

## ¿Qué era yo antes de ser yo? Lecturas cruzadas de Fichte y Schelling

Katia Hay

---



### Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/ref/387>  
DOI: 10.4000/ref.387  
ISSN: 2258-014X

### Editor

EuroPhilosophie Editions

### Referencia electrónica

Katia Hay, « ¿Qué era yo antes de ser yo? Lecturas cruzadas de Fichte y Schelling », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [En línea], 3 | 2011, Publicado el 01 febrero 2011, consultado el 08 septiembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ref/387> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ref.387>

---

Este documento fue generado automáticamente el 8 septiembre 2020.

© EuroPhilosophie

---

# ¿Qué era yo antes de ser yo? Lecturas cruzadas de Fichte y Schelling

Katia Hay

---

## NOTA DEL AUTOR

En relación al título de este artículo, cf. “[...] was war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam?” (J.G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. En: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. Lauth †, H. Gliwitzky †, H. Jacob †, E. Fuchs, P. K. Schneider y G. Zöllner (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 ss. [= GWL, GA] I,2, 260). Todas las traducciones al español del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794 están basadas en la traducción de Juan Cruz Cruz. Pamplona 2005 (1ª edición: Buenos Aires 1975). En este caso p. 47.

- 1 En contra de la postura que asegura que el ensayo sobre la libertad de 1809 de Schelling supone una ruptura con su filosofía anterior, quisiera iniciar mi texto subrayando precisamente el modo en que en las *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana* Schelling retoma cuestiones y problemas que ya había abordado en sus *Cartas sobre Criticismo y Dogmatismo* de 1795<sup>1</sup>. Sin duda, desde un punto de vista formal, una de las características más sorprendentes de estos textos es su estilo tentativo o no-definitivo, su cualidad de ensayo inacabado o incluso oscuro, como destaca el propio autor<sup>2</sup>. Y es que en ambos textos Schelling desvela uno de los problemas fundamentales de la filosofía, a saber, el problema de determinar cómo construir el texto filosófico –el sistema, si se prefiere– de modo que no acabe siendo un discurso dogmático en el que el punto de partida es siempre incuestionable y los conceptos no son conceptos reales y fluidos, sino conceptos rígidos e inertes<sup>3</sup>. Cierto, éste no es otro que el problema de la libertad.

- 2 Ahora bien, lo interesante de esto para nuestro análisis es que, en ambos textos, Schelling considera que la respuesta al problema, al problema de la libertad y de la filosofía en general, sólo es posible a través de una reflexión y problematización de los sistemas de Fichte y Spinoza. Es decir, si para Fichte la alternativa a su sistema es el espinosismo<sup>4</sup>, para Schelling está claro que es necesario abrir una tercera alternativa. La cuestión es pues, cómo salir del *Ich bin* fichteano sin caer en un panteísmo insalvable, ya que, en el fondo según Schelling, ambos extremos son igualmente incapaces de explicar tanto la libertad del hombre como su relación con la totalidad o el absoluto<sup>5</sup>.
- 3 Lo que sigue es un intento de ver en qué medida la filosofía de Schelling constituye esa tercera alternativa. Para ello me centraré en unos fragmentos de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling y del *Fundamento de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte de 1794, ya que considero que este último es el Fichte que Schelling tiene en mente. En la primera parte presentaré una lectura del texto de Schelling y en la segunda parte –tras mostrar las analogías entre Schelling y Fichte– analizaré el modo en que las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* proporcionan una respuesta a los problemas que, según Schelling, surgen del sistema de Fichte.
- 4 Schelling inicia su ensayo sobre la libertad con una serie de observaciones que, en principio, parecen ser simplemente introductorias y que, sin embargo, son centrales, aunque su significado dentro del propio proyecto de Schelling tal vez sólo sea perceptible al final. Quisiera resaltar tres ideas fundamentales contenidas en el primer párrafo de este texto y que, a su vez, constituirán (en orden inverso) el hilo conductor de mi propia lectura cruzada de Schelling y Fichte. Éstas son:
- Todos tenemos una sensación (*Gefühl*) de libertad. – Más tarde este sentimiento se convertirá en condición necesaria para hablar de la libertad: quien nunca ha sentido lo que es la libertad, nunca podrá crear un sistema o una filosofía *libres*<sup>6</sup>.
  - Los conceptos no deben aislarse del sistema, o más bien, los conceptos no pueden ser aislables; es decir, su significado y su sentido han de estar vinculados al conjunto, a la totalidad de una visión filosófica o científica del mundo (*mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht*)<sup>7</sup>.
  - La tarea fundamental de la filosofía (i.e. de una filosofía que se precie) es la de concebir un sistema en el que las nociones de libertad y sistema no se excluyan mutuamente, esto es: concebir un sistema que sea en sí mismo libre<sup>8</sup>.
- 5 Como podemos ver a partir de los dos últimos puntos, según Schelling la noción de sistema ya alude a la idea de una unidad orgánica o cosmos en el que todas las partes están conectadas, entrelazadas, creando una especie de tejido de relaciones de interdependencia. Entender la libertad dentro del sistema, significa pues entender la libertad dentro de un sistema orgánico, o, para usar la terminología de Schelling, dentro de un sistema de fuerzas (*Kräfte*). Un equilibrio de voluntades (*Wille*) en el cual la parte se subordina (o más bien, debería de subordinarse) al todo. En efecto, y como veremos más adelante, esta idea de subordinación es fundamental para el desarrollo y para la comprensión del concepto de libertad en el pensamiento de Schelling.
- 6 Por otra parte, la noción de sistema orgánico o equilibrio de fuerzas también indica que el sistema debe ser comprendido como un proceso, un devenir, y no tanto como algo estático. Es más, para Schelling, este modo orgánico de comprender el sistema también excluye la posibilidad de comprenderlo como un sistema mecánico o mecanicista. O, dicho de otro modo: las relaciones entre las partes no pueden estar dadas desde el

