



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

SOBRE LA POSIBILIDAD DE UN *SISTEMA DE LA LIBERTAD* EN F.
W. J. SCHELLING. UN ANÁLISIS DE LOS TRABAJOS ESCRITOS
ENTRE 1795 Y 1809

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

ANÍBAL ISAAC VEGA CIFUENTES

PROFESOR GUÍA:
LUIS PLACENCIA GARCÍA

SANTIAGO DE CHILE
2023

A mi madre,
la personificación del Sistema

*¿Es demasiado atrevido
pretender establecer el primer
sistema verdaderamente
universal que vincule los
extremos más opuestos del
saber? F. W. J. Schelling*

Agradecimientos

Expreso aquí mi gratitud, sobre todo, con quienes han sido parte de este proceso: al Dr. Profesor Luis Placencia G., quien con mano amable, y paciencia infranqueable, ha aceptado mis desvaríos a lo largo del desarrollo de esta tesis, tanto en su proyecto inicial como en el devenir de su realización.

A mí madre, a quien va dedicado este trabajo. Sin su amor incondicional, probablemente, esta tesis jamás hubiese sido finalizada. Asimismo, a mis hermanas, quienes constantemente se encontraban a mi lado con palabras de ánimo, sobre todo cuando el mal quiere invertir los principios.

A Mauricio S., fiel amigo de esta travesía que, en una similar condición a la mía, permaneció constantemente en el frente de la situación pese a todos los pormenores de su propia historia.

A Luis Gómez, puesto que sin su apoyo constante nada de esto hubiese sido posible.

Y a Francisca, quien ha devenido pieza clave dentro de *mi* sistema. A todas y todos ustedes, mi infinita y finita gratitud.

TABLA DE CONTENIDOS

Agradecimientos	IV
Sobre las referencias de Schelling.....	VII
RESUMEN.....	IX
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: CONSIDERACIONES GENERALES.....	6
1.1 Sistema, épocas y la cuestión del primer principio de la Filosofía	6
1.2 Consideraciones en torno al concepto de ‘sistema’, y lo que el sistema significa para Schelling.....	11
1.3 Acerca de la periodización en la filosofía de Schelling	27
1.4 Conclusiones	39
CAPÍTULO II: SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA FORMA DE LA FILOSOFÍA EN GENERAL [1794]	41
2.1 Aspectos preliminares del opúsculo de 1794	41
2.2 Las líneas fundamentales del opúsculo de 1794	47
2.3 Conclusiones	55
CAPÍTULO III: SISTEMA Y LIBERTAD EN LOS ESCRITOS DE 1795 A 1800.....	57
3.1 Los escritos de 1795 a 1797	57
3.2 La filosofía de la naturaleza en el conjunto del sistema: 1797-1800	73
3.3 El Sistema del idealismo trascendental: 1800.....	79
3.4 Conclusiones	83
CAPÍTULO IV: SISTEMA Y LIBERTAD EN LOS ESCRITOS DE 1801 A 1807.....	86
4.1 La unidad del sistema como identidad	86

4.2 ¿Un quiebre en el proyecto de sistema? Filosofía y religión [1804].....	95
4.3 Conclusiones	100
CAPÍTULO V: ANÁLISIS DEL ESCRITO SOBRE LA LIBERTAD HUMANA	102
5.1 Las palabras preliminares del Freiheitsschrift, y la ‘verdadera oposición’	103
5.2 Sistema y libertad.....	106
5.3 Fundamento, Existencia y el Ungrund.....	110
5.4 Conclusiones	116
CONCLUSIONES	119
BIBLIOGRAFÍA	124

Sobre las referencias de Schelling

Las obras de F. W. J. Schelling conocen, entre otras, dos ediciones que suelen considerarse las más aceptadas y autorizadas para los estudios académicos. Me refiero, en este caso, a la edición editada por el hijo de Schelling, Karl Friedrich August, *Sämtliche Werke*, publicadas por Cotta (Stuttgart, 1856-1861), y dividida en dos secciones (I, vol. 1-10; II, vol. 1-4), referenciada ya canónicamente como ‘SW’.

Por otro lado, la edición crítica –todavía en publicación– de la Academia de las Ciencias de Baviera, bajo la tutela de la Schelling-Kommission, intitulada *Historisch-Kritische Ausgabe*, publicadas por Frommann-Holzboog (Stuttgart, 1975 a la fecha), y dividida en cuatro secciones (I: Werke; II: Nachlaß; III: Briefe; IV: Nachschriften), comenzando a hacerse conocida como ‘AA’ (*Akademie Ausgabe*).

Pese a lo anterior, y como la finalidad de esta tesis es contribuir a los estudios schellinguianos de habla hispana, se utilizan acá la mayoría de los textos traducidos al español. Por otro lado, no se indicará si las cursivas que aparezcan en citas pertenecen al texto original, eso es algo que se debe asumir, a menos que se indique lo contrario bajo la expresión “énfasis añadido”. Por tanto, valgan las siguientes referencias:

- **PFG:** *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* [1794].
- **DY:** *Del Yo como principio de la filosofía, o sobre lo incondicionado en el saber humano* [1795].
- **CDC:** *Cartas filosóficas sobre criticismo y dogmatismo* [1795-1796].
- **DDN:** *Nueva deducción del derecho Natural* [1796].
- **PFR:** *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* [1797].
- **FN:** *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* [1797-1801]. Los textos reunidos en esta edición corresponden a los siguientes: *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza* [1797]; *Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia* [1799]; *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física* [1800]; *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza y la forma adecuada de resolver los problemas que plantea* [1801]
- **SIT:** *Sistema del idealismo trascendental* [1800].
- **B:** *Bruno o del principio natural y divino en las cosas* [1802]
- **LMA:** *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* [1802-1803].
- **FA:** *Filosofía del arte* [póstumo/1802-1803].
- **P:** *Propedéutica de la filosofía* [1804]
- **FR:** *Filosofía y Religión* [1804]
- **DA:** *Discurso de la academia* [1807]
- **ESL:** *Investigaciones filosóficas acerca de la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* [1809]
- **Cartas:** *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*

RESUMEN

El objetivo principal de esta tesis consiste en rastrear la idea de un “sistema de la libertad” en Schelling, indicada -aunque no explicitada- por él mismo en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* aunque, también, esbozada desde 1795 con la publicación del texto *Del Yo como principio de la Filosofía*. En este sentido, y de forma particular, me propongo analizar su pensamiento filosófico referente al ‘sistema’ y la ‘libertad’ que va desde 1795 a 1809. Por otra parte, la idea de un “Sistema de la libertad” –probablemente propagada desde la lección de 1936 de M. Heidegger– ha sido un tema constante de discusión respecto a la posibilidad de la unidad sistemática del pensamiento de Schelling en referencia al concepto de Libertad como eje central articulador de sus reflexiones. Empero, a la fecha, aún no es posible establecer un acuerdo tácito de si realmente es posible construir o no tal sistema, pese al interés resurgido por la filosofía de este autor.

En este sentido, el método para poder rastrear tal idea consiste, básicamente, en *analizar* las publicaciones del autor en el período de 1795 a 1809, a efectos de encontrar un hilo conductor que permita, en definitiva, sostener la idea de que en Schelling no habrían reflexiones fragmentarias en

las llamadas “épocas” o “etapas” de su obra, sino un único hilo conductor, formulado desde diversas perspectivas, cuya idea base es un “sistema de la libertad” que permite la posibilidad de la unidad temática de su pensamiento.

INTRODUCCIÓN

Si una persona que se dedica a la filosofía en general, fuera del ámbito especializado, hoy en día preguntase por el nombre de Schelling en Chile, probablemente, no se le presentaría a este ya como una figura oculta o desconocida dentro de los múltiples caminos y recovecos que fraguaron la modernidad, pero quizás sí como un pensador que hizo alguna que otra cosa importante, aunque desconocida, dentro de los grandes nombres como los de Kant y Hegel. Incluso con más fortuna, aunque en la misma línea, algunos quizás lo presentarían como un pensador dentro de esa etiqueta de la filosofía que la historia ha llamado ‘idealismo alemán’, pero que su relevancia no es comparable con la de un Hegel. Asimismo, si se tiene más suerte aún, lo presentarían como el pensador que hizo múltiples y variados ‘sistemas’, o como aquel que perteneció a múltiples corrientes de pensamiento, pero desconociendo el planteamiento de sus ideas principales. A propósito de esto último, recuerdo una anécdota –cuya historia es el pivote a partir del cual nació, quizás, esta tesis–: de camino hacia una librería, y en encuentro con una amistad, surge la pregunta de qué me encontraba estudiando en ese momento: “Schelling”, dije; “¡ah!, sí, el romántico”, fue la respuesta.

¿Es Schelling un pensador romántico? ¿Es Schelling un hacedor de sistemas? ¿Quién era Schelling? Esta tesis busca contribuir a abrir esa oscuridad en este pensador que, incluso pese a la explosiva creciente literatura que ha habido, sobre todo en el mundo anglosajón sobre él, aún permanece en un claro-oscuro de *nuestro* panorama actual. Ciertamente Schelling es un pensador complejo y difícil, puesto que su filosofía, a lo largo de su extensa vida (1775 - 1854), adquirió múltiples formas e intereses, razón por la cual fue etiquetado e interpretado como un pensador fragmentario y sin columna vertebral, es decir, sin un sistema de pensamiento a partir del cual se pueda entender el conjunto de su obra. En contra de esto, el fundamento de esta tesis radica en la articulación de evidenciar que en el pensamiento de Schelling, en específico en los escritos de éste que van desde 1795 a 1809 –habría que decir, en todos los escritos de su obra–, sí se puede rastrear un pensamiento unitario, y esto a partir de las interpretaciones recientes de su pensamiento que dan cuenta, sobre todo, de que el trabajo y las intenciones de Schelling tienen que ser comprendidas de un modo holístico. Estudiosos de su obra lo han indicado: A. Bruno, 2020; T. Buchheim, T. Frisch & N. Wachsmann, 2021; B. Berger, & D. Whistler,

2021; C. Alderwick, 2021; W. Jacobs, 2018; Pérez-Borbujo, 2004, entre otros.¹.

Por lo tanto, el objetivo e hipótesis central de esta tesis es la propuesta de que en Schelling hay una preocupación, esto es, un pensamiento unitario que recorre todas sus reflexiones denominada, acá, sistema de la libertad. O, como dice I. Falgueras, “El interés que tuvo Schelling por la libertad fue tan constante a lo largo de su dilatada vida, y el puesto que le concedió en su sistema fue tan importante, que creo puede presentarse su filosofía también como una filosofía de la libertad”². Por tanto, la idea de establecer indicado sistema permitiría difuminar aquellas interpretaciones de Schelling como un pensador sin columna, abriendo así la posibilidad de repensarlo en nuestra actualidad. En función de esto, en el capítulo I se exponen las bases generales a partir de las cuales se puede comprender el pensamiento de Schelling en cuanto a la cuestión del sistema. Las ideas propuestas en él demostrarán por qué se pueden entender sus reflexiones como una unidad sistemática, en contra de las interpretaciones de carácter fragmentarias de su filosofía.

¹ Toda la bibliografía se puede consultar al final de esta tesis. Valga este comentario para los autores recién indicados, así como para aquellos que se citen en el mismo texto más adelante.

² Falgueras, I. *Libertad y Verdad (Esbozo de la cuestión al hilo del pensamiento de Schelling)*. Disponible en: http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Historia/Historia/Historia/Libertad-y-verdad-Esbozo-de-la-cuestion-al-hilo-del-pensamiento-de-Schelling.html#_ftn1, s.f.

En el capítulo II me ocupo del primer escrito presentado por Schelling al público [1794], cuya temática es evidenciar que, ya ahí, se encuentran los elementos que son necesarios para la construcción de su pensamiento en términos de unidad sistemática, y que serán parte del proceso y desarrollo de su maduración filosófica.

En los capítulos III y IV de esta tesis se exponen las líneas generales de sus reflexiones filosóficas, a la luz del capítulo previo, en las obras que van de 1795 a 1807. El capítulo III se encarga de las reflexiones expuestas entre 1795 y 1800; mientras que, en el IV, de las reflexiones que van desde 1801 a 1807. Es necesario indicar que no se encontrarán, en estos capítulos, una exposición de todos los temas y pormenores que se abarcan en las obras de Schelling, o de todas las relaciones de Schelling con otros pensadores, sino que, principalmente, los temas y asuntos específicos que permiten la reconstrucción de la cuestión del sistema en conjunto con la libertad. Por tanto, muchos de los elementos que pueden ser considerados importantes en la obra del autor, así como sus respectivas relaciones o discusiones con otros pensadores de la época, se han sacrificado en función del tema que le compete a esta tesis. Es cierto que dichas relaciones o temas enriquecerían esta

exposición pero, por otro lado, también implicaría ampliar los límites de espacio propuestos para esta investigación.

Finalmente, en el capítulo V, se analiza la obra de 1809, a partir de la cual, y luego de todo el recorrido anterior, Schelling lograría establecer el sistema de la libertad. Llegado a este punto, entonces, será posible evidenciar que Schelling no solo es un pensador “entre” Kant y Hegel, sino, sobre todo, un pensador radical que tiene que ser comprendido a partir de nuevas formas de reflexión, sobre todo, bajo la consideración de la totalidad de su pensamiento.

CAPÍTULO I: CONSIDERACIONES GENERALES

1.1 Sistema, épocas y la cuestión del primer principio de la Filosofía

Entre las variadas dificultades que se pueden apreciar en el pensamiento y la obra de F. W. J. Schelling, está el hecho de que su filosofía se encuentra cruzada por múltiples perspectivas que, aparentemente, desarrollan diversos ‘temas’ y ‘sistemas’, sin una conexión evidente que articule su amplia producción filosófica³. Esto ha dado pie a que existan múltiples y variadas interpretaciones de su pensamiento, siendo las más comunes las de carácter histórico que dividen su filosofía en ‘etapas’, a modo de hacer más comprensible sus ‘diversas’ perspectivas de su quehacer reflexivo. Pese a lo anterior, el cada vez más creciente interés en su filosofía por parte de críticas actuales, en contra de las interpretaciones clásicas de la filosofía de Schelling, dan cuenta de que para entender su pensamiento es necesario un planteamiento que nos lleve a comprender, ‘holísticamente’, toda su producción filosófica⁴. Este resurgido interés en la obra del Schelling ha

³ Los primeros escritos de Schelling, públicos, datan de 1794; y pese a que dejó de hacer pública su obra entre 1809 y 1811, salvo pequeños proyectos, no dejó de escribir y reflexionar sus ideas hasta el final de sus días en 1854.

⁴ Esta es la posición de C. Alderwick, (2021, p. 2 y 6), por ejemplo, cuando indica lo siguiente: “I also want to show that, although there are important and undeniable changes in Schelling’s system, his work (at least

permitido, entre otras cosas, que hoy podamos reflexionar sobre su pensamiento en un sentido mucho más acertado, lejos de las interpretaciones que, en vez de articular su pensamiento y buscar la coherencia interna que subyace en él –incluso con todas las modificaciones que hay a través de los años de la obra del autor–, solo se esfuerzan por presentar una visión desorganizada y fragmentaria de su filosofía.

En referencia de lo precedente, este capítulo busca, en un sentido amplio, evidenciar que en el pensamiento de este autor hay, al menos, dos elementos que permiten articular un sentido unitario de su filosofía, siendo estos elementos cuestiones que preocuparon a Schelling a lo largo de toda su carrera filosófica: el tema del sistema y el asunto del primer principio, relacionado de forma posterior con la cuestión de la libertad. A propósito, las reflexiones de Schelling, en líneas generales, se pueden articular en el siguiente sentido: la filosofía consiste en una construcción sistemática que la eleve al rango de ciencia, a través de un primer principio, que la mayor parte

from the period beginning with the *Naturphilosophie* and ending with the *Freedom essay*) displays a deep continuity, and that it is only through recognizing this continuity that we can gain a proper understanding of his work as a whole, as an ongoing philosophical *project* rather than as a series of discrete and isolated systems.”. Y, en nota a pie, agrega, “In fact I think this is true of Schelling’s entire philosophical career (...)”. Por otro lado, y en función del interés que ha suscitado Schelling en el mundo hispanohablante, se puede consultar, aunque ya algo desactualizado, el texto de Rojas, A. “Informe bibliográfico sobre Schelling”. En *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, España, vol. XVII, pp. 343-366, 2012.

del tiempo es identificado con la idea de ‘libertad’. La cuestión en Schelling, por tanto, es cómo se llega al sistema y por qué este se articula en función del asunto de la libertad. En consecuencia, se podría preguntar lo siguiente: ¿es posible interpretar el pensamiento de Schelling a través de un hilo conductor sistemático, y que dé cuenta de su pensamiento de una forma unitaria, sin sacrificar sus reflexiones a través de una fragmentación de su pensamiento?

En función de la pregunta formulada, sostengo la hipótesis de que en Schelling sí habría un pensamiento unitario, siempre y cuando entendamos el grueso de sus reflexiones como un *Sistema de la libertad*. La pregunta en cuestión, entonces, es cómo entiende Schelling la noción de sistema, a la vez que cómo aparece el tema de la libertad en sus reflexiones. Esto, en particular, no sería algo realmente complejo si solo consideramos, por ejemplo, el texto de 1809: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, donde se expone –a diferencia de otras obras anteriores, o posteriores de su pensamiento– explícitamente lo indicado sobre sistema y libertad. Mas, antes de la obra de 1809, hay todo un camino que Schelling recorre filosóficamente en aras a la construcción de la cuestión

de los elementos indicados⁵. Además, no es trivial considerar que entre su primera obra de 1794 y 1809 hay un tiempo no menor de 16 años de producción filosófica incesante, producción que le valió el famoso comentario de Hegel de que su obra, y su filosofía, se desarrollaron de cara al público⁶. Por tanto, ¿en qué consiste el pensamiento de Schelling anterior a 1809, y cómo a partir de él es posible la reconstrucción de un ‘sistema de la libertad’? Esta pregunta encuentra directa respuesta en la segunda obra de Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, de 1795. Sin embargo, y pese a que la discusión en torno a la construcción de un sistema de la libertad puede comenzar directamente

⁵ Ha habido diversos intentos de reconstruir la filosofía de Schelling en cuanto a la afirmación de la unidad de su pensamiento, ya sea en un sentido de carácter general como la obra de A. White (1983), o de una forma mucho más específica, como F. Pérez-Borbujo (2004). En este sentido, mi hipótesis se enmarca, más bien, en la línea abierta por White (1983, pp. 4-6), quien cree que entender a Schelling pasa por comprender su relación con Spinoza, y los intentos que lleva a cabo de aunar sistema y libertad; que con la de Borbujo (2004, pp. 19-24; en particular, n. 8), quien indica explícitamente que Sistema de la libertad habría, más específicamente, desde 1809 hacia adelante –pues ahí comenzaría la verdadera “especulación schellinguiana”–, y no en su filosofía anterior. A mi juicio, no tiene sentido establecer la idea de un ‘sistema de la libertad’ a modo de pensamiento unitario de un autor si solo se toma un aspecto de su obra –incluyendo todas las razones válidas que haya para ello–. Si Schelling tiene un sistema, y éste es o consiste en el desarrollo de la libertad, entonces eso debe ser evidenciado a partir de sus inicios porque, de lo contrario, la tesis de que Schelling es un pensador fragmentario es válida por sobre la reconstrucción de la unidad de su pensamiento. Con todo, y pese a lo anterior, esta tesis no desarrolla todo el grueso de la obra de Schelling –tarea imposible para los límites de este trabajo–, pero sí busca, al menos, las bases que posibilitan dar cuenta de que la preocupación por el sistema y la libertad siempre fueron un motivo central que permite, de un u otro modo, establecer la unidad de su pensamiento, incluso con todas las diferencias que puedan haber dentro de sus reflexiones. En un sentido similar, Diosdado afirma que no es necesario esperar a 1809 para comprender la filosofía de Schelling como filosofía de la libertad, porque eso ya se encuentra desde sus inicios (cfr., 1991, p. 163). Por lo demás, este tema, en específico, será abordado en 1.3: *vid. infra*, pp. 27-39.

⁶ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía* III. México, FCE, 2013, p. 487. En adelante, LHF.

desde ahí, me parece que las reflexiones que Schelling lleva a cabo en 1794, en el opúsculo *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, ya se encuentran las líneas fundamentales que se desarrollarán a lo largo de toda su obra, esto es, la preocupación por un sistema de filosofía que se entienda en términos de ciencia, en el saber humano, cuya unidad tiene que coincidir en el “(...) saber, del creer y del querer –única herencia de la Humanidad que hoy más que nunca se nos exige con sinceridad– en cualquiera que haya escuchado tan solo una vez la voz de la verdad.” (PFG, p. 54). Es, por tanto, en esta obra en donde se puede rastrear de forma previa a las reflexiones posteriores de Schelling, qué es lo que este entiende por la presentación de un sistema en general⁷.

En suma, para evidenciar todo lo anterior se tiene que considerar en qué consiste la cuestión del sistema, y el asunto del primer principio en la filosofía que antecede a Schelling. Por otro lado, por qué estas ideas llegan a sus reflexiones, y cómo deben ser pensadas en función del asunto de la periodización de su obra. Parto, por tanto, con la consideración del sistema.

⁷ Las consideraciones específicas acerca de PFG, serán abordadas en el capítulo 2.

1.2 Consideraciones en torno al concepto de ‘sistema’, y lo que el sistema significa para Schelling

El tema del sistema, y su llegada al pensamiento y las reflexiones filosóficas de Schelling, son una cuestión que se deben entender en el conjunto mayor de la época en la que vive y se desarrolla, con todas sus dificultades políticas, culturales, religiosas y filosóficas. Dicho de otra forma, todos los pensadores de la época moderna, desde Descartes hasta –al menos– Schelling y Hegel, están cruzados por la preocupación de la cuestión del sistema⁸, y en el caso de los idealistas alemanes, propiciado por su contexto inmediatamente anterior y presente, sin el cual es imposible entender su pensamiento. De ahí que, un autor como Heidegger (1990, p. 36), indique que no se puede hablar

⁸ De los aspectos que son centrales para comprender la ‘obsesión’ de Schelling por la cuestión del sistema, y la libertad, son los desarrollos de contexto político-culturales de fines del siglo xviii y comienzos del xix: toda la discusión que se arrastró con Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff respecto al asunto del sistema, sumado a ello el contexto revolucionario ocasionado por la revolución francesa y el auge de la cuestión de la libertad y la ilustración, las múltiples polémicas como la del panteísmo o el ateísmo, los movimientos culturales como el romanticismo, etc., son piezas claves para comprender no solo la evolución del pensamiento de Schelling sino, también, de la modernidad completa. Pese a esto, aún no ha sido suficiente el énfasis que se le ha dado a esto en el pensamiento de este autor considerando una visión de conjunto, a excepción de un par de obras como, por ejemplo, la de V. Serrano (2008), quien establece los diversos aspectos histórico-filosóficos que influyen el pensamiento temprano de Schelling y su filosofía; o la reciente publicación, más general y no enfocada solo en Schelling, de A. Wulf (2022), quien estudia el surgimiento del concepto del Yo en los pensadores idealistas y románticos desde una perspectiva eminentemente biográfico-histórica. Con todo, este tampoco es el lugar para desarrollar todos estos aspectos significativos para la comprensión del idealismo alemán, en general, y de Schelling en particular; sin embargo, valga la siguiente nota a efectos de indicar la importancia de esta cuestión, puesto que son elementos decisivos en el desarrollo intelectual de Schelling. Al respecto, se pueden consultar las siguientes obras: Ameriks (2017), Frank (1985), Rühle (1997), Sandkühler (1998), Solé (2013a; 2018).

