

## LA LIBERTAD INCONDICIONADA DEL YO ABSOLUTO EN EL JOVEN SCHELLING

Roberto Augusto. Universidad de Barcelona

**Resumen:** El objetivo de este artículo es investigar la idea de libertad en el joven Schelling. Para ello analizaremos la *Magisterschrift, Über Mythen* y, especialmente, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, el ensayo más importante para entender su primera filosofía y donde relaciona la libertad con el Yo absoluto.

**Abstract:** The aim of this article is to investigate the idea of freedom in the young Schelling. For it we will analyze the *Magisterschrift, Über Mythen* and, specially, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, the most important essay to understand his first philosophy and where he relates the freedom with the absolute I.

### 1. Introducción

En este artículo queremos analizar la idea de libertad en la filosofía del joven Schelling, en concreto, en su ensayo *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, donde desarrolla un concepto de libertad vinculado al Yo absoluto. Antes de entrar a analizar este texto nos detendremos en dos obras anteriores que pueden servirnos para mostrar la evolución de esta temática en las primeras investigaciones de Schelling. El primer escrito en el que centraremos nuestra atención será en la *Magisterschrift*; allí veremos que hay una clara vinculación entre el *mal* y la *libertad*, conexión que será central en textos posteriores de Schelling. En ella el filósofo de Leonberg afirma que el mal surge por el deseo de un conocimiento y de una libertad ilimitada, y es la misma libertad la que posibilita la aparición del mal. Nos encontramos, además, con una doble consideración de la razón. Por un lado es *negativa*, ya que ella es la que aspira a una mayor sabiduría y nos hace caer en el mal por culpa de su ambición; pero, por otro lado, la razón es *positiva*, al permitirnos con su avance alcanzar las grandes metas de la humanidad. Esta doble consideración surge por una doble determinación del mal. En este escrito hay dos clases de males: el *mal moral*, que surge de la aspiración insaciable de conocimiento, y el *mal físico*, que debe combatirse con la razón. Se vislumbra, además, una incipiente filosofía de la historia basada en una teleología que busca, a través de la inteligencia, la consecución de unos objetivos que sólo están al alcance de toda la especie humana. El segundo texto en el que nos centraremos será en *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*. Tanto en la *Magisterschrift* como en *Über Mythen* el joven Schelling acepta el

concepto de libertad que está presente en el *Génesis* y en otros mitos de la Antigüedad como el de Prometeo, donde se sostiene que la libertad del hombre es la que le lleva a caer en el mal por su deseo de un conocimiento y de una libertad ilimitada a la que no está destinado. Schelling no aborda aquí el problema de la libertad, sino que simplemente acepta su existencia. Como veremos a continuación no encontramos, por lo tanto, una elaboración propia de esta idea en estos primeros escritos del filósofo de Leonberg. Sin embargo, la vinculación entre la libertad y el mal tendrá una influencia decisiva en textos posteriores de Schelling, donde será reinterpretada.

En *Vom Ich als Princip der Philosophie* su autor afirmará que el ser del hombre es la libertad, y ésta hace posible el inicio de la filosofía. La filosofía comienza cuando el Yo se pone a sí mismo gracias a un acto absolutamente libre. El Yo condicionado es libre, pero no disfruta de una libertad completa que sólo podrá alcanzar gracias a su eliminación y el consiguiente retorno al Yo absoluto. La libertad es la esencia del Yo absoluto, libertad que no es objetiva, sino incondicionada. En el Yo absoluto no hay necesidad, ya que ésta sólo está presente en el Yo finito. Porque el Yo finito posee libertad podemos atribuirle un deber que debe ser interpretado en el Yo absoluto como ley constitutiva que expresa su ser absoluto. El Yo empírico es libre gracias al Yo absoluto, pero su libertad es limitada porque topa con los objetos del mundo. Nuestro autor interpreta en esta obra el progreso moral como la eliminación de las barreras del Yo finito para, de esta forma, ampliar su libertad hasta alcanzar la libertad absoluta. Pero como esto no es posible este proceso se extiende hasta el infinito.

## 2. Primeros escritos: la *Magisterschrift* y *Über Mythen*

En 1792 Schelling obtiene el título de Magíster en Filosofía con un trabajo redactado en latín, titulado *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*<sup>1</sup>, donde analiza el fragmento del *Génesis* que trata sobre el origen

<sup>1</sup> *Un intento de explicación crítica y filosófica de los más antiguos filosofemas de Génesis III sobre el primer origen de la maldad humana* (AA I, 1, 59-100). En este escrito, que podemos considerar como la primera obra filosóficamente relevante de Schelling, se pueden señalar múltiples influencias. Una de ellas es la de Spinoza, ya que nuestro autor cree, igual que este pensador, que las Sagradas Escrituras deben ser interpretadas a través de la luz natural de la razón (Cfr. SPINOZA, B., *Tractatus theologicus-politicus*, en: *Opera*, Vol. III, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, p. 98. Traducción española: *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, p. 193). Otras influencias las encontramos en la teoría del mito de C. G. Heyne (AA I, 1, 65-66, nota E), en la obra de Rousseau *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (AA I, 1, 90, nota K), donde se narra la condición del hombre en el estado de naturaleza y en el escrito de Kant *Über das radicale Böse in der menschlichen Natur* (AA I, 1, 63, nota A). Schelling también compara el capítulo del Génesis que trata sobre el origen del mal con la obra de poetas clásicos como Ovidio y Hesíodo, ya que estos autores hablan, igual que él, del tránsito de una felicidad originaria a un estado de degeneración (AA I, 1, 79). Algún estudioso señala, además, la conexión de esta obra de Schelling con el texto de Herder titulado *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1776): HERMANNI, F., *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Passagen, Wien, 1994, pp. 168-174.

del mal. En esta obra nuestro autor pretende conocer «el primer origen de la maldad humana»<sup>2</sup>. Para ello no realizará simplemente un análisis del texto bíblico, sino también una labor filosófica de interpretación. Schelling quiere estudiar los testimonios que contiene el escrito objeto de su estudio y, si es que contienen verdad, «mostrarla filosóficamente»<sup>3</sup>. Para conseguir este objetivo nuestro autor pretende utilizar «las leyes del intelecto y de la razón»<sup>4</sup>. Los hombres antiguos expresaban su sabiduría a través del lenguaje de los mitos. La tarea que hay que llevar a cabo, pues, es una clara diferenciación en los mitos entre la «cosa misma y la representación»<sup>5</sup>, es decir, una correcta interpretación del mito a la luz de la razón.

Schelling afirma que para encontrar el origen de la maldad humana<sup>6</sup> es necesario observar «la naturaleza humana común»<sup>7</sup> y buscar en la historia del género humano. Esta historia nos muestra un hombre que vive en una edad dorada donde es «feliz en la inocencia, feliz en la ignorancia de las cosas supremas y feliz dentro de los estrechos límites de sus sentidos»<sup>8</sup>. Pero en este estado al ser humano se le plantea la posibilidad de poder elegir entre diferentes posibilidades. Esto es lo que le conduce a abandonar el reino de la naturaleza en el que se encuentra y a distinguir entre el bien y el mal gracias a su razón<sup>9</sup>. Así es como se describe «el inicio del mal moral»<sup>10</sup>. Este mal es posible por la libertad que nos proporciona la razón de poder elegir.