comienzo, sino que están en constante desarrollo. Evidentemente esto no quiere decir que el sistema sea un sistema desorganizado, caótico, arbitrario, pero sí que significa que el orden no puede estar dado desde el comienzo, sino que es aquello hacia lo que el propio sistema *aspira*. No se trata, para Schelling, de dar cuenta de una *armonía preestablecida*, como para Leibniz, sino que se trata de entender que, en realidad, la armonía siempre es inesperada (*eine unerwartete Harmonie*)<sup>9</sup>, y que siempre nos encontramos ante el peligro de la regresión a un estado de caos absoluto:

“Tras el hecho eterno de la autorrevelación (*Selbstoffenbarung*), todo es en el mundo – tal y como lo vemos ahora – regla, orden y forma, pero, con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo”<sup>10</sup>.

Y es que, si no fuera así, el sistema (i.e. el sistema del universo, de la naturaleza, de la existencia) anularía la libertad.

- 7 Sería, sin embargo, erróneo pensar que la libertad sólo se expresa de este modo negativo o que sólo se manifiesta en tanto que *posibilidad para el mal*, para el caos o la enfermedad.<sup>11</sup> Primeramente, por el mero hecho de que el mal (en tanto que *realidad*) sólo puede ser resultado de una decisión y una acción humanas<sup>12</sup>, mientras que, según Schelling, ya encontramos atisbos de libertad en la propia naturaleza.
- 8 Es por este mismo motivo (es decir, para salvar a libertad) que Schelling se opone a la posibilidad de concebir la naturaleza como un proceso mecánico, automático o geoméricamente necesario. Y es por ello también que muy sutilmente trata de concebir el proceso de la naturaleza como un proceso libre desde el inicio. Pero esto sólo es posible si lo concebimos como el resultado de un conjunto de fuerzas que de algún modo *aspiran, desean, anhelan...* anhelan devenir cosmos. Es decir, para Schelling, el único modo en el que podemos dar cuenta de la libertad humana es si encontramos indicios de libertad en el seno mismo de la naturaleza. Y esto significa que tenemos que localizar fuerzas, deseos o voluntades más o menos conscientes, más o menos arbitrarias, en sus movimientos más inescrutables y más arcaicos:

“El espectáculo de toda la naturaleza nos convence de que ha ocurrido esa emoción (*Erregung*), la única por la que toda vida ha conseguido el último grado de precisión y determinación. Aquello irracional y casual que aparece ligado a lo necesario en la formación de los seres – particularmente de los orgánicos – demuestra que no es una mera necesidad geométrica la que ha actuado aquí, sino que eran la libertad, el espíritu, y la propia voluntad los que estaban en juego. En efecto, en todo lugar en el que hay deseo y apetito, existe ya en sí una suerte de libertad [...] Pero en la naturaleza existen determinaciones casuales que sólo son explicables a partir de una emoción, ya ocurrida en la primera creación, del principio irracional u oscuro de la criatura debidas a una mismidad activada”<sup>13</sup>.

