el criticismo como el dogmatismo para poder dar una respuesta razonable a la pregunta por el paso de lo infinito a lo finito. Por un lado, el concepto monista de la substancia en Spinoza parece ofrecer aquí una posible solución a este problema. Pero, por otro lado, en la medida en la que la substancia no es una causa trascendente sino más bien inmanente al mundo, en este sistema filosófico no se puede dar la pregunta completa por el paso de lo infinito a lo finito. Spinoza “rechazó, por consiguiente, aquel paso de lo infinito a lo finito, en general todas las causas transitorias (*causas transitorias*), y puso en lugar de lo emanado un principio inmanente, una inhabitual causa en sí del mundo eternamente inmodificable, la cual estaría concentrada una y la misma en todas sus consecuencias” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 313).

Así que, Schelling transforma el sentido de este concepto espinosista de causalidad inmanente, al convertirlo en una cierta prolongación propiamente práctica de la noción idealista de libertad. En este sentido, la inmanencia de lo absoluto en lo finito no es ya más para él un conocimiento teórico, sino más bien un postulado práctico, pues “no debe haber un paso de lo infinito a lo finito” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 314). Para Schelling, el pensamiento espinosista de la inmanencia conserva una enorme riqueza, si es interpretado adecuadamente como una exigencia práctica y no como una mera especulación teórica y metafísica, pues sólo así puede escapar del dogmatismo racionalista en que el originariamente surgió. La inmanencia como tarea práctica comprende al absoluto como un cierto *telos* habitando ya en lo finito. Sin duda, esta idea posee también un enorme potencial libertario, que nos emancipa de la tiranía determinista que caracteriza al mecanicismo racionalista.

Por esta razón, la teoría schellingiana de la praxis busca alcanzar un devenir absoluto del Yo finito, en la medida en que dicho devenir se asume

ahora como un sobrepasar inmanente del Yo a lo absoluto¹⁹. Gracias a esta reinterpretación práctica de la inmanencia spinocista, Schelling puede llegar a afirmar, sin mayor problema, que “no se da paso de lo infinito a lo finito, debe estar presente entonces en lo finito mismo la tendencia a lo infinito, la eterna aspiración a perderse en lo infinito” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 315). Para afirmar la libertad de lo finito, se hace necesario enarbolar como imperativo de la razón práctica la exhortación: ¡piérdete en lo infinito!

Siguiendo ahora a Kant y a Fichte, Schelling interpreta en las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* el primado de la razón práctica sobre la teórica. Pese al contacto con la metafísica espinosista de la substancia, Schelling cree que todavía aquí debe permanecer como defectuoso la aplicación de un cierto saber teórico para el absoluto. Una solución satisfactoria a este problema es sólo posible de cara al punto de partida de la razón práctica, en la cual lo absoluto debe valer como un postulado para el obrar humano. Frente a lo desarrollado antes en el escrito sobre el Yo de 1795, Schelling desplaza el acento del problema, en la medida en la que la filosofía ya no está frente al punto de partida de lo absoluto, situándose ella misma en lo finito y exigiendo con ello la realización práctica de lo absoluto. Debido a esta nueva entonación, la metafísica del Yo infinito deviene en la realización efectiva de una ética; no se trata aquí de una ética metodológica y temáticamente inspirada en el modelo regulativo de la razón práctica kantiana, sino más bien en la aspiración inmanente de alcanzar el estado supremo de beatitud propio de “una ética a la Spinoza”²⁰.

Con todo, el problema fundamental del monismo aún continúa existiendo, puesto que el absoluto determinado como libertad implica

¹⁹ Este sobrepasar es ya asumido como la obligación más propia de las cosas finitas (Wetz, 1996: 108).

²⁰ Recordemos en este punto que el mismo Spinoza reconoce que el conocimiento que se alcanza en el tercer género de conocimiento puede ser considerado como beatitud, ya que “el amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a así mismo” (1984: V, proposición, XXXVI). Gracias a esta inclusión este amor hacia Dios es tanto conocimiento como goce eterno.

una aguda hendidura en lo finito, que amenaza al monismo de caer en un dualismo. En las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*, Schelling interpreta al absoluto de un modo más radical que lo logrado antes por él en el escrito sobre el Yo de 1795, en el cual el absoluto tan sólo había sido determinado como Yo absoluto. Ahora la determinación egológica del absoluto no juega ya ningún papel para Schelling, porque en ella lo absoluto es siempre comprendido desde la perspectiva limitada de la discordia del yo y No-yo. Sin duda, esta perspectiva fichteana obstaculiza la construcción real de esta nueva ética proclamada por el propio Schelling, aún de manera esquemática, en su texto juvenil de 1795.

