

## LIBERTAD Y CULTURA EN SCHELLING

LUIS FERNANDO CARDONA\*

### RESUMEN

El presente texto examina cómo la indagación schegelliana sobre la libertad humana es realmente una deducción trascendental de la cultura, deducción que amplía la fundamentación kantiana de la metafísica de las costumbres, presentando de esta manera el idealismo trascendental como superación necesaria del formalismo kantiano de la autodeterminación racional de la voluntad. La deducción de las producciones con conciencia, en las cuales se articula -en su necesidad- la identidad originaria del Yo y el acto absoluto de la autoconciencia, es el objeto de la filosofía práctica. La comprensión de estas producciones es presentada en el *Sistema del idealismo trascendental* bajo tres preguntas fundamentales: ¿Cómo es posible el acto originario de libertad?, ¿cómo este acto originario se le objetiva al Yo? y ¿cómo es posible la unidad entre libertad y naturaleza. A lo largo de la exposición de estos tres problemas, se muestra cómo la filosofía práctica schegelliana retoma la preocupación de Fichte por establecer un puente entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. La importancia de esta deducción trascendental de la cultura consiste en ubicar la pregunta por la libertad humana bajo el horizonte de una exposición sistemática del absoluto en su devenir immanente.

\* Universidad Javeriana

La indagación schellingiana sobre la libertad se circunscribe dentro del ámbito trascendental de la investigación kantiana de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Su propósito no consiste en desarrollar algo así como una filosofía moral, sino más bien en la pensabilidad y explicabilidad de los conceptos morales en general. Esta deducción aborda, en el grado máximo de abstracción, el límite originario de la actividad del Yo presentado en la indagación teórica como principio rector del sistema del idealismo trascendental: la identidad originaria y el acto absoluto de la autoconciencia. El primer principio y objeto del idealismo trascendental es el acto absoluto de la autoconciencia, el acto absoluto de la identidad originaria y de síntesis de toda la pluralidad fenoménica mediante el cual el "Yo llega a ser objeto para sí mismo", es decir, llega a ser un Yo real, una subjetividad. Se llega a esta exigencia de la emergencia de la subjetividad porque la inteligencia debe ser consciente de sí misma como actividad productora, esto es, debe ser autoconciencia actuante. Esta autoconciencia, en la medida en que es una acción absoluta, pues es una actividad originaria productiva en sí misma, rompe con la *serie natural* de producciones y las objetiva ahora bajo la especie de ser productos de la libertad. Comienza una nueva serie de acciones, una segunda naturaleza, la humana: se trata ahora de las producciones con conciencia cuya deducción es el objeto todo de la filosofía práctica. La explicabilidad de los conceptos morales en general no es una simple indagación formal de las condiciones de posibilidad de la moralidad como ocurre en el kantismo, sino que su proyecto es más ambicioso pues pretende deducir trascendentalmente la segunda naturaleza, que es el ámbito de las producciones libres de lo humano, la cultura. La filosofía práctica deviene, entonces, deducción de la cultura. Esta deducción se articula en tres cuestiones fundamentales.

1. ¿Cómo es posible el acto originario de libertad?
2. ¿Cómo este acto originario se le *objetiva* al Yo mismo?
3. ¿Cómo es posible la unidad entre libertad y naturaleza?

### ¿CÓMO ES POSIBLE EL ACTO ORIGINARIO DE LIBERTAD?

El que el acto originario de libertad sea una acción absoluta, no condicionada, no significa que no sea explicable. Efectivamente, no lo es desde una acción o producción precedente concreta de la inteligencia, esto es, desde un estar determinado o desde una particularización de la inteligencia, pero sí lo es desde lo absoluto de ella misma, desde un autodeterminarse o un actuar de la inteligencia directamente sobre sí misma. Lo que significa que los productos

determinados de la cultura son explicados a partir de la actividad determinada de la cultura son explicados a partir de la actividad absoluta de la libertad, pues la cultura es expresión de dicha actividad y debe ser explicada a partir de ella. El mundo de las producciones culturales humanas es comprendido realmente si se explica su gestación a partir de la actividad originaria de la inteligencia pura y de su autodeterminación.