La razón de esta caída la encuentra Schelling en la temeraria audacia del hombre en su búsqueda de las cosas supremas y en la aspiración a una sabiduría superior que no le está permitida. Esto puede interpretarse de forma mítica como una desobediencia o una revuelta de los hombres contra Dios, tal como podemos ver en múltiples mitos de diferentes épocas y culturas como, por ejemplo, en el mito de Prometeo, que quiere robar el fuego a los dioses, o en el de Pandora<sup>11</sup>. Lo que conduce al mal es el «excesivo impulso de la naturaleza humana en la búsqueda de la felicidad»<sup>12</sup>. Este impulso es el que provoca su deseo de conocimiento y lo que le lleva a sobrepasar sus límites.

---

<sup>2</sup> AA I, 1, 64. Todas las traducciones presentes en este artículo son responsabilidad de su autor. Citamos siempre siguiendo la edición original, aunque indicaremos a través de las notas las diferentes traducciones al castellano de los textos citados, en el caso de que existan. Se puede consultar un listado exhaustivo de todas las traducciones de Schelling al español en la siguiente nota crítica: AUGUSTO MÍGUEZ, R., «La recepción de Schelling en España: traducciones al español», en: *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 36, septiembre-diciembre 2005, pp. 177-181.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> AA I, 1, 65.

<sup>5</sup> AA I, 1, 66.

<sup>6</sup> Cfr. KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Vol. VI, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 39-44. Traducción española: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969, 49-53.

<sup>7</sup> AA I, 1, 82.

<sup>8</sup> AA I, 1, 94-95.

<sup>9</sup> Cfr. AA I, 1, 86-87.

<sup>10</sup> AA I, 1, 87.

<sup>11</sup> Cfr. AA I, 1, 79-81.

<sup>12</sup> AA I, 1, 82.

Después de abandonar esa edad dorada donde el ser humano vivía feliz pasó a una fase donde imperaba lo sensorial. Según Schelling el juicio de la virtud que podía darse estaba totalmente basado en el dominio de los sentidos, ya que los hombres comienzan a comparar esas diferentes sensaciones prefiriendo lo agradable y rechazando lo que antes les satisfacía guiados por su ambición y deseo de mejorar. Esto les lleva a trabajar la tierra y produce el nacimiento de la cultura. Con ella surgen nuevos instrumentos y oficios que pronto se hicieron indispensables. Así aparecen formas diferentes de entender la vida e intereses contrapuestos que generan disputas y guerras. Posteriormente nace la sociedad, donde los hombres se agrupan para defenderse de sus enemigos, y con el desarrollo de la sociedad aparece el poder y una lengua común. Pero en esa fase el hombre aún carecía de una capacidad de juicio desarrollada y vivía temeroso de la naturaleza dominado por la superstición. Carece, además, de cualquier deseo altruista y sólo se preocupa de su propio provecho codiciando lo que le muestran los sentidos<sup>13</sup>.

Más adelante se desarrolla el entendimiento; así aparece el sentido de la belleza y los oficios avanzan de tal forma que se comienza a dominar la naturaleza. Se expulsa, de esta forma, a la superstición, ya que lo que se observa por la experiencia es sometido al juicio de la ciencia. Pero todavía no podemos hablar de virtud porque no actuamos basándonos en nosotros mismos, sino en leyes exteriores. No se tiene conciencia de los objetivos superiores que afectan al hombre singular, y a la humanidad en su conjunto, y por eso no impera la filantropía, «que se extiende a toda la tierra y a la *única* familia humana»<sup>14</sup>. Según Schelling, esta capacidad de juicio se da primero sólo entre individuos, después entre individuos y sociedades y, por último, entre distintas sociedades.

Esto provoca que surjan en la sociedad múltiples epidemias, enfermedades, crímenes, corrupción política y la lucha del hombre contra el hombre. Pero una parte de esta maldad ha contribuido a la realización de los grandes objetivos de la humanidad, ya que nos ha estimulado y nos ha otorgado seguridad y confianza. El investigar para reducir esa maldad aumentó nuestros conocimientos y nuestro ingenio, nos puso en el camino para alcanzar una mayor perfección y nos liberó de la barbarie de la naturaleza. Después de estas épocas aparecieron los grandes objetivos de la especie humana. Y esto sólo fue posible por el abandono del estado de naturaleza, circunstancia que es vista de forma positiva por Schelling. Pero antes de lograr esos objetivos superiores la razón debe ocuparse en el desarrollo de lo particular para, finalmente, vislumbrar los fines supremos que sólo pueden ser logrados por la totalidad de la especie<sup>15</sup>.

Para lograr esos objetivos supremos es necesario que lo sensual sea dominado por la razón. Pero en la historia de la humanidad esto no ha sucedido, ya que ha imperado lo sensorial. Schelling considera que no ha habido un destino común para todos los pueblos y que, erróneamente, cada uno de ellos se propone impulsar esos fines superiores de manera individual. Sin embargo, esta tarea no puede ser realizada ni por un hombre ni por un pueblo, sólo la puede lograr la totalidad de la especie humana. Para nuestro autor el objetivo de toda la historia

---

<sup>13</sup> Cfr. AA I, 1, 96.

<sup>14</sup> AA I, 1, 97.

<sup>15</sup> Cfr. AA I, 1, 98.

humana es que los hombres sean guiados por la razón, libres de la esclavitud de los sentidos. De esta forma es como conseguiremos retornar a una edad dorada donde impere el bien y la verdad, gracias a la «guía y auspicio de la razón»<sup>16</sup>.

Un año después, en 1793, ve la luz *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*<sup>17</sup>, texto publicado en los *Memorabilien* de H. G. Paulus, revista dedicada a la historia de la religión y de las literaturas orientales. En este trabajo, que nos puede servir para profundizar y completar algunas de las ideas que ya encontramos en la *Magisterschrift*, Schelling amplía su campo de estudio al conjunto de la historia mítica. Al principio de esta obra nuestro autor señala que los documentos más antiguos de todos los pueblos se expresan en un lenguaje mitológico, pero que es necesario separar lo histórico de lo filosófico en una investigación científica<sup>18</sup>. El proceder metodológico es, por lo tanto, el mismo empleado un año antes, es decir, interpretar los mitos racionalmente.

La historia mítica se refiere a las épocas donde «todavía ningún acontecimiento se anotaba por escrito, sino que todo era transmitido sólo oralmente»<sup>19</sup>. Pero en Grecia Homero puso por escrito esas tradiciones orales convirtiéndose en el educador de su pueblo<sup>20</sup>. En las obras de este autor y en las sagas más antiguas es donde podemos encontrar lo que Schelling llama el «espíritu de la infancia»<sup>21</sup>. Este espíritu explica los hechos extraordinarios que podemos encontrar en esas historias. Lo maravilloso presente en los relatos míticos no debe ser confundido con el arte, sino que es producto de la ingenuidad originaria de esos pueblos<sup>22</sup>. Esa ingenuidad da lugar a que la imaginación llene de metáforas e imágenes fantásticas estas sagas. Nuestro autor nos advierte también de que se debe distinguir entre las sagas puras y las que han sido deformadas por poetas y filósofos<sup>23</sup>.