Schelling habla aquí de una fase de excitación o estimulación, o incluso de irritación (*Erregung*) que resulta indispensable para la vida en la medida en que, sin esa fase, la vida no saldría de la indeterminación y por lo tanto no sería existente – *no sería real*. Es la fuerza que *incita* a la naturaleza a despertar de su letargo y lentamente adoptar formas concretas de vida. Apenas unas líneas antes Schelling explica que esta excitación o despertar de lo concreto es el resultado de la unión de dos principios o fuerzas opuestas: el *principio de ser activo*, el *principio egoísta*, por un lado, y, por otro lado, el principio que (al menos en este momento del texto) Schelling denomina espíritu (*Geist*) o el deseo del amor (*Wille der Liebe*). Pero lo más importante para nuestra lectura es el modo en que Schelling asocia lo contingente e irracional de la naturaleza (irracional en el sentido de que no obedece a una necesidad geométrica o mecánica) con

un *principio creativo*, el cual, a su vez, es comprendido como principio de amor propio o de amor de sí mismo y, lo que es aún más importante, como *signo o indicio de libertad*. El carácter no geométrico de la naturaleza, el carácter por así decir *voluptuoso* y *volitivo* de la naturaleza se convierte, para Schelling, en signo inequívoco de libertad: “en todo lugar en el que hay deseo y apetito, existe ya en sí una suerte de libertad (*überall, wo Lust und Begierde, ist schon eine Art der Freiheit*)”<sup>14</sup>. En efecto, en el momento en que Schelling ubica el deseo en el seno de la naturaleza, en el seno del ser –“Querer es el ser originario (*Wollen ist Urseyn*)”<sup>15</sup>–, todo proceso vital, se convierte en un proceso libre, impredecible. Pero el deseo en estas primeras manifestaciones no puede ser un deseo de algo concreto, como bien explicará en *Las Edades del Mundo*, sino que ha de concebirse como un deseo puro y simple. Deseo de *ser*. Deseo de *ser más*. Deseo de *ser más diferenciado*, más claro, más concreto. Deseo de luz.

- 9 Todo, absolutamente todo el proceso de la naturaleza y de la existencia es explicado en estos términos, esto es, como un movimiento constante hacia la luz. Todo nacimiento es nacimiento de la oscuridad a la luz. Incluso el inicio de la creación es concebido como el surgimiento de la luz a partir del principio de sombras (*finstere Prinzip*)<sup>16</sup>. En realidad se trata de un proceso continuo de expansión y contracción, una lucha eterna de fuerzas, porque *no todo puede llegar a ser luz*, y hay fuerzas que han de permanecer siempre en las sombras y servir siempre de fondo. Es un movimiento que recuerda al de la respiración, pero al mismo tiempo no es un movimiento eternamente igual a sí mismo, sino que se producen cambios: diferenciación, separación y constitución de fuerzas. Las fuerzas se separan en fuerzas oscuras y principios de luz. Y así se explica la existencia y la génesis de la materia, precisamente como el resultado de la separación y la tensión entre dos fuerzas: la gravedad y la luz<sup>17</sup>. La naturaleza palpita, porque palpitan las fuerzas que la mueven y la subyacen. Y la naturaleza tiene, por así decir, una inclinación instintiva, inmediata, por devenir luz: por la superación constante, por alcanzar lo espiritual. O dicho de otro modo, las fuerzas de la naturaleza *quieren ser cosmos*.
- 10 Y así cada etapa es superior a la anterior en la medida en que en ella las fuerzas están más depuradas, más claras, más diferenciadas. El orden del cosmos es fruto de una organización paulatina de fuerzas y voluntades que si bien parecen adoptar un orden perfecto, surgen de modo arbitrario, impredecible y que por ello sólo puede explicarse como un proceso libre, impulsado por un deseo *de libertad*. Con ello no queremos insinuar que lo puramente arbitrario o anárquico (*Gesetzlose*) sea equivalente a la libertad. Al contrario, Schelling insiste reiteradas veces en que las nociones de ley, naturaleza y necesidad no se contraponen a la libertad, pero es importante entender que la ley, orden o naturaleza son en sí mismas fruto de la libertad y por ello no pueden ser deducidas lógicamente *a priori* en modo alguno.