Al igual que Fichte, Schelling denomina el autodeterminarse de la inteligencia "querer" (*Wollen*).<sup>1</sup> Sólo en el querer el espíritu se hace inmediatamente consciente de su actuar, y el acto de querer en general es la condición suprema de la autoconciencia. El espíritu en cuanto acto originario presenta en su propia interioridad una contradicción, pues el querer debe ser infinito como lo es el espíritu mismo pero, también, debe ser finito, ya que en cuanto producir se determina en su oposición con lo que de él surge, esto es, con el mundo que es en cada momento objetivado por el Yo. De esta manera resulta ser evidente cómo se puede comprender que el querer originario infinito pueda devenir querer determinado. Que el querer originario devenga querer determinado no quiere decir que la infinitud del querer haya perdido su especificidad originaria, pues "determinado" aquí quiere decir que el querer originario se autodetermina en y a partir de su propia interioridad, ya que en el acto originario de la libertad el espíritu se determina a sí mismo, y es, según su naturaleza, activo y pasivo a la vez.

En el querer el Yo es por primera vez consciente de sí como productor, como real, como capaz de hacer algo, de hacer lo que quiere.

"En efecto, precisamente porque la inteligencia se intuye como productora, se separa el Yo meramente ideal del que es ideal y real a la vez, por lo tanto, ahora es por entero objetivo e independiente del simplemente ideal. En la misma intuición la inteligencia llega a ser productora con conciencia, pero debería hacerse consciente de sí misma como productora sin conciencia."<sup>2</sup>

Así como del acto originario de la autoconciencia se desarrolla una naturaleza entera, que se extiende hasta el infinito, a partir del acto de la libre autodeterminación del espíritu resulta una segunda naturaleza,

---

<sup>1</sup> SCHELLING, F.W.: *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 1988, P. 533. En adelante se citará simplemente como *Sistema*.

<sup>2</sup> *Ibidem*: p. 537.

mundo objetivado de la cultura, que es el verdadero objeto de la investigación de la filosofía práctica. En la medida en que el espíritu toma al mundo como ya constituido, olvidándose de su construcción, Schelling descubre que es inherente a la realidad interna de la inteligencia pura una cierta enajenación originaria de actividad primitiva; gracias a esta enajenación surge detrás de la propia consciencia una segunda naturaleza, que se encuentra marcada con el sello de la tensión entre lo finito y lo infinito. Esta tensión como lo anota Jürgen Habermas, es el principio dinámico de la cultura.<sup>3</sup>

El acto originario de la autoconciencia y el del querer se distinguen en que aquél cae fuera del tiempo, pues es su fundamento, mientras que éste constituye el inicio de la conciencia en el tiempo y cae necesariamente en un momento determinado de la conciencia, momento del sistema como una etapa de la autoconciencia, pero también momento como nacimiento individual, datable; pues el tiempo, así como toda la serie productiva inconsciente, es presupuesto para que el Yo tome conciencia de sí como productor, ya que en esta autoconciencia todas sus etapas se acumulan en cada momento de su devenir temporal. Y aquí surge el problema de cómo una acción en el tiempo no es explicable desde una determinación de la inteligencia.

"(...) la contradicción es que la acción debe ser explicable e inexplicable a la vez. Para esta contradicción ha de encontrarse un concepto mediador, un concepto que de ningún modo nos ha aparecido hasta ahora en la esfera de nuestro saber."<sup>4</sup>

La solución a esta contradicción debe ser abordada a partir de la determinación cada vez mayor de la acción de la autoconciencia en y a partir del establecimiento de las series intermedias en el ámbito zizagueante de la intersubjetividad.

La intersubjetividad es el único contexto donde puede ser explicado el acto originario de libertad: la influencia de otra inteligencia es su condición necesaria. Libertad e intersubjetividad son las dos dimensiones en las cuales se determina en su especificidad el ser esencial del hombre en tanto hombre.

<sup>3</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen: *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1987.

<sup>4</sup> SCHELLING, F. W. D.: *op. cit.*, p. 538.

