

SCHELLING (1794-1797): EL PRINCIPIO COMO PROBLEMA

Rosa M. Varela Liñares

Resumen

En sus primeros escritos Schelling trata de subsanar una carencia detectada en la filosofía de Kant: el principio. El principio es, inicialmente, principio de la filosofía, posteriormente, principio de la realidad. Ambas determinaciones generan una serie de problemas que se resuelven con la figura del *Geist*. El *Geist* permite dar cuenta de los resultados de la filosofía kantiana. Pero tales “resultados” han sido “retocados”: Schelling ha rechazado la “cosa en sí” y ha legitimado la “intuición intelectual”. El presente artículo trata de mostrar cómo la resolución del problema gnoseológico del principio exige un desarrollo ontológico que nos sitúa en un horizonte distinto al trascendental.

Palabras clave: Principio, absoluto, *Geist*, cosa en sí, intuición intelectual, autoconciencia, reflexión.

Abstract

In his first writings, Schelling try to make up for a detected lack in the Kant's philosophy: the principle. The principle is, initially, the principle of the philosophy, later, the principle of the reality. Both determinations generate a series of problems that are resolved by the figure of the *Geist*. The *Geist* permits giving an account of the Kant's philosophy results. But such results have been retouched: Schelling has rejected the “thing-in-itself” and has legitimed the “intellectual intuition”. This article try to show how the solution to the gnoseological problem of the principle calls for an ontological development that places us in a different horizon from the trascendental one.

Key words: Principle, absolute, *Geist*, thing-in-itself, intellectual intuition, self-consciousness, reflexion.

El presente artículo¹ se centra en cuatro textos de los inicios filosóficos de Schelling: “Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general” (1794),

¹ Desvelamos que nuestra fuente de inspiración son los planteamientos hermenéuticos tanto de A. Leyte como de F. Martínez Marzoa; no por ello puede imputárseles responsabilidad alguna en relación con el presente artículo.

“Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano” (1795), “Cartas sobre dogmatismo y criticismo”, (1795/1796) y “Panorama general de la literatura filosófica más reciente” (1796/1797), publicado posteriormente como: “Tratados para la explicación del idealismo de la doctrina del saber”². Nuestro objetivo es, en primer lugar, poner de relieve que los problemas planteados en tales escritos están en relación directa con las investigaciones que Kant realiza en la *Crítica de la razón pura*³; y, en segundo lugar, rastrear el proceso que conduce al establecimiento del *Geist* como principio del sistema y a la autoconciencia como principio de la filosofía. La tesis que defendemos es que los desarrollos que Schelling efectúa en los mencionados escritos son deudores de los planteamientos kantianos. Tales desarrollos se dejan comprender como sucesivos intentos de resolver una serie de dificultades que se reúnen en un único y un mismo problema, aquél detectado en la filosofía kantiana: el problema del principio. La pretensión de Schelling no es otra que consumir la investigación realizada por Kant en la *KrV*⁴.

A. Leyte ha expresado muy acertadamente la pregunta que define trayecto que examinamos: “¿cómo se conoce el sistema?”⁵. Nos apropiamos de la pregunta, interpretándola como una formulación del problema desde los *AzE*. Dado que nosotros pretendemos avanzar con Schelling y partimos de *ÜdM*, planteamos el problema del siguiente modo: “¿cómo se conoce el principio que da unidad a nuestro conocimiento?” Creemos que comprender la distancia que separa ambas preguntas, y el proceso por el cual la pregunta por el principio que da unidad al conocimiento se transforma en la pregunta por el conocimiento del sistema, es comprender la investigación que Schelling realiza desde 1794 hasta 1797. Y por ello hemos estructurado el presente artículo en función de estas dos preguntas.

² Señalamos las abreviaturas utilizadas para referirnos a los mencionados textos: *ÜdM*: “Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt”; *VIch*: “Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen”; *PhBr*: “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus”; *AzE*: “Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre” (anteriormente: “Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Litteratur”). La edición manejada es: *Historisch-kritische Ausgabe* (im Auftrag der Schelling-Kommission der Akademie der Wissenschaften, hrsg. von H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner). Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975. Los cuatro textos aparecen, según el orden citado, en los cuatro primeros volúmenes de la sección Werke.

³ La edición manejada es: I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998.

⁴ En el artículo nos ceñimos a la *KrV*, la obra determinante. Importantes para comprender el trayecto son también la *KpV* y la *KU*, especialmente su segunda parte, la “Crítica del Juicio teleológico”.

⁵ A. Leyte (ed.): “Introducción” a *F.W.J. Schelling: Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid, Alianza Universidad, 1996, p. 19. Precisamos que A. Leyte se refiere a este trayecto como el trayecto que lleva a la filosofía de la naturaleza.

1. ¿...el principio que da unidad a nuestro conocimiento?