\* \* \*

- 11 Con este sucinto esbozo de la filosofía o genealogía de la naturaleza desarrollada en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* podemos ver en qué medida Schelling resuelve el problema que planteábamos al principio acerca de la necesidad de conjugar las nociones de sistema y libertad, y que, por otra parte, puede ser reformulado como el problema de la identidad entre libertad y necesidad.
- 12 Claro que con esto tan sólo se ha resuelto una parte del problema: el conflicto entre libertad y necesidad *en la naturaleza*. Pero ya en este plano encontramos un punto de

divergencia significativo entre los sistemas de Fichte y Schelling. Mientras para Schelling el único modo de *dar cuenta* de la libertad humana es entendiéndola como un proceso que surge con el nacimiento mismo de la naturaleza, de la existencia e incluso de la materia; para Fichte es fundamental comprender que todo acto de libertad es precedido o al menos coetáneo a una acción (*Handlung*) concreta y consciente de autodeterminación. Quizás por eso insista en que el paso de la naturaleza a la razón no es una transición (*Uebergang*), sino un salto (*Sprung*), y de ahí concluya que la filosofía debe siempre comenzar por el Yo:

“No nos elevamos a la razón por una ley de la naturaleza, ni por una consecuencia de una ley de la naturaleza, sino por libertad absoluta; no por un tránsito, sino por un salto. –Por esto, en filosofía se debe partir necesariamente del yo”<sup>18</sup>.

Pero aún queda por explicar el modo en que este conflicto (que, no olvidemos, constituye el conflicto o la oposición –*Gegensatz*– central de la filosofía)<sup>19</sup> es tematizado en el caso del hombre y las acciones humanas.

- 13 Schelling parece abordar en sus *Investigaciones* de 1809 una cuestión muy similar a la que planteaba en el *Sistema del Idealismo Transcendental* de 1800. Pero tanto su respuesta como la presentación general del problema son muy diferentes. Así, si en 1800 Schelling (aún muy influenciado por Kant) planteaba el conflicto entre necesidad y libertad en términos de una discordia entre la (evidente) necesidad en la evolución de la especie (*Gattung*) y el progreso de la Historia, por un lado, y por otro lado, la libertad aparentemente arbitraria de los actores individuales; en sus *Investigaciones* de 1809 el problema adquiere un tono puramente existencial, puesto que se plantea desde la perspectiva y la experiencia vital del sujeto, del individuo. Ya no se trata de explicar la concordancia entre las acciones concretas de los hombres y el (*indiscutible*) progreso de la humanidad a través de la historia, sino de explicar un problema mucho más concreto y mucho más anclado en el seno de la existencia, y que tiene que ver con el hecho de que, a pesar de que sabemos que actuamos libremente y que nuestras acciones y decisiones son fruto de nuestra voluntad, a pesar de que no creamos que nuestro modo de ser haya sido prescrito ni predeterminado por fuerzas ajenas a nosotros, sin embargo –a veces– nos invade la sensación casi insoportable, la sospecha inevitable, de que no podríamos haber actuado de otro modo... como si nuestra esencia ya hubiese estado predeterminada desde toda la eternidad:

“Por muy incomprensible que le pueda resultar esta idea al común modo de pensar, sin embargo, lo cierto es que en todo hombre existe un sentimiento que responde a ella: el de haber sido lo que es desde toda la eternidad y no de haber llegado a serlo sólo en el tiempo. Por tanto, prescindiendo de la innegable necesidad de todos los actos, y aunque todo aquel que se muestre atento consigo mismo tiene que admitir que no es en modo alguno bueno o malo de una manera contingente o arbitraria, no por ello el malo está lejos de sentirse en absoluto obligado [...], sino que realiza sus acciones voluntariamente y no contra su voluntad”<sup>20</sup>.

La idea de que todos tenemos la *sensación* de ser quienes somos desde los tiempos más remotos, la sensación de que nuestras acciones están acompañadas por la sombra de la necesidad, es cuanto menos sorprendente; sobre todo si tenemos en cuenta que apenas unas líneas más arriba Schelling enfatizaba una vez más la idea anti-determinista y anti-esencialista de que *el hombre es resultado de sus actos*, de su hacer (*That*)<sup>21</sup>; una idea o principio que es central para el desarrollo de sus *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* y que además Schelling vincula directamente al pensamiento de Fichte.

<sup>22</sup> Por otra parte sería importante señalar que esta idea de necesidad y, con ella, todo el problema que implica para la teoría de la libertad, es introducida a su vez a través de

una *sensación*, pero volveremos a esto más adelante. De momento, necesitamos comprender bien, tanto el problema como la solución que nos plantea Schelling en este pasaje, pues es aquí precisamente donde, a mi modo de ver, la diferencia entre Fichte y Schelling resultará más interesante.