Para Schelling es de vital importancia en este escrito diferenciar entre el mito histórico y el filosófico. La distinción es establecida de la siguiente forma: «El *fin* de los mitos históricos es la historia, el *fin* de los mitos filosóficos es la doctrina, la exposición de una verdad»<sup>24</sup>. Los segundos buscan representar una idea, el fin no es, por lo tanto, representar una historia, sino que la historia tiene la función de mostrar una verdad. Muchas veces esa clase de mitos se refiere a objetos que sólo pueden tener un interés especulativo<sup>25</sup>. En el mito histórico se pueden dar tres casos: «*O* contiene, con todas sus determinaciones complementarias, una verdad perfecta, *o* tiene sólo como fundamento un hecho cualquiera indeterminado, *o* no tiene como fundamento ninguna verdad en

<sup>16</sup> AA I, 1, 99.

<sup>17</sup> *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo* (AA I, 1, 193-246). Traducción española: *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 3-34.

<sup>18</sup> Cfr. AA I, 1, 195.

<sup>19</sup> AA I, 1, 195.

<sup>20</sup> Cfr. AA I, 1, 203.

<sup>21</sup> AA I, 1, 204.

<sup>22</sup> Cfr. AA I, 1, 204.

<sup>23</sup> Cfr. AA I, 1, 206.

<sup>24</sup> AA I, 1, 212.

<sup>25</sup> Cfr. AA I, 1, 213.

ninguna parte, el mito es completamente inventado»<sup>26</sup>. El primer caso se da cuando se demuestra que todo lo contenido en la saga es verdadero, el segundo cuando sólo tenemos un fundamento probable y el tercero cuando no encontramos ninguna referencia en la tradición.

Las sagas tienen una función educativa, ya que transmiten las creencias de nuestros antepasados y contribuyen a la unión de los pueblos primitivos en torno a unas ideas heredadas. Y los mitos transmitidos oralmente de generación en generación contienen la filosofía de estos pueblos. Schelling sostiene, al igual que en la *Magisterschrift*, que esta filosofía «está totalmente sometida a los postulados de la sensibilidad»<sup>27</sup>. Cuando los pensadores de la Antigüedad quieren expresar la intuición de la verdad, y al ser incapaces de hacerlo de una manera abstracta, utilizan el lenguaje de los mitos<sup>28</sup>. Por eso estos sabios expresan en forma de mito que «la miseria del hombre superior es debida a su descontento con el presente, a su incesante deseo de una felicidad, de un conocimiento y de una libertad más elevada»<sup>29</sup>. Schelling, continuando con las tesis expresadas un año antes, sigue sosteniendo que el mal se basa en la ambición del ser humano, que aspira siempre a aumentar su libertad y conocimiento. Estos mitos nos muestran como los hombres eran «felices en su ignorancia, agradables en su inocencia, despreocupados del futuro, sin vislumbrar las cosas elevadas, sin codiciar una dignidad superior, un conocimiento más amplio, una libertad más ilimitada»<sup>30</sup>. Nuestro autor nos sitúa en la edad dorada donde los seres humanos eran completamente felices en la ignorancia. Pero los mitos nos muestran como «se desarrolló en el alma del hombre el desgraciado pensamiento de la libertad y la desobediencia a los dioses, la infeliz esperanza de una condición más elevada, el triste deseo del conocimiento divino, y después, desgraciadamente, engañado en su esperanza, vio ante sí una vida llena de inquietud y cambios, de temor y esperanza, y, finalmente, la muerte»<sup>31</sup>. El dolor que nos provoca el insaciable deseo de lo elevado es expresado en el mito de Prometeo, «que quiso elevar a una perfección semejante a la de Dios a la especie que él había creado, atado a la roca debió sufrir todos los padecimientos que debía sufrir su especie, ya que había ocupado un lugar en su pecho el deseo de una libertad y de un conocimiento más elevado»<sup>32</sup>. Este mito muestra el sufrimiento eterno que atormenta al ser humano en su búsqueda incesante de lo superior.

### 3. La libertad incondicionada del Yo absoluto

Después de *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*<sup>33</sup> (1794), Schelling publica *Vom Ich als Princip der Philosophie oder*

---

<sup>26</sup> AA I, 1, 213-214.

<sup>27</sup> AA I, 1, 220.

<sup>28</sup> Cfr. AA I, 1, 224.

<sup>29</sup> AA I, 1, 228.

<sup>30</sup> AA I, 1, 229.

<sup>31</sup> AA I, 1, 230.

<sup>32</sup> AA I, 1, 243.

<sup>33</sup> *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (AA I, 1, 263-300). Traducción española: *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 35-54. En esta obra, inspirada en la discusión protagonizada por los post-kantianos Reinhold y

*über das Unbedingte im menschlichen Wissen*<sup>34</sup> (1795), obra clave para entender la evolución y significado del concepto de libertad en su pensamiento. Siguiendo la estela de la filosofía de Fichte se intenta buscar un principio único que fundamente todo nuestro conocimiento. Ese principio es el Yo absoluto<sup>35</sup>. El Yo descrito por Schelling será el pilar sobre el cual nuestro autor fundamentará todo su edificio teórico en este ensayo; en él Schelling también postulará uno de sus conceptos más controvertidos: el de *intuición intelectual*.

Nuestro autor, para prevenirse de posibles acusaciones de spinozismo por parte de sus críticos, dice en el prefacio que «este escrito está precisamente dirigido a destruir el todavía *no bastante* refutado sistema spinozista en su fundamento o, más bien, a derrumbarlo a través de sus propios principios»<sup>36</sup>. Spinoza representa para Schelling el sistema del dogmatismo perfecto. Kant, padre del criticismo, llevó a la filosofía al camino correcto al abandonar el dogmatismo de sus predecesores; pero, en contra de lo que creen algunos de sus seguidores, «el camino completo de la *Kritik der reinen Vernunft* es imposible que pueda ser el camino de la filosofía como ciencia»<sup>37</sup>. En el sistema kantiano la «filosofía teórica y práctica no están unidas, sin duda alguna, por ningún principio común»<sup>38</sup>. Y ese principio, tal como sostenía Fichte, es el Yo. El objetivo

---

Schulze, y siguiendo la línea marcada por Fichte, Schelling busca el principio supremo del saber que Kant, según él, no encontró. Nuestro autor no concibe la posibilidad de fundamentar una ciencia sin un primer principio. Ese principio supremo debe ser incondicionado y de él se tienen que deducir todas las proposiciones de la filosofía. Sólo así la filosofía podrá ser una ciencia y fundamentar, a su vez, a todas las demás ciencias. Ese primer principio, ya encontrado por Fichte, será el Yo. El Yo se pone a sí mismo en un círculo inevitable en el que obtiene su forma gracias a su contenido y su contenido gracias a su forma. A este Yo se le opone un No-Yo y en virtud de esta oposición es como surge un tercero condicionado. Kant, al carecer de ese primer principio, no puede explicar la distinción entre la forma *analítica* y *sintética* del pensamiento. A partir, pues, del Yo incondicionado Schelling deducirá las categorías kantianas. Lo incondicionado (Yo absoluto) se correspondería con lo analítico y lo condicionado con la forma sintética. La unión de ambas genera el principio de disyunción. Esta tercera forma, donde lo condicionado es determinado por lo incondicionado no fue concebida por Kant. Lo analítico para Schelling debe ser interpretado como lo *idéntico* y lo sintético como lo *no-idéntico*. Nuestro autor cree que lo incondicionado es la forma categórica, lo condicionado la forma hipotética y lo condicionado empírico la forma disyuntiva. La *cantidad* sería unidad, la *cualidad* negación y la *modalidad* posibilidad. De esta forma es como Schelling reinterpreta los conceptos centrales del pensamiento de Kant a partir de ese principio supremo que Fichte afirma haber encontrado. Cfr. BAUMGARTNER, H. M., «Das Unbedingte im Wissen: Ich – Identität – Freiheit», en: BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, pp. 45-57.