Por otro lado, en cuanto a que la cuestión del sistema cruza toda la época moderna, al menos hasta Hegel, piénsese en la carta que éste le envía a Schelling el 2 de noviembre de 1800, donde le indica que a través de la forma de la reflexión, sus ideas tenían que convertirse, al mismo tiempo, “en un sistema” (Cartas, p. 335).

de sistema antes de la época moderna, puesto que el sistema es una tarea propia de la génesis de la modernidad en su determinado contexto y tiempo. Por tanto, lo que se debe entender en primer lugar es en qué consiste la cuestión del sistema, y cómo esto llega a las preocupaciones de Schelling para el desarrollo de su propuesta filosófica.

En líneas generales se puede indicar que, con el impulso matemático que Descartes confiere a la filosofía, y su afán de determinar esta como un saber que se eleve a una comprensión científica mediante primeros principios, éste se convierte en el primer autor que, en función de lo anterior, formula la idea de sistema (Lauth, 2006, p. 16), y con ello, delimita el marco de comprensión de la modernidad, surgiendo así la génesis que servirá de pivote para que la filosofía entienda su quehacer como una tarea sistemática⁹, esto es, como un saber que se autoconstruye por sí y para sí en cuanto a lo que puede ser sabido –mediante el *ego cogito*–¹⁰, en el entendido de que el

⁹ En su lección de 1936 en torno al *Escrito de la libertad* de Schelling, Heidegger comenta que uno de los factores principales a partir de los cuales la filosofía llegó a la cuestión sistemática se debe, entre otras consideraciones, al predominio de lo matemático y la autofundamentación del saber en cuanto a dicha exigencia matemática; tal impulso, propiciado por Descartes, y concretado en Spinoza, se convierten en ‘voluntad de sistema’ en las reflexiones de I. Kant, cuya filosofía será el punto de partida para el idealismo alemán en general, y para Schelling en particular (1990, pp. 27-51).

¹⁰ “Un conocimiento completo de todo lo que el hombre puede saber.” “Para que este conocimiento sea así, tiene que ser deducido de las primeras causas. Si uno se esfuerza por conseguirlo, lo que propiamente se llama filosofar, entonces hay que empezar buscando estas primeras causas, es decir, los principios. Y estos principios tienen que cumplir dos condiciones: la primera, que sean tan claros e inequívocos que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad si se esfuerza en considerarlos atentamente; la segunda, que *de ellos depende el conocimiento de todo lo demás*, de modo que ellos puedan conocerse sin esto, pero no al revés,

desarrollo de todo lo que se puede saber no es mera reflexión, sino conjunto articulado de reflexiones necesarias que conforman lo que se denomina ciencia. A partir de esta idea central en el pensamiento que surge en el cartesianismo, reapropiado principalmente por Spinoza y Leibniz, se propiciará el contexto de disputas de toda la filosofía en la modernidad. En específico, este campo de discusión fue desarrollado prominentemente por C. Wolff, puesto que es él –siguiendo las huellas de Leibniz– quien además de asumir que la tarea de la filosofía es la construcción del sistema, analogará también la cuestión del método que tiene que tener la filosofía para la construcción de ella como sistema (Serrano, 2008, p. 30). En este entendido, Wolff agrega el elemento del ‘método’, y con ello surge una nueva comprensión de la cuestión sistemática en donde, el sistema, no es tanto el problema sino, más bien, el método que permite su construcción.

A propósito de lo anterior, el problema a partir de Wolff hacia adelante se transforma, entonces, en cómo la filosofía asume la cuestión sistemática como un rasgo fundamental y característico de su quehacer porque, por este carácter, es posible ordenar los conocimientos a través de razonamientos

esto sin ellos. Luego hay que intentar deducir el conocimiento de todo lo que depende de tales principios a partir de éstos, de tal modo que toda la serie de las deducciones que se realizan desde ellos no haya nada que no sea del todo evidente.” Descartes, AT IX-2, p. 2. Citado en R. Lauth (2006, pp. 16-17; énfasis agregado).

concatenados que se articulan en función de proposiciones o principios probados mediante deducción, cuyo uso es fundamental para la doctrina de un filósofo¹¹; pero, es imposible acceder a tal sistema si, de antemano, no se encuentra el método adecuado que permita el acceso al orden de los conocimientos en un sistema. Dicho de otra forma, lo problemático a partir de Wolff no resulta ser el hecho de que la filosofía sea o tenga forma sistemática, como he indicado, sino más bien cómo el método, y sus principios, permiten articular la exigencia sistemática que debe tener la filosofía (Serrano, *ídem*) –y que es lo que asumiré, en general, la filosofía después de él–. En esta línea, Kant se vuelve deudor de estas reflexiones, con la salvedad de que el tema del sistema –como idea de la razón– en su planteamiento filosófico queda más bien difuminado porque, los límites que permite la ‘crítica’ en cuanto a la configuración del sistema, no son del todo sencillos o fáciles de distinguir¹². Pese a esto, y si tanto en Wolff como en

¹¹ “Bajo la expresión método filosófico entiendo el orden del que el filósofo debe hacer uso en el desarrollo de su doctrina...En filosofía no debe admitirse ninguna proposición que no haya sido deducida legítimamente a partir de principios suficientemente probados.” C. Wolff, *Gesammelte Werke*. Citado en Serrano (2008, p. 28).

¹² Este es uno de los puntos, a mi juicio, que explotará principalmente Schelling respecto al tema del sistema, y la formulación de un primer principio en filosofía. Este asunto será central en sus primeras reflexiones porque, justamente por la falta de claridad respecto a la construcción del sistema en Kant, y los primeros principios que él supondría constantemente, sin determinarlos, Schelling buscará darle unidad al pensamiento abierto por éste, apelando desde su juventud a la idea de que solo la formulación de un sistema que *una* teoría y praxis, mediante *un* primer principio, permite que la filosofía se entienda como ciencia. Por ej., cfr., PFG, pp. 35-37. Con todo, este tema será abordado en el capítulo 2.

Kant se consolida el tema del sistema como base de comprensión desde el que el idealismo alemán desarrollará sus reflexiones, para un autor como I. Falgueras (1988), éstas más bien representan solo un aspecto externo del desarrollo problemático del sistema; de ahí que Fichte, Schelling y Hegel hayan querido dotar, con mayor precisión, las características intrínsecas del sistema¹³ tomando, considerablemente, las reflexiones que Spinoza¹⁴ había hecho sobre este tema, y que ingresaron en el panorama de la filosofía alemana con referencia a la polémica del spinozismo¹⁵, pero introducidas de modo decisivas vías Reinhold y Fichte para Schelling.

Por otro lado, y respecto de Kant, para Heidegger su influencia es fundamental y decisiva, “Porque a las determinaciones del sistema, de tener que ser matemático y racional, se añadió aquí, además, que tal sistema solo podría ser encontrado y configurado de manera cognoscitiva si el saber fuera un saber *absoluto*. En el idealismo alemán ‘el sistema’ fue entendido expresamente como exigencia de saber *absoluto*.” (1990, p. 43). Lo cual solo fue posible por obra de Kant. Pero, él mismo, no fue capaz de hacerse cargo de las dificultades que presentaba el hecho de que la razón misma exigía la sistematicidad, y con ello, no mostró mediante la crítica “...el origen de las ideas, es decir, el fundamento del sistema.” (*ibid.*, p. 50), lo que permitió que los idealistas alemanes, Fichte, Schelling y Hegel, se toparan con este problema y desarrollaran el asunto del sistema hasta sus últimas consecuencias, incluso más allá de Kant.

¹³ “Tomada así, la voz ‘sistema’ contiene una relativa ambigüedad, pues puede entenderse indiferentemente ya como actividad extrínseca, ya como unidad intrínseca de los contenidos. Y de hecho en las obras de Schelling aparece en los dos sentidos: puede ser sinónima de *Lehrgebäude* o construcción doctrinal propia de cada filósofo, o bien puede significar la unidad total y única del verdadero saber. La diferencia entre el primer sentido, que podemos llamar débil, y el segundo o fuerte de la voz ‘sistema’, es la misma que hay entre el uso wolffiano-kantiano y el introducido por Fichte” (Falgueras, 1988, s. p.)

¹⁴ Una de las relaciones que más se han estudiado, aunque no sistemáticamente –hasta ahora–, es la de Schelling con Spinoza y la influencia de este sobre aquél: son múltiples los lugares y espacios en donde Schelling reapropia y transforma la obra de Spinoza en aras a la cuestión de un sistema absoluto. Gracias al creciente interés por la filosofía de Schelling, de reciente publicación es el muy ilustrativo texto de B. Norris (2022), cuyas reflexiones resultan decisivas para la comprensión del proyecto schellinguiano.

¹⁵ Además de Solé (2013a), también se puede consultar Solé (2013b). A propósito, nótese las siguientes reflexiones de la autora: “Junto con el idealismo trascendental kantiano, la doctrina spinoziana parece surgir como el otro pilar sobre el cual Fichte, Schelling y Hegel construyeron sus sistemas.” (2013b, p. 40). También, y fundamental en las primeras reflexiones schellinguianas: “Schelling lee a Spinoza como un pensador de lo absoluto, que instaura un principio fundamental originario, no demostrado ni demostrable,

Karl L. Reinhold es una figura determinante, aunque poco considerada, en el panorama del desarrollo de esta cuestión. Es éste el que tomando todos los desarrollos anteriores –principalmente los de la filosofía kantiana–, dará un nuevo impulso a la cuestión del sistema mediante un ‘primer principio’, a través del cual la filosofía tiene que adquirir el estatus sistemático de ciencia. Las pretensiones de Reinhold en este sentido consintieron, entre otras, en elevar la filosofía kantiana a un primer principio a partir del cual, las categorías desarrolladas por Kant se comprendieran mediante una única unidad del saber, que encontró su expresión fundamental en el principio de conciencia, identificado por Reinhold en la *Filosofía elemental*¹⁶, y que complementaría la *Crítica de la Razón pura* (Cruz, 2017, p. 15). En referencia a, y desde la perspectiva de Reinhold, la filosofía elemental es “...el único posible sistema de principios a partir de los cuales debe ser construida tanto la filosofía práctica como la teórica, tanto la filosofía formal como la

que no es un concepto abstracto ni una construcción de la imaginación humana, sino que implica un acceso inmediato a su esencia verdadera, efectivamente existente.” (*ibid.*, p. 53).

¹⁶ “Para Reinhold, toda la actividad espiritual que Kant analizó tendría su fundamento en la naturaleza representativa de la conciencia. Y a desarrollar esa tesis se orientó su inicial actividad filosófica, buscando, dentro de la conciencia, un primer principio o fundamento sistemático de todas las representaciones y, consiguientemente, de toda la filosofía.” (Cruz, 2017, p.18). En otro sentido, López-Domínguez comenta lo siguiente: “Siguiendo una inspiración un tanto ajena al universo intelectual de Kant y su concepción sobre la cientificidad de la filosofía, Reinhold decidió transformar la *Crítica* en sistema. (...) La idea de unificar el pensamiento kantiano a partir de un principio genético nació en Reinhold probablemente bajo el influjo de la filosofía de Spinoza, que había resurgido en Alemania a raíz de la obra de Jacobi: *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a Moses Mendelssohn* (1785)” (1995b, p. 64).

material. Que hasta el momento no ha habido una ciencia tal es un hecho.” (Reinhold, 2016, p. 106). Dicha ciencia solo es posible mediante un principio supremo válido: el de conciencia. Ahora bien, lo fundamental de este primer principio es que éste expresaba principalmente un *hecho* indudable, que se hace patente para cualquiera mediante la reflexión (Cruz, 2017, p. 88). Pensado de otro modo, para Reinhold este principio consiste en una realidad originaria, fuente de todas las ulteriores determinaciones de un sistema (*ibid.*, p. 90); de ahí que la problemática que nació como la construcción de un sistema con Descartes, transformándose en una cuestión de método que permite tal construcción, de Wolff hacia adelante, cambia completamente con Reinhold al articular éste el hecho de que un sistema solo puede ser construido mediante un primer principio, el de conciencia, el cual permite la realización de la forma y el fundamento de un sistema filosófico¹⁷. Sin embargo, esta postura de Reinhold será duramente criticada por G. E. Schulze, a través de la publicación anónima de *Enesidemo* (1792).

¹⁷ Pero la figura de Reinhold no solo es relevante por haber introducido la idea de un primer principio dentro del panorama filosófico, que tanto explotará Fichte y Schelling, sino porque también, según Cruz, “Reinhold, queriendo sobrepasar la filosofía trascendental de Kant, se inclinó hacia Bardili, con la pretensión de equilibrar realismo e idealismo.” (2017, p. 48). Este último punto, pero no en términos de equilibrio sino en términos de unidad e identidad, serán fundamentales para el desarrollo del sistema filosófico de Schelling.

En aquella obra, Schulze demuestra que la filosofía, a través del principio reinholdiano, aún no ha alcanzado el estatus de ciencia puesto que lo que Reinhold considera originario es, más bien, un principio secundario o derivado, porque para que la conciencia se establezca como principio requiere, al menos, un principio de carácter superior que no se quede en el mero formalismo teórico, sin contenido práctico. En otras palabras, Schulze considera que el principio de Reinhold es solo una expresión formal-teórica de un principio, pero carece del contenido práctico que se requiere para que sea superior. Fichte, retomando esta idea de Schulze en 1794 en *Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía de los Elementos*, conocida habitualmente como <<Reseña a Enesidemo>> [RE], reconocerá con Schulze el hecho de que la filosofía aún no se ha elevado a la categoría de ciencia, debido a la falta de un principio superior que contenga tanto lo formal como el contenido de un sistema, pero va más allá de la crítica escéptica de Schulze al indicar que el principio fundamental tiene que ser ‘real’¹⁸, y solo mediante él la filosofía podría articularse como la ciencia que está destinada a ser. A propósito, un principio fundamental real sería aquel que permita

¹⁸ “Evidentemente hemos de tener un principio fundamental real y no meramente formal, pero tal principio no tiene por qué expresar meramente un hecho [Thatsache], puede expresar también una acción [Thathandlung], si se permite arriesgar una afirmación que no puede ser explicada ni demostrada en este lugar.” (RE, p. 66).

vislumbrar la unidad de lo teórico con lo práctico, lo formal y el contenido en su conjunto: de ahí que el principio de conciencia falle, puesto que solo es un hecho [aspecto teórico], pero no una acción [aspecto práctico]¹⁹. El desarrollo de este principio supremo, anunciado en la *Reseña a Enesidemo*, lo desarrollará Fichte en *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* [SCDC].

Si consideramos lo último indicado, Fichte, enmarcándose en los límites establecidos por la filosofía crítica, trata de resolver los problemas que se arrastraron con la falta de unidad por parte de Kant, pero, además, agregando los problemas que se siguieron a partir de la filosofía de Reinhold, esto es, la falta de un principio fundamental real a partir del cual la filosofía puede elevarse a la categoría de ciencia. Al respecto, Fichte no tiene dudas de que la filosofía sea ciencia, ése no es el problema, sino que más bien la cuestión que genera dificultades para él es el hecho de que el principio

¹⁹ Al respecto, Cruz se expresa en el siguiente sentido: “(...) se comprende que ya en 1794 Fichte dijera que el principio de la conciencia, establecido por Reinhold, para ser primero, tendría que ser completamente incondicionado: que dependiera todo de él, pero él mismo de nada. En cambio, el principio de Reinhold expresaba tan solo un hecho de conciencia, un *factum*; Fichte objetó que el concepto de representación, como expresión de un hecho, no puede ser lo primero. Todo lo fáctico tiene como presupuesto, en la conciencia, al yo: no hay objeto sin la suposición del sujeto, no hay hechos sin la suposición de la conciencia, para la cual el *factum* es *factum*.” (2003, p. 50). Además, “Fichte piensa que incluso este ‘principio de la conciencia’ está aún lejos de ser absolutamente primero. Reinhold acierta al exigir un fundamento de las facultades kantianas, pero yerra al establecerlo en las facultades cognoscitivas: todavía hay que subordinarlas al principio de la yoidad.” (*ibid.*, p. 54)

supremo de la filosofía no ha sido suficientemente formulado para que esta adquiera unidad sistemática (SCDC, p. 13); por tanto, para él, el tema del sistema tampoco es un problema: la ciencia “tiene forma sistemática” (*ídem*), y el único conflicto radica en ese principio primero no suficientemente formulado para comprender tal construcción. A este respecto, el principio fundamental debe ser cierto con anterioridad al sistema (*ibid.*, p. 17), porque esto es lo único que permite que la filosofía se pueda autoafirmar como una ciencia de la ciencia, es decir, un saber de carácter superior cuyo fundamento es condición de posibilidad de toda otra disciplina o ciencia del saber humano²⁰. O, en palabras de Fichte:

Es fácil de notar que en suposición de la posibilidad de una tal doctrina de la ciencia en general, así como especialmente de la posibilidad de su principio fundamental, siempre se presupone que en el saber humano existe realmente un sistema. Si debe existir en él un tal sistema, entonces se puede demostrar, independientemente de nuestra descripción de la doctrina de la ciencia, que tiene que darse un tal principio fundamental absolutamente-primero. (SCDC, p. 25)

²⁰ En un sentido similar se expresa Reinhold: “Desde el momento en el que sea hallado un principio determinado por sí mismo, sea el que sea, la filosofía se encontrará en posesión de un único principio supremo, reconocido universalmente como válido, el cual, por lo tanto, será primer principio en sentido estricto, a saber, primer principio de todos los principios: primer principio no de la metafísica, no de la lógica, sino de la *filosofía*.” Por tanto, “Este principio, por lo menos mediante sus premisas (es decir, mediante las notas más altas contenidas en su sujeto) debe depender del primer principio como su último anclaje, en el cual convergen como su fin todas las cadenas de todos los conceptos determinados filosóficamente, y en el cual se sostienen todos.” (2016, p. 107). En definitiva, “Debe ser posible una proposición reconocida universalmente como válida como primer principio, o la filosofía como ciencia es imposible y los fundamentos de nuestras obligaciones éticas y nuestros derechos y, por lo tanto, estas obligaciones y derechos mismos, deben quedar eternamente sin decidir.” (*ibid.*, p. 109).

Lo anterior resulta decisivo porque, como he indicado con anterioridad, si a partir de Wolff se analogía el concepto de método con el de sistema, y a partir de Reinhold el de primer principio con sistema, en cambio, en Fichte el concepto de sistema –entendido como una ciencia fundamental a partir de la cual se articula toda otra disciplina científica posible a través de un principio absoluto– quedará enraizado con el concepto de ciencia. Dicho de otro modo, ciencia y sistema coinciden como *el* quehacer fundamental de la filosofía y el filósofo.

Justamente en este punto, además, es en donde se debe ponderar la figura de Spinoza como aporte decisivo para la construcción del sistema, como un elemento que se encuentra dentro del panorama de discusión filosófico de la época y que, ya indicado, vía Reinhold y Fichte llegará a Schelling. Con todo, se debe considerar que:

(...) no es Spinoza sin más (...) quien aporta la noción de sistema al horizonte del Idealismo (...). (...) no es la filosofía de Spinoza la que en este momento permite traer al primer plano la preocupación por el sistema, sino que más bien parte del interés hacia Spinoza se funda en la previa preocupación por el sistema. (Serrano, 2008, pp. 36-37).

Entonces, ¿cómo entender la entrada de Spinoza como figura decisiva en este momento de la discusión, y por qué a partir de aquí esto será determinante

para el pensamiento de Schelling en aras a la cuestión de un sistema de la libertad?

El contexto de la cita anterior hace referencia a lo comentado más arriba sobre Reinhold y Fichte, en cuanto a la introducción de la idea de un primer principio en la filosofía que se sigue de forma posterior a Kant. Como ya he indicado, dado que Reinhold articula la idea de sistema en relación con un primer principio, Fichte se servirá de esta relación modificando el enlace entendido ahora como la articulación de sistema y ciencia. Expresado en otro sentido, Fichte rescata de Reinhold la noción de primer principio, pero a este le agrega las ideas kantianas de *libertad* y acción²¹, de modo que el primer

²¹ Las deudas de Fichte respecto a la filosofía kantiana, sobre todo con el aspecto práctico, son conocidas de sobra. Sin embargo, no solo Fichte se sirve de las cuestiones introducidas por Kant, sino que también Schelling se nutre de él reapropiando, y transformando, su filosofía. Sin ir más lejos, es necesario destacar el siguiente pasaje, extensamente, que es una de las bases fundamentales que son tanto el trampolín de partida de Fichte, así como de Schelling: “El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *pedra angular de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa*, y todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, *se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva*, esto es, su *posibilidad es demostrada con el hecho de que la libertad es real*, porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral. Sin embargo, entre todas las ideas de la razón especulativa, la idea de la libertad es la única cuya posibilidad conocemos *a priori* sin todavía comprenderla, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros conocemos.” Y continúa en la ya conocida nota a pie de página: “Para que no se crea encontrar *incoherencias* en el hecho de que ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado afirme que la ley moral es la única condición bajo la cual podemos *adquirir conciencia* de la libertad, solo quiero recordar aquí que si bien la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad (...).” I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, México, FCE, 2017, pp. 3-4 (énfasis añadido). A mí juicio, aquí está todo el germen que preocupa tanto a Fichte, quien descubre con Kant que la libertad es la primera certeza desde la cual debe comenzar la filosofía, como a Schelling, que quiere completar las grietas que Kant deja respecto a la cuestión del sistema y la libertad, entre otros aspectos de la filosofía kantiana. En el caso de Schelling, también, la primera introducción a la *crítica de la facultad de juzgar* será decisiva, sobre todo con la cuestión del sistema y su unidad.

principio ya no sea solo un hecho de conciencia, sino una *acción* que se autofundamenta a sí misma de forma absolutamente primera²². A propósito, para lograr la fundamentación del sistema en vista a un primer principio que se autofundamenta, Fichte cree que solo existen dos sistemas consecuentes a partir de los cuales es posible repensar la cuestión del sistema, y el primer principio: el criticismo de Kant, por un lado; el dogmatismo de Spinoza, por otro²³. ¿Por qué solo estos dos sistemas? Porque ambos tienen en común la cuestión de la *unidad*: tema fundamental para todo el proyecto filosófico de Schelling. Por tanto, no es que la figura de Spinoza sea relevante para Fichte

²² Esto es lo propio de Fichte frente a Reinhold, la introducción de la *Thathandlung* dentro del marco sistemático ofrecido por el segundo. Tal principio será el Yo = Yo (cfr., SCDC, p. 31 y ss.). Al respecto, Serrano indica lo siguiente: “Pero lo decisivo en Fichte frente a Reinhold no es precisamente el sistema, sino su concepción de la libertad y de la praxis. Es esto lo que Fichte añade al marco ofrecido por la obra de Reinhold (...). Porque, en efecto, la noción de *Thathandlung*, al sustituir *-Sache* por *-Handlung*, añade precisamente la libertad, la acción, en sentido moral kantiano, a ese marco sistemático de Reinhold, es decir, una concepción de sistema basada en un primer principio que Reinhold califica de *Thatsache* y que Fichte convierte en *Thathandlung*.” (2008, pp. 43-44). Por otra parte, y en un sentido general, se puede decir lo siguiente: la filosofía de Fichte puede comprenderse como una explicación de la génesis (origen) de nuestra conciencia, lo cual es posible a través de tres acciones originarias o principios fundamentales (principio de identidad, de oposición y de razón suficiente), siendo tales principios no cuestiones ‘sustanciales’ (como en Descartes, por ejemplo), sino acciones: acciones de la conciencia (que Fichte toma de Kant). Por eso el primer principio fundamental real del que habla Fichte, el Yo, no es un principio de identidad de la conciencia consigo misma (como en Reinhold), sino una acción originaria [*Thathandlung*] detrás del hecho de conciencia meramente empírico [*Thatsache*]. La pregunta es, entonces, por qué Fichte cree que esta acción originaria es un principio que se autofundamenta, teniendo la posibilidad de articular el sistema/ciencia que tiene que ser la filosofía: esto es porque, aquella acción originaria que es el Yo, es una acción de autoposición, es decir, es el Yo poniéndose a sí mismo de forma libre, cuya consecuencia es ser fundamento del sistema del saber humano. Al respecto, se pueden consultar las siguientes referencias: D. Breazeale (2013), J. Cruz (2003), V. López-Domínguez (1995b), G. Zöller (2015).