En *ÜdM* y en el *VIch* Schelling se ocupa expresamente de las cuestiones que ha dejado sin resolver la *KrV*. Ambos escritos se centran en “el” problema del principio. El punto de partida de la *KrV* había sido el *faktum* de la experiencia, en la cual se hace patente la escisión entre sujeto y objeto, y paralelamente, entre la filosofía teórica y práctica. Kant se ocupa de lo *a priori*, ámbito en el que han de legitimarse los juicios universales y necesarios característicos de la ciencia, pues la pretensión es conducir a la filosofía al seguro camino de la ciencia. Lo *a priori* (teórico) es un ámbito en el que se manifiestan una serie de escisiones de las que no se puede dar razón: la escisión entre intuición y concepto, sensibilidad y entendimiento... Tales escisiones evidencian para Schelling una carencia (*Mangel*) que ha de ser subsanada, si es que la filosofía ha de ser ciencia⁶. Esta *Mangel* es la carencia de un principio que habría sido presupuesto en la *KrV*, pero que no habría sido explicitado por Kant. Si en Kant la imposibilidad de conocer tal principio es la constatación de la limitación de la razón, para Schelling tal imposibilidad es la constatación de la limitación de la filosofía kantiana. Y por ello ya en *ÜdM* insiste en la necesidad de buscar el principio que fundamente la filosofía teórica: el principio que está a la base de la tabla de las categorías y de los juicios, a la base de las formas de pensar analítica y sintética... Se trata, pues, de determinar el principio que da unidad a la filosofía teórica y, a su vez, el principio que da unidad a la filosofía en general, porque el principio que legitima a la filosofía como ciencia es un sólo principio, y por ello, el principio de toda filosofía. Esta es la tarea que Schelling asume en *ÜdM*, cuya realización nos lleva hasta los *AzE*.

Inicialmente la preocupación en el *ÜdM* es dar con el principio sobre el que se fundamenta la *KrV*, es decir, la filosofía teórica kantiana. Este principio, condición de todas las condiciones de nuestro conocimiento, ha de ser incondicionado; por consiguiente, ha de ser incondicionado por su forma y por su contenido, es decir, su forma y su contenido han de determinarse recíprocamente. Tal principio es concebido como *Grundsatz*, es decir, como fundamento, y su enunciación es la siguiente: “Yo es Yo”. Sin embargo, este principio comporta el riesgo de ser comprendido como un principio objetivo. Contra tal peligro se defiende Schelling en el *VIch*⁷, estableciendo como principio un Yo que es incondicionado pero también absoluto, es decir, absuelto de todo, y como tal, infinito. Que el principio sea absoluto significa que pertenece a otra esfera distinta de lo “no-suelto”, es decir, de la esfera del sujeto y el objeto; su enunciación es: “Yo soy Yo”. Este principio no es ni sujeto ni objeto⁸, y mucho menos

⁶ Véase: *ÜdM*, pp. 265-266, p. 269, p. 289; *VIch*, pp. 71-73.

⁷ *VIch*, p. 74.

deviene objeto: es la condición de posibilidad del sujeto y del objeto, es el compendio de toda realidad.

En el *VIch* se acentúa su carácter de fundamento pero también de comienzo: es *Prinzip*. En tanto *Prinzip*, en primer lugar, no sólo es principio o condición de la filosofía teórica sino también de la filosofía práctica, y, por consiguiente, de la filosofía en general. En segundo lugar, es principio de lo principiado, es decir, de la escisión sujeto-objeto. Y por ello será necesario determinar cómo se articulan la unidad y la escisión, o la esfera del Yo absoluto y la esfera del sujeto y del objeto. Schelling se ocupa de este problema en el *VIch*, pero no logra su resolución, pues el desarrollo de su investigación le lleva a afirmar tesis contradictorias. Por un lado sostiene que el Yo absoluto no sale nunca de sí mismo⁹, es decir, permanece en la esfera de lo incondicionado; pero por otro lado, el Absoluto ha de salir de sí mismo¹⁰, pues además de fundamento es comienzo, es decir, ha de entrar de algún modo en relación con algo, sea él mismo, sea algo ajeno a él, para que pueda originarse el ámbito la experiencia.

Si en *ÜdM* la cuestión del principio era considerada en clave de posibilidad el *VIch* es un intento de afianzar su necesidad. El intento se frustra porque no se logra explicar el modo de articulación del principio y lo principiado, es decir, explicar el tránsito de lo infinito a lo finito. El fracaso del intento realizado desde el ámbito teórico conduce a Schelling al ámbito práctico, tal y como se evidencia en las investigaciones que cierran el *VIch*. El resultado de la investigación en este ámbito es el afianzamiento de la posibilidad del principio, dado que la libertad trascendental del sujeto sólo puede ser explicable por la libertad del Yo absoluto. Pero como tampoco se logra dar una explicación satisfactoria de la articulación de la libertad absoluta y la trascendental, se constata, en todo caso, la realidad del principio, mas no su necesidad. Probar la necesidad del principio exigirá la resolución del problema del tránsito, dado que el principio ha de ajustarse a los resultados de la filosofía de Kant (la finitud). Adelantamos que Schelling topará con dos obstáculos, dos pilares de la filosofía de Kant: la negación de una intuición de tipo intelectual en el hombre, y la afirmación de la “cosa en sí”.

⁸ “Ebendefwegen, weil das Subject nur in Bezug auf ein Object, das Object nur in Bezug auf ein Subject denkbar ist, kann keines von beyden das Unbedingte enthalten: denn beyde sind wechselseitig durch einander bedingt, beyde einander gleich gesetzt”. (*VIch*, p. 88).

⁹ “Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus.” (*VIch*, p. 146).

¹⁰ “...wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen, und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegensetzen?” (*VIch*, p. 99).