"(...) La libertad no pasa aquí por ser una propiedad del hombre sino al revés: el hombre es tenido cuando más por una propiedad de la libertad. La libertad es la esencia que abarca y penetra todo en retroreferencia a la cual el hombre es primeramente hombre. Ello significa: la esencia del hombre se funda en la libertad."<sup>5</sup>

Por otro lado, Schelling afirma reiteradamente que la pluralidad de inteligencias se presenta como condición necesaria para la autoconciencia, para la autoposición de un Yo con todas sus determinaciones, y como tal esta pluralidad es deducida aquí de una manera trascendental. Esta deducción exige que la autoconciencia sea determinada bajo la tercera limitación o la de la individualidad, que a su vez abre las puertas a pensar la posibilidad de la pluralidad de la inteligencia misma y la existencia e influencia de otros seres racionales sobre la misma inteligencia. Pero para poder objetivar el resultado de la deducción trascendental de la individualidad es necesario, entonces, pasar a la relación entre la pluralidad misma de inteligencias, es decir, a la intersubjetividad. Así toda la filosofía práctica se mueve ahora en este ámbito que se va ensanchando y entrecruzando en interrelaciones de individualidades múltiples a semejanza de la categoría kantiana de relación recíproca. Su totalización como relación recíproca universal, el universo tomado como un organismo total (como una sustancia compuesta por la relación de todas las sustancias), nos devuelve la unidad primitiva, enriquecida dialécticamente.

La dificultad para Schelling reside justamente en pasar de la unidad a la pluralidad de inteligencias, manteniendo el carácter monadológico de la inteligencia. Esta dificultad consiste en que el acto de libertad no puede explicarse por un actuar interior de la misma inteligencia pues es absoluto, pero como es temporal, explicable podrá ser a partir de otra inteligencia; mas como se trata de una autodeterminación, el producir de esa otra inteligencia no podrá ser fundamento directo, sino indirecto, negativo, luego ese producir será un no-producir de otra inteligencia. En efecto la otra inteligencia me suscita la posibilidad de querer en cuanto, primero, me fija un ámbito donde ella no actúa y, segundo, me proporciona, donde si actúa, la objetivación de esa acción, con lo que me surge el concepto (la conciencia) del querer, pues gracias a esta interacción entre inteligencias individuales, cada una de ellas pasa de ser simple querer a afirmarse como el concepto del querer. Si al querer libre no se le fijase un ámbito a través del obrar de otras inteligencias, ni siquiera podría surgir dicho querer como querer consciente, esto es, como concepto del querer. El paso de la determinación de la libertad a

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martín: *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, París, Gallimard, 1977, P. 26.



partir del puro querer a la consideración de ella en la realización del concepto del querer es el tema central de una indagación filosófica sobre el hecho mismo de la voluntad humana. La otra inteligencia me sirve de espejo donde me reconozco, como los amantes en el *Fedro* platónico.<sup>6</sup> Sólo en un mundo humano me hago hombre, sólo en un mundo libre puedo alcanzar con nitidez mi libertad.

Al igual que en el racionalismo leibniziano, Schelling enfrenta el problema de explicar cómo es posible una influencia entre inteligencias monadológicas. Para el idealismo trascendental es evidente que una influencia directa es imposible. Sin embargo,

" (...) entre inteligencias que deben influir una sobre otra por libertad, tendrá que haber una armonía preestablecida respecto al mundo común que ellas representan. En efecto, dado que toda determinación llega a la inteligencia sólo mediante la determinación de sus representaciones, inteligencias que intuyesen un mundo enteramente distinto no tendrían entre sí absolutamente nada en común y ningún punto de contacto en el cual pudieran encontrarse."<sup>7</sup>

De esta manera, toda inteligencia está abierta a la influencia ajena pura y exclusivamente por negación de su propia actividad. Schelling demuestra cómo sucede esta apertura exponiendo la manera cómo el querer se determina y llega a ser querer libre; en efecto, querer es querer algo determinado y determinarse es limitarse, negarse otras acciones. Esa limitación es necesaria para el fenómeno del querer y por tanto para la autoconciencia.