²³ En buena medida Schelling también asumirá esta cuestión, que solo hay dos sistemas consecuentes a partir de los cuales es posible fundamentar un sistema absoluto: criticismo y dogmatismo. Esto quedará expuesto entre 1795 y 1796, en las *Cartas filosóficas sobre criticismo y dogmatismo*.

en cuanto influencia como lo será respecto a Schelling²⁴, sino que la figura de Spinoza en Fichte se encuentra en referencia a la formulación del primer principio, en cuanto a que, en contraste con las críticas kantianas, es lo que permite vislumbrar la unidad del sistema (Serrano, 2008, p. 48), que a su vez posibilita la comprensión del saber²⁵.

En suma, todos estos son los elementos que llegarán a Schelling como impulso de sus reflexiones iniciales para su propuesta filosófica, específicamente, respecto a la cuestión del sistema y el primer principio de

²⁴ Además de las múltiples referencias que hay a Spinoza en los trabajos de Schelling, solo basta considerar las importantes palabras que éste le dirige a Hegel en la famosa carta del día de reyes (6 de enero de 1795), en donde surge el tema de la unidad como cuestión fundamental de su pensamiento, en conjunto con la influencia kantiana para encontrar una respuesta a la cuestión del sistema y el primer principio: “Por ahora estoy trabajando en una *Ética à la Spinoza*; ella ha de exponer los principios supremos de toda filosofía en los que se unen la razón teórica y la práctica.” (Cartas, p. 300). Dicha *Ética* nunca la llegó a redactar, aunque ‘avances’ respecto a ella pueden encontrarse en DY, en CDC o, incluso en DDN. Aunque, según Serrano (2011, s. p.), encuentra culminación en el ESL. Al respecto, se puede cfr. Cardona (2011). Respecto a la unidad de la razón como cuestión a resolver por Schelling, cfr. W. Jacobs, (2018, pp. 48-53). Watkins también indica que el tema del primer principio en Schelling está asociado con la falta de unidad no desarrollada por Kant: “(...) and Kant’s main lapse is simply his failure to have specifically indicated the connection between the original form of the first principle and the particular forms of cognition (i.e., the categories)”. (En Ostaric, 2014, p. 16). Respecto a la relación de Schelling con Spinoza, ya indicado, se puede ver B. Norris (2022); también, D. Nassar (2012) y M. Vater (2012).

²⁵ Esta será, justamente, una diferencia radicalmente importante entre Fichte y Schelling: mientras que al primero le interesa contrastar a Spinoza y Kant a efectos de fundamentar un primer principio del sistema para la comprensión de la unidad del saber; Schelling se encargará de elevar la figura de Spinoza a la altura de Kant no solo para encontrar la unidad del saber, sino una unidad que permita reunir ser y saber (cfr. Falgueras, 1988, s. p.); es decir, mientras que Fichte desarrolla su posición en concordancia con Kant de forma eminentemente gnoseológica, Schelling, además, agrega un elemento ontológico que no se encuentra en Fichte (Serrano, 2008, pp. 115-120), y que le lleva más allá de Kant. Por lo demás, esta relación gnoseológica-ontológica en Schelling se puede apreciar, explícitamente, en un comentario a pie de página en PFG, donde indica que un principio absoluto (ser) solo puede ser *conocido* por algo igual: “¿Cómo se demuestra esto?, se preguntará. A partir de la forma originaria del saber humano. Llego a tal forma originaria porque presupongo una unidad absoluta de mi saber (por consiguiente, a ella misma). Esto es, evidentemente, un círculo, pero uno que sólo sería evitable si no hubiera nada absoluto en el saber humano. Lo absoluto sólo puede ponerse por lo absoluto. Hay un absoluto sólo donde hay un absoluto (A = A). Esto estará más claro en lo que sigue.” (p. 39). Esta misma idea la repetirá en 1809, a propósito de una referencia a Sexto Empírico, donde se indica que lo igual es conocido por lo igual. Al respecto, cfr., ESL, p. 337/113.

la filosofía. Con todos estos elementos, en 1794, y secundando los desarrollos llevados a cabo por Fichte, pero también por Reinhold, Schelling redactará PFG con la finalidad de encontrar una solución a la falta de unidad del sistema kantiano²⁶. Por tanto, al igual que para los pensadores antes mencionados, el tema del sistema, en sí mismo, no es un problema para Schelling, sino que, más bien, lo problemático para él se convertirá en la preocupación sobre cuál debe ser la forma y el contenido del primer principio que permite articular un sistema que reúna el saber, el creer y el ser, y que a diferencia de Fichte, no sea solo un sistema del saber humano, sino de todo lo que pueda ser llamado ‘realidad’, como dirá al comienzo de DY en 1795: “Quien quiere saber algo, quiere que al mismo tiempo su saber tenga realidad” (p. 71). Tal ‘realidad’, ya es un elemento que diferencia, desde el comienzo, la filosofía de Fichte y Schelling, pese a que ellos se dieron cuenta de ese elemento muy tarde en su desarrollo. Por tanto, “la unicidad de principio se convierte así en una característica intrínseca de la noción de sistema, tal como lo había adelantado Fichte.” (Falgueras, 1988, s. p.), y que

²⁶ En consideración de la carta enviada a Hegel en el día de reyes (*vid. supra*, n. 24), también se encuentra la famosa expresión schellinguiana de que la filosofía aún no ha llegado a su fin, porque “(...) Kant ha dado los resultados, aún faltan las premisas.”; esto es, aún falta un principio supremo o primero (que Schelling identificará con lo Absoluto) que permita la comprensión del sistema como unidad. ¿Unidad de qué? De lo real y lo ideal; de la teoría y la práctica: cuestión que ocupará, sin duda, el pensamiento de Schelling durante toda su obra.

Schelling explotará hasta sus últimas consecuencias a lo largo de su obra, cuyas bases se articulan en PFG.

En definitiva, ¿qué es el sistema, y qué significa el sistema para Schelling? Para los primeros pensadores de la modernidad, en un sentido amplio, el desarrollo ordenado, mediante principios, que le permiten a la filosofía autofundamentarse como ciencia; sin embargo, para los pensadores del idealismo alemán, y en específico para Schelling, esta solo sería una característica ‘externa’ del sistema, mera ‘doctrina’ –aunque no necesariamente de forma despectiva– que permite comprender las reflexiones llevadas a cabo por un filósofo y sus pensamientos. Pero, la forma más elevada de la filosofía no puede ser una simple construcción externa, y de ahí que para Schelling el sistema sea la unidad –como dirá años más tarde en el SIT– de ideal-realismo, el *vínculo* interno que, a través de un primer principio –que luego se reconocerá en términos de incondicionado y libertad–, permite que la filosofía sea ciencia en sentido absoluto. De acuerdo con Falgueras (1988, s. p.), este último sentido es lo que él llama un ‘sentido fuerte’ del concepto de sistema, cuya expresión es la unidad total y única del verdadero saber²⁷; o como indica Heidegger desde su particular visión de las cosas, el

²⁷ *Vid. supra*, n. 13.

sistema para Schelling designa una *acción* del “...ensamblamiento interno de lo sabible mismo, el fundante despliegue y estructuración de éste, más propiamente: sistema es el ensamblamiento, en el *médium* del saber, del ensamble y de la ensambladura del Ser mismo.” (1990, p. 35). Como quiera que sea, Schelling utiliza indistintamente ambos sentidos de sistema, pero solo podemos hablar verdaderamente de construcción sistemática, y de la filosofía como ciencia, ahí donde el ser y el saber se reúnen en una unidad superior, una unidad absoluta que no es sino libertad.

1.3 Acerca de la periodización en la filosofía de Schelling

Las consideraciones anteriores muestran, en términos generales, que la cuestión del sistema es una tarea que Schelling asume en sus reflexiones, haciendo de este tema una pieza clave para entender el propósito de la filosofía. Sin embargo, y pese a lo anterior, los críticos no han estado del todo de acuerdo respecto a la formulación de un sistema unitario en la obra de Schelling²⁸ debido, principalmente, al hecho de que sus pensamientos a lo largo de toda su carrera cambian drásticamente de dirección no habiendo,

²⁸ Sobre el tema de la periodización en la obra de Schelling, a partir de las miradas clásicas de su obra, se puede consultar H. J. Sandkühler (1970, pp. 81-89)

según ellos, unidad sistemática de su filosofía, sino, por el contrario, diversos sistemas que Schelling jamás logró articular de forma coherente²⁹. Probablemente este tipo de lecturas se deba, en principio, a la visión inaugurada por el mismo Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, propiciando así esa mirada progresiva de que el idealismo alemán fue un movimiento que comenzó con Fichte, transitó por Schelling, y culminó en él mismo como la realización más acabada de su idealismo absoluto³⁰. Prueba de ello son las visiones –aunque no necesariamente siguiendo las líneas establecidas por Hegel, pero sí proponiendo que en Schelling hay reflexiones fragmentarias– que tienen Kroner (1921), W. Schulz (1954), N. Hartmann (1960), E. Colomer (2006), entre otros. A raíz de esto surge, automáticamente, el siguiente cuestionamiento: ¿es posible, entonces, articular un sistema de carácter unitario en el pensamiento de Schelling si, los mismos estudiosos de su obra, han dado cuenta de esta fragmentación de su pensamiento?

²⁹ En un sentido similar se expresan V. López-Domínguez y J. Rivera, en su *introducción* a la traducción que realizan del SIT: “A este respecto, uno de los problemas que más han preocupado a los estudiosos de la obra de Schelling es el de la coherencia y unidad de su trayectoria, pues en su larga vida intelectual no solo se interesó por multitud de temáticas, sino que las abordó desde perspectivas diferentes. Por su mutabilidad, Schelling ha sido considerado un pensador brillante, pero invertebrado e inconsistente, permeable a las influencias y fluctuante frente a las polémicas.” (2005, p. 11).

³⁰ La idea ascendente del idealismo propalada por Hegel ha sido, con todo, ampliamente desechada desde hace tiempo. Cfr., por ejemplo, F. Duque (1998, pp. 206-207), V. López-Domínguez (1995b, p. 10) o V. Serrano (2011, s. p.).

Pese a lo anterior, y en función de lecturas más contemporáneas, se puede postular que en Schelling sí habría un pensamiento unitario, y de hecho, varios comentadores de su obra lo han indicado, aunque tibiamente, es decir, sin un trabajo sistemático y serio sobre el alcance de esta propuesta. Por ejemplo, F. Duque considera que si bien es cierto que en la obra de Schelling se presentan múltiples temas, “...al menos tendencialmente, no dejó –su obra– de ser *untaría y de estar guiada por una idea: la búsqueda de unidad entre los distintos elementos de la filosofía, primero, y de equilibrio interno de la filosofía consigo misma*, en segundo lugar.” (1998, p. 254; énfasis añadido). Por otro lado, José Luis Villacañas en la traducción de los textos juveniles de Schelling apunta a una cuestión similar:

Y, sin embargo, es preciso despreciar las apariencias. Obviamente, no soy yo el primero en decirlo: los trabajos de Schulz, Fuhrmann, Schröter, Rosenzweig, Schilling, todos ellos han iniciado estrategias para descubrir un armazón estructural en el desarrollo de Schelling. Sus obras pueden albergar filosofías diferentes, pero ¿por qué no pueden ser también fenómenos plurales de la misma actitud filosófica fundamental? O más aún: ¿por qué no aspectos del mismo interés central, diferentes subrayados de un mismo discurso? Para obviar las antinomias, el más amplio de los estudios sobre Schelling, el de Tilliette, ha descrito su obra como «una filosofía en devenir» y ha resumido literalmente los jalones de ese devenir. Pero quizás haya que prestar oído a lo que deviene propiamente, a la unidad interna, la sustancia que aparece de manera diferente. (1990, p. 12)

Y lo mismo repite en su recopilación de textos de Schelling, *Antología*, un par de años antes a propósito de presentar ciertos aspectos de su filosofía: “...con la voluntad de mostrar de una manera *la íntima unidad que recorre*

toda su producción cuando se mira con suficiente perspectiva (...).” (1987, p. 7; énfasis añadido). Con todo, y antes de seguir avanzando en este punto, es bueno presentar una mirada de conjunto sobre esta cuestión.

Considerando nuevamente todo lo anterior, entonces, es necesario preguntar una vez más: ¿es posible articular la idea de un sistema de la libertad, es decir, la idea de un pensamiento unitario, en las reflexiones filosóficas de F. W. J. Schelling? Esta pregunta es de carácter central en la obra de este autor, y ella permite guiarse a través de la discusión respecto a la cuestión de la periodización de su obra. ¿Por qué? Porque como he indicado en el primer párrafo, uno de los tópicos más discutidos en la interpretación de su pensamiento filosófico ha sido, sin duda, el asunto de la unidad o disparidad temática que recorre su obra. Y, si bien Schelling se esforzó por presentar *un* sistema, los estudiosos y la crítica especializada han señalado que tal sistema nunca llegó a constituirse con propiedad, producto de la camaleónica vida de Schelling como un hacedor de sistemas. De ahí la –injustificada– imagen del “Proteo”³¹ (propalada por Goethe) de la filosofía

³¹ La analogía de la filosofía de Schelling, respecto al mítico Proteo de la *Odisea* es, al menos, curiosa: desde que se empezó a comparar la constante metamorfosis de las ideas Schellinguianas con este personaje de forma despectiva, es decir, que no podría haber un sistema unitario ni ideas coherentes en Schelling porque, cada vez que se busca esa coherencia, cambia de ideas, se escapó un detalle interpretativo que no es de menor importancia. Ese detalle consiste en lo siguiente: que si bien Proteo cambia de forma constantemente, también habla de lo que se le pide, una vez que se le busca y encuentra. Al menos, así nos lo indica P. Grimal

(cfr., Sandkühler, 1970, p. 12). Pese a esta mirada que ha tenido la crítica del pensamiento de Schelling, lo cierto es que también se reconoce, de forma paralela, el hecho de que en su pensamiento se recurre constantemente a una idea y reflexión ‘común’, a partir de la cual sería posible el establecimiento de una pretensión de unicidad en su obra en términos sistemáticos, vale decir, un hilo de Ariadna que permitiría edificar y reconstruir toda la filosofía de Schelling. Tal hilo conductor en el pensamiento de este autor es el tema de la libertad, sumado a su preocupación por presentar, constantemente a lo largo de su obra, un sistema completo del saber. En consideración de este punto, y en función de la unidad o disparidad temática de la obra de Schelling, desde que H. J. Sandkühler (1970) llamara la atención sobre este aspecto, múltiples han sido los esfuerzos por defender, o rechazar, la idea de una unidad en el pensamiento de este autor. Así, también en la década de los 70’, apareció una

en *Diccionario de Mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 456-457: Proteo “Está dotado de la virtud de metamorfosearse en cualquier forma que desee: puede convertirse no solo en animal, sino en elemento, tal como el agua o el fuego. Utiliza principalmente este poder cuando quiere sustraerse a los que le preguntan, pues tiene el don profético, pero se niega a informar a los mortales que acuden a interrogarlo. Siguiendo el consejo de la diosa marina Idótea, hija del propio Proteo, Menelao fue a consultar al dios. Y aunque Proteo metamorfoseó sucesivamente en león, en serpiente, en pantera, en un enorme jabalí, en agua y en árbol, Menelao no lo dejó escapar, de tal manera que, vencido al fin, el viejo habló.”. Nosotros, ‘mortales’, buscando en la filosofía de Schelling podemos creer que es un Proteo dado que se ha metamorfoseado en ‘filosofía de la naturaleza’, ‘filosofía de la identidad’, ‘filosofía de la libertad’, etc., y asignarle todas las etapas y etiquetas que ha tenido históricamente su filosofía –sustrayéndonos de la verdadera intención que tuvo Schelling con sus reflexiones–, o tenemos la opción de comprender todas sus ‘metamorfosis’, y entender que, una vez encontrada la unidad interna de su pensamiento en la multiplicidad metamorfoseada, entonces hablará respecto de aquella profecía que su filosofía puede indicar: la unidad del sistema.

‘posición intermedia’, por decirlo de algún modo, a partir de la cual además se propició un interés por el pensamiento de Schelling. Tal posición intermedia es la exégesis desarrollada por Xavier Tilliette en: *Schelling, une philosophie en devenir* (1970): la reflexión más acabada, incluso para nuestros días, sobre la filosofía de Schelling.

En términos generales, Tilliette apuesta no por una unidad tácita, o un rechazo de dicha unidad en la pretensión sistemática de Schelling, sino más bien por la comprensión de diversas ‘etapas’³², esto es, el desarrollo de

³² A propósito de la fragmentación del pensamiento de Schelling, y sus etapas, generalmente se suele aceptar una a) *etapa fichteana* de su filosofía que, se extiende, entre los desarrollos juveniles de Schelling de 1794 a 1796. Luego de esta etapa de su pensamiento, b) comenzaría la así llamada *etapa de la filosofía de la naturaleza*, cuya extensión iría de 1797 a 1799 (incluso, también se podría indicar que hasta 1802-1803). Posterior a esto vendría la primera reorganización sistemática que Schelling lleva a cabo de su filosofía en la c) *etapa del sistema del idealismo*, expresado a través del *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 al cual le sigue, inmediatamente, la d) *etapa de la filosofía de la identidad*, que va de 1801 a 1803. Luego de todo este proceso vendría, en Schelling, una ruptura y crisis en su filosofía que se inicia en 1804, y se extendería aproximadamente hasta 1810, la así llamada e) *etapa de la libertad*. Finalmente, un período que se puede subdividir en dos aspectos: f.1) la preparación de la *filosofía positiva*, en oposición a la *filosofía negativa* –sobre esto me referiré en el corpus– que se extendería desde 1813, hasta la realización concreta de este período, f.2) la filosofía de la mitología y de la revelación entre 1841 y 1854 (cfr., Leyte, 2004, pp. 12-20). Pese a esta ‘clasificación’, ello no quiere decir que sea fija y no se pueda llevar a cabo de otro modo. Por ejemplo, I. Giner y F. Pérez-Borbujo (2004, pp. 19-23), en su traducción de DY, distinguen seis etapas: a) el periodo fichteano (1794-1795), b) el periodo de la filosofía de la naturaleza (1796-1799), c) el periodo de la filosofía de la identidad (1800-1802/3), d) el periodo del sistema de la libertad (1802-1815), e) el periodo de la filosofía negativa y positiva (1821-1840) y f) el periodo de la filosofía positiva (1841-1850). Con todo, la filosofía de Schelling también se podría distinguir, en un sentido más amplio, como un I) período juvenil, II) intermedio y III) de madurez, etc. El problema con este tipo de caracterizaciones, además de eludir la búsqueda de la unidad en el pensamiento de Schelling, es que en las respectivas etapas que se desarrollan, sobre todo en la así llamada ‘fichteana’, por ejemplo, se pasa por alto que Schelling no tuvo influencias solo de carácter fichteanas, sino también reinholdiana (en menor medida), spinoziana y kantiana; si este es el caso, entonces el período de juventud debería determinarse como el “período kantiano-spinozista” de la filosofía de Schelling que, más allá de utilizar el lenguaje fichteano dentro de sus primeras obras, lo cierto es que más bien se trata de una reapropiación y transformación de la filosofía de Kant y Spinoza, por sobre las consideraciones terminológicas utilizadas por Fichte. No quiero decir con esto que Schelling no utiliza y, también, reapropia el pensamiento de Fichte, pero todo eso va a la par con sus interlocutores privilegiados –por decirlo de algún modo– que son, sin duda, Kant y Spinoza, entre otros personajes del tiempo con los que Schelling discute en sus obras. Esto último no es algo trivial porque, de

diversas temáticas y preocupaciones filosóficas en el pensamiento de este autor (“filosofía de la naturaleza”, “filosofía de la identidad”, “filosofía de la libertad”, etc.), en tanto que cada una de estas etapas se convierte en una base, o punto de partida, para la construcción de un desarrollo posterior: de ahí la idea de una *filosofía en devenir*, puesto que Schelling reorganizaría, constantemente, su pensamiento en cuanto a que van madurando sus propias posiciones, pero sin perder de vista su interés por la cuestión sistemática y el asunto de la libertad.

Por otro lado, quien más se ha adentrado en este tema de la unidad sistemática del pensamiento de Schelling, en Hispanoamérica, es Arturo Leyte. En sus diversas traducciones de la obra de Schelling, aunque sobre todo en su breve estudio *Las épocas de Schelling* (1998), propone la idea de la unidad sistemática en este pensador a partir de la comprensión de su filosofía como ‘épocas’, en contraste con la noción de ‘etapas’ antes descrita. Su posición se puede resumir en el siguiente sentido: la filosofía de Schelling entendida como etapas da cuenta de un pensamiento expositivo por parte del autor de modo fragmentario, sin unidad; mientras que, el concepto de época,

acuerdo con W. Jacobs, “Cuando Schelling concluye su carrera universitaria, con veinte años (...), había encontrado ya en la historia de la filosofía tres puntos de referencia para su pensamiento que le quedarán para toda la vida: Platón, Spinoza y Kant. Sobre todo Kant (...).” (2018, pp. 19-20).

sería más apropiado porque permitiría ver el papel elemental de la filosofía de Schelling a través de su propio desarrollo, esto es, el movimiento de coherencia interna de su pensamiento en función del establecimiento de unidad como desarrollo filosófico. En este sentido, el sistema de Schelling respondería a un desarrollo de épocas en relación con el tiempo inherente a partir del cual se llega a la unidad a través de la fijación de las oposiciones propias de la filosofía de Schelling (ideal/real; libertad/necesidad, etc.).

Desde otra perspectiva, I. Giner y F. Pérez-Borbujo, bajo la misma hipótesis que sostengo, que en Schelling habría un sistema de la libertad, aun así insisten en que en el reconocimiento de la variedad y heterogeneidad de la obra de Schelling se encuentra una unidad –la ya indicada–, pero que la clasificación de su pensamiento en etapas es provechosa en “términos pedagógicos”, puesto que eso permite un acceso fácil a un pensador difícil (2004, p. 19). La idea en sí misma, si bien parece plausible, a mi juicio, resulta un tanto forzada puesto que si queremos comprender realmente las intenciones de la filosofía schellinguiana, incluso en términos pedagógicos, entonces el esfuerzo tiene que ser el de demostrar esa unidad interna que subyace en su filosofía, lo que no significa eludir la discusión histórica, ya sea en términos de épocas o etapas, que se ha dado en la revisión crítica de

su obra. Además, y a propósito de la idea de un sistema unitario en su pensamiento por parte de los críticos, sobre todo entendido en términos de un sistema de la libertad, ya era algo que había sido visto por W. Jacobs: “Schelling, de un u otro modo, piensa de forma radical o, dicho de otra manera, desde el fundamento, o aún dicho de otro modo: desde el principio. Pero lo que es pensado como principio puede ser pensado de otro modo, como libertad.” (2018, p. 23)

En contra de lo anterior, y en cierta comunión con las visiones fragmentadas del pensamiento de Schelling, está la misma división que este realizó en su filosofía hacia el final de su obra, publicada póstumamente: ahí se encuentra el reconocimiento de que su filosofía tiene dos aspectos, uno negativo, otro positivo. Dicho de otra forma, Schelling separa su propia filosofía en “filosofía negativa” y “filosofía positiva”. Esta dificultad no resulta trivial en el pensamiento del autor, dado que la interpretación inmediata que se puede hacer de dicha postura es el hecho de que su filosofía presenta dos periodos reconocidos por él mismo, sin una articulación aparente. Al respecto, Schelling entiende por “filosofía negativa” su pensamiento desarrollado de forma lógica y conceptual, eminentemente esencialista: es decir, una filosofía de carácter racional que elabora un

conocimiento valioso, porque comprende las posibilidades intrínsecas del conocimiento, pero que no es capaz de dar cuenta de la existencia misma y el origen de lo que las cosas son: este periodo tendría que ver con toda su producción filosófica que va desde 1794 hasta 1813. Por otra parte, la “filosofía positiva” abarca su pensamiento posterior a 1820, y se extiende hasta sus últimos días en 1854. A diferencia del aspecto negativo, el positivo se desarrolla en función de la realidad misma: de las cosas existentes en contraste con la mirada conceptual, es decir, una filosofía que puede acceder a la fuente de la existencia, superando con ello los límites del conocimiento de la época moderna abrazados por Kant en la *Crítica de la razón pura*, y en evidente crítica hacia la filosofía y el sistema de Hegel.