2. ¿Cómo se conoce el principio que da unidad a nuestro conocimiento?

En *ÜdM* se hace problema del modo de búsqueda del principio. El método apropiado no parece ser el realizar un *regressus* en la serie de las condiciones dadas: el incondicionado se distingue por sí mismo, se reconoce por su propia señal (*Merkmal*)¹¹. En el *VIch*, dado que nos referimos a un *Prinzip*, es decir, a un fundamento pero también a un comienzo, se considera que la relación del *Prinzip* con lo principiado ha de establecerse en términos de *progressus* y de *regressus*¹², pero ello no significa que de ese modo se logre conocer el principio. Por consiguiente, hemos de determinar cómo es posible saber del principio, es decir, cuál es la vía acceso al principio que hemos definido como compendio de toda realidad y fundamento de la verdad. Interrumpimos en este punto nuestro discurso para señalar que hablamos en términos de verdad y no en términos de validez de los juicios como Kant. Tal consideración es fundamental pues la pretensión schellinguiana de asegurar la realidad de nuestro saber supondrá que la “cosa en sí” haya de ser desterrada de la filosofía¹³. La “cosa en sí” será para Schelling el símbolo con el que Kant se refiere al fundamento trascendental de nuestras representaciones, la X que le lleva a concebir la verdad como validez de los juicios. Desde Kant sólo es posible concebir la verdad como validez porque no poseemos objeto de contraste para nuestros juicios, es decir, no sabemos lo que es el objeto de conocimiento con anterioridad a nuestro conformarlo.

Buscamos el modo de acceso al principio. Ahora bien, el Yo absoluto no es nada para nosotros, dado que se encuentra en una esfera distinta de la esfera de lo finito. Nuestra pretensión es saber de él, porque es la instancia que asegura y garantiza la realidad de nuestro saber, y por eso hemos de traerlo a conciencia. Pero el Yo absoluto nunca acontece en la conciencia, pues ella sólo es posible si hay objeto, y el Yo absoluto jamás deviene objeto¹⁴. Es precisamente la autoconciencia la que “presupone el peligro de perder el Yo absoluto”¹⁵, porque la conciencia es una estructura desde la que se emiten juicios (*Ur-teilen*),

¹¹ Véase *ÜdM*, p. 279.

¹² Curiosamente, el peligro del principio de *ÜdM* residía en que fuese tomado como un principio objetivo (*VIch*, p. 74), aún cuando Schelling hubiera negado al posibilidad de un *regressus* (*ÜdM*, p. 279). En el *VIch* Schelling se asegura contra aquel peligro, sin embargo el *regressus* ha de ser posible (*VIch*, p. 92) porque el principio es el compendio de toda realidad (*VIch*, p. 112).

¹³ Compartimos la tesis de M. Boenke, según la cual Schelling habría intentado elaborar una teoría que aclarase la relación entre el ser y el pensar sin recurrir a la “cosa en sí”. Cfr. M. Boenke: *Transformation des Realitätsbegriff. Untersuchungen zu frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, p. 28.

¹⁴ “Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, nimmer reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Object geben, und daß es also noch viel weniger selbst Object werden kann?” (*VIch*, p. 104).

¹⁵ *VIch*, p. 106.

y por ello una estructura que es deudora de la escisión sujeto-objeto: la unidad originaria es ya inalcanzable. En el juicio el “ser” se conjuga: deviene cópula.

Dado que el principio (unidad) se ubica en una esfera distinta de lo principiado (diversidad), es evidente que el principio no puede ser alcanzado por medio de las facultades que intervienen en el conocimiento objetivo: el principio no cumple con las condiciones de los objetos de la experiencia, y por ello con las condiciones de la experiencia¹⁶. Dado que el principio no admite mediación por ser incondicionado, ha de accederse a él inmediatamente: por una intuición intelectual, justamente aquélla que Kant había descartado en el hombre¹⁷. Es una intuición porque la intuición es lo más inmediato en nosotros, y es intelectual porque refiere a algo que no se presenta a la sensibilidad¹⁸. En definitiva, el principio que da unidad al conocimiento se “conoce” por una facultad distinta a las facultades que intervenían en el conocimiento objetivo señaladas por Kant.

Con el establecimiento de esta facultad como vía de acceso al principio surge una nueva dificultad. Si ya nos era imposible establecer la relación del Yo absoluto con la conciencia teórica, hemos sumado una nueva facultad de conocimiento no objetivo que, de algún modo, hemos de articular con el resto de las facultades, o cuando menos, con la intuición sensible. Ahora bien, nuestro mayor problema reside en que en la esfera del Yo absoluto, compendio de toda realidad y accesible sólo por medio de una intuición intelectual, no hay ningún tipo de conflicto porque no hay oposición ni escisión. ¿Cómo puede ser entonces que este principio, dado que es el compendio de toda realidad, principie lo principiado? ¿Cómo surge la diversidad de la unidad? En definitiva: ¿es posible el tránsito de lo infinito a lo finito? Es evidente que desde el ámbito teórico no podemos dar respuesta a tales cuestiones, porque el ámbito teórico es un ámbito que se debe a la escisión. Es posible que desde el otro ámbito, que también se debe a la escisión pero en el que la relación de sujeto con el objeto es distinta, nos permita poder ofrecer una salida al problema con el que nos encontramos.