Ser libre significa ser consciente de mi individualidad originaria. Por la limitación hasta el infinito soy consciente de mí como individuo, pero esa individualidad no es a la postre sino una elección individual de la inteligencia infinita, elección que en cuanto tal afirma mi carácter, pues gracias a ella soy lo que realmente soy. Se presenta aquí el peligro de que los conceptos morales eludan significativamente la cuestión de la libertad responsable del individuo, al hacer depender la libertad del carácter y de su afirmación puramente individual. La superación de este peligro se mostrará claramente si indagamos cómo el querer se le objetiva al Yo.

<sup>6</sup> Cfr. PLATÓN: "Fedro" 255 D.E., en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1981.

<sup>7</sup> SCHELLING, F.W.J.: *op cit.*, p. 543.

## CÓMO EL QUERER SE LE OBJETIVA AL YO

En este apartado se examinará cómo se hace el Yo consciente de sí mismo en cuanto querer. Este examen nos pondrá en el camino de la reflexión filosófica sobre el libre albedrío, pues el fenómeno de esa voluntad originaria por el que el Yo toma conciencia de ella es llamado por Schelling "libre albedrío". La consideración filosófica sobre el libre albedrío permite determinar conceptualmente la formulación kantiana del imperativo categórico, precisando de una manera más amplia los conceptos fundamentales desde los cuales puede ser explicada y pensada la moralidad en general. El punto de partida de esta reflexión consiste en reconocer que el Yo oscila entre su querer individual (impulso natural, egoísmo) y su querer universal (autodeterminación, imperativo categórico). Bajo el concepto de libre albedrío se piensa la dialéctica inmanente al acto moral; en esta consideración se amplía el horizonte romántico de la problemática del egoísmo y el amor.

Al indagar sobre lo objetivo en el querer, esto es, sobre lo querido, se demuestra cómo el Yo se hace consciente de su querer. Como es imposible que el espíritu actúe sin materia sobre qué actuar, es necesario, entonces, que el querer originario del Yo sea una determinación espontánea de la materia de su actuar. Sin embargo, es preciso reconocer aquí que para el idealismo trascendental lo querido por el Yo es algo determinado por el querer mismo, y no a la inversa. Ya Fichte había demostrado que es lo subjetivo lo que determina lo objetivo y no al contrario. La crítica radical del idealismo al intelectualismo de la interpretación del acto volitivo, consistió en demostrar que para el actuar libre es necesario que el objeto esté determinado plenamente por el actuar mismo. Schelling radicalizó esta crítica demostrando cómo por el querer la inteligencia se hace consciente de sí como fuerza productiva, al mismo tiempo, que el mundo se determina en su objetividad, como independiente. El idealismo reconoce la contradicción inmanente al querer, pues "por el querer surge inmediatamente una oposición en cuanto que por un lado, gracias a él soy consciente de la libertad, por tanto de la infinitud, por otro, mediante la necesidad de representar, soy continuamente retrotraído a la finitud."<sup>8</sup> Para que esta contradicción perdure, y con ella la conciencia, es necesario un tercer término que medie entre el querer y lo querido, entre la infinitud de la libertad y la finitud a la cual se ve retrotraído el querer. Este término intermedio es la imaginación. La imaginación tiene la función de proyectar ideas-puente entre la

<sup>8</sup> SCHELLING, F.W.J.: *op. cit.*, p. 558.

finitud y la infinitud, que posibiliten y orienten la realización objetiva de la libertad. La imaginación deviene facultad poética al servicio de la moralidad.

Gracias al reconocimiento de la oposición interna entre el ideal y la realidad surge el impulso de configurar el objeto según las exigencias de la actividad idealizante y establecer, de este modo, la identidad suprimida del Yo. El concepto técnico de impulso (*Trieb*) aparece desarrollado ampliamente en la filosofía de Fichte. En Schelling designa la acción de autoafirmación concretada en un individuo; autoafirmación que es, al mismo tiempo, la limitación que el Yo percibe a través del sentimiento de constreñimiento, provocado por la presencia de un obstáculo que impide su expansión. Por ser permanente tendencia a la infinitud, y su constante retracción a la finitud, el impulso marca las pautas del destino humano; esta aspiración a lo absoluto, que nunca se realiza plenamente, es la búsqueda de la identidad o de la unidad perdida. El carácter de mediación del impulso se precisa reconociendo que él es la actividad que surge de un sentimiento, que por un lado se afirma libremente, mientras, que por el otro, surge inmediatamente y sin reflexión; así el impulso es el estado del sentimiento que oscila entre el ideal y el objeto, pues es un estado del estar limitado para sí mismo. El problema ahora es establecer cómo es posible pensar un tránsito desde lo puramente ideal a lo objetivo, que es ideal y real a la vez.