Dicho lo anterior, ¿no es posible entonces hablar de unidad en el pensamiento de Schelling? Schelling mismo no niega la unidad de su pensamiento, pese a esta división que realiza de su filosofía. En este punto, me parece, que una lectura superficial de su obra puede llevar a la comprensión de que la división que hace en negativa y positiva es ya, en sí misma, una fragmentación; pero lo cierto es que no hay una correlación directa entre división y fragmentación. Pensado de otro modo, dividir no es fragmentar, y por eso Schelling solo reconoce que pese a esta división de su

filosofía, ella forma una única unidad³³, de modo que tanto lo negativo como lo positivo son dos aspectos necesarios de un único sistema, y esto es porque se trata de una misma filosofía a partir de sus dos ejes articuladores: solo puede haber *un* sistema, y ese sistema es mediante un principio: la libertad. Por tanto, la cuestión de la periodización de la obra de Schelling queda decidida por él mismo: pese a las diversas variantes temáticas y de estilo a lo largo de su pensamiento, lo cierto es que en él existe una unidad interna.

Por tanto, sostengo, que es posible afirmar que en la filosofía de Schelling hay épocas –de acuerdo con Leyte–, siempre y cuando se entienda por época el constante desarrollo de su pensamiento, no tanto así como para hablar de ‘época de juventud’, ‘época intermedia’ o, según las etiquetas, de ‘etapa o época de la naturaleza, de la identidad o la libertad’, etc., porque, implicaría, si bien no necesariamente fragmentación, sí la idea de que hay

³³ En la *Filosofía de la revelación*, último texto que redactó Schelling, cuya finalidad es exponer el sistema completo, dice lo siguiente: “La objeción fundamental contra la distinción entre *Filosofía negativa* y *Filosofía positiva* es, sin duda alguna, ésta: la filosofía debe ser una sola pieza entera, no puede haber dos filosofías. Antes de hacer esta objeción, sería preciso intentar saber si la *Filosofía negativa* y la positiva son realmente dos filosofías distintas o si tal vez ambas son una única filosofía, los dos lados de una única y misma filosofía, de una filosofía única en dos ciencias distintas pero correspondientes necesariamente entre sí. Vamos a tratar de decidirlo en la siguiente exposición.”. Y, más adelante, “El asunto es por tanto el siguiente: ambas son necesarias; una ciencia que abarque la esencia de las cosas, el contenido de todo ser y una ciencia que dé a conocer la existencia real de las cosas. Esta oposición está ahí ante nosotros ya; y no puede escabullirse suprimiendo una cualquiera de estas dos tareas; menos todavía mezclando las tareas. De una tal solución saldría solamente confusión y contradicción. *No queda, pues, sino admitir que cada una de estas tareas debe ser expuesta y desarrollada por sí misma*, es decir, en una ciencia específica; lo cual, *sin embargo, no impide mantener una conexión, más aún, la unidad de ambos.*” (1998, pp. 105-106; énfasis añadido).

distintas tomas de posición en el pensamiento de Schelling que debiesen ser revisadas aisladamente, eludiendo así la búsqueda del elemento interno articulador de su filosofía. De ahí que, ‘mirar con más perspectiva’ como indicaba Villacañas, supone asumir, como ya indiqué, parte de un constante devenir –de acuerdo ahora con la expresión de Tilliette– que desarrollan, exponen y maduran una misma cuestión: el sistema y la libertad. Mi perspectiva se vería fácilmente discutible si no dijese cómo hacerse cargo, entonces, de las distintas formas en las que Schelling abordó su filosofía para encontrar dicha unidad; pero, pensado con él mismo, esas formas de proceder son, simplemente, diversas determinaciones necesarias que tiene la filosofía en su particularidad, para reconocerse y encontrarse, en su posibilidad más alta: la unicidad del sistema. O, como dirá en las conferencias acerca de la *Filosofía del arte*, “La filosofía es la fundamentación de todo, y se ocupa de todo, extiende su construcción a todas las potencias y objetos del saber, solo con ella se llega a lo supremo.” (FA, p. 11).

En suma, la filosofía de Schelling se puede entender como *épocas en devenir*, porque lo más interno de su filosofía, la constante búsqueda y unidad del sistema, se expresa a través de sus propias determinaciones, no habiendo distintos sistemas, sino expresiones de un mismo saber que se reconoce, en

su verdad, ahí en donde existe la unidad expresada a través de un principio: la libertad. Por tanto, y pese a los constantes cambios que se aprecian en su filosofía, solo huelga decir que su obra, como desarrollo y maduración que corrige constantemente sobre la marcha –¿y qué otra cosa puede ser la filosofía, sino un constante corregirse en su autofundamentación, a medida que avanza el saber de sí misma?–, no abandona nunca su único propósito y rasgo característico, cuyo hilo conductor, denomino, *sistema de la libertad*.

1.4 Conclusiones

El presente capítulo tiene como resultado que en Schelling sí hay un pensamiento unitario, el cual ha sido denominado *sistema de la libertad*. A propósito, y a través del panorama general respecto a la cuestión del sistema, he mostrado que los elementos propios de la reflexión moderna hacen que Schelling, inserto en este contexto, asuma la cuestión del sistema como una tarea propia de la filosofía. Pero, a diferencia de otros pensadores de su tiempo, el sistema es para Schelling la unidad, el nexo, el *vínculo interno* que está por sobre las oposiciones (real/ideal, sujeto/objeto, necesidad/libertad, etc.), y constituye, así, el punto más alto de la filosofía, y no solo como una cuestión externa, en el sentido de una ‘doctrina filosófica’.

Por otro lado, el tema de la unidad de su pensamiento, en cuanto a la construcción de *un* sistema, según los resultados de la primera parte, se ve enfrentado con una dificultad a partir de las interpretaciones que han hecho los estudiosos de su filosofía, cuyo resultado es la exposición de un pensamiento fragmentado en diversos sistemas. Sin embargo, mirando con más perspectiva su filosofía, he mostrado que la interpretación fragmentada de ella es solo apariencia, pero no solo porque Schelling realmente haya logrado la unidad que él deseaba en la articulación de su pensamiento sino, porque, justamente ese esfuerzo de su pensamiento nunca dejó la única cuestión que, a su juicio, debía ser destacada en cualquier filosofía que tuviese la pretensión de sistema: encontrar su propia unidad. Analizar, en su obra, ese constante propósito, abre la puerta a la comprensión de su pensamiento como una unidad sistemática.

Sin embargo, hasta acá, solo he mostrado en un sentido general las características que hay que considerar para pensar la filosofía de Schelling como una unidad sistemática, pero no se ha expuesto, aún, cómo aparecen estos elementos en los años que escribe su filosofía. Esto es lo que pretendo mostrar a continuación.

CAPÍTULO II: *SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA FORMA DE LA FILOSOFÍA EN GENERAL* [1794]

2.1 Aspectos preliminares del opúsculo de 1794

En el capítulo anterior he indicado que, en Schelling, hay un pensamiento unitario y sistemático de su filosofía. Por otro lado, también he mencionado que para comprender ese pensamiento sistemático es necesario analizar sus reflexiones que articulan su pensamiento en el período de 1795 hasta 1809 pero que, previo a ese camino, Schelling publica un opúsculo que ya contiene, germinalmente, las bases de su pensamiento filosófico. Con todo, este opúsculo no siempre ha recibido la suficiente atención, pese a que en esta obra es posible extraer la recepción que Schelling hace de la noción de sistema previamente indicada. Esto justifica, por tanto, que se analice en un capítulo la importancia de esta reflexión previa al desarrollo de sus obras ‘principales’.

En contraste, es probable que las razones por las cuales este escrito de juventud no se haya destacado lo suficiente en la bibliografía de Schelling, en cuanto a la reconstrucción de la unidad sistemática de su pensamiento, se deba a que este texto ha sido interpretado como parte de esa etapa

‘fichteana’³⁴, no viendo la autonomía del pensamiento propiamente schellinguiano, pese a los conceptos o ideas que se siguen del influjo de algunos otros autores –Kant, Reinhold, el mismo Fichte–, con los que Schelling se apoya o discute dentro del texto. Es responsabilidad de Hegel haber iniciado este tipo de interpretación cuando afirmó que “Las primeras obras de Schelling son todavía completamente fichteanas y solo poco a poco ha ido desprendiéndose de la forma de Fichte.” (LHF, p. 487)³⁵. Sobre esta misma posición, un autor como E. Cassirer, cree que en los escritos juveniles de Schelling,

(...) no parece distinguirse por ningún rasgo característico de la teoría de la ciencia de Fichte. Se asemeja a ella tanto en la determinación del objeto como en la determinación del método de la filosofía (...), de modo que “(...) nos encontramos con que los primeros escritos de Schelling, *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (...), son un comentario ideal a la teoría de la ciencia. Nada indica, por cuidadosamente que lo leamos, que entre ellos y el objeto de que tratan medie ninguna diferencia esencial. (1993, p. 266)

Esta lectura de Cassirer, a mí juicio sesgada y motivada por el pensamiento de Fichte y Hegel, no considera en absoluto los antecedentes propios de la modernidad en cuanto a la construcción de un sistema, cuya comprensión – según he indicado en el capítulo previo– permite ver, ya en 1794, la diferencia

³⁴ Vid. *supra*, n. 32, final.

³⁵ Es curioso el juicio de Hegel respecto a la obra de Schelling, toda vez que se considera, por ejemplo, el llamado *Differenzschrift* [DS], en donde, si bien su postura no es la de Schelling y ya se presentan ciertas diferencias entre ambos (por ejemplo: para Schelling el absoluto es incognoscible; para Hegel, tiene que ser construido por y para la conciencia), sí reconoce que el sistema de Schelling en su construcción no es el de Fichte. Cfr., principalmente, DS, 1990, pp. 111-139.

que hay entre el pensamiento de Fichte y de Schelling. Sin embargo, incluso sin considerar ese aspecto, basta con leer profundamente el opúsculo en cuestión para advertir tanto las similitudes como diferencias de ambos pensadores³⁶.

A favor de esto último, por ejemplo, se encuentra V. Serrano, quien destaca que las diferencias entre Fichte y Schelling ya se evidencian de una forma temprana, y esto se debe principalmente a las influencias recibidas, y la concreción respecto a la idea de sistema que cada uno alberga (2008, pp. 101-104). Sin embargo, y pese a lo anterior, con justicia se debe indicar que el mismo Schelling no facilitó –tampoco Fichte– que su pensamiento fuera interpretado adecuadamente en lo que le compete de más propio a cada uno: ambos pensadores asumieron en más de alguna ocasión que existía una estrecha conexión entre sus sistemas filosóficos, incluso llegando a considerarse bajo la relación de maestro-discípulo: al menos, formalmente

³⁶ En relación con el punto descrito, por ejemplo, María del Carmen Paredes, traductora de DS, comenta lo siguiente: “Efectivamente, en *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (1794) y, más explícitamente en *Del yo como principio de la filosofía* (1795), Schelling hace suyo el idealismo trascendental del yo absoluto con vistas a fundamentar un único principio, a partir del cual se deduzcan tanto las formas *a priori* de la sensibilidad como las categorías. En este sentido, la conexión entre los dos filósofos es clara —Fichte y Schelling (A. V.)—, en cuanto que ambos pretenden ampliar el horizonte de los problemas de la *Crítica de la razón pura*. Pero es preciso adelantar ya que *en Schelling está presente a la vez desde el comienzo una orientación hacia la realidad que no se encuentra en el planteamiento fichteano del yo como principio indemostrable del sistema.*” (1990, p. XI; énfasis agregado).

hablando, porque esta relación nunca existió entre los dos. En esta misma línea, por ejemplo, si tomamos en consideración la carta que Schelling envía a Fichte, en conjunto con PFG, se aprecia lo antes indicado: “Tal vez el escrito adjunto haya adquirido incluso cierto derecho a llegar a manos de su Señoría por haber sido escrito sobre todo en referencia a su última obra (...)”³⁷. Y, respecto a su relación, agrega en despedida: “(...) el sentimiento de gratitud y de infinito respeto con el que tengo el honor de ser su atento y seguro servidor.” (Cartas, p. 109). No se conoce una respuesta de Fichte a esta carta de Schelling, pero lo que sí es claro es el influjo y recepción que éste ocasionó en aquél. Pero, una cosa es un influjo o influencia, cuestión que en 1794 –incluso antes– también Kant y Reinhold habían generado en el pensamiento de Schelling; otra cosa muy distinta es que ese influjo o

³⁷ La referencia a la que alude Schelling es *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, primera publicación de Fichte en donde expone su ‘sistema’, y que había sido publicado solo meses antes del escrito *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* de Schelling, que data del 9 de septiembre de 1794. La carta a Fichte es enviada el 26 de septiembre del mismo año, es decir, solo un par de días después de su publicación o culminación. Por otro lado, y respecto a la publicación del texto de Fichte en relación con la recepción de Schelling se puede consultar la obra de R. Lauth, quien asume de forma explícita, aunque no como Cassirer, que Schelling estaba bajo la estela de Fichte: “El *Concepto de la doctrina de la ciencia* de Fichte, aparecido para la misa de *Jubilate* de 1794, estimuló de inmediato a Schelling a un escrito que vuelve a exponer el mismo razonamiento que Fichte había desarrollado.” (2008, p. 8). Lo cierto es que, si bien Schelling utiliza el ‘lenguaje’ fichteano en la obra, ya había ido más allá de Fichte en su comprensión de la cuestión del sistema y lo ‘incondicionado’ porque, si bien hay influencia o recepción de Fichte en la obra, la discusión es más bien con Reinhold y Kant, sobre todo con este último. Esta es la posición de W. Jacobs (2018, cfr., pp. 45-60 y 73-80). También es la posición de E. Watkins en *The early Schelling on the unconditioned* (en Ostaric, 2014). Watkins cree que Schelling solo sigue a Fichte en lo formal, pero no en el contenido, de modo que si bien el punto de vista de Lauth no es equivocado respecto al impulso, sí es impreciso en cuanto a la influencia que asume entre Fichte y Schelling (2014, p. 10-11).

recepción sea una mera repetición de ideas: de ahí que las posiciones de Cassirer o Lauth sean erróneas, porque si bien Schelling reconoce que Fichte le dio nuevos aires para llevar a cabo la redacción de PFG, reafirma su propia autonomía frente a la posición de Fichte. De este modo se expresa Schelling:

Este escrito –se refiere a *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*– le ha sorprendido tan favorablemente que nunca le fue más fácil penetrar, *como sucede con aquellos pensamientos ya previamente aprehendidos*, en el más profundo proceso de aquella investigación y llegar al final de la misma, *si no enteramente por él, sí mucho más fácil que sin él* (...). (PFG, p. 36; énfasis añadido).

De esto se sigue que Schelling lleva a cabo su reflexión respecto a la cuestión del sistema, y de un principio último en la filosofía que fundamente todo el saber humano, mediante la influencia de Fichte, pero también de Kant y Reinhold; de ahí que afirme de forma posterior a la cita antes indicada que si bien la filosofía de Fichte es clave para él en su pensamiento, y le había ayudado con una “(...) solución del problema *completo* de la *posibilidad de la filosofía en general* (...)” él ya se encontraba “(...) persiguiendo así un objeto al que ya de antemano había estado entregado en cierto modo.” (*idem*). ¿En qué lugar había ‘perseguido’ estas cuestiones Schelling si, PFG, es su primer escrito público y, además, el primero dedicado a la filosofía?

Según W. Jacobs (2018, p. 47), en los *Specimina* –pequeños trabajos o disertaciones que Schelling realizó en sus tiempos de estudio en el *Stift* de

Tubinga; no recuperados a la fecha, salvo un título—. En estos trabajos se habían desarrollado los temas mencionados en el párrafo anterior, más bien, en ellos había perseguido la cuestión del sistema y el primer principio, a partir de una influencia kantiana, o al menos en fuerte confrontación con Kant³⁸. Por tanto, si bien Schelling reconoce y recibe la influencia de Fichte en cuanto a la preocupación por la filosofía como ciencia en referencia a la cuestión del sistema, la inquietud por el sistema como forma de la filosofía no le llegaría a Schelling mediante Fichte, sino de su confrontación con Kant. De acuerdo con Jacobs, “El filosofar de Schelling comienza con Kant y no con Fichte. Esto lo habría podido también mostrar una mirada más meticulosa al escrito de Schelling *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general (...)*” (*ídem*).

Pero, para precisar lo anterior, a Schelling le interesa de Kant el hecho de que la filosofía de éste había quedado desarticulada, es decir, carecía de un principio que le dé unidad al sistema: de ahí que su preocupación, en este texto, no esté dirigida principalmente al sistema, sino tanto más a la cuestión

³⁸ Uno de los títulos de aquellos trabajos, según Jacobs, sería el siguiente: “Sobre la conformidad de la crítica de la teórica y práctica, especialmente en lo referente al uso de las categorías, y de la realización de la idea de un mundo inteligible a través de un *factum* en este último”, el cual tiene que haber desarrollado Schelling entre 1791/1792, es decir, previo a la redacción de PFG y del conocimiento que tuvo de las obras de Fichte.

del primer principio: herencia que se arrastra a partir de la filosofía de Reinhold, como he indicado anteriormente. En consecuencia, ¿en qué consiste el texto de 1794, y cómo aparecen ahí los elementos que son decisivos para la construcción de la unidad de su pensamiento?

2.2 Las líneas fundamentales del opúsculo de 1794

En 1794 los intereses del joven Schelling secundan los desarrollos llevados a cabo por Fichte, pero también por Reinhold y la cuestión del primer principio, así como principalmente la filosofía de Kant, que Schelling considera no finalizada puesto que éste no ha logrado el *vínculo* entre teoría y praxis. A propósito, los elementos que se encuentran en esta primera redacción filosófica de Schelling consisten en la idea inicial a la cuestión del sistema, pero bajo la consideración de que lo que se debe fundamentar es un primer principio que no ha sido logrado por Kant³⁹. Pensado en otro sentido, el programa formal de construcción de un sistema –no declarado explícitamente por parte de Schelling–, en función de la cuestión del primer principio a través de los elementos antes determinados en el capítulo precedente –la comprensión de la filosofía como un supuesto sistemático

³⁹ *Vid. supra*, n. 26.

(desde Descartes a Fichte); la cuestión de un primer principio (Reinhold-Fichte); el problema de la unidad (Kant-Spinoza)—, son los temas que Schelling desarrolla, germinalmente, en 1794 en el llamado *Form-Schrift*. En esta obra, la preocupación por la cuestión sistemática es algo latente, y sigue de cerca la estela fichteana de la relación sistema-ciencia en un sentido fuerte (Falgueras, 1988, s. p.), es decir, como la construcción de una unidad total y única del verdadero saber.

Para Schelling, al igual que para Fichte, que la filosofía sea ciencia y se dé mediante la forma sistemática, no es un problema (PFG, p. 37); la cuestión principal a resolver es cuál es el *contenido* y la *forma* de una filosofía científica (*ibid.*, p. 36), es decir, cuál es el principio fundamental que permite reunir teoría y práctica, en una unidad, a partir de la cual se da la posibilidad de una forma —el sistema— de la filosofía en general. En este sentido, Schelling comienza su planteamiento de la cuestión dando cuenta que el gran problema que atosiga a la filosofía kantiana consiste en la falta de un principio que articule la totalidad del saber [idealidad] y del ser [realidad], es decir, un fundamento que permita unificar todas las formas particulares establecidas por Kant en las formas de la sensibilidad (espacio-tiempo), por una parte; en las categorías, por otra (*ibid.*, p. 35): mientras no se resuelva la

cuestión del fundamento o principio que permita articular la duplicidad del saber (sujeto/objeto; fenómeno/cosa en sí; criticismo/dogmatismo; libertad/necesidad), la filosofía no puede elevarse a la categoría de ciencia por medio de su forma: el sistema. De este modo, y ya indicado, para Schelling el sistema acá aparece y se muestra como el *vínculo* –a través de un primer principio– que surge en la consideración del contenido y la forma de la filosofía en general⁴⁰. Por lo demás, Schelling es categórico a este respecto: sea cual sea el contenido de una ciencia en general, ella “(...) es un todo que se somete a la forma de la unidad.” (*ibid.*, p. 38) y, tal unidad, solo es mediante un primer principio. En este punto aparece uno de los conceptos claves y determinantes de las reflexiones de Schelling, asociado tanto al

⁴⁰ Ya he indicado con anterioridad, y de acuerdo con Falgueras (1988), que el concepto de vínculo expresa, en un sentido fuerte, la unidad intrínseca respecto a lo que es el sistema. Pero, además, el tema del vínculo es fundamental para la comprensión del pensamiento de Schelling, sobre todo respecto a la articulación de su filosofía como sistema de la libertad, porque es uno de los supuestos fundamentales a partir de los cuales es posible interpretar que la obra de Schelling mantiene continuidad a través de sus distintos desarrollos. En este sentido, igualmente de acuerdo con Falgueras, es posible discernir que la clave de comprensión en las reflexiones schellinguianas consiste, básicamente, en el concepto de *Zusammenhang*; siendo esta noción la que permite una constante flexible para el entendimiento de la mutabilidad del pensamiento de Schelling sin que este deje de ser el mismo en sus bases o proyecto inicial (articulado en 1794/1795). En este mismo sentido apuntan las reflexiones de A. Leyte, quien destaca la cuestión de la unidad tanto en su obra ya citada (Leyte, 1998), así como en una conferencia anterior a dicha obra: “Épocas de la razón: lógica e historia en Schelling” (Leyte, 1996); aunque no con la profundidad o importancia que le da Falgueras. De todas formas, sobre la cuestión del vínculo en términos explícitos, Leyte cree que sistema significa o se entiende como vínculo de dos lados: la existencia y el concepto, en clara alusión a la diferencia establecida por Schelling en filosofía positiva [existencia] y filosofía negativa [concepto]; aunque, tal formulación sistemática sería imposible según él. Esto último lo desarrolla en *El paso imposible* (Leyte, 2013, pp. 131-152). En un sentido similar al de Leyte, aunque sosteniendo la idea en términos de *Standpunkt*, se expresa F. Duque en *Posiciones de la razón* (cfr., en Leyte, 1996, pp. 32-35).

primer principio de la filosofía buscado, así como a la cuestión de la libertad de forma posterior: lo *incondicionado*. Si la filosofía quiere ser ciencia, solo puede llegar a serlo mediante un principio incondicionado y esto es así porque, si la filosofía es la forma general de toda ciencia posible, no puede estar condicionada por nada anterior a ella misma, puesto que de lo contrario entonces sería solo una disciplina más entre otras sin articulación dentro de un sistema que tiene que reunir ser y saber. Sería, en definitiva, un sistema parcial, como ha sucedido con los intentos de las filosofías anteriores que han presentado el principio desde los extremos: ya sea desde una posición eminentemente teórica; ya sea desde una eminentemente práctica, sin fundamentación *recíproca*⁴¹. Entonces, si la filosofía es condición de toda ciencia posible, articulándose a sí misma como el presupuesto fundamental de todo contenido y forma que reviste una ciencia, el contenido de su principio debe ser *absoluto, incondicionado*: “Sólo a partir de ahí se puede afirmar también que el contenido de la filosofía fundamenta todo el contenido de las ciencias en general.” (*ibid.*, p. 39).