3. El principio: ¿es objeto de realización?

En los desarrollos finales del *VIch* Schelling se sitúa en el ámbito práctico, y ello es legítimo porque el principio buscado es tanto principio de la filosofía teórica como de la práctica. El principio en este ámbito sólo puede ser objeto de realización. Y por ello, la realización de principio se convierte en una tarea: la infinita aspiración al principio. Tales desarrollos son un prelude de las

¹⁶ Cfr. *KrV*, A 111 y A 158/B 197.

¹⁷ Cfr. *KrV*, B 136, B 138-139, B 145.

¹⁸ Cfr. *VIch*, p. 106, pp.167-168 (nota a pie de página “L”).

investigaciones que posteriormente Schelling realizará en las *PhBr* el objetivo último no es otro que demostrar la necesidad del principio, y por ello mostrar la co-implicación de lo infinito y lo finito. Pero desde el ámbito práctico el problema del tránsito de lo infinito a lo finito se plantea en otros términos. En primer lugar porque, a diferencia del *VIch*, nos hemos situado en la finitud; y en segundo lugar, porque el principio no se juzga como fundamento del conocimiento, sino como aquello que anticipa la decisión práctica, es decir, como objeto de realización.

El problema del tránsito es un problema de carácter teórico: la razón quiere realizar el tránsito para dar unidad a su conocimiento¹⁹. Dado que le es imposible realizarlo porque no encuentra el tercero que sirva de vínculo entre ambos, la aspiración consiste no en encontrar el vínculo, sino en no necesitarlo. Se impone como exigencia el que no haya tránsito, y ello va a significar que el infinito sólo puede ser objeto de realización. Y esta aspiración a lo infinito, el hecho de que lo principiado(-con conciencia) aspira al principio, es la constatación y aceptación de que el tránsito “de... a” no es posible. En definitiva, tal y como afirma Schelling, es imposible para la filosofía realizar el tránsito de lo infinito a lo finito, pero sí le es posible realizar el tránsito de lo finito a lo infinito²⁰. Ello supone la exigencia de negar lo finito en nosotros, la supresión de la limitación, es decir, una constante aspiración a la libertad, que por ser siempre aspiración, nunca es consumada.

Hemos señalado en el contexto del *VIch* que la intuición intelectual era único modo de acceso al principio (punto 2). En las *PhBr* la caracterización de la intuición intelectual es modificada. Es interpretada como modo de acceso a un estado, y por ello como una facultad secreta y maravillosa que poseemos, pero también como un estado²¹: es una experiencia. En tanto experiencia es potencialmente alcanzable por cualquiera, y es una experiencia interpretable. Dado que lo que se experimenta es un estado en el que desaparece la limitación, la experiencia sólo puede ser interpretada de dos modos²²: o como la disolución del objeto en el sujeto (absoluto), o como la desaparición del sujeto en el objeto (absoluto). En definitiva, el principio es elegido en función de cómo se interprete lo experimentado en la intuición intelectual: o es sujeto absoluto o es objeto absoluto. Por el primero la determinación del hombre sería la libertad, y, por el segundo, la necesidad: el hombre sucumbiría ante lo objetivo. Ello es inaceptable para Schelling, aunque teóricamente legítimo. Este planteamiento es plenamente coherente con la afirmación de que el tránsito de lo infinito a lo finito en términos “de... a” es imposible por medio de un tercero: no hay un tercero que vincule finitud e infinitud. El Absoluto o es uno u otro de

¹⁹ *PhBr*, p. 83.

²⁰ *PhBr*, p. 83.

²¹ La caracterización de la intuición intelectual como facultad se encuentra en *PhBr*, p. 87; como estado en *PhBr*, pp. 94-95. En ambos casos es concebida como experiencia.

²² *PhBr*, p. 64.

los miembros de la escisión. La opción de Schelling es la opción por la libertad, y por ello lo experimentado en el estado de intuición intelectual es la disolución del objeto: “el” Absoluto es “lo” Absoluto “en mí”.

El principio en las *PhBr*, al igual que en el *VIch*, es concebido como infinitud, es decir, como ausencia de limitación y en su seno no hay conflicto. Pero ahora no se ubica en otra esfera distinta e inalcanzable, sino en mí: la intuición intelectual es un estado en mí. De modo que lo Absoluto y yo somos distintos sólo por la limitación, no por el principio; yo soy la constatación de la limitación de lo Absoluto, tal y como evidencia el acontecimiento de la conciencia. La conciencia surge porque la supuesta actividad en el estado de lo Absoluto es reflexiva, es decir, es actividad que no se pierde porque retorna a sí misma²³. Ahora bien, desconocemos por qué motivo lo Absoluto necesita reflejarse, por qué esa libertad absoluta se limita a sí misma. El problema es que, pese a la negación del conflicto en el seno de lo Absoluto, se presupone en él una actividad cuyo origen desconocemos. Por consiguiente, la dificultad consiste en dilucidar por qué hay actividad o movimiento en el principio. La superación de tal dificultad exigirá un nuevo ajuste del principio, situando el conflicto en su mismo seno. Sólo así se puede comprender que la unidad se rompa y dé paso a la diversidad. La unidad y la diversidad no son concebidas ya como pertenecientes a esferas distintas, como ocurría en el *VIch*, ahora conforman uno y el mismo ámbito.