Este tránsito es pensable a partir de la determinación conceptual tanto de sus condiciones negativas como de sus condiciones positivas. Las condiciones negativas son el tiempo, el sustrato, o sustancia que hay que modificar, y la resistencia de lo modificable. Estas condiciones posibilitan una transformación progresiva, un devenir mediador entre la finitud y la infinitud, una sucesión de representaciones que no siga ya la cadena de causa a efecto, sino de medio a fin. Al analizar sus condiciones positivas se descubre que en realidad no hay tal tránsito, pues el actuar y el producir son originariamente lo mismo. El mundo es originariamente subjetivo y se objetiva con motivo del querer.

"Sólo porque hacemos el mundo por primera vez objetivo para nosotros precisamente mediante este actuar mismo. Actuamos libremente y el mundo llega a existir con independencia de nosotros, estas dos proposiciones deberían unirse sintéticamente."<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> SCHELLING, F.W.J.: *op. cit.*, p. 567.

<sup>10</sup> SCHELLING, F.W.J.: *op. cit.*, p. 571.



La reflexión filosófica muestra claramente que el actuar libre no es sino el fenómeno de la intuición, el intuir productivo puesto en el teatro de la conciencia, gracias a que actuar es producir conforme a un concepto, pero en sí, en el propio producir, en la actividad que es a la vez ideal y real, el concepto no precede a la intuición.

Lo objetivamente actuante pertenece por entero al mundo y sus leyes y, por tanto, debe haber algo objetivo que se identifique con lo subjetivo y, esto es, para Schelling, el cuerpo orgánico.

"La materia como órgano inmediato de la actividad libre dirigida hacia afuera, es el cuerpo orgánico, que por eso ha de aparecer como capaz de movimientos libres y, aparentemente voluntarios. Ese impulso que tiene causalidad en mi actuar ha de aparecer objetivamente como un impulso natural que incluso sin libertad alguna operaría y produciría por sí solo lo que parece producir por libertad."<sup>10</sup>

Pero entonces las mismas condiciones (las leyes naturales) que hacen posible que la libertad aparezca la suprimen como tal, y queda aún sin resolver cómo el querer, la libertad absoluta, se le objetiva al Yo. Se hace necesario, entonces, encontrar un fenómeno en el que se objetive al Yo no ya una cosa querida sino todo el querer. Querer en el idealismo no es otra cosa que autodeterminación. Si lo objetivo en el querer, al ser un intuir, se dirige necesariamente a un objeto exterior al querer, lo subjetivo se dirige a esta autodeterminación y se objetiva como una exigencia de la misma. Schelling reinterpreta aquí, bajo la perspectiva de una filosofía del espíritu, el centro conceptual de la moralidad kantiana, el "imperativo categórico". El querer total, que es autodeterminación, no es otra cosa sino el hecho de que el Yo sólo quiere la pura autodeterminación misma. Sin embargo, esta pura autodeterminación, en cuanto condición de la autoconciencia, no se dirige a mí como individuo particular, sino como inteligencia en general.

Teniendo en cuenta la situación paradójica del querer, en la cual se da una oposición entre un impulso natural ciego, surgido de modo inmediato del centro del cuerpo orgánico, y la autodeterminación pura y originaria de la inteligencia en general, el idealismo debe reconocer que al interior de la conciencia se da la oposición recíproca de ley moral e impulso egósta. Para que la libertad sea real es necesario, entonces, que esta oposición sea igualmente real. Se precisa ahora de una tercera actividad que oscile entre estos opuestos recíprocamente enfrentados. Esta tercera actividad se llama *libre albedrío*. En él se encuentra la manifestación de la libertad, de la espontaneidad originaria del Yo. El

libre albedrío es el fenómeno de la voluntad absoluta, con el cual se inicia toda conciencia, esto es, con él se completa la construcción de la conciencia empírica. Nos hemos encontrado con el fenómeno mismo de la libertad humana que en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, de 1809, Schelling formula como la *facultad para el bien y para el mal*:

"El idealismo proporciona en efecto, por una parte sólo el concepto más universal, y por la otra, meramente formal de la libertad. Pero el concepto real y viviente es que ella (la libertad) es una *facultad del bien y del mal*".<sup>11</sup>

Este fenómeno de la libertad ya no puede ser explicado objetivamente, pues, no es nada objetivo que tuviera en sí realidad, sino lo absolutamente subjetivo. Para comprender este fenómeno se hace necesario abordar la manera cómo se puede conciliar libertad y necesidad natural.

## CÓMO CONCILIAR LIBERTAD Y NECESIDAD NATURAL

Cómo conciliar libertad y necesidad natural es el punto supremo de toda la investigación emprendida por Schelling. Este problema se corresponde con la indagación idealista sobre la esencia y dinamismo de la historia en cuanto comunidad humana. Esta indagación es inicialmente abordada pensando y fundando la contradicción absoluta entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el impulso natural que tiende a la felicidad, por una parte, y, por otra, el libre albedrío y la ley moral. El impulso natural y la ley moral sólo pueden existir para la conciencia no de una manera separada, sino en y a partir de su mutua oposición absoluta. A la raíz de esta oposición reside una identidad que es expresada con el concepto de "bien supremo". En este ámbito la voluntad absolutamente pura se presenta como la identidad entre lo interior y lo exterior. Como sostiene Habermas, la comprensión schellingiana de la historia supone un orden jurídico que actúe a la manera de un "mecanismo natural".<sup>12</sup> El derecho como ley inviolable,

---

11 SCHELLING, F.W.J.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 352. En adelante se citará simplemente como *Investigaciones*.

12 Cfr. HABERMAS, Jürgen: *op. cit.*, p.164.

se dirige a coaccionar el impulso natural para que no suprima la libertad de los otros individuos, es decir, para adecuarlos con el libre albedrío y no tanto con la razón pura, pues todo intento de moralizarlos conduce a la mayor tiranía. Se trata de una coacción que no se encuentra en la naturaleza, y que ha de ser instaurada por la acción de los seres racionales como una segunda naturaleza, no como un orden moral, sino como un "mecanismo natural bajo el cual seres libres en cuanto reales pueden pensarse en acción recíproca".<sup>13</sup> El Estado debe expresar en lo real, en lo objetivo, la armonía entre necesidad y libertad, así como la Iglesia la expresa subjetivamente en lo ideal:

"(...) La manifestación perfecta de la armonía es el Estado Perfecto, cuyo propósito es alcanzado en cuanto lo particular y lo general se han identificado; en cuanto todo lo que es necesario es al mismo tiempo libre y todo lo que ocurre libremente es al mismo tiempo necesario".<sup>14</sup>

El unir necesidad y libertad no por un tránsito directo de lo subjetivo a lo objetivo, sino por la misma necesidad y objetividad de segundo orden nacida precisamente de las acciones libres, de lo objetivamente actuante en el querer, es propósito fundamental de la filosofía trascendental.

"La libertad debe ser necesidad, la necesidad libertad. Pues bien, en oposición a la libertad la necesidad no es otra cosa que lo carente de conciencia. Lo que en mí carece de conciencia es voluntario, lo que es conciencia, está en mí por mi querer".<sup>15</sup>

Esta es precisamente la paradoja universalmente admitida de la relación entre libertad y necesidad; en virtud de esta relación los hombres han de llegar a ser por su mismo actuar libre y, y no obstante, contra su voluntad, causa de algo que ellos nunca han querido, o a la inversa, en virtud de la cual ha de frustrarse algo que ellos habían querido con libertad y con todas sus fuerzas. El destino (*Bestimmung*) encarna esta relación paradójica de libertad y necesidad.

El concepto trascendental de destino tematiza de un modo especulativo la naturaleza misma del devenir histórico de la humanidad. La historia no es otra cosa que la unión entre libertad y necesidad

<sup>13</sup> SCHELLING, F.W.J.: *Sistema*, p.583.