Dios es ciertamente el “ser absoluto”, y Schelling alude aquí al término “*to on*” propio de la metafísica griega. En este contexto, nuestro joven filósofo afirma que, “mientras nuestra época empirista parece haber olvidado completamente aquella idea, ella permanece todavía sobreviviendo en Spinoza y en el sistema de Descartes y en las obras inmortales de Platón como la idea más sagrada de la antigüedad (*to on*)” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 309). Como podemos ver, Schelling busca reorientar el rumbo del pensamiento occidental dado en su momento por el esfuerzo kantiano de redimensionar el empirismo, aunque ello implique retomar un sendero precrítico aminorado antes a causa del triunfo metodológico de la revolución copernicana. El ser absoluto y la identidad absoluta parecen expresar para Schelling adecuadamente la esencia del absoluto, mejor que el concepto del Yo absoluto, en el cual se pone todavía demasiado énfasis en el sujeto frente a la diferencia sujeto-objeto. Esta indicación prepara el camino del joven Schelling hacia su posterior filosofía de la identidad (Frank, 1995: 118), que será más tarde desarrollada a partir de una inspiración neoplatónica y, en particular, de mano de Giordano Bruno²¹.

En el dogmatismo el objeto es puesto de un modo absoluto; al contrario, en el criticismo lo que está puesto es precisamente el sujeto. Schelling quiere allanar este conflicto, en la medida en que piensa superar esta pugna del sujeto y del objeto tal como sucede en el absoluto mismo. Por esta razón,

²¹ Teniendo ahora como punto de partida a Spinoza, más bien que a Kant, Schelling buscará en su proyecto de alcanzar una *Identitätsphilosophie* generar una cierta amalgama conceptual y metodológica entre platonismo e idealismo. De Giordano Bruno tomará la idea fundamental de la unidad de todas las contraposiciones (Beierwaltes, 1980: 208).

nuestro joven filósofo sostiene que “ambos sistemas proceden, por lo tanto, necesariamente de la identidad absoluta, sólo que el criticismo proviene inmediatamente de la identidad absoluta del sujeto y sólo mediatamente de la concordancia del objeto con el sujeto; al contrario, el dogmatismo parte inmediatamente de la identidad de un objeto absoluto y mediatamente de la coincidencia del sujeto con el objeto absoluto” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 328).

Teniendo en cuenta esta breve presentación del proceder metodológico de ambos sistemas filosóficos, el dogmatismo y el criticismo para Schelling se diferencian, además, en la determinación de la praxis humana. Y esto es realmente lo decisivo. En este sentido, Schelling considera que el dogmatismo de Spinoza intenta comprender el devenir absoluto del sujeto finito como una aspiración por alcanzar la identidad con el objeto absoluto, de modo que el imperativo categórico del criticismo sería, en palabras del mismo Schelling, el siguiente: “no aspire aproximarte a la divinidad, sino a la divinidad para ti en lo infinito” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 335).

Por lo tanto, la fundamentación de la moral dogmática radica en el postulado de la superación de lo subjetivo en lo objetivo; lo absoluto es aquí un objeto diferenciado del Yo. Por otro lado, la base de la moral crítica culmina en la exigencia de la superación de lo objetivo en lo subjetivo, y, por tanto, el absoluto es realizado aquí a través del sujeto. Teniendo en cuenta la oposición de estos dos sistemas filosóficos respecto a la comprensión de la tarea propia de la filosofía práctica, Schelling ve expresada aquí de manera contundente la “antítesis más originaria de toda razón que filosofa” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 338).