4. El sistema: ¿realización del principio?

Las matizaciones y reajustes que Schelling realiza en la segunda parte de las *PhBr*²⁴ son importantes porque marcarán las investigaciones de los *AzE*. En primer lugar, en ellas se esboza una explicación del origen de la conciencia y se da un nombre al modo de articulación de lo infinito y lo finito: en vez del “tránsito de... a”, hablamos de “reflexión”. Y en segundo lugar, la noción de “sistema” adquirirá un nuevo significado que nada tendrá en común con la concepción de Kant. Sistema no remitirá a un conjunto de conocimientos ordenados bajo un principio, o sistema teórico. No bastará con establecer una serie de principios para hablar de sistema²⁵: el sistema también habrá de poder cobrar realidad.

²³ “Eine Thätigkeit, für die es kein *Object*, keinen Widerstand mehr gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht *Bewußtsein*” (*PhBr*, p. 94). Y este retorno, o reflexión, no es otra cosa que la salida de la intuición intelectual: “Wir erwachen aus der intellectuellen Anschauung... durch *Reflexion*, d.h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rückkehr, ohne *Object* keine Reflexion denkbar.” (*PhBr*, p. 94).

²⁴ Las *Cartas* pueden ser divididas por su contenido, y también por la fecha de publicación, en dos bloques: el primero comprende las cartas 1-4, y el segundo, las cartas 5-10.

²⁵ *PhBr*, p. 81.

El establecimiento de la reflexión es fundamental por cuanto liquida el problema de la relación de lo infinito y lo finito, del principio y de lo principiado, y con ello el problema de la escisión. Por la reflexión de la actividad infinita surge la conciencia, es decir, la finitud. No hay lugar para un tercero que vincule finitud e infinitud, y tampoco un ámbito de la escisión y un ámbito de la unidad, porque lo principiado se ha revelado como el reflejo del principio. La experiencia ya no es el ámbito de la escisión, sino de la unidad. No hay una esfera de lo infinito y una esfera de lo finito, porque el ámbito de la unidad y el de la diversidad son uno y el mismo. Por ello, dado que unidad y diversidad acontecen en el mismo ámbito, que es “el” ámbito porque es único, necesitamos un nuevo nombre: “sistema” es el nombre que Schelling le asignará.

En las *PhBr* Schelling sostiene que un sistema del saber o es una demostración de habilidad, o un juego de ideas o tiene que poder contener realidad²⁶. Tal es la pretensión de Schelling, la realización del sistema: ello no es posible desde el saber, sino desde el obrar o actuar. Esta consideración le obliga a dos reajustes. En primer lugar, el principio ya no es asumido como principio constitutivo de nuestro saber, sino sólo como principio constitutivo de nuestra determinación (práctica). De modo que la realización del sistema será la realización del principio que se asume como constitutivo de la determinación del hombre. Hemos señalado anteriormente (punto 4) que este principio es para Schelling la libertad, es decir, la interpretación de la experiencia de la intuición intelectual como disolución del objeto en el sujeto. Y es que no puede explicarse que el hombre opte por realizar un sistema cuyo principio sea la necesidad, un principio que le lleva a su propia aniquilación en tanto hombre. Y en segundo lugar, el sistema no puede ser objeto de saber porque entonces dejaría de ser un sistema de la libertad, un sistema en construcción. Ello es coherente con la afirmación de que el principio que se realiza no es el principio constitutivo del saber, sino el principio constitutivo de la determinación del hombre. Pero tales consideraciones dejan sin fundamento a la filosofía teórica, y por ello, queda sin garantizar la realidad de nuestro saber. Esta dificultad sólo podrá ser superada en los *AzE*.

En las *PhBr* se afirma que si no hubiese salida del Absoluto no habría conflicto entre los distintos sistemas²⁷. Pero en los *AzE* la salida de lo Absoluto va a ser la salida de la intuición intelectual, el principio va a ser un único principio, y por ello sólo va a ser posible un sistema, llamémosle sistema de lo real o de la experiencia. En *AzE* la noción de sistema deja de ser concebida desde un plano lógico, y adquiere un estatus ontológico. Sistema es la totalidad de lo real y como tal comprende tanto lo infinito y lo finito, es, en definitiva, el compendio de toda realidad que deviene experiencia. El principio además de ser comienzo y fundamento, ha de poder ser realizado. Como el principio lo es todo, sólo puede realizarse a sí mismo por sí mismo; por ello podemos decir que

²⁶ *PhBr*, p. 73.

²⁷ *PhBr*, p. 59.

se tiene a sí mismo como fin. Por consiguiente, el principio es génesis, se despliega. Y tal despliegue, posible porque el principio se realiza a sí mismo como principio, es el sistema²⁸: el principio deviene sistema. De modo que, si el principio en tanto comienzo y fundamento posibilitaría un sistema teórico, y en tanto fin y meta, un sistema práctico, en tanto comienzo y meta es la posibilidad de realización de un sistema en general. Un sistema que no es ni teórico ni práctico, ni sistema de las representaciones ni de los fines, sino el sistema de la experiencia. El sistema es posible porque el principio es actividad, real porque la actividad del principio es productiva, y necesario porque la actividad productiva del principio es esencialmente reflexiva. Por todo ello, el sistema, además de ser objeto de realización, ha de poder ser conocido.