⁴¹ “No es extraño entonces que a los principios particulares formales les faltara realidad, y a los materiales determinación, en tanto que nunca se comprendió la fundamentación recíproca de unos por otros.” (PFG, p. 42) Esta idea se encontrará de forma similar en 1809, cuando Schelling afirme que el idealismo es el alma de la filosofía, y el realismo, su cuerpo; y solo la reunión de ambos permite la *totalidad* de algo vivo. Cfr. ESL, p. 356/159.

Lo anterior evidencia, sin duda, que lo incondicionado es la pieza clave para alcanzar la sistematicidad en cuanto tal, y como se aprecia, es un elemento que ya se encuentra en estas reflexiones iniciales de Schelling. En concordancia, si el sistema es el vínculo del contenido y la forma de una filosofía científica, éste solo se expondrá a sí mismo a través de un principio incondicionado que se autoponga como condición (de sí mismo) de tal unidad. En suma, Schelling llega a la conclusión de que el principio supremo tiene que expresar contenido y forma total de la filosofía, a la vez que se da a sí mismo su propio contenido y forma (cfr. PFG, p. 41), porque es ahí en donde subyace la expresión del vínculo de ambos aspectos; o, en palabras de Schelling,

El carácter básico de un principio absolutamente incondicionado nos indica un camino de búsqueda enteramente distinto. Este principio sólo puede determinarse *por sí mismo*, darse *por su característica propia*. Pero su única característica es su absoluta incondicionalidad. (*ibid.*, p. 42).

Entonces, ¿cuáles son las características de un principio incondicionado, cuya importancia permite la manifestación del sistema como vínculo? En primer lugar, un principio incondicionado es aquel que tiene un contenido incondicionado, es decir, que se pone a sí mismo originariamente sin nada que le anteceda, *de forma libre* y absoluta: él mismo es el ponente y, tal principio, es el Yo. Hasta aquí, y si bien no está desarrollada aún la

cuestión de la libertad, Schelling ya tiene la intuición germinal de que solo aquello que en su acción tiene la posibilidad de darse y ponerse a sí mismo, es decir, lo libre, puede ser considerado incondicionado: de ahí que de forma posterior el principio de la filosofía, incondicionado, sea identificado con la libertad, como quedará expuesto en DY. Pero, retomando el punto bajo el cual en este texto Schelling identifica tal principio con el Yo, es claro que se sitúa bajo la estela de Fichte, puesto que por el Yo incondicionado no se hace referencia a un yo empírico (ser humano), antes de aquello da cuenta de algo que se eleva por sobre cualquier cosa incondicionada (Falgueras, 1988, s. p.). Sin embargo, tampoco se trata del Yo delimitado por Fichte en cuanto *Thathandlung*, sino que, más bien —aunque aquí no está expresado de forma explícita, como sí lo estará en DY—, se trataría de la substancia de Spinoza como *causa sui* o, al menos, de ciertas ideas que toma de Kant (autoconciencia, autodeterminación, libertad)⁴². Además de lo anterior, un

⁴² Es poco probable que Schelling esté siguiendo al pie de la letra a Fichte en este punto. Para 1794, y como indica Serrano (2008, p. 119), Schelling tiene escaso bagaje teórico respecto a Fichte, y su “(...) asunción del planteamiento de Fichte constituye, literalmente un programa basado únicamente en la coincidencia formal en cuanto a la noción de sistema y al carácter incondicionado del principio del mismo”. Por lo demás, la mera formalidad idéntica del principio incondicionado de Schelling respecto a Fichte es, más bien, un elemento que le llega de Hölderlin, cuya concepción apunta a “(...) una causalidad absoluta”, dado el conocimiento que éste tenía de Spinoza. Sin embargo, la influencia de Spinoza en Schelling más bien se verá, expresamente, en DY y no tanto en PFG, aunque no se puede descartar la posibilidad de que se encuentren tales elementos ya en él en 1794, y que son parte de su confrontación de ideas con Hegel y Hölderlin en el *Stift* de Tubinga, y que anteceden al conocimiento que tiene de Fichte. No así con Kant, cuyos planteamientos conocía mucho antes de los de Fichte y que, según Jacobs, se encuentran al menos en discusión directa con PFG (cfr., 2018, pp. 73-80).

principio incondicionado debe contener tanto la forma como el contenido que, en su movimiento, se da a sí mismo: por eso su expresión es Yo es Yo. Es decir, se trata de un principio que tiene el poder, en su sentido más alto e interno, de autoconstruirse y autodeterminarse en el despliegue de su propia actividad que se encuentra detrás de cualquier hecho, en contra de lo que pensaba Reinhold. Se trata de un principio incondicionado que tiene que articular la totalidad de la realidad y, este elemento de ser una actividad que se autoconstruye en su reconocimiento (Yo es Yo), ya es diferente de Fichte. Pero, esto es algo que Schelling no nota, ni explicita completamente, en este tiempo: tales grietas se verán, más enfáticamente, en DY. Tal es el motivo que, siguiendo formalmente a Fichte, indique también que es característico de un principio incondicionado tener un opuesto a partir del cual pueda ser pensada y reflexionada la incondicionalidad o, mejor dicho, un opuesto a partir del cual se autoexponga y evidencie la incondicionalidad, y por eso reconoce que el No-Yo debe ser considerado como una característica que surge del mismo Yo: el principio incondicionado, en su ponerse, también pone su oposición para exponerse en cuanto incondicionado, pero la oposición que pone solo puede ser condicionada. Por lo demás, Schelling asume este aspecto como una cuestión *necesaria*, porque de lo contrario es

imposible que surja el vínculo –tercer principio– que permite la comprensión del sistema: y de ahí que “todo contenido y toda forma de ciencia se produce también por estos tres principios.” (PFG, p. 45)⁴³. Es decir, solo en ellos se contiene la forma originaria de toda ciencia, y por eso Schelling llega a la siguiente conclusión:

(...) la forma originaria de la filosofía no es la de la identidad, que está subordinada a una superior, sino *la forma incondicional* del ser puesto en general. Precisamente por esto, la proposición Yo = Yo no fundamenta la forma de la identidad, sino la del ser puesto incondicionado como forma originaria. (*ibid.*, p. 52).

De este modo Schelling cree superar los planteamientos desarrollados que van de Kant a Fichte, aunque sin darse cuenta de que él, también, solo se ha quedado en el aspecto ‘formal’, ‘teórico’ y ‘negativo’ de la filosofía y su fundamentación mediante un primer principio.

En suma, pese a que Schelling cree fundamentar la forma del sistema mediante un primer principio absoluto incondicionado, el cual permite la unidad del sistema mediante la expresión del vínculo entre lo teórico y lo

⁴³ De acuerdo con Serrano según la indicación de la nota anterior, si bien es cierto que Schelling no conoce del todo la obra de Fichte, que tenía pocos días de publicada cuando se redacta PFG, no deja de ser sorprendente las múltiples similitudes que se dan en la recepción y confrontación de sus ideas. Por ejemplo, en el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* [FDC], también de 1794, y cuya finalidad es elevar la filosofía a su forma científica, cuestión que Fichte cree encontrar en este texto y que es concordante con SCDC, indica que la filosofía no puede ir más allá de los tres principios que Schelling anuncia en PFG y que, evidentemente, toma de Fichte –al menos en su formalidad–. Tal es el motivo que mediante ellos, según Fichte, solo pueda haber un único sistema (cfr., FDC, p. 63) cuya finalidad es producir una unidad absoluta, un yo absoluto que sea completamente incondicionado, y permita con ello la formulación de la *Doctrina de la ciencia* (*ibid.*, p. 66). Pero, mientras que para Fichte esta acción originaria que es el Yo será una acción del espíritu humano, Schelling apuntará mucho más allá de eso en su recepción y transformación de Spinoza y Kant, y cuyos resultados se verán en DY.

práctico, lo cierto es que, en 1794, solo se queda en el aspecto formal-teórico de preparación del sistema, puesto que ni el sistema, ni el principio incondicionado, son lo suficientemente formulados por Schelling. De ahí que, en 1795 en *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, desarrolle estas cuestiones de una forma más expresa, además de aparecer, también, el tema de la libertad asociado a la cuestión del sistema y lo incondicionado de una forma más trabajada que en este texto juvenil. Sin embargo, como he indicado al inicio, los elementos centrales del pensamiento de Schelling ya se encuentran acá, y serán los pilares fundamentales que recorrerán, de una u otra forma, todo su quehacer filosófico. De ahí que Serrano indique, que en 1794, Schelling no presenta el principio del sistema, sino que más bien surge solo la *exigencia* de un primer principio incondicionado que es condición de posibilidad del sistema, siendo esto el despliegue de una investigación que Schelling no emprendió en aquel entonces, y que llegará solo en 1795 (2008, pp. 110-111).

2.3 Conclusiones

Pese a que Schelling no logra establecer, ni explicar con suficiente claridad en qué consiste el primer principio incondicionado que articula el sistema, lo

cierto es que en las formulaciones del opúsculo de 1794 quedarán, expresadas, las líneas fundamentales que son los pilares de todo su pensamiento posterior, esto es, la preocupación por la idea de una filosofía cuya forma es la sistemática: el punto más alto de comprensión de la totalidad del saber a través de un vínculo que evidencia la íntima unidad de lo que puede ser designado como verdadero. Además, ello solo puede ser comprendido en base a un principio incondicionado, puerta de acceso de la autoexposición del sistema. Con estos elementos, no solo queda expuesta la importancia del opúsculo de 1794, sino, principalmente, que la preocupación de Schelling, su rasgo característico, subyace desde el inicio de su reflexión: la tarea de la filosofía no es otra sino la exposición del sistema.

CAPÍTULO III: SISTEMA Y LIBERTAD EN LOS ESCRITOS DE 1795 A 1800

3.1 Los escritos de 1795 a 1797

Consciente de que la presentación del sistema, a través de la exposición de un primer principio no fue lograda en 1794, Schelling emprende nuevamente la explicación de su preocupación fundamental a través de un nuevo escrito, pero que mantiene y conserva los lineamientos principales logrados en PFG, con la salvedad de que ahora profundiza y explica lo que había quedado inconcluso en el opúsculo anterior, pero también abriendo nuevas problematizaciones. Esta actitud de reparar sobre la marcha sus propias variaciones permitirá ver, a lo largo del desarrollo de su obra, cómo a través de sus escritos va conservando la misma posición del sistema y la libertad, pese a las diversas aproximaciones que tiene sobre la cuestión. En este sentido, este capítulo busca articular, en un sentido amplio, la formulación que tiene Schelling en tres aspectos que son fundamentales y que, a mi juicio, se pueden distinguir en el siguiente sentido: a) el problema abierto en el opúsculo de 1794 y que se va desarrollando hasta 1797, que es esta primera parte; luego, b) el lugar de la llamada ‘filosofía de la naturaleza’ dentro del

conjunto sistemático y, finalmente, c) la formulación del *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, primer intento que Schelling lleva a cabo para explicar los resultados de su filosofía, sentando así su posición sistemática.

Sin embargo, y pese a que el desarrollo y la exposición que sigo acá se presenta de forma lineal-cronológica en función de las publicaciones de Schelling, eso no quiere decir que necesariamente se debe seguir ese orden, puesto que a menudo las obras de Schelling se pueden intercalar e interconectar constantemente. Como acabo de indicar, esto solo es a efectos del desarrollo de la exposición⁴⁴.

Considerando lo inicial, y partiendo con las reflexiones que lleva a cabo en DY, ya desde el prefacio de la obra Schelling nos sitúa ante la cuestión del sistema al advertir a sus lectores que sus reflexiones solo pueden ser entendidas por quienes tengan la valentía de enfrentarse a la totalidad, y no a la descontextualización de fragmentos aislados de su pensamiento. Pero, más importante que el ‘espíritu sistemático’ que Schelling manifiesta en sus

⁴⁴ Por otro lado, tampoco pretendo aquí desarrollar cada uno de los aspectos tematizados por Schelling en cada una de sus obras, cuestión que resulta imposible para los límites de espacio de esta tesis –cada uno de sus textos, breve o extenso, por sí solo merecería la realización de una tesis para discutir cada uno de los puntos que se tocan en sus escritos—. Por el contrario, destaco los elementos específicos en donde podemos ver la cuestión del sistema y la libertad, a efectos de construir el hilo conductor indicado en los capítulos antecedentes.

intenciones iniciales, lo cierto es que un sistema debe representar la búsqueda del punto más alto de todo el saber, cuestión que ya había indicado en PFG. De ahí que se formule con claridad el hecho de que “(...) la totalidad de la investigación concierne a los principios (...)”, reduciendo con ello la filosofía crítica “(...) a los principios últimos de todo saber.” (DY, p. 60): es decir, sigue situándose bajo los problemas abiertos por la filosofía kantiana, esto es, la falta de un principio superior que articule todo el saber, porque, solo de esta manera, un sistema puede llegar a ser verdadero:

(...) si el primer principio de la filosofía es para ella de igual forma el último, si aquello con lo que toda filosofía empieza, también la teórica, es asimismo resultado último de la práctica, en que todo saber termina, la ciencia entera deberá ser posible en su más elevada consumación y unidad. (*ibid.*, p. 62).

Es decir, filosofía solo puede haber ahí en donde hay *unidad* de los principios en *un* sistema, y solo de esta manera es posible el acceso a una comprensión más alta y elevada del saber, que solo había quedado planteada como exigencia en PFG. Sin embargo, en DY el saber que se debe alcanzar en términos de sistema no puede quedar en su mera exigencia teórica, y por eso quien busca el saber tiene que comprender que éste no se puede adquirir sin que posea realidad⁴⁵. “Debe existir algo, en y a través de lo cual lo que está

⁴⁵ No en el sentido de las cosas (res) como entes u objetos externos, puesto que de ese modo el saber no tendría la característica interna de ser verdadero, sino en el sentido del ser mismo: realidad es el todo, y el todo es el sistema y, en ese sentido, nuestro saber adquiere firmeza y consistencia. Por eso en PFG se había

ahí logre existencia, todo lo pensado, realidad, y el pensamiento mismo *la forma de la unidad e inalterabilidad.*” (DY, p. 71; énfasis añadido). Es aquí, y a diferencia de PFG, en donde Schelling ya no solo dialoga y transforma a Kant en base a la estructura del lenguaje de Fichte, sino que recepciona a Spinoza puesto que el principio supremo del saber humano, ese ‘algo’ que debe ser encontrado no puede darse mediante el conocimiento de otro principio o saber que no tenga dentro de sí su propia comprensión (*causa sui*), y por eso el fundamento último de la realidad solo puede ser un absoluto, único aspecto de la realidad en donde ser y pensar pueden coincidir: de ahí que Schelling insista en el otro elemento determinado en PFG, esto es, el principio absoluto tiene que ser *incondicionado e incondicionable*. En palabras de Schelling, “En cuanto la filosofía comienza a ser ciencia debe presuponer también una proposición suprema, y con ello, al menos, algo incondicionado” (*ibid.*, p. 73). La pregunta en cuestión es, entonces, ¿por qué la filosofía tiene que presuponer tal condición? Porque se trata de una exigencia *necesaria* que conecta la realidad última respecto del modo en cómo actúa la propia filosofía como sistema. De ahí que el principio supremo

indicado que se tiene que encontrar la unidad del saber con el ser, y que se mantiene, en el mismo sentido, en DY.

ya no sea anunciado en términos de Yo es Yo como en PFG, sino como Yo absoluto, porque “El Yo, si debe ser incondicionado, debe situarse fuera de toda esfera de aquello que es demostrable objetivamente.” (*ibid.*, p. 75)⁴⁶. La pregunta que es clave, entonces, es cómo se accede, o cómo se conoce, tal principio absoluto incondicionado⁴⁷, y esto es mediante otro de los conceptos determinantes –hasta al menos 1804– en la filosofía de Schelling: a través de la *intuición intelectual*⁴⁸.

En adición a lo último, intuición intelectual significa para Schelling aquello que se da de forma inmediata [intuición], pero no como un conocimiento de objetos en sí mismos –Kant ya había negado esa posibilidad, y Schelling es consciente de ello⁴⁹–, sino como un acto libre que permite, en

⁴⁶ Ante esta cuestión se podría hacer la siguiente pregunta: ¿se puede establecer, realmente, tal principio como aquel que tiene el fundamento de toda la realidad de nuestro saber? Me inclino a pensar que este Yo absoluto que propone Schelling, que es *presupuesto* como condición de nuestro saber, en cierto sentido –y de ahí quizás el propio reconocimiento de Schelling, años más tarde, de este aspecto como ‘negativo’ de su pensamiento–, se trata solo de una categoría explicativa en su filosofía temprana, cuya finalidad es, o tiene la tendencia de *mostrar*, metódicamente, la necesidad que tiene toda construcción sistemática para que se acceda a esa categoría de la filosofía entendida como ciencia, según las exigencias que se derivan del pensamiento moderno.

⁴⁷ De acuerdo con Varela, la pregunta: ¿cómo se conoce el principio que da unidad a nuestro conocimiento?, es la pregunta clave de los dos primeros textos juveniles de Schelling, es decir, PFG y DY. Esta pregunta se transformaría en los textos sucesivos en ¿cómo se conoce el sistema? Y, justamente, notar este matiz en el cambio de sentido de las preguntas es lo que llevaría a comprender el proyecto filosófico de Schelling (2001, p. 216).

⁴⁸ El tema de la intuición intelectual en el pensamiento de Schelling es amplio y, por sí solo, requeriría un capítulo entero para ser tratado. Por lo demás, si bien es un concepto fundamental para el propósito de esta tesis, no es este el lugar para tratarlo sistemáticamente. Al respecto, se puede revisar la interesante reflexión de A. Gentile (2018), así como la ya clásica obra de X. Tilliette (1995)

⁴⁹ “Sé perfectamente que Kant ha negado toda intuición intelectual; pero también sé dónde lo ha hecho: en una investigación que da siempre por sentado el Yo absoluto y que, a partir de elevados principios supuestos, solo determina el Yo empírico condicionado y el No-Yo en la síntesis con el Yo. También sé que esta

definitiva, aquella unidad originaria que proporciona la realidad del saber. Por eso Schelling puede concluir con la que es la clave de todo su pensamiento:

“La totalidad de nuestro saber no tendría consistencia alguna si no estuviera respaldado por algo que se sustenta a sí mismo; y esto no es más que aquello real y efectivo gracias a la libertad. *El inicio y el fin de toda filosofía es libertad.*” (*ibid.*, p. 83; énfasis añadido).

Este pasaje es una de las expresiones claves en la filosofía de Schelling, puesto que no se trata de una conclusión aislada, sino que, más bien, del punto más alto del sistema, esto es, la totalidad de todo el saber es libertad. Para Schelling, sistema y libertad coinciden, pero su verdadera relación no será expuesta sino hasta 1809, puesto que aquí Schelling no logra explicar ni establecer el tránsito que hay entre la comprensión de esta libertad absoluta del principio incondicionado, respecto de una libertad finita, y por eso al final de *DY* indica que todo el entramado de la cuestión no consiste en la posibilidad de la libertad –el presupuesto necesario para la comprensión del sistema es la comprensión de la libertad absoluta–; sino que el problema es cómo puede haber libertad para un Yo empírico, es decir, un sujeto (*ibid.*, p.

intuición intelectual, tan pronto se pretende equiparar a la sensible, hace incomprensible que pueda comparecer como libertad absoluta a la conciencia, puesto que la conciencia presupone un objeto, pero la intuición intelectual solo es posible en tanto que no tiene objeto alguno. El intento, pues, de desvirtuarla por la conciencia es tan erróneo como el intento de conferirle por ella realidad objetiva, que no significaría otra cosa que cancelarla absolutamente.” (*DY*, p. 87).

130). El problema radica aquí en cómo se puede ir de lo incondicionado, a lo condicionado⁵⁰: dicho tránsito, no es explicado por Schelling aquí.

A diferencia de DY, la cuestión del tránsito, y la posición que tiene que ocupar lo finito dentro del sistema en la filosofía de Schelling, empieza a adquirir luces a partir de CDC, cuya primera parte [1795] expone los desacuerdos de Schelling respecto a la cuestión del dogmatismo y criticismo, únicas filosofías que pueden ser consideradas ‘sistemas’, y que pese a sus múltiples diferencias y fallos, al menos concuerdan en un punto –y de ahí el interés de Schelling hacia esos sistemas–: el absoluto. Sin embargo, y dado que en CDC la posición que se asume es la de la finitud –cuestión que no había logrado en DY–, Schelling más bien reconsidera el asunto del absoluto en función de aquella finitud (Serrano, 2008, p. 160). Ahora bien, incluso considerando la posición desde el aspecto finito que se asume en CDC, Schelling aún aquí sigue su programa formal de exponer el sistema a partir de un primer principio –programa desarrollado tanto en PFG como en DY–, y por eso hay que encontrar, de alguna manera, la unidad del sistema a través de una nueva confrontación de criticismo y dogmatismo. Por eso Schelling dice que si bien ambos sistemas se enfrentan en cuanto a la cuestión del

⁵⁰ Puesto que de lo condicionado a lo incondicionado tenemos un acceso: intuición intelectual.

primer principio, “(...) tienen que encontrarse en algún momento en *un punto común*. Pues no podría haber en absoluto ningún sistema distinto si no hubiera a la vez un terreno a todos ellos común.” (CDC, p. 93; énfasis añadido).

Este punto común que permite la formulación del sistema no es sino la cuestión de la libertad: único principio a partir del cual se expone toda la dignidad de la filosofía⁵¹ —es el inicio y el fin, según lo logrado en DY—, y ahí es donde ambos sistemas son posibles en una unidad superior⁵², puesto que ya no puede ser el principio del dogmatismo, ni del criticismo. En palabras de Schelling,

La razón de mi afirmación de que los dos sistemas contrapuestos absolutamente, dogmatismo y criticismo, son igualmente posibles, y que ambos persistirán el uno junto al otro mientras no estén todos los seres finitos al mismo nivel de libertad, es, dicho brevemente, ésta: que ambos sistemas tienen el mismo problema, pero este problema no puede resolverse teóricamente en absoluto, sino solo *prácticamente*, esto es, por medio de libertad. (ibid., p. 131)

En la cita anterior, Schelling reconoce la superioridad del criticismo por sobre las consideraciones del dogmatismo (el problema no puede ser resuelto ‘teóricamente’, sino ‘prácticamente’, y de ahí nuevamente la necesidad de la

⁵¹ “La suprema dignidad de la filosofía consiste precisamente en que ella lo espera todo de la *libertad* humana.” (CDC, p. 127) Dicho de otra forma, la filosofía no es otra cosa sino la misma libertad, y Schelling mismo identifica ambos aspectos: “Pues hasta donde entiende, nuestro entero saber seguirá siendo siempre *filosofía*, esto es, siempre solo saber en su progreso, cuyo mayor o menor grado tenemos que agradecer solo a nuestro *amor* por la sabiduría, esto es, a nuestra libertad.” (ibid., p. 129).