<sup>34</sup> AA I, 2, 67-175. Traducción española: *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, Trotta, Madrid, 2004.

<sup>35</sup> Cfr. GÖRLAND, I., *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schelling in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, pp. 19-50; Cfr. LAUTH, R., *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Karl Alber, Freiburg/München, 1975.

<sup>36</sup> AA I, 2, 69-70.

<sup>37</sup> AA I, 2, 71.

<sup>38</sup> AA I, 2, 73.

central en *Vom Ich* será, por lo tanto, profundizar en el conocimiento del Yo absoluto. Schelling buscará seguir la línea trazada por el autor de la *Wissenschaftslehre*<sup>39</sup> al elevar el Yo absoluto a principio fundamental de la filosofía, aunque apartándose sustancialmente de él en muchos aspectos<sup>40</sup>.

La filosofía moderna supone una «total inversión (*Umkehrung*) de los principios»<sup>41</sup>, ya que sitúa el conocimiento en el sujeto y no en el objeto. De esta forma se busca «emancipar a la humanidad y suprimir el miedo al mundo objetivo»<sup>42</sup>. Así se conseguirán verdaderos adelantos para la especie humana, avances que sólo podrá alcanzar el hombre siendo consciente de la unidad de su ser. Y esto hará posible que pueda actuar moralmente. Sólo desarrollando una filosofía teórica podremos deducir de ella una ética y conseguir la unidad entre querer y actuar<sup>43</sup>. El primer principio de la filosofía moderna es que «el ser del hombre consiste sólo en la absoluta libertad»<sup>44</sup>. Libertad que alcanzará su plena y total realización cuando la humanidad logre su unidad<sup>45</sup>. Y cuando esto suceda «los diferentes caminos y extravíos que el género humano ha recorrido hasta ahora se unirán finalmente en un punto, en el que la humanidad se reunirá de nuevo y obedecerá, como una persona perfecta, a la misma ley de la libertad»<sup>46</sup>.

La investigación se basa en la idea de que debe «existir un último punto de la realidad del que todo pende, del que surja toda existencia y toda forma de nuestro saber»<sup>47</sup>. Debemos, pues, encontrar el «fundamento primigenio (*Urgrund*) de toda realidad»<sup>48</sup>. Lo supremo en el conocimiento no puede depender de otro y

---

<sup>39</sup> Cfr. FICHTE, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en: *Fichtes Werke*, Vol. I, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, pp. 83-328. Traducción española: *Doctrina de la Ciencia* (1794), Aguilar, Buenos Aires, 1975.

<sup>40</sup> «Señalaré brevemente las diferencias básicas que se advierten ya en el inicio mismo de la filosofía de Schelling respecto de la de Fichte y en torno al primer principio o Yo infinito. Son al menos seis: 1. Schelling utiliza para definirlo categorías metafísico-dogmáticas de clara raigambre espinosista, que contrastan con los planteamientos metafísico-críticos (kantianos) de Fichte. 2. Schelling identifica el Yo infinito con Dios, sin distinciones; Fichte distingue entre el Yo infinito ideal y el Yo infinito humano. 3. Según Fichte, el Yo exclusivamente infinito (Dios) está sólo en nosotros como una idea nuestra; según Schelling, nuestro Yo (finito) está en el Yo infinito (Dios) como un accidente o modificación está en la substancia. 4. Para Fichte, el Yo exclusivamente infinito (Dios) es sólo el fin de una tendencia subjetiva de nuestro Yo; para Schelling, el Yo infinito (Dios) es fundamento y fin de nuestro Yo. 5. En Fichte, Dios o el Yo exclusivamente infinito es la conciencia infinita; en Schelling, el Yo infinito como fundamento es inconsciente, como fin es autoconciencia. 6. Para Schelling, la única substancia es el Yo infinito y divino; para Fichte, la única substancia suprema es el Yo de cada uno» (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. VILLACANAS, J. L., «Introducción: La ruptura de Schelling con Fichte», en: *Schelling. Antología*, Península, Barcelona, 1987, pp. 7-30.

<sup>41</sup> AA I, 2, 77

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Cfr. AA I, 2, 78.

<sup>44</sup> AA I, 2, 78.

<sup>45</sup> Cfr. AA I, 2, 79.

<sup>46</sup> AA I, 2, 79.

<sup>47</sup> AA I, 2, 85.

<sup>48</sup> *Ibid.*

«sólo es pensable por sí mismo, es decir, a través de su ser»<sup>49</sup>. Otra de las características de este punto es que es incondicionado; pero para encontrarlo no debemos buscar en los objetos, ya que caeríamos en un sistema dogmático, sino en el sujeto. Pero el Yo condicionado no puede llevarnos al Yo incondicionado, ya que el Yo dejaría de ser absoluto si fuese pensado por algo no-absoluto. Schelling, pues, niega la posibilidad de demostrar el Yo absoluto a través del Yo empírico, ya que, según él, esto iría en contra de su naturaleza incondicionada. Esta idea está, según nuestra interpretación, encaminada a salvaguardar la naturaleza infinita de lo absoluto.

Sin embargo, esto complica el acceso a este conocimiento, acceso que no puede ser racional ya que la razón es finita y no puede concebir el Yo absoluto como un objeto del entendimiento. El Yo absoluto sólo se piensa a sí mismo y «no se puede fijar de ninguna manera como objeto si no viene en nuestra ayuda una intuición»<sup>50</sup>. A costa de preservar la incondicionalidad del Yo absoluto Schelling corre el riesgo de fundamentar todo su edificio conceptual en un objeto inaccesible para la razón. La necesidad de encontrar un puente entre el Yo finito y el infinito es lo que le lleva a postular la noción de *intuición intelectual*<sup>51</sup>. Nuestro autor sostiene que «el Yo sólo puede ser determinado en una intuición. Pero el Yo sólo es Yo debido a que nunca puede llegar a ser objeto, por consiguiente, no puede ser determinable en ninguna intuición sensible, sino sólo en una que no intuya ningún objeto, que no sea sensible, es decir, en una intuición intelectual»<sup>52</sup>. Y en esta intuición «mi Yo se engendra como realidad absoluta fuera de todo tiempo»<sup>53</sup>.

Antes de proseguir con nuestro comentario de *Vom Ich* nos gustaría detenernos en el análisis de la filosofía del joven Schelling y, especialmente, en la interpretación de la intuición intelectual que hace el filósofo de orientación marxista<sup>54</sup> G. Lukács en su obra *Die Zerstörung der Vernunft*<sup>55</sup>, donde se presenta a este concepto como una de las primeras manifestaciones del

<sup>49</sup> AA I, 2, 86.

<sup>50</sup> AA I, 2, 91.

<sup>51</sup> El propio Schelling se hace eco de las críticas a este concepto en sus lecciones sobre la historia de la filosofía moderna: «Esta filosofía, en lo concerniente a lo absoluto, en lugar de demostrarlo por el camino de la ciencia, apela a la intuición intelectual, de la que no se sabe lo que es: pero se sabe de ella que no es nada científico, sino algo meramente subjetivo, tal vez sólo individual, una cierta intuición mística» (SW X, 147). 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; Cfr. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V., *Schelling (1775-1854)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995, pp. 21-26; Cfr. HARTMANN, E. von, *Schellings philosophisches System*, Scientia, Aalen, 1979, pp. 28-51.