<sup>14</sup> SCHELLING, F.W.J.: *Lecciones sobre el método de los estudios analíticos*, Buenos Aires, Losada, 1965, p.105.

<sup>15</sup> SCHELLING, F.W.J.: *Sistema*, p.583.

vivificada en el realizar cotidiano de los hombres. La historia es para la filosofía práctica lo que la naturaleza para la teórica: su objetivación. En 1802 escribe Schelling:

"Lo absoluto mismo aparece en la doble figura de naturaleza e historia. La historia es, en esa medida la potencia superior de la naturaleza, por cuanto expresa en lo ideal lo que está en lo real; y por eso, esencialmente hay lo mismo en ambas, sólo que modificado por la determinación o potencia en la que se pone. El mundo consumado de la historia sería, por tanto, una naturaleza ideal, el estado, como el organismo externo de una armonía entre necesidad y libertad conseguida en la misma libertad. La historia, en tanto tiene sobre todo por objeto la formación de esta unificación sería historia en el sentido estricto de la palabra".<sup>16</sup>

El destino del hombre es acumularse en un cuerpo único, homogéneo en todas sus partes y uniformemente cultivado. Esta consideración schellingiana retoma en la formación de una comunidad ética de los hombres la idea kantiana del progresivo nacimiento de la constitución cosmopolita, nacimiento que puede ser determinado *a priori* si se comprende que la historia humana está marcada por una cierta teleología ínsita en su devenir, que la determina a ejecutar cabalmente el secreto plan de la naturaleza, según el cual es posible la realización de una libre comunidad de seres racionales. Para el conjunto del idealismo alemán la libertad es el carácter propio de la racionalidad y, más aún, sólo la libertad puede ser el principio desde el cual debe ser erigida toda forma de convivencia humana.

El fin universal de la historia no es realizable por un individuo, ni siquiera por una generación, sino por ensayos progresivos, de tal manera que siempre queda abierto dicho fin, planteándose como un ideal sólo realizable por la especie toda y donde sólo en la totalidad se ve el progreso a pesar de los desvíos. El idealismo reconoce que el hombre es el único ser que tiene carácter de especie gracias a la cultura, porque la tradición confiere unidad al desarrollo histórico de la humanidad. Podemos representar el género humano como una única totalidad porque es posible la historia de seres que expresan el carácter de una especie.

El idealismo reconoce que la historia obtiene su congruencia racional al no ser fruto del mero azar, de una determinación puramente caprichosa. Pero esta necesidad humana estaba tematizada en Kant,

---

16 SCHELLING, F.W.J.: *Lecciones*, pp. 98-99.



como un ideal que orienta nuestro pensar en lo suprasensible y dirige nuestra acción, y no tiene otra realidad que la pura necesidad racional de ser llevado a cabo. En Schelling esta necesidad natural está afirmada como independiente de nuestro proyecto particular práctico y, en consecuencia, opera aunque no queramos. Es como posteriormente lo sugiere el mismo Hegel: en la historia universal humana opera una "especie de astucia de la razón", que convierte las aparentes desviaciones particulares en congruentes manifestaciones determinadas de lo universal y de su ley interna. La realidad histórica es conducida por algo que supera y juega con los individuos para conseguir sus fines. Si se reconoce que en la historia universal del hombre se manifiesta en unidad el libre juego armonioso de necesidad y libertad, se debe reconocer también que se da -no sólo en el individuo sino en toda la especie- la huella de dicha identidad eterna e invariable preferentemente en una especie de legalidad universal de fines que, como si se tratara de un tejido, recorre la historia a través del libre juego del albedrío. Este tejido permite que se asegure en cada caso la realización del fin universal, protegiendo siempre a la especie del fracaso total, e incluso, como ocurre en el principio leibniziano de la economía de la creación, este tejido universal da sentido a todo lo contingente, hasta el punto que se obtiene lo mejor aún de lo peor.

La historia como totalidad es una especie de "poema épico", una revelación "progresiva" de lo absoluto. Si revelara enteramente, de una vez, acabaría el fenómeno de la libertad: es decir: creer que lo libre no es necesario.