⁵² “Si están referidos *ambos* sistemas a un principio absoluto como lo consumidor en el saber humano, entonces éste tiene que ser también el punto de unificación de ambos sistemas.” (CDC, p. 189)

libertad), y por eso, en la búsqueda de precisar las consideraciones del sistema en vista del primer principio indicado como libertad, las palabras iniciales de DY –quien quiere saber algo, quiere que su saber tenga realidad– adquieren nuevo y mayor sentido: no basta simplemente unir ambas posiciones a través de principios aislados que vean uno, u otro lado del absoluto, sino de la unidad de ambos que permite que el sistema adquiera realidad, puesto que solo de esa forma sería un sistema libre.

Por otro lado, Schelling retoma la cuestión que había quedado inconclusa al final de DY –el problema de la relación y comunicación entre el principio y lo principiado; lo infinito y lo finito–, y por eso la tarea de la filosofía, y eso es lo que debe exponer el sistema, es la cuestión del tránsito no explicitado en la obra anterior: “Pero creo que aquel tránsito de lo infinito a lo finito es precisamente el problema de *toda* filosofía, no solo el de un sistema concreto...” (CDC, p. 147). Es decir, Schelling reconoce abiertamente que no ha sido capaz de establecer dicho tránsito, pero tampoco en CDC logra dar una explicación suficiente que permita articular el programa de sistema que se arrastra desde PFG y DY, porque si bien asume el enfoque de la finitud, a partir, sobre todo, del aspecto práctico del criticismo y en evidente confrontación con Kant, lo cierto es que su mirada

de las cosas sigue posicionándose desde una reflexión eminentemente teórica; sin embargo, ya no se trata solo de la exigencia del sistema, como en PFG, tampoco solo de la determinación del primer principio como en DY, sino que con aquellos elementos avanza y madura su reflexión de la presentación del sistema a través de la idea de que la unidad de éste tiene que comprender la comunicación de ambas esferas de lo que puede ser conocido: lo finito y lo infinito, siempre desde una característica superior o más elevada.

De acuerdo con el punto anterior, esa característica más elevada evidentemente no es lograda en CDC, es decir, aquello que permite la comunicación entre lo finito y lo infinito. Ciertamente Schelling ha expuesto las consideraciones del sistema y el primer principio absoluto a partir de la libertad, pero de nada sirve esa exposición teórica del conjunto orgánico que tiene que ser un sistema si no es posible evidenciar el tránsito que hay en los elementos que son parte del conjunto del sistema. Esto solo lo logrará en 1797, en PFR. Pero, entre CDC y PFR hay un opúsculo que, al igual que PFG, no ha recibido la suficiente atención en su consideración dentro de la propuesta de la unidad sistemática en el pensamiento de Schelling, pese a tener elementos que son relevantes para el conjunto en cuestión. Me refiero a DDN. Si bien es cierto que en esta última obra el tema y el enfoque parecen

no coincidir con los desarrollos filosóficos anteriores, lo cierto es que eso solo es una cuestión superficial. Con CDC Schelling ya se había posicionado desde la perspectiva finita, y este es justamente el punto desde el cual parte DDN: “Lo que no se puede realizar teóricamente, se debe realizar prácticamente”, y ello es porque la razón aspira constantemente a lo incondicionado –explicado en DY–, cuyo acceso no puede ser por vía teórica sino por la práctica, puesto que de lo contrario se aniquilaría la libertad –DY y CDC– (cfr., DDN, pp. 226-227). En este sentido –situándose en la cuestión del tránsito articulada con anterioridad–, Schelling cree necesario comenzar a establecer esa comunicación que tiene que haber entre los aspectos del sistema, el principio y lo principiado; por eso, para que lo incondicionado se realice, éste debe ser pensado como idéntico a mí (“lo igual es conocido por lo igual”, como ya había dicho Schelling en PFG y, más adelante, en ESL), y de ahí que

Si eres un ser en sí, ninguna potencia contraria puede cambiar tu estado, ni limitar tu libertad. Luego, esfuérate por devenir un ser en sí, por ser *absolutamente libre*, esfuérate por someter a *tu* autonomía toda potencia heterónoma; esfuérate, mediante la libertad, por desplegar tu propia libertad hasta lograr una potencia absoluta e ilimitable. (cfr., DDN, §4, p. 227)

Esta identidad que expresa Schelling, en el fondo, es la idea de que el Yo absoluto indicado en los textos anteriores, ahora, es condición de posibilidad

del yo empírico, finito, y la importancia de esta cuestión es que, además de establecer la relación de identidad entre el principio y lo principado, el concepto de libertad en el sujeto quedará asociado con la vida: “Esta causalidad se llama *vida*. La *vida* es la autonomía en el fenómeno, el esquema de la libertad, en tanto que se revela en la naturaleza. Devengo por eso necesariamente un ser *viviente*.” (*ibid.*, §9, p. 228). Este detalle dentro del conjunto del sistema no es menor, por el contrario, es del todo relevante puesto que aquí está la idea germinal de que el sujeto es el centro a partir del cual se realiza el absoluto –o Dios, como desarrollará de forma posterior en ESL⁵³–.

Por otro lado, al igual que otras potencias o determinaciones de la filosofía, el derecho –y esa es la finalidad de DDN, la exposición de nuevas consideraciones en torno a lo que, en la modernidad, se pensaba respecto del derecho natural– encontrará su lugar en el conjunto del sistema gracias a la

⁵³ De hecho, aquí ya se encuentran las bases del egoísmo, la mismidad, el mal, que si bien son cuestiones que Schelling había trabajado durante el *Stift* de Tubinga antes de 1794, encontrarán su desarrollo en ESL. En este entendido, no se puede pasar por alto que Schelling aquí, en DDN, está situado en el terreno práctico, en la experiencia misma de la finitud de cada individuo que utiliza su libertad, reflejo de la absoluta, de modo que dentro de su posibilidad puede realizar cualquier acto si su libertad no es coartada en función de intereses universales, y en eso consistirá principalmente lo que en este tiempo entiende por ética y moral (cfr., DDN. §35, p. 231). Al margen de lo último, es interesante contrastar la siguiente cuestión que afirma A. Carrasco: “...Schelling, en cambio, parte de la efectividad y de la experiencia: sabe que el hombre hiere y coarta de facto a otros hombres, sabe que son los impulsos egoístas los que priman sobre los altruistas, sabe que no hay sociedad justa y sabe, como desarrollará más tarde, que la libertad del hombre es también una libertad para el mal.” (2011a, p. 61).

libertad, cuestión considerada como originaria para Schelling: todos los derechos que se puedan comprender son siempre derivados de la libertad (cfr., *ibid.*, §152, p. 248). Por tanto, en DDN, se articulan los elementos de los textos anteriores, y su finalidad dentro del ámbito práctico de realización del absoluto. Con ello, entonces, es necesario dar paso al último aspecto que permitirá, en definitiva, el tránsito de lo infinito a lo finito en el conjunto del sistema.

Estamos ahora en 1797, en PFR, en donde Schelling se ocupará de las relaciones entre teoría y praxis, y de su dependencia de un principio común superior que no puede ser ni teórico, ni práctico⁵⁴ –indicado ya en CDC–, un principio superior incondicionado que exponga a la filosofía en su conjunto, es decir, la filosofía como sistema. Y por eso sigue aquí bajo la consideración que ya había abierto tanto en PFG como en DY: “El problema es por tanto éste: explicar la absoluta coincidencia entre el objeto y la representación, del ser y del conocer.” (PFR, p. 61), pero para que haya tal coincidencia es imperioso una cosa: la necesidad de una acción libre: libertad. Este es el elemento que tiene que permitir el tránsito, la coincidencia, entre ser y conocer, y que acá es llamado *espíritu*. Dice Schelling, “...llamo *espíritu* a

⁵⁴ Esta es la explicación que brinda Serrano, en la introducción a PFR (en PFR, p. 15).

aquello que solo es su propio objeto. El espíritu ha de ser objeto *para sí mismo*, que desde luego en esa medida no es *originariamente* objeto, sino absoluto sujeto, para el cual *todo* (y también él mismo) es objeto.” (*ibid.*, pp. 61-62)⁵⁵. Con este concepto Schelling logrará establecer el tránsito que va de lo infinito a lo finito, articulando de manera germinal lo que posteriormente, en el SIT, llamará ideal-realismo: “El que se eleva a un punto de vista superior descubre que originariamente *no* hay ninguna diferencia entre idealidad y realidad, es decir, que nuestro saber no es *en parte* sino *completa y absolutamente* ideal y real *a la vez*.” (*ibid.*, p. 68).

Por lo demás, y volviendo al tema del tránsito, este será posible puesto que es propio de la actividad del espíritu llevar lo infinito a lo finito, o dicho de otro modo, “Todas las acciones del espíritu consisten en presentar lo *infinito en lo finito*”, anunciando así el comienzo de la historia dentro del sistema: “La *meta* de todas esas acciones es la autoconciencia, y la historia

⁵⁵ Desde la perspectiva de Serrano, el concepto de espíritu, como pieza teórica, es una noción central para articular el desarrollo previo que venía construyendo Schelling. Y, aunque el concepto ya se encontraba en boca del espíritu alemán, a Schelling le permitirá superar sus lecturas de Fichte que ya había comenzado a dejar atrás. El concepto de espíritu da “...como resultado la posibilidad de pensar lo incondicionado en lo condicionado, de establecer la transición de lo infinito a lo finito, y de entrever finalmente una identidad desde la que podrá más tarde desarrollar un sistema propio, y cuyas dos ramas son precisamente la filosofía de la naturaleza y la del espíritu (...)” (en PFR, p. 18). En definitiva, con el concepto de espíritu “Schelling ha encontrado la fórmula que buscaba, una fórmula que rebasa ya claramente a Fichte, puesto que el espíritu no puede ya situarse en el punto de vista de la conciencia o del sujeto, y el espíritu, en este sentido, va más allá del Yo de Fichte. Y a la vez a puesto en circulación una noción de la que él no sabrá obtener todos los rendimientos pero que en manos de Hegel, será enormemente productiva.” (*ibid.*, pp. 20-21).

de esas acciones no es otra cosa que la *historia de la autoconciencia*.” (ibid., p. 93)⁵⁶. Pero ¿por qué surge aquí el tema de la autoconciencia⁵⁷? Porque ella es “...el principio de *toda* la filosofía” (ibid., p. 94). Y, ya sabemos, toda la filosofía es el sistema, y esto solo puede ser mediante un principio que se organiza a sí mismo a partir del cual la filosofía se eleva hacia su finalidad última y absoluta:

“Si el espíritu humano es una naturaleza que se *organiza a sí misma*, entonces no le llega nada de fuera, mecánicamente. Lo que está en ella procede siempre de su interior, formado según un principio interno. Todo en él empuja hacia el sistema, es decir, hacia la finalidad absoluta.” (ibid., p. 97).

Llegado a este punto, Schelling supera la mera visión lógica del sistema, su pura visión teórica de sus reflexiones anteriores, y con ello da un nuevo paso hacia la formulación del sistema como un todo orgánico que posee realidad. O, en palabras de Varela, en PFR la noción de sistema es transformada por Schelling, y “(...) adquiere un estatus ontológico. Sistema es la totalidad de lo real y como tal comprende tanto lo infinito como lo finito, es, en definitiva,

⁵⁶ Aunque enfocado principalmente en la filosofía tardía de Schelling, quien destaca la relación de lo absoluto con la historia en términos de la ‘historicidad del absoluto’, es el fascinante trabajo de W. Kasper (2017); en la misma línea, aunque destacando principalmente el papel del mal, a propósito de ESL, es el trabajo de A. Carrasco (2013).

⁵⁷ De acuerdo con Varela, La posibilidad del conocimiento del sistema se debe a la autoconciencia, lugar donde real e ideal son idénticos. Por tal motivo “El principio del sistema se presenta en la autoconciencia como identidad de intuición [lo que el espíritu es originariamente] y concepto [en lo que ha devenido el espíritu].”. Y, más adelante, “En definitiva, la filosofía es la reconstrucción del sistema de la experiencia desde la autoconciencia.”(2001, pp. 226-227).

el compendio de toda realidad que deviene experiencia.” (2001, p. 223). Pensado de otro modo, el principio incondicionado definido en términos de libertad desde DY, ahora, deviene sistema y, por tanto, sistema de la libertad. Por eso es posible afirmar que, en la identidad con el principio absoluto, “Todo el hombre lleva el carácter de la libertad.” (PFR, p. 99). En definitiva, “Sistema se llama solo a *aquella totalidad que se sostiene a sí misma*, que está cerrada en sí misma, que no presupone fuera de sí ningún fundamento de su movimiento y de su coherencia.” (*ibid.*, p. 112), porque solo es producto de su propio principio: la libertad.

Schelling ha llegado al punto más alto de su desarrollo comenzado en PFG con la exposición de la exigencia sistemática, la determinación del primer principio –DY–, la comprensión de la filosofía a partir de los opuestos (criticismo/dogmatismo; idealismo/realismo; consciente/inconsciente) –CDC–, hacia la síntesis propiciada por el espíritu en PFR. Hasta acá, por tanto, la articulación del sistema, su totalidad, es la construcción de dos aspectos que se pueden escindir: realidad e idealidad, cuyo piso ahora se convierte en la exposición del tránsito que puede ir de uno, hacia el otro lado. O, dicho de otro modo, Schelling ha alcanzado, mediante el espíritu, el concepto que le permite explicar el tránsito dentro de los aspectos que tiene

el sistema, pero todavía falta detallar, en esa ‘historia de la autoconciencia’, el tránsito mismo que va desde lo real a lo ideal, o el que va de lo ideal a lo real. Esto último es lo que llevará a cabo en la filosofía de la naturaleza; lo primero, en el SIT.

3.2 La filosofía de la naturaleza en el conjunto del sistema: 1797-1800

Schelling emprende un nuevo camino luego de 1797, que parece ser por entero diferente a las cuestiones que había formulado con anterioridad. Sin embargo, eso no quiere decir que, pese a esta nueva dirección tomada, haya una nueva filosofía o un nuevo sistema. Por el contrario, los resultados de PFR expusieron al absoluto, y su principio incondicionado, la libertad, como aquellos presupuestos que se encuentran a la base o fundamento de todo lo que puede ser entendido en términos de realidad, pero para evidenciar esa realidad, es necesario exponer el tránsito o el vínculo que subyace entre la idealidad y la realidad. Entonces, muy consciente de esta cuestión, Schelling no empieza una nueva filosofía, ni un nuevo sistema, sino que un nuevo comienzo que exponga el origen de la materia (cfr., FN, p. 175) en su relación con lo absoluto, y de ahí que sea necesario explicar una ‘filosofía de la naturaleza’. ¿Por qué? Porque con ella comienza el cuestionamiento de cómo

es posible la experiencia en nosotros y, a partir de ello, la libertad –recuérdese DY: el problema no es la libertad, sino cómo es posible un acto de libertad en seres finitos—. A raíz de esto, la propuesta de Schelling es la exposición de la naturaleza como una cuestión viva, una constante lucha de fuerzas, a partir de la cual surge nuestra comprensión filosófica producto de una escisión originaria, cuya finalidad de ella misma es el restablecimiento de la unidad en el marco sistemático de comprensión trabajado en los textos anteriores. Dicho de otra forma, las reflexiones filosóficas que van de 1794 a 1797 son, en cierto sentido, un marco teórico de exposición de la cuestión sistemática y el primer principio, cuyo fin era mostrar que la filosofía es sistema, y sistema de la libertad producto de una realidad única que fue escindida (realismo-idealismo), y cuya unidad debe ser reestablecida mediante la exposición del tránsito que hay entre el sistema, y la posición que la naturaleza ocupa dentro de él. Por eso Leyte puede afirmar, por ejemplo, que “La filosofía tiene que comenzar por el origen y tiene que comenzar con la filosofía de la naturaleza. De ella se puede decir que en cierto modo es toda la filosofía.” (en FN, p. 23)⁵⁸.

⁵⁸ O, como dice Schelling en *Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física* [1800], “Y así, una vez llegados a este punto, podremos dirigirnos en direcciones completamente opuestas: de la naturaleza a nosotros o de nosotros a la naturaleza, pero la verdadera dirección para la persona a la que le importa el *saber* por encima de todo es la adoptada por la *naturaleza misma*.” (p. 248). Un comentario

A propósito de este nuevo comienzo, “(...) no queda más remedio que contar con un punto de partida (...)”, el cual tiene que presuponer “(...) que una filosofía de la naturaleza *debe* derivar la posibilidad de una naturaleza, esto es, la totalidad del mundo de la experiencia, a partir de principios.” (*ibid.*, p. 69). Esa totalidad de la experiencia no es, sino, el comienzo de la misma filosofía a través de la escisión y, a su vez, la pregunta por el mundo de la experiencia por medio de ella⁵⁹. De ahí que la tarea de la filosofía, el sistema mismo ahora, sea tomar la naturaleza y, mediante ella, reestablecer la unidad a través de la libertad: única fuente de comprensión que permite el acceso a la totalidad del saber, que ahora se encuentra escindido. Por eso Schelling afirma que

(...) si finalmente existe una unidad en el sistema de nuestro saber y si alguna vez incluso llegamos a reunir los cabos más extremos del mismo, tenemos que esperar que también aquí, en donde Leibniz y Newton divergen, *un espíritu que todo lo abarque consiga algún día hallar el punto medio en torno al que se mueve el universo de nuestro saber*, esos dos mundos en los que ahora todavía se halla escindido nuestro saber. (*ibid.*, p. 82; énfasis añadido)

similar se encontrará, años más tarde, en las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, donde Schelling afirma que la filosofía de la naturaleza es la primera parte necesaria de la filosofía en general (cfr., LMA, p. 148).

⁵⁹ “La pregunta sobre cómo es posible un mundo fuera de nosotros y cómo una naturaleza, y con ella la experiencia, se la debemos a la *filosofía* o, para decirlo mejor: con esa pregunta comenzó la filosofía.” (FN, p. 70). Con esto queda claro, al menos, una cuestión: no se trata de una filosofía de la naturaleza como si fuese una cuestión particular el hecho de que la filosofía tiene que exponer la naturaleza; por el contrario, la naturaleza es un momento de autoconstrucción de la propia filosofía desplegándose en su propio movimiento y, por tanto, un momento necesario de la filosofía: por eso para Schelling la naturaleza no versa sobre sus productos u objetos, sino que se trata de una cuestión *viva*, su propia productividad en la constante lucha de fuerzas de camino al retorno de la unidad con lo absoluto.

¿Cómo llegar a la unidad, entonces, que ahora se encuentra escindida? La respuesta ya la ha dado Schelling en PFR, esto es, a través del espíritu, pero que en la naturaleza es pensado como una vitalidad que se organiza a sí misma, vale decir, como alma (cfr., FN, p. 106). Si esto es cierto, entonces,

La naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu la naturaleza invisible. *Aquí*, por lo tanto, en la absoluta identidad del espíritu *en* nosotros con la naturaleza *fuera* de nosotros, tiene que resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza externa a nosotros. (ibid., p. 111)⁶⁰.

Con lo anterior queda definido, por tanto, que la filosofía de la naturaleza no es una cuestión aislada, sino parte de un conjunto del saber sistemático; es más, la filosofía de la naturaleza es una ciencia *necesaria* dentro del sistema del saber, porque es un momento de la unidad originaria (cfr. *ibid.*, p. 119), y de ahí que, como *parte* del sistema del saber, su tarea sea la de “(...) explicar lo ideal a partir de lo real (...)” (*ibid.*, p. 120).

Explicar la tarea anterior no es una cuestión sencilla, puesto que Schelling reconoce que, para hacerlo, la explicación no puede apuntar

⁶⁰ Destacando el hilo de la libertad, a propósito de este nuevo camino que Schelling asume en filosofía, Diosdado indica lo siguiente: “En su filosofía de la naturaleza, si bien se establecen diferentes escalas o grados de organización, se acentúa de modo especial la unidad existente entre ellos, sobre la base de la actividad o modo de actuar que en todos se descubre. El filósofo de la naturaleza no puede quedarse en el mero fenómeno, debe atender sobre todo a la actividad, a la productividad, a la vida...de la naturaleza en sus distintas manifestaciones. Si hace esto, conseguirá abandonar una visión objetivista de la naturaleza hasta descubrir en ella el espíritu, el yo, la libertad. Esta es, efectivamente, la pretensión de Schelling en estos escritos tratados: destacar la presencia del espíritu en la naturaleza. Hasta tal punto, que llegue a afirmar que “la naturaleza es el espíritu visible”, así como “el espíritu es la naturaleza invisible”.”; además, agrega, “La libertad en la naturaleza se manifiesta como actividad, productividad y vida. Evidentemente es en el nivel orgánico donde mejor puede apreciarse esta libertad, entendida como poder de autogeneración y superación del límite.” (1991, pp. 168-169).

simplemente a las características ‘objetivas’ de la naturaleza, a sus productos⁶¹, propio de las construcciones mecanicistas y científicas de su época; por el contrario, la filosofía de la naturaleza –y esto es lo que le reprocha Schelling a los pensadores que piensan sobre la naturaleza en su tiempo– no puede olvidar la búsqueda de lo que esencialmente la naturaleza es, su origen y originalidad, por eso se trata de una “física especulativa”, cuya finalidad es exponer la dinámica⁶² de las causas originarias *en* la naturaleza, porque solo de esa forma es posible apuntar a lo interno-esencial de la cuestión, mirando hacia lo no-objetivo de la naturaleza (cfr., *ibid.*, p. 123) en el conjunto del sistema. ¿Cómo? –lo he indicado más arriba– *Mediante la libertad*: “Ciertamente, sería imposible echar una mirada a la construcción interna de la naturaleza si no fuera posible *intervenir en la naturaleza por medio de la libertad*.” (*ibid.*, p. 124; énfasis añadido)⁶³. En consecuencia, si

⁶¹ Si la filosofía de la naturaleza es una parte del sistema, entonces, al igual que el sistema, tiene que ser incondicionada: tal como ya lo había expuesto entre 1794 y 1795. De ahí que, por ejemplo, Schelling afirme lo siguiente: “Como ciencia no puede partir de nada que sea un producto, es decir, una cosa, tiene que partir de lo incondicionado; la primera investigación de la física especulativa es lo tocante a lo incondicionado de la ciencia de la naturaleza.” (FN, p. 130).

⁶² “Lo dinámico es para la física lo mismo que lo trascendental para la filosofía y dar una explicación dinámica significa en física precisamente lo mismo que en filosofía se llama dar una explicación trascendental. Llamamos dinámico a un fenómeno cuando se explica en general a partir de las condiciones originarias de la construcción de la materia y por lo tanto no precisa para su explicación, a parte de los citados fundamentos generales, ninguna causa inventada ni especial, como por ejemplo materias singulares.” (*ibid.*, p. 246).