5. El principio del sistema

Sólo en los *AzE*, con una nueva determinación del principio, logrará Schelling dar cuenta definitivamente del origen de la finitud y de la experiencia. Ahora puede ajustar el progresivamente modificado principio con los resultados de filosofía de Kant. Claro que estos “resultados” también han sido modificados: se rechaza la “cosa en sí” y se legitima la intuición intelectual. En todo caso, Schelling ha dado con el principio: el *Geist*. *Geist* es el nombre que recibe el principio-génesis, la instancia ontológica en la que se resuelven las insuficiencias de las instancias anteriores. Con el *Geist* concluye la búsqueda del principio o de la unidad; y será una unidad en cuyo seno habite el conflicto porque sólo así es posible que de ella surja la diversidad. Este principio ya no es concebido como teórico o práctico, sino como teórico y práctico a la vez²⁹. Y por ello no da lugar a un sistema teórico ni a un sistema práctico, sino al sistema.

A diferencia de la concepción del *VIch* y de las *PhBr*, en el seno del *Geist* habita el conflicto, condición de posibilidad de la generación de la limitación, y por lo tanto de la finitud. Si yo soy sujeto finito que aspiro a restablecer lo infinito en mí, el *Geist* es sujeto absoluto-infinito, que necesariamente aspira a la finitud, es decir, deviene necesariamente objeto por sí y para sí³⁰. El *Geist* es porque deviene: es acción y acto (*Tathandlung*). Y es posible que devenga objeto “por sí y para sí” porque es actividad libre, es causa y efecto de sí mismo.

²⁸ “System heißt nur ein solches Ganzes, das *sich selbst trägt*, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt.” (*AzE*, p. 127).

²⁹ *AzE*, p. 173-174.

³⁰ “*Geist* heiße ich, was nur *sein eignes* Object ist. Der *Geist* soll Object seyn für *sich selbst*, der doch in so fern nicht *ursprünglich* Object ist, sondern absolutes *Subject*, für welches *Alles* (auch Er selbst) *Object* ist.” (*AzE*, p. 84). Más adelante matiza: “Der *Geist* also soll für sich selbst Object – nicht *seyn* sondern- werden... Er *wird* Objekt nur *durch sich selbst*, durch *sein eignes Handeln*.” (*AzE*, p. 86).

La esencia del *Geist* consiste en la constante aspiración a intuirse a sí mismo, deudora del conflicto interno que le es esencial: el conflicto entre la libertad y la necesidad. Tal conflicto es constatable desde su necesidad esencial de intuirse a sí mismo como lo que es, como libertad. Libertad y necesidad en él se condicionan recíprocamente, y es la actividad producida por tal reciprocidad la que genera la limitación. Su tendencia a reflejarse como lo que es, es decir, su aspiración a la autointuición, tiene como resultado la producción de un objeto. Sin embargo, por ser el producto de su actividad finito, éste es siempre insuficiente para reflejar su infinitud. Por ello el *Geist* se desprende del producto, que percibe como opuesto, pero persiste en su aspiración a intuirse a sí mismo. En tal proceso se generan el espacio y el tiempo como modos de proceder del *Geist*, y por ello la intuición sensible. En tal proceso se originan, a su vez, las categorías y con ellas la conciencia, dado que el producto se presenta como objeto, es decir, como opuesto. Debido a que la actividad por la que el objeto es producido sucede con anterioridad al surgimiento de la conciencia, no sabemos que lo que llamamos objeto es un producto de nuestra propia actividad³¹.

Dado que el objeto es insuficiente para reflejar la infinitud del *Geist*, éste ha de conformarse con la presentación de su infinitud no simultáneamente, sino en una sucesión. De este modo se generan una serie de productos que se nos presentan a la conciencia como representaciones a las que, en su conjunto, damos el nombre del mundo. Dado que, como hemos señalado, el proceso de construcción es anterior a la conciencia, desde la conciencia dividimos la realidad en dos ámbitos: el ámbito de lo real y el ámbito de lo ideal, cuando originariamente son lo uno y el mismo³². A la concordancia de la representación, ámbito de lo ideal, con el objeto, ámbito de lo real, la hemos llamado tradicionalmente verdad. Esta verdad era concebida por Kant como validez, en la medida en que desde sus planteamientos, como hemos señalado (punto 2) era imposible saber lo que el objeto era con anterioridad a nuestro conformarlo. Sin embargo, es evidente que en los desarrollos de Schelling no ha lugar a “la cosa en sí”: conocemos la cosa en sí, el objeto no es otra cosa que la actividad del *Geist* reflejada en un producto desde la posición de la conciencia.

De modo que originariamente, es decir, con anterioridad a la conciencia, todo es uno y lo mismo: el objeto y la representación, la intuición y el concepto, lo real y lo ideal,... Y dado que todas las acciones que realiza el *Geist* tienen como pretensión la contemplación de sí mismo como lo que es, habremos de dar con el acto por el cual aquella aspiración adquiera realidad, es decir, el acto desde el cual se pueda constatar la identidad de lo real y lo ideal, de la intuición y el concepto. Este acto no es otro que la autoconciencia, el fin al que

³¹ La explicación pormenorizada del origen y naturaleza de la intuición sensible y del entendimiento, así como de sus respectivas formas *a priori*, se encuentra en *AzE*, pp.73-75, p. 77, pp. 87-90, pp.106-109, p. 149.