<sup>52</sup> AA I, 2, 106.

<sup>53</sup> AA I, 2, 134.

<sup>54</sup> Cfr. SCHMIDT, F. W., «Dialektik und Irrationalismus – Anmerkungen zur marxistischen Rezeption Schellings», en: *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, J. B. Metzlersche, Stuttgart, 1971, pp. 105-120; Cfr. BUHR, M. y IRRLITZ, G., *Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus*, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, pp. 141-185.

<sup>55</sup> LUKÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, en: *Georg Lukács Werke*, Vol. 9, Luchterhand, Nuewied/Berlin, 1962, pp. 114-172. Traducción española: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1968, pp. 103-157.

irracionalismo contemporáneo<sup>56</sup> que desembocó en la Segunda Guerra Mundial. La visión de este autor nos servirá para combatir algunos de los tópicos que han sido atribuidos a la filosofía de Schelling, y para ver que hay de cierto en la acusación de irracionalismo que Lukács vierte sobre el filósofo de Leonberg.

G. Lukács presenta al joven Schelling atrapado por el idealismo subjetivo de Fichte. Y fue precisamente Hegel<sup>57</sup> el que «le condujo a romper con el idealismo subjetivo»<sup>58</sup>. Gracias a él nuestro autor pudo abandonar el camino trazado por Fichte e iniciar la senda que le llevaría al idealismo objetivo; una ruptura de la que el propio Schelling no es plenamente consciente. Lukács también destaca la presencia de una doble tendencia en el idealismo objetivo de Schelling: una concepción materialista influida por Spinoza y una visión místico-mitológica. Según la interpretación de este autor, la época que pasó el filósofo de Leonberg en Jena (1798-1803) «se caracteriza, por tanto, por esta, siempre y por todas partes, posición ambigua y vacilante entre tendencias progresistas y reaccionarias en el idealismo objetivo»<sup>59</sup>.

Esta primera aproximación a la interpretación de G. Lukács nos muestra claramente que este autor es prisionero de una visión tópica del idealismo alemán. Esta visión presentaría, en primer lugar, a Fichte como padre del idealismo subjetivo; su filosofía sería desplazada posteriormente por el idealismo objetivo de Schelling; y ambos serían superados por el idealismo absoluto de Hegel. Esta interpretación, según nuestro punto de vista, es equivocada, ya que lo único que pretende es entender a Hegel, no a Fichte ni a Schelling, a los que considera como simples antecedentes, como un paso más en una serie destinada a acabar con la filosofía de Hegel, una cadena cuyo objetivo último es presentar a este autor como la culminación máxima del idealismo alemán y de la historia de la metafísica<sup>60</sup>. Al intentar comprender los sistemas de Schelling y de Fichte de esta forma lo único que conseguimos es dar una imagen deformada de sus respectivas filosofías, una visión sesgada que únicamente busca adaptar las ideas de estos autores a un esquema preconcebido.

Las etiquetas de “idealismo subjetivo”, “idealismo objetivo” e “idealismo absoluto” aplicadas respectivamente a Fichte, Schelling y Hegel no nos ayudan a

<sup>56</sup> Cfr. VILLACAÑAS, J. L., *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 486-502.

<sup>57</sup> Cfr. HEGEL, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, en: *Gesammelte Werke*, Vol. 4, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968, pp. 1-92. Traducción española: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.

<sup>58</sup> LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 120.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>60</sup> «La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y no sólo por su filosofía, sino por su historia y por su derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel. (...) Lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la filosofía es justamente su carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución interna de la metafísica, desde Parménides a Schelling» (ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1994, p. 269).

la comprensión de estos filósofos sino, más bien, nos alejan de ella. En el caso concreto de Schelling, afirmar, como hace Lukács, que este autor sigue al principio el idealismo subjetivo de Fichte para, después y gracias a la ayuda de Hegel, desarrollar un idealismo objetivo, nos parece erróneo. En primer lugar no pensamos que deba hablarse en estos términos, es decir, no creemos que pueda calificarse a la filosofía del joven Schelling de idealismo objetivo. No opinamos tampoco que deban identificarse totalmente los primeros escritos de este autor con Fichte. Ciertamente el lenguaje y el planteamiento general de los problemas son fichteanos; pero en ellos ya encontramos elementos que separan claramente a ambos autores<sup>61</sup>. Atribuir, además, que el presunto paso del idealismo subjetivo de Schelling al idealismo objetivo es fruto de la influencia de Hegel en la etapa de colaboración entre ambos en Jena<sup>62</sup>, es una afirmación sin ningún tipo de base histórica. Por otro lado, coincidimos con Lukács en señalar una doble tendencia en el pensamiento de Schelling. Sin embargo, no creemos que ésta deba ceñirse únicamente a la época de Jena, ni que la caracterización de esta tensión sea correcta. Nosotros no hablaríamos de una oposición entre el materialismo<sup>63</sup> y una visión místico-mitológica, sino, de una parte real y de una parte ideal en la filosofía de Schelling<sup>64</sup>. Lukács califica al materialismo de “progresista” y a la parte místico-mitológica de “reaccionaria”, calificativos que nos parecen completamente arbitrarios y necesitados de una mayor explicación<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> «En primer lugar, es cierto que Schelling comienza su filosofía en el marco de un problema abierto por Fichte, pero sobre todo en un lenguaje fichteano. Pero la superación de la reflexividad en uno y otro es distinta desde el principio, igual que son diametralmente opuestas sus nociones de absoluto, por no decir que propiamente sólo Schelling es el primero que mantiene una noción de absoluto que merezca tal nombre después de Kant. Desde el comienzo hay un punto de partida diferente y sobre todo, una intención diferente» (LEYTE COELLO, A., «Los orígenes de la filosofía de Schelling», en: *Er, Revista de Filosofía*, nº 12/13, 1991, p. 85).

<sup>62</sup> Cfr. TILLIETTE, X., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris, 1987, pp. 97-119; Cfr. KONDYLIS, P., *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, pp. 530-712; Cfr. HENRICH, D. y DÜSING, K. (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980.

<sup>63</sup> 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. 215-223; Cfr. SANDKÜHLER, H. J., «Dialektik der Natur – Natur der Dialektik», en: HENRICH, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 141-158.

<sup>64</sup> Cfr. SW VII, 334.