- 14 Schelling da un ejemplo para explicar el pasaje citado más arriba basado en la figura de Judas:

“El que Judas se convirtiera en traidor a Cristo no podrían cambiarlo ni él ni ninguna otra criatura, y sin embargo no traicionó a Cristo obligado, sino voluntariamente y con absoluta libertad”<sup>23</sup>.

En cierto modo es obvio que si Judas no hubiese actuado así, si no hubiese traicionado a Jesús, no habría sido él mismo, no sería Judas. Pero lo importante de este ejemplo es que la relación de necesidad e interdependencia absoluta entre los actos y la persona de Judas (una necesidad que parece excluir la posibilidad incluso de imaginar una decisión y una acción auténticamente libres) no es una necesidad, por así decir, *a posteriori*. La necesidad no surge solamente de la irreversibilidad de nuestros actos o del hecho de que *una vez cometidos los actos*, éstos no puedan deshacerse y de que sean éstos precisamente los que determinan la “esencia” o “personalidad” de Judas. La necesidad o fatalidad de la que habla Schelling aquí es de otro orden, porque es el propio Judas quien siente esta especie de necesidad como una necesidad más grande que él. Y la siente en el mismo instante en el que actúa. Es él quien siente el carácter *fatal* de sus propios actos, pero al mismo tiempo *sabe* que no hay nadie más que él que se pueda considerar responsable: es *él* quien decide, o más bien: *fue él quien decidió*.

- 15 Como ya hemos indicado arriba, toda esta temática se puede ubicar dentro del proyecto general de Schelling (presente en prácticamente todos sus escritos) de conjugar necesidad y libertad. Pero desde un punto de vista más existencial, el problema al que nos enfrenta Schelling aquí no es otro que el que surge cuando nos preguntamos: ¿cuándo elegimos ser quienes somos? O, en términos más fichteanos: “*qué era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo?*”<sup>24</sup>.
- 16 Y es que, a pesar de que fue Judas, el apóstol traidor, quien decidió delatar a su Maestro, la decisión en sí misma parece haber sido tomada mucho antes de que llegara el día concreto en el que Jesús fuera delatado con un beso. De hecho, resulta imposible localizar el momento preciso en el que Judas realmente decidió actuar así, del mismo modo en que resultaría imposible localizar en el tiempo y en la historia de nuestra conciencia el momento en el que decidimos ser exactamente quienes somos. Y sin embargo, por mucho que sintamos que nunca fuimos nosotros quienes decidimos ser tal y como somos, necesitamos presuponer que nuestro ser, nuestra forma de ser, es fruto de una serie de elecciones y decisiones tomadas libremente, fruto, pues, de nuestra libertad<sup>25</sup>.
- 17 Curiosamente, tanto Schelling como Fichte parecen desarrollar una respuesta muy similar a esta paradoja de la libertad humana. Para los dos autores el único modo en el que podemos dar cuenta de (y al menos en el caso de Schelling salvaguardar) la libertad humana es concibiendo un acto libre anterior a la conciencia y anterior al tiempo. Es más, comparando la argumentación de Schelling en este pasaje con la noción de *Thathandlung* que desarrolla Fichte en su *Fundamento de la Doctrina de la Ciencia* de 1794, podríamos concluir que realmente no hay discrepancia alguna entre ambos autores. Pues, si para Schelling es necesario entender que, a pesar de que ese acto o decisión originaria no puede haber sido realizada conscientemente (porque es ella la que

determina la conciencia o el modo de ser de cada uno), no por ello deja de ser un acto real y que por ende ha de haber dejado algún tipo de huella en la conciencia:

“Desde luego, este acto libre que se convierte en necesidad, no puede producirse en la conciencia, en la medida en que ésta es mera autoaprehensión y ello sólo de modo ideal, puesto que es él el que la precede, al igual que a la esencia; es lo que la *constituye*. Pero no por ello es un acto del que no le haya quedado en absoluto ninguna conciencia al hombre [...]”<sup>26</sup>.

De modo similar, para Fichte, a pesar de que considere que las preguntas acerca de *quién era yo antes de tener conciencia de mí misma* en realidad no pueden ser respondidas<sup>27</sup>, esta estructura no sólo es evidente sino que constituye el objeto mismo de su investigación, como ya explica al comienzo de su texto:

“Debemos *buscar* el principio fundamental más absoluto y completamente incondicionado de todo saber humano. En la medida en que este principio fundamental es absoluto, no puede ser ni *demostrado*, ni *determinado*. Debe expresar aquella *génesis* (*Thathandlung*) que ni se da ni puede darse bajo las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que es más bien el fundamento de toda conciencia (*allem Bewußtseyen zum Grunde liegt*) y lo que la hace posible”<sup>28</sup>.