⁶³ En nota a pie de página sobre este mismo punto, A. Leyte explica la cuestión mejor de lo que yo podría decirlo; valga la referencia de forma extensa: “No se trata solo de que la libertad nos permita intervenir en la naturaleza, sino en mucha mayor medida que podemos intervenir en la naturaleza gracias a la libertad porque la naturaleza es ella misma libre. <<El A y O de toda filosofía es Libertad>>. El carácter

la filosofía de la naturaleza o física especulativa es parte del todo que es el sistema, y éste se despliega a través de la historia de la autoconciencia –PFR–, el mismo movimiento e historia se tiene que encontrar en la construcción de la naturaleza mediante su esencia, la libertad, y por eso

Hay que mostrar *cómo* se va materializando gradualmente la productividad y transformándose en productos cada vez más fijados, lo que debería dar lugar a una *gradación dinámica en la naturaleza y de hecho es el auténtico objeto de la tarea fundamental de todo el sistema.*” (*ibid.*, p. 148; énfasis añadido)

Como se puede apreciar, por tanto, la filosofía de la naturaleza es un lado del sistema, cuya exposición radica en cómo mediante ella se puede reestablecer la unidad de él, único tema que ha estado en el pensamiento de Schelling desde sus inicios en 1794/1795, no siendo una filosofía aparte ni un sistema independiente: cuando Schelling afirma que la filosofía de la naturaleza es una ciencia independiente (cfr., *ibid.*, p. 258), la indicación no apunta a que se trata de algo emancipado del único sistema que hay, el de la libertad, sino, más bien, independiente con referencia al otro lado del sistema, el aspecto trascendental. Sin embargo, esto no es nuevo, en PFR ya había

programático de aquella carta –Leyte hace alusión a la carta que Schelling envía a Hegel el 4 de febrero de 1795– se refiere a todos los ámbitos de la filosofía, y por tanto también a la naturaleza. No existe oposición entre naturaleza y espíritu, esto es, entre necesidad y libertad, porque tal oposición invalidaría el propio punto de partida, lo absoluto. Es posible lo absoluto, es decir, la identidad, porque se da una vinculación entre la libertad de la naturaleza y la libertad del espíritu. Conocer la naturaleza en el sentido de Schelling, esto es, construir la naturaleza, solo es posible porque la esencia misma de la naturaleza consiste en ser libre.” (en FN, p. 171, n.3)

indicado que la exposición del sistema se tiene que llevar a cabo a través de la explicación del tránsito de sus dos lados, de lo real a lo ideal, y de lo ideal a lo real. La filosofía de la naturaleza⁶⁴, en el conjunto del sistema, ha expuesto este último aspecto: la explicación de lo ideal a través de lo real; pero aún queda pendiente la exposición de lo real a través de lo ideal, tarea que ya no puede ser emprendida a través de la naturaleza, sino que es parte fundamental del aspecto trascendental desarrollado en el SIT.

3.3 El Sistema del idealismo trascendental: 1800

Conforme con la literatura especializada, y los estudiosos de la obra de Schelling, el SIT constituye el primer intento de aunar todos sus trabajos anteriores en el conjunto de una única unidad sistemática. En este sentido, no es insignificante partir indicando que es el primer escrito que lleva, como tal, la palabra ‘sistema’ en el título, puesto que Schelling se propone aquí, y no en otro lado –aunque sí lo ha esbozado constantemente, como lo he indicado

⁶⁴ La filosofía de la naturaleza fue uno de los aspectos más criticados dentro de la filosofía sistemática de Schelling en su tiempo, sobre todo por otro personaje importante dentro de la historia alemana de fines del s. XVIII y comienzos del s. XIX, poco tomado en cuenta: A. C. A. Eschenmayer, quien mantuvo diversas polémicas con Schelling a lo largo de su obra entre 1797 y 1812. Al respecto de la polémica sobre las cuestiones concernientes a la naturaleza, se puede consultar la completa exposición, ampliamente documentada, de Berger & Whistler (2022).

con los desarrollos anteriores⁶⁵—, mostrar al absoluto como tal; más específicamente, como la identidad de ambos aspectos que tenían que resolver el tránsito de los lados o momentos del sistema, y que dará pie a los desarrollos de forma posterior a 1800⁶⁶. Por tanto, aquí llegamos a la consumación del proyecto iniciado en 1794, cuya exigencia sistemática no era otra sino exponer al absoluto a través de su principio incondicionado, la libertad; y por eso Schelling puede afirmar, en consonancia con las palabras expresadas al inicio de DY, que el idealismo trascendental es un sistema de todo el saber.

Por lo demás, hay dos cosas que no se pueden olvidar y que son un resultado directo de PFR: antes de exponer al absoluto, es necesario explicar lo real a través de lo ideal por una parte; por otra, porque solo esta explicación podrá evidenciar la historia de la autoconciencia ya anunciada en 1797: la finalidad del SIT no es otra sino “presentar todas las partes de la filosofía en *una única continuidad* y la filosofía como lo que es, a saber, como la historia

⁶⁵ El mismo Schelling advierte al inicio del SIT que, los temas de los que tratará acá, ya se encuentran dentro de sus obras anteriores, con la diferencia de que aquí “(...) la exposición pretende haber alcanzado una mayor claridad con respecto a algunos puntos que la que tenía antes (...)” (SIT, p. 139)

⁶⁶ Muy consciente de esto, Schelling afirma lo siguiente: “Además, todo sistema encuentra la piedra de toque más segura de su verdad no solo en que resuelve con facilidad problemas antes irresolubles, sino en que incluso provoca otros completamente nuevos, no pensados hasta entonces, y a partir de una conmoción general de lo aceptado como verdadero deja aparecer un nuevo tipo de verdad.” (*ibid.*, p. 138)

progresiva de la autoconciencia.” (SIT, p. 139; énfasis añadido). Respecto del primer punto, y al igual que con FN, el sistema del idealismo no es un conjunto aislado dentro del saber, sino una parte de la totalidad: si en FN la tarea era explicar el pensar [ideal] a través del ser [real] –1794/1795: ser y pensar deben coincidir en un punto superior⁶⁷–; entonces, ahora Schelling se tiene que hacer cargo de explicar el ser a través del pensamiento:

La filosofía trascendental tiene que explicar cómo es posible el saber en general, con el supuesto de que lo subjetivo es tomado en él como lo dominante o lo primero. No es, por tanto, una parte aislada ni un objeto particular del saber sino el *saber mismo* y el *saber en general* lo que ella establece como su objeto (*ibid.*, p. 155).

Y por eso, a diferencia de DY que planteaba como hipótesis el hecho de que quien quiere conocer algo, quiere que su saber tenga realidad, en el SIT hay una posición mucho más madura porque, a raíz de la cita anterior, aquí se afirma que *hay* realidad en nuestro saber (*ibid.*, p. 162), y como tal, ese saber no es otro sino la autoconciencia, fuente primera del idealismo a partir de la cual se explicitará la realidad, y por medio de la cual será posible acceder a la identidad, el punto donde sujeto y objeto son inmediatamente uno. Por lo demás, como ha sido la tónica en los desarrollos anteriores, esto solo es

⁶⁷ “Por consiguiente, aquí –se refiere al SIT– se da esa identidad originaria del pensar y del objeto, del aparecer y del ser, que buscábamos y que no se encuentra en ninguna otra parte.” (SIT, p. 174)

posible mediante la libertad, único principio incondicionado que es el fundamento clave del sistema:

Precisamente por eso esto incondicionado no puede buscarse en alguna *cosa*, pues lo que es objeto es asimismo originariamente objeto del saber, mientras que lo que es *principio* de todo saber no puede ser originariamente o en sí su objeto sino solo *por un acto especial de libertad* (*ibid.*, p. 176).

Por la misma razón anterior, y con mucha mayor radicalidad, Schelling puede afirmar que “(...) el comienzo y el final de esta filosofía es *libertad*, lo absolutamente indemostrable, lo que se prueba solo por sí mismo.” (*ibid.*, p. 184). Esta idea está, literalmente, tal como aparece en DY o en la carta que le envía a Hegel el 4 de febrero de 1795 (cfr., Cartas, p. 307; DY, p. 83), pero con la diferencia de que ahora indica con mayor claridad y lucidez, además de decirlo de forma explícita, que todo está referido a la libertad como principio articulador del sistema.

Por otro lado, si la filosofía es la ciencia que se encarga de la exposición del sistema, así como de la búsqueda de la unidad mediante la comprensión de la libertad, afín de restaurar esa unidad escindida, resulta justificado entonces que “la filosofía sea una historia de la autoconciencia que tiene diversas épocas y por las cuales se compone sucesivamente esa única síntesis absoluta.” (*ibid.*, p. 205). Por lo demás, estas épocas estarán trabajadas según un progresivo avance de la autoconciencia en su historia

desde el lado teórico, para que el lado real de la autoconciencia encuentre su límite y, con ello, de paso al aspecto ideal, lugar en donde se expone la libertad como acto originario –acción absoluta–, para llegar así a la relación entre libertad y naturaleza la cual, finalmente, quedará en manos del arte⁶⁸: punto en el cual culminará el sistema porque en él, y solo en él, coincide tanto la necesidad como la libertad en una unidad superior. El arte será el ‘órgano’ que exterioriza al sistema, y la filosofía la que, desde el aspecto subjetivo, expone la identidad de real-idealismo. Con esto, Schelling ha logrado un nuevo punto de partida que tiene que ser tematizado: el absoluto como identidad, tarea que se concretiza en los años que siguen inmediatamente al SIT.

3.4 Conclusiones

Desde el proyecto que comienza en 1794, y se concretiza más expresamente en 1795 con DY, aunque todavía solo desde el lado teórico por aquellas

⁶⁸ “Por tanto, concluimos con la siguiente observación. Un sistema está completo cuando es retrotraído a su punto de partida. Y precisamente este es el caso de nuestro sistema. En efecto, ese mismo fundamento originario de toda armonía entre lo subjetivo y lo objetivo, que solo pudo ser presentado en su identidad originaria por la intuición intelectual, es aquel que por medio de la obra de arte se ha sacado por completo fuera de lo subjetivo y objetivado enteramente, de suerte que hemos conducido poco a poco nuestro objeto, el Yo mismo, hasta el punto donde nosotros mismos estábamos cuando comenzamos a filosofar.” (SIT, p. 426). Que el sistema es el comienzo y el fin –así como la libertad–, no es una idea que gana Schelling en el SIT, por el contrario, ya se encontraba desde la exigencia teórica de 1794 con PFG, pero formulada explícitamente en DY en 1795 (cfr., DY, p. 62)

fechas, Schelling ha sostenido la misma idea: el sistema es el punto más alto de todo el saber, y con ello, ha puesto a la libertad como el principio articulador de aquel sistema. Éste, es el inicio desde el cual debe comenzar el saber, pero también su punto final –un círculo mágico lo llamará en otras ocasiones Schelling–, y por ello tiene que haber un punto de unificación superior que permita la articulación de todo ese conjunto del sistema como saber. Por lo demás, todo el camino que recorre Schelling desde 1794 hasta 1800 le permiten afirmar que, tal sistema, se ha vuelto real, y justamente por ello es necesario ya no solo comprender cómo se llega a la unidad-identidad a través de uno de los lados del sistema, puertas de acceso de comprensión de lo absoluto: la filosofía de la naturaleza, o el idealismo trascendental; sino que ahora se requiere indicar cómo aparece esa identidad como tal.

Por otro lado, y ya indicado, la libertad se ha posicionado también como el punto más alto del sistema. Dicho de otro modo, el sistema deviene libertad, y de ahí que la libertad sea una manifestación en la totalidad de la realidad, tanto en lo infinito, como en lo finito. Por lo demás, pareciera que Schelling no logra articular del todo la manifestación de la libertad en estos años, y de ahí que en los diversos textos que recorren el inicio de su proyecto se hable tanto de libertad absoluta, como de libertad humana, pero lo cierto

es que este detalle si bien se encontrará explicitado de manera definitiva en ESL, ya encuentra un primer punto de comprensión coherente en DDN, puesto que ahí Schelling afirma que la libertad del sujeto es un reflejo de la libertad absoluta. Este reflejo aún no ha sido explicitado, y no lo hará, como dije, hasta 1809; pero, aun así, es coherente el desarrollo de este aspecto germinalmente desde 1794 cuando, afirma Schelling, que lo igual solo puede ser conocido por lo igual.

Por tanto, dos tareas se presentan ahora en la filosofía de Schelling ya ganada la comprensión de las bases del sistema de la libertad: la cuestión de la identidad, por un lado, y el asunto de la libertad por otro. Lo primero será desarrollado por Schelling desde 1800 –aunque germinalmente el tema de la identidad se encuentra, al menos, desde 1797 en el desarrollo de sus ideas– hasta, aproximadamente, 1806-1807; lo segundo, en la culminación y logro del sistema de la libertad en el ESL de 1809.

CAPÍTULO IV: SISTEMA Y LIBERTAD EN LOS ESCRITOS DE 1801 A 1807

4.1 La unidad del sistema como identidad

La FN y el SIT dieron como resultado, dentro del conjunto del sistema, que éste tiene que ser comprendido a través de una unidad, el real-idealismo, que ahora es expresada en términos de ‘identidad’ (o indiferencia)⁶⁹. ¿Es esto un nuevo comienzo, en el sentido de una filosofía completamente diferente, en

⁶⁹ Resulta casi *obligatorio*, por el peso de la costumbre en este punto, referirse a una de las mayores críticas que Schelling encontró respecto a la cuestión de la identidad, nada más y nada menos que de Hegel, en el ya famoso prólogo de la *Fenomenología del espíritu* [FE, 1807], donde indicaba que la filosofía de la identidad era como “Contraoponer este saber único de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento diferenciador y lleno, o que busca y exige ser colmado –o bien, hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como se suele decir, todos los gatos son pardos– es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.” (FE, p. 71). Según Hegel, esta alusión nunca fue dirigida hacia Schelling, sino a los seguidores de su filosofía que hicieron un mal uso de ella (Cartas, p. 388); y pese a que Schelling no se da por aludido por la polémica –quizás más bien por razones de orgullo–, aun así le reprocha a Hegel no haber sido lo suficientemente específico al diferenciar entre él y esos seguidores que utilizaban su filosofía (*ibid.*, p. 389), pese a respetar las diferencias filosóficas que, para 1807, ya eran más que evidentes. Hegel ni siquiera respondió a la carta de Schelling, y su comunicación se vio completamente interrumpida a partir de esa fecha (2 de noviembre de 1807), salvo por un encuentro casual de forma posterior. Con todo, y de ser cierto que la crítica estaba dirigida implícitamente hacia Schelling, la comparación de Hegel, respecto al absoluto como identidad, resulta un poco injusta, al menos si solo hace referencia a Schelling, puesto que este último no indica en ningún lugar de su obra que, al absoluto como identidad, se pueda acceder inmediatamente a él en términos de *conocimiento*. Es cierto que la intuición intelectual permite una *comprensión* del absoluto, pero Schelling es enfático también al aclarar que, el absoluto mismo, es incognoscible e indemostrable, y de ahí que solo sea sentido inmediatamente, o presupuesto, a través de ese acceso que es la intuición intelectual. Por lo demás, tampoco se trata de que al absoluto se llegue como si se tratara de un ‘pistolazo’, y por eso Schelling sostiene y desarrolla los procesos de la historia de la autoconciencia que, entre otras cosas, exponen un desarrollo gradual de cara al absoluto y, en ningún sentido, de manera inmediata para una conciencia que no se ha elevado, aún, a esa comprensión que es la autoconciencia. A propósito de toda la polémica Schelling–Hegel, remito a J. Laughland (2016) quien, pese a centrarse en las diferencias filosóficas de ambos sobre todo en la consideración tardía de la filosofía de Schelling donde se exponen de manera tácita las críticas de éste a Hegel, y en una fuerte consideración respecto al cristianismo, resulta bastante ilustrativo para comprender esta cuestión.

Schelling? Desde la perspectiva asumida aquí, no; y esto se debe a que luego de finalizar la explicación del tránsito entre los aspectos del sistema, habiendo arrojado como resultado la identidad que subyace a ambos lados desde los cuales se accede al absoluto, Schelling cree coherente que es necesario posicionarse, ahora, en ese resultado, de modo que la explicación de la filosofía como identidad es el intento de aunar ambos lados parciales del sistema. Sin embargo, Schelling abordará esta cuestión desde el aspecto ideal, principalmente, poniendo en cierto ‘jaque’ la continuidad del sistema mismo. Con todo, eso no quiere decir que se abandona el proyecto y la preocupación principal: el sistema y la libertad.

Por ejemplo, y a diferencia de los textos anteriores, *Bruno o del principio natural y divino en las cosas* [1802] –que además se presenta en forma de diálogo–, Schelling considera la cuestión del sistema en base a los resultados obtenidos al final del SIT: la filosofía expresa la unidad, pero el arte exterioriza el absoluto, de modo que la cuestión de la identidad surge en el diálogo que se establece en la relación de la verdad [filosofía] con la belleza [arte], puesto que solo mediante esa confrontación surge la unidad. Pero, la diferencia respecto al final del SIT que posicionaba al arte como el órgano del sistema, Schelling acá pone a la filosofía por sobre esa consideración,

puesto que la filosofía en cuanto ‘esotérica’ busca la verdad y la belleza en sí mismas, por tanto, dentro de la circunspección que subyace de manera inmediata *en* el sistema (cfr., B, p. 26): este es el puente que traza Schelling para la consideración de la ‘identidad absoluta’. En este sentido, la filosofía verdadera es, justamente, aquella que construye mediante un *fundamento*, en donde todas las oposiciones y contrarios son uno (*ibid.*, p. 32), y esto porque hay un primer principio –idea que se mantiene desde DY– que precede a todas las cosas, que es expresado como la unidad absoluta de todas las oposiciones (*ibid.*, p. 33); dicho de otra forma, es el principio incondicionado que subyace en el marco teórico de la filosofía trabajada hasta 1800. Por lo demás, lo que también está acá es, nuevamente, la consideración del tránsito que hay entre el fundamento y lo fundamentado –aunque no en el mismo sentido que al final de PFR–, y por eso Schelling indica que

(...) como ya antes hemos enseñado que la filosofía debe ocuparse tan solo de los conceptos eternos de las cosas, habrá de ser, por ello, la idea de todas las ideas el objeto único de cualquier filosofía, y ésta, por su parte, no es otra sino aquella que expresa la inseparabilidad de lo múltiple respecto de lo uno, de la intuición respecto del pensamiento.” (B, pp. 42-43)

En el fondo, se trata de la coincidencia entre ser y pensar⁷⁰, pero que ahora es expresada en esta comprensión absoluta de la identidad⁷¹ de cara al tránsito.

Por lo demás, la cuestión de las relaciones entre el fundamento y lo fundamentado, ahora, adquieren mayor relevancia y profundidad porque son un camino preparatorio que se consumará, definitivamente, en 1809 cuando Schelling hable del ‘fundamento’ y de la ‘existencia’. Por eso acá, en 1802, indica que “cada ser finito, en cuanto tal, no tiene en sí mismo el fundamento de su existencia, sino, por necesidad, fuera de sí; es, por lo tanto, una realidad cuya posibilidad reside en otro.” (*ibid.*, p. 51); o, dicho de otra forma, “(...) en el ser finito, en cuanto existe en el absoluto, no está separada la realidad de su posibilidad, ni ésta de aquélla.” (*ibid.*, p. 52) —es el reflejo de lo absoluto en lo finito, ya aparecido en DDN.

⁷⁰ “Además, un conocimiento absoluto no es un pensamiento en oposición a un ser; más bien reúne en sí, de un modo absoluto, el pensamiento y el ser.” (B, p. 148); lo cual es posible a través de la intuición intelectual, tal como se viene expresando desde 1795, hacia adelante.

⁷¹ “Antes de nada, hemos de recordar que hemos establecido una absoluta inseparación de ambos, de suerte tal que la esencia de lo absoluto, justamente porque es absoluto, no es ni lo finito ni lo infinito; pero, en cambio, todo lo que es, por respecto a aquel absoluto, cuando es ideal es también, de modo inmediato, real, y cuando es real, es también inmediatamente ideal.” (*ibid.*, p. 43). Respecto a lo absoluto mismo, complementa más adelante: “Pero, hemos precisado que lo absoluto, por su esencia, no es ni ideal ni real, ni pensamiento ni ser fáctico. Ahora bien, en su relación a las cosas es necesariamente lo uno y lo otro con igual infinitud, pues habíamos dicho antes que, por referencia a él, todo lo que es, si es real, es también, por esto solo, ideal, y, si es ideal, es, por lo mismo, real.” (*ibid.*, p. 46).

Entonces, ¿cómo surge la cuestión de la identidad? Dentro del marco sistemático, que Schelling expresa en una analogía con los cuerpos celestes:

“Porque el sol, además de ser la indiferencia de todas las cosas contenidas en su universo, tiende, sobre esto, a formar constantemente un todo coherente con aquello que en las otras esferas, que giran en torno suyo, es pura diferencia y a mantener a través de ellas su propia unidad relativa, a continuar su evolución apoyado en ellas, en una palabra, tiende a unificarse con esas esferas al modo como una cosa es una consigo misma.” (*ibid.*, p. 87; énfasis añadido)

En definitiva, lo uno es lo absoluto, y es tarea de la filosofía revelar la indiferencia cuya expresión unitaria es lo incondicionado.

En un mismo sentido, Schelling explicitará lo anterior en las lecciones que pronunció en la universidad de Jena entre 1802 y 1803, conocidas hoy en día como *filosofía del arte*⁷², y por eso los que conozcan su sistema de filosofía, “(...) la filosofía del arte solo les resultará la repetición del mismo

⁷² Al igual que cuando Schelling habla de filosofía de la naturaleza, o ahora de filosofía del arte, con ello no quiere dar a entender una imagen particular de la filosofía explicando qué es la naturaleza o el arte, sino a la misma filosofía en su movimiento de autodespliegue a través de las diversas ‘potencias’ que tiene, con las cuales se construye a sí misma y, mediante ellas, expone el sistema (*vid. supra.*, n.59). Por eso, si hay algo en contra de lo que luchó Schelling enfáticamente, como he indicado de algún u otro modo, es en contra de la mirada fragmentaria de su propia filosofía, y de ahí también su insistencia a que sus reflexiones se entiendan en la intimidad escondida que cruza todas sus obras: por eso, por ejemplo, en la *filosofía del arte* dirá, con fuerza, que las representaciones particulares de lo absoluto, en sus potencias, se pueden llamar “filosofía de la naturaleza”, “filosofía del arte”, “filosofía de la historia”, pero solo si con ello hacemos referencia a un único absoluto que, en este tiempo, es concebido como identidad de todas esas potencias. Por eso, en el caso particular del arte, se trata de la “...ciencia del todo en la forma o potencia del arte.” (cfr., FA, pp. 16-17). Por lo demás, en contra de la mirada superficial fragmentadora de su pensamiento, y al igual que como acabo de indicar acá, Schelling lo dirá también en la introducción de FA: “Es suficientemente conocido el infame abuso que se ha hecho del concepto de filosofía. Tenemos ya una filosofía y hasta una doctrina de la ciencia de la agricultura, y cabe esperar que también se construya una filosofía de la locomoción y que al final haya tantas filosofías como objetos y que, ante ruidosas filosofías, se perderá la filosofía misma. Pero además de estas muchas filosofías existen también ciencias filosóficas y teorías filosóficas aisladas. Tampoco estas llegan a nada. Solo existe una única filosofía y una única ciencia de la filosofía; lo que se llama distintas ciencias filosóficas, o bien es algo totalmente errado, o solo son representaciones del todo único e indiviso de la filosofía en diferentes potencias o bajo determinaciones ideales distintas.” (*ibid.*, p. 13; énfasis añadido).

elevada a la máxima potencia (...)” (FA, p. 11). Por tanto, así como se desprende de *Bruno*, “La filosofía es absoluta y esencialmente una, no se la puede dividir.” (*ibid.*, p. 13), porque se trata de la ciencia que reúne a todas las demás ‘potencias’, no siendo ninguna de ellas en particular, y por ende, el punto absoluto de identidad (cfr., *ibid.*, p. 15)⁷³ cuya fuente originaria le da sustento y realidad a todos los aspectos del saber que se configuran dentro del sistema. El arte será uno de esos aspectos dentro del sistema, una manifestación absoluta, una potencia que es identificación absoluta de lo real y lo ideal y, en definitiva, “(...) la representación del mundo absoluto en la forma del arte.” (LMA, p. 180).