<sup>65</sup> «Schelling no es simplemente un reaccionario. Comparte más bien ese interés conservador en el futuro por el que la crítica del presente tiene que ser algo más que la apología del pasado. Considerada desde la perspectiva de lo político, en la filosofía de Schelling se manifiestan tendencias a limitar el idealismo materialista y abrirse, por consiguiente, de un modo realista, al conservadurismo. Por tanto, las fórmulas de compromiso que no nombran las contradicciones en esta filosofía –contradicciones entre condiciones y acciones teóricas subjetivas y objetivas, conflictos intrínsecamente epistémicos, entre la situación histórica del contexto creado y la función reflejante de la teoría frente al conjunto del movimiento social– no pueden hacer justicia a Schelling más que en una primera aproximación. Esto vale también para la lectura de Schelling eminentemente antifascista de Georg Lukács, a la que conduce sus propios análisis, exactos

Según G. Lukács en la *Kritik der Urteilskraft*<sup>66</sup> de Kant encontramos una clara contraposición «entre lo discursivo y lo intuitivo»<sup>67</sup>. Esta contraposición es para el joven Schelling «el verdadero punto de partida filosófico en la lucha por la simultánea superación del idealismo subjetivo de Fichte y del pensamiento mecánico-metafísico de la filosofía de la naturaleza precedente»<sup>68</sup>. Nuestro autor rechaza «las simples categorías del entendimiento de la Ilustración; por eso debe buscar un “organon” del conocimiento filosófico»<sup>69</sup>. Fruto de esta actitud surge la intuición intelectual. Otro aspecto que Lukács también destaca es que «esta categoría central de su sistema juvenil sea introducida y empleada por él [Schelling] sin explicación alguna»<sup>70</sup>.

En contra de la opinión de Lukács creemos que el nacimiento de la intuición intelectual no responde a ninguna actitud dialéctica, sino a las propias

---

en detalle, amparado en fórmulas como “de Schelling a Hitler” o Schelling como cabeza principal del “irracionalismo romántico” (SANDKÜHLER, H. J., «Schelling: Filosofía como historia del ser y antipolítica», en: *Er. Revista de Filosofía*, nº 6, 1988, p. 54). En esta misma línea F. Duque afirma que «sería injusto tildar a Schelling de “reaccionario”, pues él no pretende en absoluto restaurar ni conservar lo antiguo. Al contrario, es un visionario, un utopista *suo modo*, volcado por completo en el Futuro. Lo que él quiere es que el principio del conocimiento para todos igual, logrado en la Reforma, se extienda universalmente y obre en el mundo exterior, político, en vez de separar en dos mundos –indiferentes entre sí– al Estado y a la Iglesia» (DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 973, nota 2304). Respecto al tema de la política H. J. Sandkühler sostiene que «Schelling es, en contra de la apariencia, un filósofo político» (SANDKÜHLER, H. J., «Schelling: Filosofía como historia del ser y antipolítica», en: *Er. Revista de Filosofía*, nº 6, 1988, p. 52). J. Habermas, en cambio, afirma lo contrario: «Schelling no es un pensador político» (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, p. 172). A este respecto C. Cesa nos recuerda que «en la abundante literatura sobre Schelling poquísimos son los estudios dedicados a su pensamiento moral, y todavía menos aquellos dedicados a su filosofía política. Si esto se limita a una evaluación del todo extrínseca, de las aproximadamente 10.000 páginas de las obras y de las cartas del filósofo sólo una parte muy modesta está dedicada expresamente a esta problemática» (CESA, C., *La filosofía política di Schelling*, Laterza, Roma, 1969, p. 7). Personalmente nos inclinamos más por la opinión de Habermas que por la de Sandkühler, ya que creemos que la política juega un papel secundario en el pensamiento de este autor, aunque esto no significa que no podamos encontrar referencias a este tema en la obra de Schelling, tal como nos muestra Cesa. H. J. Sandkühler trata también el tema de la política en Schelling en la siguiente obra: *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968. Otro ensayo recomendable sobre la filosofía política de Schelling, donde se recogen varios estudios realizados por diversos especialistas en este autor, es el siguiente: HASLER, L. (ed.), *Schelling: seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte: Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981, pp. 255-315.

<sup>66</sup> Cfr. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Vol. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 165-486. Traducción española: *Crítica del Juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 1977.

<sup>67</sup> LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 124.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>70</sup> *Ibid.*

necesidades internas del sistema de Schelling. El joven filósofo de Leonberg coincide con Fichte en la búsqueda de un primer principio absoluto. Ese principio será el Yo incondicionado. Este Yo al ser infinito no puede ser conocido por un entendimiento finito, ya que si él accediera al Yo incondicionado éste dejaría de ser incondicionado. Para salvar este obstáculo Schelling recurre a la intuición. Es cierto, como dice Lukács, que existe una contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo, pero no creemos que deba ser interpretada desde un punto de vista dialéctico. La intuición sí nos permite acceder al Yo absoluto sin poner en peligro su naturaleza infinita. Y como el objeto hacia el que dirigimos nuestra atención no es empírico, sino intelectual, de ahí surge la noción de *intuición intelectual*. El camino que recorre Schelling para llegar a este concepto es perfectamente claro, no pensamos, pues, que pueda sostenerse que es introducido sin ninguna reflexión.

El aspecto que más valora Lukács del joven Schelling es la presencia de una dialéctica capaz de expresar la contradicción, esta dialéctica también la podemos encontrar en Kant y Fichte; sin embargo, «en éstos las contradicciones dialécticas se desarrollan siempre y sólo a partir de la relación de las categorías –subjetivas– del entendimiento y la realidad objetiva (presupuesta como incognoscible o subjetivada como No-Yo). En el joven Schelling, en cambio, la contradicción dialéctica, a veces en una fuerte aproximación con el materialismo, es una cualidad inherente decisiva, una categoría de la misma realidad objetiva»<sup>71</sup>. Para G. Lukács, «la intuición intelectual de Schelling es la primera versión –doble– de esta dialéctica del idealismo objetivo. Es doble, es decir, tanto dialéctica como irracionalista, y por eso se pone de relieve claramente en ella la posición ambigua del joven Schelling en la historia de la filosofía, de un modo provisional, condenada de antemano a la superación»<sup>72</sup>. Superación que, como no podría ser de otra manera, llevará a cabo Hegel; en este autor encontramos, además, un tránsito del entendimiento a la razón a través de la dialéctica; en Schelling no hay ningún tránsito, sino un salto. La intuición intelectual, interpretada como irracionalismo, surge como un intento de superar «las barreras del pensamiento metafísico»<sup>73</sup>. Lukács identifica dialéctica con racionalismo, por eso Schelling, al abandonar los caminos de la lógica dialéctica, desemboca en el irracionalismo, en un irracionalismo incipiente e indeciso. Esta interpretación se sustenta también en una teoría del conocimiento aristocrática, donde se afirma que la parte creativa de la dialéctica no puede ser aprendida por todos. Para Lukács, «esta restricción a los “elegidos” por nacimiento, se refiere en una medida todavía mayor a la misma intuición intelectual»<sup>74</sup>.

Una interpretación irracionalista de la intuición intelectual carece, bajo nuestro punto de vista, de una justificación sólida<sup>75</sup>. La visión que G. Lukács

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 126.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 127.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 132.

<sup>75</sup> «Prescindamos de si era reaccionario o prerrevolucionario y preguntémosnos solamente si era inteligente. No cabe duda de que lo era, puesto que no solamente polemizó con otros sino que aprendió de ellos y luchó también continuamente con sus propias ideas y formulaciones. Pensemos, a propósito de Schelling, que es demasiado fácil tachar de

pretende dar de Schelling únicamente busca adaptar el autor estudiado a una visión interesada. Además, la intuición intelectual nada tiene que ver con una teoría aristocrática del conocimiento. Ciertamente Schelling afirma en un momento dado que la parte fundamental de la filosofía, lo que él llama «la poesía en la filosofía»<sup>76</sup>, no se puede aprender. Esta afirmación hecha, por cierto, siete años después de la redacción de *Vom Ich*, nunca es extendida por Schelling a la intuición intelectual, que él, en ningún caso, reserva a un grupo de elegidos.