³² *AzE*, p. 91, p. 138.

aspiran todas las acciones del *Geist*, por las cuales lo real se ha escindido en real e ideal. Sólo en la autoconciencia es posible saber que lo real y lo ideal son uno y lo mismo³³; sólo desde la autoconciencia puede garantizarse la realidad de nuestro conocimiento.

6. ¿Cómo se conoce el sistema?

El sistema se genera porque el principio es actividad productiva. Debido a la reflexión de la actividad se originan, como ya hemos señalado (punto 5), las formas de la intuición sensible, o modos de proceder del *Geist* en la intuición, y los conceptos del entendimiento o modos de abstracción de la intuición. Como el producto es ahora objeto, surge la conciencia. Y por ello es imposible desde la conciencia saber que la representación y lo representado son uno y lo mismo, es decir, desde ella no se puede garantizar la realidad de nuestro saber. En la conciencia el sistema se ha escindido ya en lo real y lo ideal. Sólo podemos garantizar la verdad del saber si objeto y representación, si lo real y lo ideal coinciden en una y la misma conciencia. Es en la autoconciencia donde lo real y lo ideal, sujeto y objeto, coinciden plenamente, donde son idénticos; en la autoconciencia la unidad se reconoce a sí misma como mediada por sí misma: la unidad es identidad. Por consiguiente, la posibilidad de un conocimiento del sistema se debe a la autoconciencia.

Precisamente es la autoconciencia el fin final de todas las acciones y producciones del *Geist*. El *Geist* aspira en todas sus acciones a presentar su infinitud en lo finito, a reflejar toda su infinitud. Para ello ha de alcanzar el punto en el que lo que él es (actividad) coincida plenamente con su reflejo (acto). Tal punto no es la conciencia, porque desde ella el reflejo del *Geist* es concebido como objeto, sino la autoconciencia, donde coinciden plenamente actividad y reflejo. Por consiguiente, la autoconciencia es la reflexión libre de la actividad del principio como acto, y el fin que ha determinado de antemano sus acciones. El *Geist* aspira a un *Wissen von sich selbst*, al que llega de forma progresiva, que podemos llamar autointuición (*Selbst-anschauung*) o autoconciencia (*Selbst-bewußtsein*), porque lo fundamental es el *Selbst*³⁴. Su pretensión última no es determinar el objeto, sino determinarse a sí mismo. Pretende pasar de ser una unidad indeterminada a ser una unidad plenamente determinada. Esta determinación a determinarse, a liberarse del objeto, recibe el nombre de

³³ *AzE*, pp. 83-84.

³⁴ "Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anders seyn, als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählig zur Anschauung seiner selbst, zum reinen SelbstBewusstseyn, gelangt." (*AzE*, p. 109).

*Wollen*³⁵, que por ello es la posibilidad de la autoconciencia. Del *Wollen* ya no se puede dar razón, con él hemos llegado a las fronteras de nuestro saber.

Porque hay *Wollen* podemos alcanzar la autoconciencia, punto en el que la reflexión del *Geist* es plena. La autoconciencia es el ámbito de la identidad de los dos términos de la escisión. Es a la vez el ámbito de la identidad y de la diferencia, y, por consiguiente, la condición de posibilidad o principio de la filosofía³⁶, pues la filosofía es posible porque podemos diferenciar entre intuición y concepto. El principio del sistema se presenta en la autoconciencia como identidad de intuición y concepto. Identidad entre lo que el *Geist* es originariamente y aquello en lo que ha devenido: concepto. Y ello porque la autoconciencia supone llevar a conciencia lo que el *Geist* es originariamente, una acción que llamamos intuición³⁷. La autoconciencia es la posibilidad de que el *Geist* se refleje plenamente y se recobre a sí mismo; es la posibilidad de alcanzar la distancia que presupone todo saber, y por ello, es la condición de posibilidad del saber o filosofía. La filosofía es *Wissen* del *Selbst* en tanto *Selbst*. Esta distancia, que es la filosofía, es posible porque la unidad se rompe precisamente para reconocerse como identidad. Tal distancia ya no es un “meta” porque no hay un “más allá de”, sino que es una distancia que surge a consecuencia de la reflexión: sólo hay sistema y el sistema lo es todo. En definitiva, la filosofía es la reconstrucción del sistema de la experiencia desde la autoconciencia. Y nuestro conocer es un reconocer, un reconocerse en el reflejo.

Las investigaciones realizadas en los *AzE* han hecho emerger dos principios: el principio del sistema, *Geist*, y el principio de la filosofía, la autoconciencia. La realidad o totalidad (sistema) se escinde en realidad e idealidad. El principio del sistema abarca el ámbito de la totalidad, es decir, de lo originario o previo a la conciencia, y de lo consciente. Sólo en la autoconciencia esta unidad originaria indeterminada alcanza la plena determinación, y por ello sólo desde ella es posible saber de la unidad como identidad. Dado que la autoconciencia es el principio de la filosofía, la investigación filosófica puede proceder en dos direcciones: de lo real a lo ideal o de lo ideal a lo real. El papel que se atribuye a la filosofía trascendental es la explicación de lo real desde lo ideal, y será convertida en el “sistema del idealismo trascendental” en 1800; la explicación de lo ideal desde lo real será el proyecto de una filosofía de la naturaleza. Y lograr llevar este proyecto a cabo, lograr dar una explicación de lo ideal desde lo real, significaría alcanzar un conocimiento pleno del sistema, es decir, de su misma génesis.