Contra la interpretación dogmática de la exigencia práctica en Spinoza, Schelling objeta que el hundirse en el objeto absoluto es realmente “un engaño” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 319). Entonces, una supresión completa del Yo no es pensable, ya que ella siempre presupone también este Yo. En este sentido, según Schelling, el Yo no puede abstraerse de sí mismo, sin ponerse al mismo tiempo a sí mismo como aquel que abstrae. Por consiguiente, “el sujeto como tal no se puede negar a sí mismo; entonces, para poder negarse, debería sobrevivir a su propia supresión. Pero Spinoza no conoció el sujeto como

tal” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 315). Por esta razón, el voto de Schelling se dirige en favor del criticismo, pues sólo el Yo absoluto es realmente lo irrebasable, pero no el objeto absoluto. Según Schelling, la praxis exigida en el dogmatismo extingue la subjetividad y, con ello, la libertad²². El dogmatismo termina entonces en un peligroso olvido de la propia subjetividad. Y con este olvido no se puede dar una verdadera consistencia a la praxis humana, cayendo así inevitablemente en el fatalismo²³, que ya había sido denunciado antes por el mismo Jacobi.

Por otro lado, Schelling reprocha también al dogmatismo que este sistema filosófico comprende la realización de la meta práctica como un “objeto del saber” que desde ya está realizado, y no como un “objeto de la libertad” que sólo tiene que ser pensado como “un asunto de tarea infinita” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 331-332). Para el criticismo, el devenir absoluto del Yo no es un proceso concluable; por esta razón, Schelling se alinea con el marco programático del criticismo. Este sistema filosófico no se abstrae del verdadero destino del hombre. Por esta razón, el mismo Schelling ve que “mi destino en el criticismo es siempre el mismo: aspirar a la mismidad inmodificable, la libertad incondicional, la actividad ilimitada. ¡Ser!” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 19775: 1, 335). Por este motivo, Schelling no sólo reinterpreta el pensamiento espinosista de la inmanencia en una perspectiva práctica, sino que se esfuerza en unirlo con el concepto

²² Este es el problema abordado por Schelling de manera clara en sus famosas *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* de 1809. Para Schelling, si se entiende de manera adecuada el panteísmo, no es necesario concluir de manera tajante la negación de la libertad, pues “la inmanencia en Dios y la libertad se contradicen tan poco, que precisamente sólo el ser libre, y hasta donde es libre, es en Dios, y el no libre, hasta donde no es libre, es necesariamente fuera de Dios. Por insuficiente que sea en sí misma una deducción tan general para los observadores más profundos, sin embargo ésta ya pone en evidencia que la negación de la libertad formal no está necesariamente ligada al panteísmo” (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1965: VII, 347). En este contexto, Schelling busca demostrar ahora que la libertad y un sistema del absoluto no se excluyen mutuamente (Hennigfeld, 2001: 34).

²³ La tensión entre un sistema absoluto de la razón y la libertad se puede plantear en los siguientes términos: “el único sistema posible de la razón es el panteísmo, pero éste conduce inevitablemente al fatalismo” (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1965: VII, 338).

central del criticismo, a saber, la libertad del sujeto. En este sentido, la expresión “una Ética a la Spinoza” sólo puede significar la realización efectiva de la libertad, esto es, un cierto spinocismo de la libertad. Sin duda, Schelling se aproxima con esto en las *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* a la concepción fichteana de una subjetividad libre. Pero inicia también un proceso de distanciamiento del mismo Fichte, en la medida en que señala igualmente la necesidad de concretar la realización de la libertad en el mundo finito, aunque ello implique asumir las contradicciones propias de dicha realización. En el campo del horizonte práctico abierto por estas cartas filosóficas, Schelling determina una vez más la naturaleza del concepto “intuición intelectual”. Para él, esta intuición no es ahora ya más un aseguramiento inmediato del absoluto puesto más allá del límite del saber discursivo, sino más bien una instancia de mediación en el camino de la praxis de lo finito a lo infinito. Para resaltar el sentido práctico de esta instancia Schelling enfatiza ahora que

todos nosotros estamos además ante la presencia de un maravilloso poder secreto para replegar el sí mismo desnudo, a partir del cambio del tiempo en nuestro más íntimo interior, desde lo que se juntaba antes desde el exterior, y para contemplar ahí bajo la forma de la inmutabilidad lo eterno en nosotros. Ella se diferencia de cualquier intuición sensible en la medida en que es producida únicamente por la libertad, y aquello otro distante y no conocido, cuya libertad domina ante el poder invasor del objeto, difícilmente alcanza a la generación de la conciencia (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 318).