"En consecuencia, el último fundamento de la armonía entre la libertad y lo objetivo (lo conforme a la ley) nunca puede llegar a ser plenamente objetivo si debe subsistir el fenómeno de la libertad. A través de cada inteligencia particular actúa lo absoluto, es decir, su actuar es el mismo absoluto en cuanto no es ni libre ni no libre sino ambos a la vez absolutamente libre, y, precisamente por eso, también necesario. Pero cuando la inteligencia sale del estado absoluto, es decir, de la identidad universal en la que no se puede distinguir nada, y se hace consciente de sí, lo cual sucede porque su actuar se le objetiva, pasa al mundo objetivo, entonces se separan en él lo libre y lo necesario".<sup>17</sup>

La naturaleza de esta separación es la que determina en su especificidad la libertad humana. La esencia de la libertad humana es pensada ahora a partir de la escisión del fundamento y la existencia.

17 SCHELLING, F.W.J.: *Sistema*, p. 602.



Para el idealismo lo libre nunca es lo determinante, sino sólo un fenómeno interno que se opone a la necesidad para que se manifieste en la conciencia la espontaneidad de lo absoluto. En lo absoluto coinciden espontaneidad y necesidad, fundamento y existencia, pero si han de ser conocidos, la conciencia tiene necesariamente que distinguirlos, superarlos y, por lo tanto, oponerlos, para luego, en la autoconciencia, volverlos a unir, consciente ya de todos los elementos que integran la síntesis. La identidad originaria se suprime precisamente con motivo del libre actuar, o sea, de la conciencia: sólo el hombre es, entonces, una pieza desgarrada. En el hombre se experimenta el desgarramiento absoluto del fundamento y la existencia, la libertad y la necesidad. Esta experiencia genera un temple que afirma la tensión de principios contrapuestos en unidad absoluta. Este temple no es otro que la *melancolía*. La melancolía no es un sentimiento paralizante, pues en él se encuentra la conciencia del desgarramiento originario y su trascendencia a partir del querer puro de la reconciliación anhelada. Por este anhelo en el hombre se experimenta el salto sobre su propio fundamento y el naufragar en su desgarramiento abismal. Se recupera, en términos románticos, la idea kantiana de una razón perpleja ante su carácter abismal; la libertad y la necesidad se han vivenciado ahora en y a partir de su contraposición absoluta, y no simplemente a partir de su oposición puramente formal. El reconocimiento de esta contraposición absoluta es el elemento fundamental que separa el idealismo trascendental de Schelling del criticismo kantiano y de su consideración formal de la voluntad humana, así como determina la naturaleza del absoluto como devenir de lo absoluto mismo.

El camino del idealismo trascendental, al abordar el problema de la determinación de la libertad humana a partir de la dialéctica del puro querer, ha permitido demostrar cómo la unidad de necesidad y libertad debe ser comprendida como contraposición absoluta; así las aspiraciones conceptuales de la filosofía de la unificación naufragan necesariamente en el elemento de la escisión de naturaleza y espíritu. Filosóficamente se hace necesario mantenerse en el puro elemento del desgarramiento, y conceptual, por consiguiente, la esencia de la libertad humana a partir del necesario desenvolvimiento de la contraposición absoluta de necesidad y libertad. Este hecho abismal nos hace girar nuestra visión sobre el problema de la libertad humana, lanzándonos a la determinación de su esencia como patencia de la oposición absoluta entre fundamento y existencia. Este problema implica abordar de nuevo nuestra pregunta por la construcción conceptual de un "sistema de la libertad", pero ahora dicho sistema implica confrontar los fundamentos mismos del idealismo en cuanto tal. Esta confrontación con el idealismo conduce a Schelling a refutar la denuncia paradójica según la cual "el único sistema posible de la razón

es el panteísmo, pero éste conduce inevitablemente al fatalismo".<sup>18</sup> La disolución de esta afirmación será la preocupación fundamental de Schelling en 1809 en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Sin lugar a duda este trabajo es el texto más importante y completo que sobre la libertad humana se encuentra en la historia de la filosofía moderna. El estudio de este texto es requisito para toda indagación que quiera plantear de nuevo en el plano de la filosofía la pregunta fundamental por la libertad humana.

---

18 SCHELLING, F.W.J.: *Investigaciones*, p 338.