Y más tarde continúa explicando que ese acto originario, a pesar de que nunca pueda ser objeto de nuestra reflexión, ha de estar, por así decir, siempre presupuesto:

“Incluso mediante esta reflexión abstractiva, lo que no es un hecho de conciencia no puede llegar a serlo; pero gracias a ella puede reconocerse que debemos *pensar* necesariamente esta génesis como fundamento de toda conciencia”<sup>29</sup>.

Y sin embargo, como intentaré mostrar a continuación, hay importantes diferencias. Diferencias que, en principio, podría parecer que sólo afectan al lenguaje o al modo de expresión elegido por cada autor, pero que son el reflejo de profundas discrepancias acerca de la conciencia del hombre por una parte y de la esencia de la filosofía por otra.

- 18 Desde un punto de vista formal quizás lo más destacable del texto de Schelling sea su lenguaje poético, profundamente oscuro y metafórico que le hacen afirmar, por ejemplo, que ese acto originario que necesariamente es anterior a toda conciencia y que por ello sólo puede acontecer fuera del tiempo es un acto que se repite eternamente y que nos indica que hemos tenido una vida antes de nacer (*ein Leben vor diesem Leben*)<sup>30</sup>:

“Ni siquiera el acto por el que su vida está determinada en el tiempo pertenece al tiempo, sino a la eternidad: tampoco precede a la vida en el tiempo, sino a través del tiempo (sin dejar que éste lo posea), como un acto eterno que sigue a la naturaleza”<sup>31</sup>.

En Fichte, en cambio, lo más sorprendente es la sistematicidad o la pureza conceptual con la que desarrolla su argumentación, a pesar de que, como él mismo dice en el pasaje citado arriba, está hablando de algo acerca de lo cual no podemos tener acceso conscientemente y que por lo tanto no es demostrable.

- 19 Ciertamente, estas diferencias estilísticas podrían no tener ninguna importancia si admitimos que, en el fondo, los dos están intentando resolver el mismo problema y los dos encuentran una solución similar: la de suponer una acción pre-consciente y libre que fundamenta la libertad del sujeto. Pero cabría cuestionar si el carácter poético o más bien mitológico escogido por Schelling no responde a una necesidad y a una intención o concepción filosófica muy distintas a las de Fichte. Cabría preguntarse si el carácter deliberadamente narrativo del texto de Schelling no refleja el hecho de que nuestro acceso a ese supuesto acto y decisión originarios nunca podrá ser unívoco,<sup>32</sup> porque sólo pueden ser pensados como un acto y una decisión acontecidos en el pasado absoluto. Pero el pasado absoluto es muy escurridizo, o como matizará en las *Edades del Mundo*, el pasado sólo puede ser objeto de una narración (*Erzählung*); en definitiva, de

una ficción<sup>33</sup>. Una narración-ficción-mito, cuyo objetivo no es el de demostrar o explicar, sino más bien el de recordar un recuerdo imposible; de modo que el acto originario deja de ser un acto lógicamente necesario, para pasar a ser un acto real. En efecto, la narración de Schelling no podría ser más distinta a la de Fichte que, cuando contempla la posibilidad de resumir el acontecimiento de la *Tathandlung* en una narración, dice que:

“Si pensamos en la narración (*Erzählung*) de esta génesis (*Tathandlung*) en la cúspide de una doctrina de la ciencia, tendría que ser expresada en los siguientes términos: *El yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser (Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein)*”<sup>34</sup>.

No se trata para Schelling simplemente de *deducir*, como para Fichte, que es *necesario* pensar o suponer (*denken müssen*) un acto originario subyacente a todo acto de conciencia (*allem Bewußtseyn zum Grunde liegende*), no se trata de postular una especie de comienzo *ex nihilo* para la conciencia, sino de encontrar el modo adecuado, el discurso adecuado para acceder precisamente a ese pasado absoluto (sin olvidar en cambio el carácter paradójico de estudiar algo que en principio está radicalmente oculto). Un pasado que en la filosofía de Fichte permanece necesariamente en el olvido o, lo que es aún peor, en la negación: lo anterior a la conciencia es renegado y nuestro acceso a ello totalmente descartado. O dicho de otro modo, en el caso de Fichte no podemos hablar en realidad de una acción pre-consciente; el yo se constituye *in einem Schlag*.