Por esta razón, la intuición intelectual schellingniana es aquí realmente una instancia de superación de la diferencia y, por tanto, una unificación con el absoluto, con lo cual la autoconciencia y la personalidad del sujeto son superadas. En este sentido, “todo lo que significa objeto debe desaparecer en la intuición intelectual para mí sí mismo. En ambos casos es para mí todo objeto, pero también la conciencia de mí sí mismo como un sujeto es justamente, por tanto, olvidada. Mi realidad desaparece en lo infinito” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 327). Como podemos ver, distinto a lo que sucede en Fichte, la intuición intelectual de Schelling no es un modo de la autoconciencia, sino más bien un estado que trasciende a la conciencia del Yo. Esta intuición está determinada por Schelling como un paso “del tiempo a la eternidad” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 325).

Por esta razón, podemos decir que la intuición intelectual se contrapone al estado de la reflexión, en la medida en que “nosotros despertamos a través de la reflexión, es decir, por un regreso impuesto hacia nosotros mismos” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 325).

En la intuición intelectual así interpretada, Schelling descubre al mismo tiempo la fundamentación para una estética de la belleza, con la cual quiere vincularse, una vez más, a Platón. El sentido de esta vinculación sale a la luz, cuando tenemos presente que “una estética perfecta (esta palabra tomada en su sentido más elevado) emplazará acciones empíricas que son únicamente explicables como imitaciones de aquella intuición intelectual, y no serían comprensibles absolutamente, si no hubiésemos, para expresarme en el lenguaje de Platón, contemplado de alguna cosa en el mundo intelectual, por lo menos una vez, su modelo” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 318). Aquí no solamente se prepara el lugar extraordinario del arte en la obra schellingniana *Sistema del idealismo trascendental* de 1800²⁴, sino que ante todo —por el estrecho vínculo de la intuición intelectual con el platonismo— se anticipa también el pensamiento central de la estética de Schopenhauer, mostrando la complicidad esencial que une a estos dos grandes pensadores alemanes.

Schelling ya en la primera carta señala el aspecto estético de ambos sistemas; para él, la categoría estética del criticismo es precisamente lo sublime que se encuentra señalado por medio de la libertad militante de la subjetividad. En este contexto, nuestro joven filósofo indica que “esta lucha contra lo inconmensurable no es sólo, en efecto, lo más sublime que el hombre pueda pensar, sino el principio de toda sublimidad según mi sentido mismo” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 284). Por otra parte, Schelling ve también que la categoría estética del dogmatismo es la belleza. Por esta razón, precisa de manera adecuada que “el dogmatismo consecuente no procede de la lucha, sino de la sumisión, no del hundimiento violento sino del voluntario, de la entrega tranquila de mi sí mismo al objeto absoluto” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 284).

²⁴ En el *Sistema del idealismo trascendental* Schelling concibe que el arte es “el órgano general de la filosofía” (*System des transcendentalen Idealismus*, 1965: II, 452). Siguiendo la motivación de Schiller en su proyecto de una educación estética del hombre, Schelling considera que el arte es “la cumbre de la filosofía” (Wetz, 1996: 96).

Teniendo en cuenta esta diferencia, Schelling busca encontrar en el nivel de la estética una mediación de estos dos sistemas filosóficos en el concepto de tragedia. Para Schelling, la tragedia puede unificar las categorías estéticas de sistemas que se contraponen, esto es, de alcanzar una medicación entre lo sublime y lo bello. Por ejemplo, en la tragedia griega no sólo tiene éxito la exposición de la lucha sublime contra el destino, sino que también se pone en evidencia el bello hundimiento del héroe en el ordenamiento divino del mundo. Por esta razón, “el poder invisible tiene que ser sublime, para que pudiese resultar noble su héroe por medio de la adulación, para que pudiese salvarse por la libertad. Aquí nada permanece como sobrante –lucha y hundimiento” (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, 1975: 1, 337-338).