³⁵ *AzE*, pp. 121-122.

³⁶ *AzE*, p. 110.

³⁷ “Denn jene Handlung [Anschauung], (die *ursprünglich* außerhalb alles Bewusstseyns liegt) zum Bewusstseyn erhoben, erzeugt das, was wir REINES SelbstBewusstseyn nennen.” (*AzE*, p. 147, nota a pie de página “V”).

7. Del principio como unidad del conocimiento al principio del sistema

El objeto primero de las investigaciones de Schelling fue el principio que fundamentaba la filosofía teórica, que garantizaba el saber. Este principio había de ser principio de la filosofía en general, pero también principio de la experiencia, por ser condición de posibilidad tanto del sujeto como del objeto. Es decir, el principio era, además de principio del conocer, principio del ser. Schelling trató de alcanzar tal principio desde cada uno de los ámbitos de la escisión: desde lo teórico y lo práctico. Por ser principio (fundamento) del conocer no podía alcanzarse desde el ámbito del conocimiento, y mucho menos desde el ámbito práctico. Y por ser principio (comienzo) del ser había que articular su relación con lo principiado, es decir, esclarecer la relación de lo infinito y lo finito. Por consiguiente, lo que inicialmente era una cuestión gnoseológica se convirtió en un problema ontológico: la pregunta por el principio del conocimiento nos condujo a la investigación acerca del principio de lo real. Y en ambos casos estuvo siempre latente el proyecto de sistema: el principio convertiría tanto al conocimiento y como la realidad en sistema.

Pero la resolución del problema ontológico nos ha conducido de nuevo ante un problema gnoseológico: “¿cómo se conoce el sistema?”. En los *AzE* Schelling ha establecido dos principios, uno del ser y uno del saber, que se implican recíprocamente. El *Geist* es el principio del ser, de lo real como sistema; y la autoconciencia es el principio del saber, de la filosofía. El principio del ser contiene el principio del saber, el *Geist* aspira a la autoconciencia. Nosotros concebimos lo real como escindido en real e ideal, y es la autoconciencia la que nos permite saber de la unidad como identidad de lo real y lo ideal. Dado que la autoconciencia es el principio de la filosofía, conocer el sistema supone recorrer la escisión, es decir, avanzar de uno a otro de sus miembros: de lo ideal a lo real, y viceversa. Pasar de lo ideal a lo real supone ir de lo consciente a lo inconsciente, tarea atribuida a la filosofía trascendental. La filosofía de la naturaleza avanzaría desde lo real en dirección a lo ideal, de lo inconsciente a lo consciente, y por ello alcanzaría la misma génesis del sistema, desvelando el proceso de formación de la conciencia en la naturaleza. Dilucidar si ello es posible es una cuestión que Schelling todavía habrá de resolver.

Lo que Schelling ha logrado en los *AzE* es dar cuenta de la finitud y de la experiencia: ha esclarecido su misma génesis. Si para Kant la experiencia es posible por una cierta actividad o experiencia interna (salvando la distancia: lo *a priori*), Schelling constata que la experiencia externa no sólo es posible porque hay experiencia interna, sino que la experiencia externa no es más que el reflejo de la interna. Lo que llamamos experiencia es la expresión de la actividad del *Geist*, unidad que deviene diversidad en el camino a la autoconciencia. Por consiguiente, la experiencia es el ámbito de expresión de la unidad, y por ello se constituye necesariamente como sistema. Es la filosofía la que en

su interrogar rompe la unidad de la experiencia, y por ello también quien ha de restablecerla. Filosofía y experiencia no son términos antagónicos³⁸. El principio que la filosofía busca no está “meta”: no es trascendente, pero tampoco trascendental, pues lo trascendental kantiano remitía a condiciones de la experiencia que comportaban un cierto “frente a”. Las condiciones de posibilidad de la experiencia son ahora “la” condición de posibilidad o principio, el *Geist*. La experiencia no es el *faktum* que provoca un “frente a”, porque es generada. Y por ello no hay salto entre el principio y la experiencia, o entre el ser y el pensar, sino continuidad: el ser aspira a ser pensado.

La distancia que separa los resultados de la investigación que Schelling realiza entre 1794 y 1797 y los resultados a los que Kant había llegado en la *KrV* es insalvable. En su afán por subsanar las supuestas “deficiencias” de la filosofía trascendental, Schelling ha socavado sus cimientos: la finitud de la razón, la negación de la intuición intelectual, la afirmación de “la cosa en sí”. Este ha sido el precio de su fidelidad al espíritu de Kant. Si la tarea de la filosofía consiste en escindir para volver a reunir³⁹, Kant habría asumido “la tarea de la escisión”, y Schelling, como continuador de Kant, “la tarea de la re-unión” de lo escindido. Pero esta consumación de la filosofía de Kant, que Schelling ha pretendido realizar, ha exigido una profunda transformación ontológica que nos ha situado en un horizonte distinto al trascendental kantiano: en el horizonte del idealismo.

³⁸ *AzE*, p. 182.

³⁹ *AzE*, pp. 77-78, p. 120.