- 20 Pero lo más importante de este giro narrativo es que en el momento en el que Schelling abre, por así decir, la posibilidad de iniciar nuevos modos de investigar la historia de la conciencia, en el momento en que abre la posibilidad de penetrar (a través de la narración) en las sombras y los orígenes escurridizos de la conciencia y en el abismo del pasado, la filosofía adquiere toda una serie de posibilidades que para Fichte serán impensables. Las *Edades del Mundo* como estudio del pasado y del origen de la esencia originaria (*Urwesen*) y que a su vez puede ser comprendido como un estudio sobre la relación entre lo consciente y lo inconsciente, la razón y las pulsiones, son una muestra de ello. Esta nueva posibilidad de penetrar en el pasado, este modo de comprender la temporalidad y la insistencia de lo pasado oculto en el presente serán fundamentales para el nuevo modo de abordar la historia y la mitología tal y como lo hará Schelling en su *Filosofía de la Mitología*. Un nuevo modo de abordar la historia de los dioses (*Göttergeschichte*) y la conciencia originaria (*Urbewusstsein*) cuya máxima será que la ciencia es la que se debe amoldar al objeto de investigación y no al revés, y le convertirá en uno de los precursores más importantes del psicoanálisis y de autores como Jung, Freud o Blumenberg.
- 21 Si pensamos en el proyecto inicial de Schelling, el de conjugar la libertad del hombre con el sistema, si pensamos en su énfasis en la necesidad de que este equilibrio de fuerzas sea también la característica del texto o del sistema filosófico en general, si pensamos que, para Schelling, la cópula, es decir la base o la función más elemental del lenguaje, jamás puede ser concebida como algo estático, eternamente igual a sí mismo, sino como el reflejo de esa relación dinámica de fuerzas que constituyen la realidad, si pensamos que, por esto mismo, los conceptos que constituyen el texto filosófico tienen que integrar en su seno ese mismo dinamismo... entonces no podemos pasar por alto la forma en la que Schelling decide expresar lo inexpresable. El texto de Schelling es en este sentido, de la primera frase a la última, una respuesta y una crítica al sistema fichteano en el que cada elemento puede ser reducido a la fórmula inicial  $Yo = Yo$ , donde los conceptos tienen un significado inamovible, y que por ello mismo excluye un

auténtico devenir. En el texto de Fichte lo particular parece sujetar y dominar lo universal: los conceptos dominan la filosofía. La parte se impone al todo, cuando la relación, según hemos visto al comienzo, debería ser la opuesta.<sup>35</sup> Pero, como hemos visto, el texto de Schelling no sólo gana dinamismo y evita la necesidad de tomar un punto de vista imposible (i.e. el punto de vista de la conciencia limpia de todo remanente inconsciente, limpia también de todo pensamiento que no sea expresable con claridad y distinción), no sólo evita caer en dogmatismos, sino que además inaugura una nueva perspectiva, una nueva trayectoria en la historia del pensamiento y del esfuerzo por comprender quiénes somos.

## NOTAS

1. Véase Holger Zaborowski: „Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes. Das ‚System der Freiheit‘ und die unaufhebbare Ambivalenz der Philosophie Schellings“. En: *System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, ed. por Holger Zaborowski/Alfred Denker. Stuttgart-Bad Cannstatt (Schellingiana 16), 2004, p. 37–79. Y Jörg Jantzen: „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen“. En: Höffe/Pieper: F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Berlin, 1995, p. 61–91.
2. En el prefacio a las Cartas sobre Dogmatismo y Criticismo Schelling explica por qué ha decidido expresar sus ideas en modo epistolar y en el ensayo sobre la libertad humana afirma haber optado explícitamente por un estilo oscuro (cf. nota a pie de página, SSW I/7, 409; p. 289). Las citas a la obra de Schelling se refieren a la edición de 1856-1861: F.W.J. Schelling: *Sämtliche Werke*. Stuttgart Cotta [=SSW].
3. En las Cartas octava y novena Schelling desarrolla la idea de la necesidad de una filosofía libre en estos términos. Véase también la crítica a Spinoza en relación a su uso de conceptos rígidos, inertes (SSW I/7, 349).
4. “Hago observar además que si se sobrepasa el yo soy, hay que llegar necesariamente al spinozismo” (GWL, GA, I,2, 264; p. 50).
5. Véase la conclusión de la novena de las Cartas.
6. Cf. SSW I/7, 351s. ; la traducción española del ensayo de Schelling de 1809 está basada en la traducción por H. Cortés y A. Leyte: F.W.J. Schelling. *Investigaciones Filosóficas sobre la Esencia de la Libertad Humana y los Objetos con ella Relacionados*. Barcelona, 1989. En este caso p. 149.
7. Cf. SSW I/7, 336; p. 111.
8. “Esto parece indicar que [...] la conexión del concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo deberá seguir siendo siempre objeto de una tarea necesaria, sin la solución de la cual incluso el concepto de libertad vacilaría y la filosofía perdería absolutamente todo su valor “ (SSW I/7, 338; p. 115).
9. Cf. Schelling, *Philosophie und Religion* (SSW I/6, 19).
10. SSW I/7, 359; p. 167.
11. Schelling compara la libertad o autonomía de cada una de las partes del organismo a pesar de ser tan sólo una parte del todo con la posibilidad que tienen por ejemplo de dis-funcionar o, en el ejemplo que da del ojo, de enfermarse: “Un miembro singular como el ojo, sólo es posible en la totalidad de un organismo, pero no por eso deja de tener una vida por sí mismo, en efecto, una