Según Schelling, esta lucha trágica —y ocaso del héroe— es el objeto del arte que, en consecuencia, son un complemento y una ampliación de la praxis humana. Para el joven Schelling, al arte le corresponde la función de mediar entre la contraposición de sujeto y objeto. En la lucha trágica —y ocaso del héroe— se expresa el poder del objeto, que el dogmatismo absolutiza, y la libertad del sujeto, que el criticismo igualmente eleva a absoluto. Por tanto, la síntesis filosófica de estos dos sistemas contrapuestos está presente en la tragedia de un modo adecuado. En este sentido, la concepción filosófica del joven Schelling sobre la naturaleza trágica del arte no se decide por ninguno de estos dos sistemas, sino que más bien aspira alcanzar un equilibrio entre estos dos extremos contrapuestos. Precisamente, el conflicto trágico señala, de este modo, que resulta falsa la alternativa de tener que elegir entre la libertad absoluta del sujeto, por un lado, y el poder absoluto del objeto, por el otro. La finitud que de la escisión aspira al absoluto unifica, en efecto, en su acción ambos lados de esta tensión, tanto la lucha heroica como también el ocaso trágico.

Nos topamos aquí con el profundo vínculo espiritual de Schelling con su gran amigo del alma Hölderlin. Por ejemplo, en el famoso fragmento de Hölderlin *Ser, juicio, modalidad*, no se puede pasar por alto una cierta crítica a la filosofía fichteana del Yo (Frank, 2002: 228-232). La identificación fichteana del principio con el Yo, la critica el mismo Hölderlin con el argumento de que el Yo implica inmediatamente la autoconciencia. La identidad sujeto-objeto que se encuentra en la autoconciencia supone necesariamente, según Hölderlin, una diferencia, de modo que el Yo no puede ser el lugar de la identidad propiamente dicha, sino que es más bien

el origen de toda separación. En este sentido, el famoso “Yo soy yo” es realmente el ejemplo más conveniente para el concepto de separación (*Seyn, Urtheil, Modalität*, 1998: 2, 50). Por tanto, dicho concepto es precisamente lo que tiene que ser superado si se quiere buscar una identidad verdadera y legítima. Dando un paso más allá, Hölderlin sostiene que toda separación presupone siempre la unidad del ser (*Seyn*). En este sentido, el absoluto de Schelling y el ser de Hölderlin expresan una unidad inmediatamente irreflexiva que trasciende la autoconciencia y la relación sujeto-objeto. No obstante, el joven Schelling permanecía aún como un filósofo fichteano, cuando comprendía su absoluto —por lo menos en su escrito sobre el Yo de 1795— como Yo absoluto, mientras su amigo del alma daba ya un paso más allá del idealismo subjetivo pregonado por Fichte.

Por otro lado, esta estimación del arte en el que debe encontrar su expresión el absoluto, es también un miembro unificante entre los amigos. Para Schelling es claro que la divinización hölderliana de la naturaleza conducía, necesariamente, a una ruptura con Fichte. Por otra parte, el pensamiento del *hein kai pan* no autoriza la naturaleza concebida como mera materia del deber moral, sino que demanda, más bien, una entrega que aspira a la totalidad, pues para Hölderlin “ser uno con el todo esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, ésta es la cima de los pensamientos y las alegrías, ésta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes” (*Hyperion*, 1998: 1, 614-615).

Una vez hemos mostrado el recorrido de Schelling para alcanzar una metafísica del absoluto, comprendida como realización práctica, es decir, como la concreción efectiva de una “Ética a la Spinoza”, podemos señalar, para terminar, que su propuesta filosófica juvenil estuvo atravesada por cuatro aspectos esenciales, que no sólo determinaron el rumbo posterior de su largo itinerario especulativo, sino que afectaron también, de manera esencial, todas las posibilidades de una auténtica renovación postkantiana de la filosofía, en las cuales se buscaba salirle al paso a las objeciones escépticas y a las burdas reformulaciones dogmáticas de una metafísica precrítica. Indicaremos ahora simplemente de un modo esquemático estos aspectos esenciales, que abrieron el camino hacia los años más tormentosos de la filosofía alemana de finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX.