Después de esta digresión retomemos el hilo central de nuestra investigación. Para el filósofo de Leonberg «el inicio y el fin de toda filosofía es libertad»<sup>77</sup>. En *Vom Ich* el comienzo de la filosofía es la libertad porque el primer acto de autopsición del Yo es un acto de libertad<sup>78</sup>. Pero la unidad final sólo podrá encontrarse cuando el Yo empírico retorne, a través de su eliminación, a la unidad de lo absoluto, únicamente así se podrá obtener la libertad plena que no puede disfrutar un Yo condicionado. Schelling sostiene que: «La esencia del Yo es libertad, es decir, no es pensable de otra forma, pues sólo se pone en tanto que Yo desde su poder propio absoluto, no como cualquier *algo*, sino como simple *Yo*. Esta libertad se deja determinar *positivamente*, pues no queremos atribuir libertad a ninguna cosa en sí, sino al puro Yo, puesto por sí mismo, presente por sí solo, excluyente de todo No-Yo. Al Yo no le corresponde ninguna libertad objetiva, porque no es un objeto; cuando queremos determinar al Yo como *objeto*, reclusándolo en la esfera más insignificante y limitada posible, y bajo las condiciones del cambio, su libertad y autonomía desaparecen»<sup>79</sup>. En esta cita vemos que la esencia del Yo absoluto es la libertad porque este Yo es incondicionado, porque posee la capacidad de autoponerse sin depender de ningún objeto que determine su naturaleza. La libertad objetiva es una libertad condicionada, determinada por otros. El Yo absoluto, en cambio, es totalmente autónomo.

La aspiración a la felicidad empírica, que es definida por Schelling «como una determinada concordancia, *a través de la naturaleza*, del objeto con el Yo»<sup>80</sup>, es absurda para nuestro autor ya que, según él, lo que debemos hacer no es desear la felicidad, sino prescindir totalmente de ella<sup>81</sup>. El objetivo básico de la filosofía práctica debe ser, más bien, conseguir la unidad con el Yo absoluto. Para conseguir este fin el Yo finito debe eliminar de él toda finitud, aunque esto implique finalmente su destrucción: «El fin último del Yo finito es, por tanto, la

---

irracionalismo a lo que no se ajusta a un determinado concepto de razón. Llamar la atención sobre lo inconsciente o sobre lo “pretérito” natural de la conciencia no significa automáticamente “caer” en el irracionalismo» (VALLS, R., «Schelling, libertad y positividad», en: BERMUDO, J. M. (ed.), *Los filósofos y sus filosofías*, Vol. 2, Vicens-Vives, Barcelona, 1983, p. 429).

<sup>76</sup> SW V, 267.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Schelling, en una carta dirigida a Hegel escrita el 4 de febrero de 1795, dice lo siguiente: «Para mí el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir, el Yo como mero Yo, todavía sin condicionar por ningún objeto, sino puesto por la *libertad*. El Alfa y Omega de toda filosofía es libertad» (AA III, 1, 22).

<sup>79</sup> AA I, 2, 103.

<sup>80</sup> AA I, 2, 124.

<sup>81</sup> Cfr. AA I, 2, 125.

ampliación hasta la identidad con lo infinito. En el Yo finito hay unidad de la conciencia, es decir, personalidad. Pero el Yo infinito no conoce ningún objeto y, por consiguiente, tampoco ninguna conciencia ni unidad de la conciencia (personalidad). Por lo tanto, el fin último de todo afán puede ser presentado también como ampliación de la personalidad hasta la infinitud, es decir, como destrucción (*Zernichtung*) de la misma<sup>82</sup>. Esta finalidad también se aplica al mundo como totalidad; Schelling señala que sólo podemos tender a ese objetivo, ya que es imposible de alcanzar: «La finalidad del Yo finito, así como el del No-Yo, es decir, el objetivo final del mundo es su destrucción en tanto que mundo, es decir, como una sustancia finita (del Yo finito y del No-Yo). Respecto a este objetivo final sólo tiene lugar una infinita aproximación, de ahí la infinita permanencia del Yo (*immortalidad*)»<sup>83</sup>.

Schelling atribuye al Yo absoluto los predicados que la filosofía tradicionalmente había dado a Dios, ya que nuestro autor, al menos en esta época, identifica el Yo absoluto con Dios<sup>84</sup>. Este Yo es, por lo tanto, infinito, indivisible, inmutable, única sustancia, causa inmanente, etc. El Yo absoluto es el objetivo último hacia el cual debe tender el Yo finito. Si éstas son las cualidades de ese Yo entonces las leyes de la filosofía práctica se pueden definir a partir de las cualidades del Yo primero incondicionado. Las leyes que se deben seguir para aproximarse al Yo absoluto son las siguientes<sup>85</sup>: 1) Llega a ser absolutamente uno (cantidad); 2) Llega a ser realidad absolutamente (cualidad); 3) Llega a ser absoluto incondicionado (relación); 4) Aspira a situarte en la esfera del ser absoluto independiente del cambio temporal (modalidad).

En *Vom Ich* Schelling no entra en la cuestión del mal, tan importante para comprender el concepto de libertad en 1809. Sin embargo, creemos que se puede extraer un concepto de mal de las leyes éticas que son postuladas en este tratado. Si el fin último de la filosofía práctica es conseguir una unidad total con el Yo absoluto podemos interpretar que todo aquello que nos aparta de ese objetivo es *malo*. Por lo tanto, se puede definir el mal como lo que nos reafirma en nuestra finitud, en aquello que nos aleja de igualarnos con lo absoluto. Esto se puede determinar de manera más precisa negando las cuatro leyes prácticas que antes hemos señalado. El mal sería la multiplicidad, la negación que no llega a ser realidad, lo condicionado y el ser sometido al devenir de lo temporal. Es decir, todo aquello que nos hace perseverar en nuestra naturaleza finita.

Schelling mantiene en *Vom Ich*, en contra de lo que sostendrá en tratados posteriores<sup>86</sup>, que no se puede hablar de *necesidad* en el Yo absoluto: «Para el Yo absoluto no hay ninguna posibilidad, realidad y necesidad; porque todo lo que pone el Yo absoluto, está determinado por la mera forma del ser puro»<sup>87</sup>. Niega, pues, que la libertad y la necesidad puedan convivir en el Yo absoluto como las dos caras de una misma moneda. Sólo se puede hablar de

---

<sup>82</sup> AA I, 2, 128.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> «Dios no es sino el Yo absoluto» (AA III, 1, 23).

<sup>85</sup> Cfr. AA I, 2, 127-128, nota P.

<sup>86</sup> Cfr. AA I, 3, 101.

<sup>87</sup> AA I, 2, 163.

necesidad en el Yo empírico: «Pero para el Yo finito hay, en su uso teórico y práctico, posibilidad, realidad y necesidad»<sup>88</sup>.