especie de libertad que manifiesta claramente a través de la enfermedad de la que es susceptible”. (SSW I/7, 346, p. 135 y 137).

12. “El animal nunca puede salir de la unidad, mientras que el hombre puede desatar el eterno vínculo de fuerzas” (SSW I/7, 372s., p. 199).

13. SSW I/7, 376, p. 207-209.

14. SSW I/7, 376; p. 207.

15. Cf. SSW I/7, 350; p. 147.

16. Cf. SSW I/7, 377; p. 211.

17. Cf. SSW I/7, 358s.; p. 163. Compárese también con el desarrollo de la relación entre la luz y la gravedad en la *Darstellung meines Systems* de 1801.

18. GWL, GA I, 2, 427; p. 210s.

19. Cf. SSW I/7, 333; p. 103.

20. SSW I/7, 386; p. 231.

21. Cf. SSW I/7, 385; p. 229.

22. Cf. SSW I/7, 385; p. 229.

23. SSW I/7, 386; p. 231.

24. GWL, GA I, 2, 260; p. 47.

25. Como ya decía Heráclito: “El carácter de los hombres es su destino” (D/K, B 119). Y en cierto modo esta forma de necesidad, la idea de que no podemos cambiar nuestras acciones o nuestro modo de actuar que encontramos en las Investigaciones sobre la Libertad de Schelling, se puede explicar muy bien con la noción de carácter. Véase G.W. Jacobs: „Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen“, in: O. Höffe y A. Pieper (Eds.): F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, pp.125-149. Encontramos una idea similar en Fichte, cuando afirma que: “lo absolutamente puesto [schlechthin Gesetzte] y fundado en sí mismo [auf sich selbst Gegründete] es el fundamento de una cierta acción del espíritu humano [...], o sea, es su puro carácter; el puro carácter de la actividad en sí [der reine Charakter der Tätigkeit an sich]” (GW, GA I,2, 259; p. 45s.).

26. SSW I/7, 386; p. 233.

27. “¿qué era yo antes de llegar a tener conciencia de mí mismo? La respuesta natural a esto es: yo no era en absoluto; pues yo no era Yo. El yo es sólo en la medida en que tiene conciencia de sí. [...] Nada puede uno pensar sin pensar también su yo, como consciente de sí mismo; jamás puede uno hacer abstracción de su autoconciencia: por ello, semejantes preguntas no pueden responderse”. (GWL, GA I, 2, 260; p.47).

28. GWL, GA I, 2, 255; p. 41.

29. GWL, GA I, 2, 255; p. 42.

30. SSW I/7, 387; p. 233.

31. SSW I/7, 385s.; p. 231.

32. “Unívoco” en el sentido de poder ser expresado en una única ciencia, de una sola vez, en un solo acto.

33. Cf. *Die Weltalter* (Las Edades del Mundo) SSW I/8, 199.

34. GWL, GA I, 2, 261; p. 48.

35. Cf. Lore Hühn: *Fichte und Schelling oder Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart/Weimar, 1994.

---

## RESÚMENES

In this paper I try to show the way in which F.W.J. Schelling's philosophical writing (i.e. not only the content, but also the form or style in which he writes) can be seen as a performative response and critique to Fichte's system from 1794. In the first part I analyse a passage from Schelling's *Freedom Essay* in order to open the question - which also constitutes the guiding thread of my reading: who were we before we became conscious? And in the second part I compare the similarities and differences between Fichte's and Schelling's response to this question.

## ÍNDICE

**Keywords:** Fichte, Schelling, freedom, existential, mythology, Tathandlung I

## AUTOR

**KATIA HAY**

Universidade de Lisboa