En primer lugar, debemos señalar que el verdadero principio metafísico que sirve de base para el aseguramiento del saber no puede ser otro más que aquel que logra suspender de manera efectiva la relación sujeto-objeto. En segundo lugar, se debe igualmente tener presente que la función central del arte consiste en ser el órgano auténtico para el conocimiento metafísico. En tercer lugar, hay que recordar que sólo el arte pone en evidencia de manera ejemplar la presencia de lo trágico en la acción humana y en la existencia. En cuarto lugar, debemos resaltar que hay en la existencia histórica del hombre un deseo constitutivo por alcanzar la totalidad (nostalgia) y la reconciliación plena. Claro está que este deseo debe permanecer, en efecto, insatisfecho, debido a la irremediable finitud y facticidad del hombre y del mundo. Lo que aquí se quiere señalar con esto es el hecho simple de que tenemos que aprender a soportar la agonía de nuestra vida, que es también al mismo tiempo el hundimiento del mundo. Paradójicamente, este hecho fue algo que Schelling siempre encontró estimulante en la lectura de Spinoza.

Referencias

Fuentes

HEGEL, G. W. F. (1969). *Briefe von und an Hegel*. Hoffmeister, J. (ed.). Hamburgo: Meiner.

HEIDEGGER, M. (1991). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling). Zur Erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Frankfurt: V Klostermann.

HÖLDERLIN, F. (1998). *Sämtliche Werke und Briefe*. Knaupp, M. (ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

JACOBI, F. H. (2000). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SCHELLING, F. W. J. (1975). *Historische Kritische Ausgabe*. Baumgartner, H. M.; Krings, H. y Zeltner, H. Stuttgart: Frommann Holzboog.

SCHELLING, F. W. J. (1965). *Schellings Werke*. Schröter, M. (ed.). Munich: Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

SCHELLING, F. W. J. (1962). *Briefe und Dokumente*. Fuhrmans, H. (ed.). Bonn: Bouvier Verlag.

SPINOZA, B. (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. V. Peña (trad.). Madrid: Editora Nacional.

Literatura secundaria

- BAUMGARTNER, H. (1996). *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Munich: Verlag C. H. Beck.
- BAUMGARTNER, H. (1975). Das Unbedingte im Wissen: Ich-Identität-Freiheit. En Baumgartner, H. (ed.). *Schelling. Einführung in seine Philosophie* (45-57). Munich: Alber.
- BEIERWALTES, W. (1980). Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen ins Schellings "Bruno". En *Identität und Differenz* (204-240). Frankfurt: V. Klostermann.
- CHALLIOL-GILLET, M. (1998). *Schelling, une philosophie de l'extase*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CRUZ, J. (1993). *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasismo*. Pamplona: Eunsa.
- FRANK, M. (2002). Theoretische Schriften. En Kreuzer, J. (ed.). *Hölderlin-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (224-246). Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- FRANK, M. (1995). *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- FRANZ, M. (1996). *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HENNIGFELD, J. (2001). *F. W. J. Schellings Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HENRICH, D. (1982). Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Weg von Schelling zu Hegel. En *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegung zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie* (143-172). Stuttgart: Reclam.
- HORSTMANN, R. P. (2000). The early Philosophy of Fichte and Schelling. En Ameriks, K. (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism* (117-140). Cambridge: Cambridge University Press.
- LAUTH, R. (1975). *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Fribourg: Alber.
- NISHITANI, K. (1999). *La religión y la nada*. R. Bouso (trad.). Madrid. Siruela.
- OHASHI, R. (1975). *Extase und Gelassenheit*. Munich: Fink.
- PÄTZOLD, D. (2005). Die Vernunft und das Absolute. Sandkühler, H. J. (ed.). *Handbuch Deutscher Idealismus* (22-54). Stuttgart: Metzler.

PEETZ, S. (1995). *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Frankfurt: V. Klostermann.

PIEPER, A. (1977). "Ethik à la Spinoza" Historisch-Systematische Überlegungen Zu Einem Vorhaben des Jungen Schelling. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 31(4), 545-564.

SAFRANSKI, R. (1990). *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biografie*. Hamburg: Rowohlt Verlag.

SCHULZ, W. (1955). *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

WETZ, F. J. (1996). *Friedrich W. J. Schelling. Zur Einführung*. Hamburg: Junius.