Lo que es *deber* para el Yo finito, sometimiento a un precepto práctico, es para el Yo infinito «ley *constitutiva*, a través de la cual ni se expresa posibilidad, ni realidad, ni necesidad, sino ser absoluto»<sup>89</sup>. El deber es posible porque el Yo finito posee libertad: «Si hay una *posibilidad* práctica para el Yo finito, es decir, un *deber*, éste no es pensable, de ninguna manera, sin el concepto de libertad del Yo empírico»<sup>90</sup>. El deber no existe para el Yo absoluto, ya que éste se realiza a sí mismo y no está dentro de la «esfera de toda causalidad objetiva»<sup>91</sup>. La libertad del Yo empírico, en cambio, «es imposible que se realice por sí misma, porque el Yo empírico, como tal, no existe por sí mismo, por su propia libre causalidad»<sup>92</sup>. Todo lo contrario sucede con el Yo infinito, cuya «libertad absoluta no es otra cosa que la absoluta determinación de lo incondicionado a través de las simples (naturales) leyes de su ser, la independencia de su ser de todas las leyes no determinables por su *esencia* misma, de todas las leyes que pondrían algo en él, que no sería puesto por su simple ser»<sup>93</sup>.

El problema tradicionalmente ha sido la libertad trascendental, no la absoluta: «Lo inexplicable no es cómo un Yo absoluto pueda tener libertad, sino cómo pueda tenerla un Yo empírico, no cómo un Yo intelectual pueda ser intelectual, es decir, absolutamente libre, sino cómo es posible que un Yo empírico sea a la vez intelectual»<sup>94</sup>. En este punto Schelling aborda una cuestión de difícil resolución: ¿cómo surge un Yo finito del Yo absoluto? El Yo empírico es Yo gracias a la causalidad del Yo absoluto<sup>95</sup>. Pero se convierte en empírico cuando se encuentra con los límites de la realidad. La diferencia entre ambos radica en que al Yo absoluto no se le opone nada (porque el No-Yo es *nada*), cosa que sí sucede con el Yo empírico, ya que su libertad choca con los objetos del mundo sensible. El punto donde coinciden el Yo empírico y el absoluto (la causalidad del Yo) genera la siguiente cuestión: «¿Cómo puede la causalidad trascendental (determinada por la causalidad absoluta) del Yo empírico coincidir con la causalidad natural de este Yo?»<sup>96</sup>. Esto no se puede explicar en un sistema dogmático, ya que al no concebir un Yo absoluto completamente libre no puede, según Schelling, explicar nuestra libertad individual ni, por lo tanto, la relación entre ambos. Pero en el criticismo propuesto por nuestro autor «los objetos mismos cobran realidad sólo a través del Yo absoluto, (como la sustancia de *toda* realidad), y por eso sólo existen en y con el Yo empírico, así es toda causalidad del Yo empírico, (cuya causalidad sólo es posible a través de la causalidad de lo infinito, y que no se diferencia de ésta en la cualidad, sino sólo en la cantidad), simultáneamente una causalidad de los objetos, que debe agradecer igualmente

---

<sup>88</sup> *Ibíd.*

<sup>89</sup> AA I, 2, 165.

<sup>90</sup> AA I, 2, 166.

<sup>91</sup> *Ibíd.*

<sup>92</sup> *Ibíd.*

<sup>93</sup> AA I, 2, 167.

<sup>94</sup> AA I, 2, 167-168.

<sup>95</sup> AA I, 2, 168.

<sup>96</sup> AA I, 2, 171.

su realidad sólo a la sustancia de *toda* realidad, el Yo. De ese modo logramos un principio de *armonía preestablecida*, pero que es solamente *inmanente* y determinado sólo en el Yo absoluto»<sup>97</sup>. En el Yo absoluto es donde se encuentra el principio de armonía entre el Yo empírico y los objetos, ya que ambos son fruto de la causalidad del Yo absoluto; esta armonía preestablecida se basa en el hecho de que «los objetos y el Yo empírico deben agradecer su realidad sólo a la realidad infinita del Yo absoluto»<sup>98</sup>.

De esta armonía preestablecida<sup>99</sup> se derivan también importantes conclusiones: «Precisamente a través de esta armonía preestablecida se hace comprensible la necesaria armonía entre moralidad y felicidad. Pues la pura felicidad, la única de la que se puede hablar, coincide con la identificación del No-Yo y del Yo, ya que los objetos sólo son reales como modificaciones de la realidad absoluta del Yo, toda ampliación de la realidad del Yo (progreso moral) es ampliación de sus límites y aproximación de la misma a la identidad con la absoluta realidad, es decir, a su anulación total»<sup>100</sup>. Esto lleva a Schelling a la siguiente conclusión: «Por lo tanto, el principio último al que toda filosofía conduce no es ningún principio objetivo, sino un principio *inmanente* de armonía preestablecida, en el cual la libertad y la naturaleza son idénticas, y este principio no es otro que el Yo absoluto del que salió toda filosofía»<sup>101</sup>. Nuestro autor afirma que «para el Yo infinito no hay ninguna posibilidad, necesidad ni casualidad, él tampoco reconoce ninguna *conexión final* (*Zweckverknüpfung*) en el mundo»<sup>102</sup>. Sin embargo, la teleología tiene la función de unificar la filosofía teórica y la práctica, unificación que se produce en el Yo absoluto, ya que él es naturaleza y libertad.

#### 4. Conclusiones

Los escritos que hemos analizado en este artículo nos muestran dos líneas de pensamiento claramente diferenciadas, aunque, a pesar de la distancia entre ellas, conceptual que no temporal, podemos encontrar un punto clave en común. Tanto la *Magisterschrift* como *Über Mythen* representan al Schelling interesado en la mitología, en la búsqueda de respuestas en las grandes obras del pasado. En cambio, en *Vom Ich*, el planteamiento de los problemas, el lenguaje, es totalmente diferente. Y sólo separan a estos textos dos o tres años. Pero a pesar de sus notables diferencias, hemos querido señalar la importancia de la idea de libertad como un nexo de unión entre estas dos fases de su pensamiento. La preocupación por esta temática, como hemos intentado mostrar en este trabajo, está presente en sus primeras investigaciones y culminará con la redacción en 1809 de la *Freiheitschrift*, obra clásica y fundamental en el estudio de esta cuestión. Este repentino cambio en sus planteamientos podría ser chocante en otro pensador, en Schelling, sin embargo, es sólo la constatación de

---

<sup>97</sup> AA I, 2, 173.

<sup>98</sup> *Ibíd.*

<sup>99</sup> Cfr. SW II, 348 y SW II, 539.

<sup>100</sup> AA I, 2, 173.

<sup>101</sup> AA I, 2, 174.

<sup>102</sup> *Ibíd.*

algo que ya se ha convertido en un tópico en los estudios sobre este filósofo: el inicio de proyectos nunca acabados, el abandono de diferentes sistemas, la crítica incesante de sus propios planteamientos; lo que le lleva a una evolución constante de su pensamiento, circunstancia que ha obligado a muchos estudiosos a dividir su obra en diferentes fases o épocas. Lejos de considerar esto como un defecto de su modo de hacer filosofía, como una muestra de inseguridad, consideramos que es uno de los aspectos más interesantes de este autor; Schelling nunca se conformó con aferrarse a un sistema buscando una cómoda y estéril fidelidad a sí mismo que le alejara completamente del pensamiento crítico y, en definitiva, de la verdadera filosofía. Curiosamente de las dos líneas que he señalado al principio, la única que continúa es la primera; de hecho la preocupación por la mitología es central en su filosofía tardía; el camino fichteano, en cambio, es pronto abandonado y nunca retomado. Pero a pesar de las discrepancias entre ambas épocas en el joven Schelling un mismo sentimiento late por debajo de las diferencias: la pasión por la libertad.

Roberto Augusto  
C/ Los Perales, s.n., 2º C  
1818480 Ugíjar, Granada