Por lo demás, esta forma del arte que manifiesta la identidad de lo real y lo ideal está en estrecha conexión con los desarrollos que Schelling ya había llevado a cabo en FN, y por eso Schelling puede afirmar que

La filosofía del arte es una meta esencial para el filósofo, que en ella ve la esencia íntima de su ciencia como un espejo mágico y simbólico; para él tiene importancia como ciencia absoluta, semejante a la de la filosofía de la naturaleza, por ejemplo, en tanto construcción de los productos y las obras más extrañas, o en tanto imagen de un mundo tan completo y tan perfecto como lo es el de la naturaleza. Por ella el entusiasta investigador de la naturaleza conoce simbólicamente, por estas obras, cómo surgen de ellas los objetos sensibles. (LMA, p. 182)

⁷³ Una idea semejante expone en 1804, en *Propedéutica de la filosofía*, obra que fue publicada póstumamente por el hijo de Schelling: “La filosofía es la ciencia que tiene como objeto subjetivamente la armonía absoluta del espíritu consigo mismo, y objetivamente la reconducción de todo lo real a una identidad en común.” (P, p. 42).

Esta visión la seguirá sosteniendo en 1807, expuesta sobre todo en *Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza*, o más comúnmente conocido como “Discurso de la Academia”, en donde visibiliza esa conexión entre la naturaleza y las artes que, en el fondo, es la tesis que había logrado hacia el final del SIT; con todo, la consideración del arte y la naturaleza como potencias de la filosofía siguen siendo consideradas como parte de una unidad originaria en el sistema. En este sentido,

A los que lo contemplan les invade con súbita claridad el recuerdo de la originaria unidad de la esencia de la naturaleza y la esencia del alma, esto es, la certeza de que toda contradicción es sólo aparente y de que el amor es el vínculo que une a todos los seres y la pura bondad es el fundamento y contenido de la creación entera. (DA, pp. 142-143)

Ahora bien, el arte y la manifestación de sus obras en relación con la naturaleza, a propósito de lo mencionado con anterioridad, son partes o potencias fundamentales del sistema, también, porque en ellas se encuentra la tensión entre necesidad y libertad, única oposición verdadera, según lo que dirá más tarde en ESL. El arte permitirá traspasar los límites de la naturaleza [necesidad], afín de que aparezca el fruto de la libertad primera (cfr., DA, p. 147) que, en el arte, no son más que manifestaciones entre lo inconsciente y lo consciente y su identidad, exteriorizando, de ese modo, la única armonía y conciliación absolutas (cfr., FA, pp. 40-41).

Por otro lado, la cuestión de la identidad también aparece en LMA⁷⁴, donde se refuerza una idea que subyace desde los planteamientos de 1794: “en la ciencia como en el arte, lo particular solo tiene valor cuando acoge en sí lo general y lo absoluto” (LMA, p. 8), es decir, cuando ocupan su posición dentro del conjunto orgánico que es el sistema, único lugar en donde la ciencia tiene ‘vida’, porque de lo contrario las ciencias son muertas, apagadas unilaterales y hasta limitadas (*ibid.*, p. 9). Por lo demás, esto tiene razón de ser ahí en donde la idea del saber absoluto, incondicionado, es *uno*.

Pero justamente este supuesto primero de todas las ciencias, esta unidad esencial de lo ideal absoluto y de lo real absoluto es posible por el solo hecho de que el *ser idéntico*, que es uno de los dos términos, es también el otro. Y he aquí la *idea* de lo absoluto: la *idea*, en consideración a lo absoluto es también ese supuesto supremo del saber y el saber primero mismo. (*ibid.*, p. 13)

Lo que se puede apreciar acá, a diferencia de los textos precedentes, es la aplicación que Schelling hace de la identidad dentro del método que tiene que seguir el estudio académico, cuya única tarea es la persecución del conocimiento único y verdadero de lo absoluto, “(...) hasta abarcar la totalidad y hasta comprender perfectamente el todo en la unidad.” (*ibid.*, p. 86). En definitiva, lo que Schelling busca en el transcurso de estas obras es el punto indiferenciado de la unidad originaria que se encuentra detrás de

⁷⁴ Una reflexión interesante sobre el lugar y la importancia de los estudios académicos, y cómo este debía ser enseñado, se encuentra en Maragat (2020).

toda oposición, iniciando con ello una posición más madura respecto del proyecto inicial exigido desde 1794, culminado en 1800, y ampliado ahora desde la perspectiva de la identidad. Sin embargo, él mismo se dará cuenta del defecto que indicaba al inicio: la exposición de la identidad desde el aspecto ideal nuevamente trae a colación el problema del tránsito entre la cuestión del fundamento y lo fundamentado, puesto que con la visión ideal de la identidad, en cierto sentido ha hecho girar la comprensión del sistema desde un holismo hacia un monismo (cfr., Alderwick, 2021, pp. 124-15)⁷⁵, poniendo en riesgo la misma esencia del sistema: la cuestión de la libertad. Por eso, y en confrontación con Eschenmayer, Schelling tratará de resolver este delicado asunto de su sistema en *Filosofía y religión*.

⁷⁵ Desde la perspectiva de Alderwick, este cambio desde una visión holista ganada en la filosofía de la naturaleza, hacia un monismo de corte panteísta, es una cuestión necesaria que tenía que pasar en la filosofía de Schelling, debido a su creciente interés, luego del SIT, por las cuestiones concernientes sobre todo al 'fundamento' que quedaron sin responder en FN: "I want to argue that this move towards a more Spinozist view is necessitated in part by Schelling's growing concern with questions regarding ground, identity and content, which are left unanswered in the Naturphilosophie: what is the relationship between the ground (the absolute) and the grounded (finite beings)? How can these dependent beings be individuals in any proper sense at all (as if these beings were genuine individuals existing separately from the absolute, this would constitute a limit to its nature as absolute)? If everything is identical with the absolute (as everything must be, in order that the absolute remain absolute and not be limited by the existence of anything external), then does it even make sense to claim that finite individuals have any existence beyond appearances?" (2021, p. 125). Por lo demás, una explicación completa y detallada sobre la cuestión de la identidad en Schelling y Spinoza se encuentra, sobre todo, en Norris (2022, pp. 91-127).

4.2 ¿Un quiebre en el proyecto de sistema? *Filosofía y religión* [1804]

Uno de los problemas con la filosofía de la identidad, es que dejaba al absoluto encerrado en sí mismo, sin posibilidad de comunicación con su contraparte, lo finito, como sí lo había hecho con los resultados del real-idealismo. Este aspecto, entre otros, también fue visto por Eschenmayer, quien en *La filosofía en su tránsito hacia la no-filosofía* [1803], critica la noción de identidad que Schelling había pensado como unidad originaria, percibiendo éste, así, las grietas de su propio sistema; digo grietas, mas no fragmentación, dado que el proyecto inicial de dar respuesta al sistema, permanece. Con todo, las críticas de Eschenmayer animaron a Schelling a dar respuesta a la no-filosofía de éste, a ese ‘salto mortal’⁷⁶ hacia la fe a la cual la noble razón no tenía acceso. *Filosofía y religión*, en un sentido polémico, es la materialización de esa respuesta, cuyo tono ingresa nuevos elementos que, si bien Schelling ya había ‘tocado’ con anterioridad (ética, religión, el

⁷⁶ Otro de los personajes relevantes dentro del idealismo alemán, en general, y para Schelling en particular, es F. H. Jacobi quien, a la fecha, tampoco ha recibido la suficiente atención –de manera individual, o dentro del conjunto de pensadores que reaccionan en contra del idealismo trascendental kantiano. Según Villacañas, su importancia es tal que, sin él, la modernidad no hubiese conocido la noción de ‘absoluto’ (1989, p. 11), así como sus reflexiones sobre religión determinaron completamente el panorama de la modernidad de forma posterior a 1800 (*ibid.*, p.98), es decir, se encuentra presente, de un u otro modo, en la polémica de Eschenmayer-Schelling en 1804, así como también su pensamiento será decisivo, sobre todo, en ESL en 1809, puesto que extenderá su tesis sobre el panteísmo sobre Schelling. Por otro lado, la idea de un *salto mortal*, el abandono de la razón, con vistas a abrazar la fe: único acceso a través del sentimiento hacia lo absoluto (o un Dios trascendente), proviene de él. En este sentido, el único estudio monográfico sobre él, en habla hispana, se encuentra en Villacañas (1989), cuya lectura puede ser ilustrativa para comprender cómo la figura de Jacobi es determinante para el idealismo alemán.

mal)⁷⁷, no habían tenido un tratamiento sistemático en su filosofía. Por tanto, pese a la ‘nueva’ orientación de este escrito, lo cierto es que Schelling se posiciona sobre su mismo pensamiento, madurándolo y haciéndolo avanzar, en definitiva, hacia el sistema de la libertad. De ahí que, por ejemplo, indique en la entrada de FR que sus cavilaciones contienen la materia-contenido que ya ha sido tratada en *Bruno* (cfr., FR, p. 245).

¿Cómo explicar la cuestión de la identidad, entonces, a la vez que por ella se puede dar respuesta, también, al asunto del tránsito entre lo infinito y lo finito, el fundamento y lo fundamentado? Si bien la respuesta de Schelling no será del todo satisfactoria para garantizar el tránsito entre las partes indicadas, propondrá un *absoluto derivado*, producto de un desdoblamiento cuya libertad ocasiona la *caída*, a partir de la cual se generan las cosas finitas; en el fondo, Schelling no abandona del todo la cuestión de la identidad, pero reformula su planteamiento afín de mostrar que, en ella, también se da lo finito, haciendo encajar con ello esa comprensión uni-total que garantiza todo el sistema del saber. Por eso afirma que “(...) no hay para nosotros ningún

⁷⁷ Dentro de esta época, una de esas referencias se encuentra en las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* [1803] aunque, Schelling, ya había tratado sobre estas cuestiones en sus disertaciones dentro del *Stift* de Tubinga para obtener sus grados académicos. Estos trabajos son *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes III. Explicandi tentatem criticum et philosophicum* [1792] y, también, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* [1793].

subjetivo ni objetivo y lo absoluto es para nosotros *la identidad absoluta* de ambos solo como negación de aquella oposición (...)” (*ibid.*, p. 252; énfasis añadido), cuyo acceso es, nuevamente, a través de la intuición intelectual⁷⁸. Por lo demás, afirma, que esto no siempre ha sido adecuadamente visto en su filosofía, debido a que sus planteamientos han tendido a ser vistos desde una fragmentación que no se encuentra en él, y con ello, han tergiversado aquel todo-uno que busca el sistema mismo:

Esta identidad, no mediada, sino completamente inmediata, no externa, sino interna, entre lo ideal y lo real, ha tenido necesariamente que quedar oculta desde siempre a todos aquellos para los que es inaccesible la más alta científicidad, el primer paso de la cual es el conocimiento de que lo ideal absoluto es también en sí mismo lo real absoluto en sí mismo, sin llegar a ser integrado en la realidad. (*ibid.*, p. 254)

Por otro lado, la cuestión del tránsito va a depender, como indiqué, de un absoluto derivado que, en definitiva, es un reflejo de aquella condición única que es el absoluto mismo; con ello Schelling cree solucionar el problema que había quedado abierto con la exposición acerca de la identidad, y por eso piensa que “El autoconocerse, el salir de sí, el dividirse, es para la identidad absoluta *una y la misma cosa.*” (*ibid.*, p. 258), y por eso este

⁷⁸ “Únicamente suponemos de antemano y, en general, una cosa sin la cual todo lo siguiente tiene que permanecer incomprendido: la intuición intelectual.” (FR, p. 257). Y agrega, “Este conocimiento es el *único primero*, cualquier otro es ya una consecuencia del primero y por ello distinto de él.” (idem). La intuición intelectual, por tanto, es identificada con lo absoluto.

autoconocerse –que no es otra cosa sino el movimiento del propio absoluto, en su despliegue de sí en busca de su reconocimiento en lo finito, como se expondrá en ESL– no es sino la idealidad transformándose en realidad⁷⁹ como ‘autocorrepresentación’ de lo absoluto (cfr., *ibid.*, p. 260). Es así como esta autocorrepresentación es explicada en uno de los conceptos fundamentales de este texto –y que solo se encontrará en este texto, puesto que de forma posterior Schelling lo reformula en términos de ‘mal’⁸⁰, la cuestión de la caída: origen de la finitud, y con ello, la libertad [humana].

En una palabra: de lo absoluto a lo efectivo no hay ningún tránsito continuo, el origen del mundo sensible es pensable *solo como una ruptura* perfecta de lo absoluto, por un salto. (...). Lo absoluto es lo único real; las cosas finitas, por el contrario, no son reales; por tanto, su fundamento no puede residir en una *comunicación* de realidad a ellas o a su sustrato, comunicación que partiría de lo absoluto; solo puede residir en un *alejamiento, en una caída de lo absoluto*. (*ibid.*, p. 263; énfasis añadido)

Este es el intento de Schelling de exponer, de forma ‘racional’, aquel salto mortal no como un acto de pura irracionalidad⁸¹, sino como un acceso posible de comprensión de lo finito mismo y su libertad, que en el fondo no son sino

⁷⁹ Lo que subyace a este planteamiento, sin duda, es la *filosofía de la naturaleza* trabajada en años anteriores. Aquí, y luego en ESL, será explicitada como el fundamento a partir del cual es posible el sistema y, con ello, la transformación del concepto de libertad.

⁸⁰ Un amplio estudio sobre el mal en Schelling, quizás el más completo al respecto, se encuentra en Cardona (2002).

⁸¹ En palabras de Serrano, “(...) en Schelling, la caída permite, por más que en sí misma inexplicable, establecer una explicación, una continuidad, instalar lo irracional en el seno de lo racional y, en definitiva, por su propia consideración de tal, instalada en el seno de lo absoluto, permite y exige una explicación teórica (...).” (2011, s. p.)

un reflejo, igual de independiente –pero ‘prestado’–, de lo absoluto mismo⁸². La caída por tanto, dentro del conjunto sistemático, viene a posicionar nuevamente los resultados que había obtenido en FN –el mundo de la experiencia–, puesto que ahora ella se convierte en el fundamento a partir del cual se puede dar una cierta comprensión de la finitud pero, sobre todo, ingresando el elemento que será decisivo para la explicación de la libertad: la cuestión del mal, clave necesaria de comprensión sin la cual no será posible ni el sistema, ni la libertad. De ahí la famosa expresión de Schelling:

Aquel que cree conocer el principio del bien sin el <principio> del mal, se encuentra a sí mismo en el más grande de todos los errores; pues, tal como en el poema de Dante, también en la filosofía se arriba al camino que lleva al cielo, solo a través del abismo (FR, p. 266-267; traducción modificada)

Con todo, acá subyace la idea fundamental de los planteamientos anteriores –al menos en la forma, porque el contenido ya es diferente–: si la caída es el origen de la finitud, y la libertad humana en cuanto reflejo de lo absoluto, entonces, la meta final de todo esto radica en la conciliación de la caída con el absoluto (ibid., p. 281). Con esto, entonces, dará paso Schelling a dos cuestiones fundamentales de su pensamiento, que expondrá de forma madura

⁸² “La propiedad exclusiva de lo absoluto es que, junto con su esencia misma, también le presta a su reflejo la independencia. Este ser en sí, esta realidad propia y verdadera de lo primero intuido es la *libertad*, y de aquella primera independencia del reflejo fluye lo que aparece en el mundo sensible como libertad.” (FR, p. 264).

y completa en 1809: el sistema, y la reformulación del concepto de libertad; con ello, entonces, la completa exposición del sistema de la libertad.

4.3 Conclusiones

Las dificultades que dejó la filosofía de la identidad de Schelling son, sin duda, una grieta dentro de ese conjunto sistemático que él venía ideando, al menos, desde 1794. Con todo, su formulación es coherente, a mi entender, dentro del plan sistemático que tenía en vista: la exigencia del sistema, la formulación del primer principio, el tránsito entre los lados del sistema y, finalmente, la exposición de la unidad suprema que se encuentra por sobre las oposiciones, y que es definida como identidad. Digo que esto se presenta como una cuestión coherente –lo que no quiere decir completamente lograda–, puesto que Schelling ya había afirmado que el sistema mismo no solo es el fin, sino también un comienzo, y de ahí que su formulación sea, constantemente, un círculo que expone una conmoción que nos lleva a una nueva verdad (épocas en devenir).

Por otro lado, y pese a lo anterior, las variaciones de los planteamientos si bien mantienen la forma inicial que Schelling tenía pensados desde el inicio respecto al sistema y la libertad, su contenido es no completamente diferente,

pero sí reformulado desde una perspectiva más madura que le permitirán dar el salto, ahora, a la formulación del sistema de la libertad. Eso es lo que logra en *Filosofía y religión*, volver a articular ambos aspectos del absoluto – infinitud y finitud–, pero no queda clara todavía, ahí, la armonía, la conciliación, de ambos aspectos; y esto porque el tema de la caída no ha sido lo suficientemente formulada y, entre otras razones, eso es lo que llevará a Schelling a la exposición de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana, y los objetos con ella relacionados* de 1809, punto de llegada –¿o punto de partida?– de esta investigación.

CAPÍTULO V: ANÁLISIS DEL *ESCRITO SOBRE LA LIBERTAD HUMANA*

Se puede afirmar, en general, que una de las tareas centrales de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* [1809], es la construcción de un ‘nuevo’ concepto de libertad, en base a los desarrollos anteriores, que permita comprender cómo encaja ésta con el sistema en su totalidad. O, dicho de otra forma, a diferencia de los desarrollos anteriores, Schelling posicionará de una manera principal a la libertad dando pie, con ello, a la comprensión de que la libertad es el sistema, puesto que ella, y solo por ella, es posible la articulación de esta totalidad que se asumió como exigencia desde sus primeros escritos. Ello es claro, entre otros aspectos, por el mismo título: la libertad humana; sin embargo, no se trata solo de ésta, sino de la *esencia* de ésta, y con ello, lo que se encuentra detrás de esa comprensión –los objetos con ella relacionados. En este sentido, por tanto, este capítulo reconstruirá, en términos amplios, la cuestión del sistema de la libertad que se ha venido trabajando en el análisis de los capítulos antecedentes, realzando los conceptos de sistema y libertad.

5.1 Las *palabras preliminares del Freiheitsschrift*, y la ‘verdadera oposición’⁸³

El ESL apareció, por primera vez, en una serie de textos que el mismo Schelling publicó, en 1809, con el nombre de *Escritos filosóficos I*⁸⁴, en donde da respuesta a las cuestiones antes indicadas, debido a que Schlegel lo había acusado de panteísta⁸⁵, y con ello, se ve obligado a entrar en la polémica y a exponer sus pensamientos respecto a la cuestión de la libertad en concordancia con el sistema. Bajo este entendido, Schelling presentará el asunto de la libertad humana en función de la totalidad sistemática, en donde lo real e ideal coinciden en una unidad totalizante.

A propósito de esto, y según lo indicado anteriormente, Schelling mostrará que el sistema, como algo *efectivamente* real, encuentra su principio articulador en la libertad⁸⁶, tal como ya había expresado, años antes, en DY:

⁸³ Las reflexiones contenidas desde 5.1 hacia adelante reproducen, de manera parcial –producto de múltiples modificaciones, según los intereses de esta investigación–, el capítulo 2 de mi tesis de licenciatura: *La sujeción de la libertad humana. Estudio sobre el vínculo de libertad y posibilidad del mal en las Investigaciones filosóficas de F. W. J. Schelling*, PUC, 2018.

⁸⁴ Los textos que aparecían en dicho volumen eran DY [1795], CDC [1795-1796], PFR [1796-1797], DA [1807] y ESL [1809], respectivamente. Lo curioso de esta selección de Schelling, es que ESL es el único escrito ‘nuevo’ dentro de los otros cuatro que se encontraban reimpresos pero que, a ojos de él, mantenían un vínculo común: el desarrollo del aspecto ideal de la filosofía. Probablemente, la intención de Schelling haya sido mostrar que ESL se presentaba como la culminación de aquella parte de la filosofía pese a que, también según él mismo, éste último solo tiene continuidad temática con FR de 1804 (cfr., ESL, 105/334)

⁸⁵ Una exposición de este punto se puede encontrar en A. Carrasco (2011b).

⁸⁶ Si el sistema es efectivamente real, entonces, se tiene que encontrar en conexión con la esencia de la libertad [humana] porque, de lo contrario, no es posible hablar de sistema (cfr., ESL, p. 113/337)

“A una filosofía, pues, que tiene como su primer principio la afirmación de que el ser del hombre consiste solo en la absoluta libertad (...), no cabe, sin duda, augurarle grandes éxitos (...).” (DY, p. 66).

En función de lo anterior, Schelling presenta la reformulación del sistema en base a una oposición que, ahora, considera originaria respecto a las anteriores tratadas, puesto que en ellas se engloba, a mi entender, la totalidad de los dos aspectos que ha tematizado a lo largo de su obra y que, insistentemente, ha tratado de aunar: realismo e idealismo; por eso, ahora, esa ‘verdadera’ oposición es “(...) la de necesidad y libertad, *con la que llega por vez primera a consideración el punto central más íntimo de la filosofía.*” (ESL, p. 105/333; énfasis añadido). Si se presta la suficiente atención, esa ‘intimidad’ de la filosofía reconoce, implícitamente, que se trata del sistema: único lugar en el que la verdad tiene acopio en cuanto saber científico. Por esta misma razón Schelling afirma que todo lo que ha desarrollado anteriormente son ‘partes’ del sistema que ahora se aborda; aunque, éste, es solo comprensible en la medida en que entendemos, a la misma vez, esos desarrollos anteriores que pertenecen al conjunto de la comprensión sistemática (*ídem*/334), puesto que todos los textos anteriores son ‘un fragmento del todo’ (*ibid.*, p. 107/334). Este aspecto en las *vorbericht* no es

menor puesto que, el mismo Schelling, utiliza la palabra ‘fragmentación’; sin embargo, ésta no radica en la comprensión de los textos anteriores como si estos fuesen piezas rotas que versan sobre diferentes cuestiones, sino que, así como un puzzle, son partes que solo en la unidad permiten la visualización coherente del sistema. De ahí mi indicación de que los desarrollos previos son un ‘marco teórico’⁸⁷ para la comprensión del sistema.

Por otro lado, esta misma intimidad con la que se expone el sistema aparece ahí, y solo ahí, en donde los conceptos de necesidad y libertad son una oposición *verdadera*. Con esto, Schelling quiere indicar que la libertad ya no puede ser pensada en el nexo de un mundo determinado, mecanizado, propio de las antiguas oposiciones entre ‘naturaleza y espíritu’ (cfr., ESL, p. 103/333) sino, más bien, en una unidad originaria que ya no es ni necesidad, ni libertad, puesto que ellas solo representan un momento del todo que es el sistema, y por eso son una oposición verdadera, pero a la luz de tal oposición tiene que surgir esa *esencia* que aparece en el título, y que al final será reconocida como un ‘no-fundamento’ o ‘infundamento’. A raíz de esto, por

⁸⁷ Mi observación apuntaba, específicamente, a que los textos trabajados entre 1794 y 1799 formaban un marco teórico para la comprensión de la cuestión sistemática que Schelling trabaja, con mayor madurez, a partir de 1800; con todo, también se puede hacer extensible el comentario si, bajo este presupuesto de Schelling en 1809, sus obras anteriores configuraron el camino que, en ESL, se consuma. *Vid. supra*, p. 74 y p. 78.

tanto, el sistema se tiene que presentar de forma unitaria, en donde la libertad no es un simple agregado para completar el sistema, sino *el* concepto central a partir del cual se desplegará el sistema mismo en la propia necesidad de su realización y despliegue: por eso necesidad y libertad son la única oposición verdadera. Con esto, por tanto, Schelling ha dejado el camino articulado para exponer, en lo sucesivo, esta oposición que debe demostrar que sistema y libertad no son incompatibles.

5.2 Sistema y libertad

Planteada la verdadera oposición, Schelling debe demostrar cómo aparecen dentro de la investigación. De ahí que,

Las investigaciones sobre la esencia de la libertad humana pueden en parte apuntar al concepto correcto de la misma, desde el momento en que, por muy inmediatamente grabado que esté el sentimiento del hecho real de la libertad en cada cual, tampoco lo está a un nivel tan superficial como para no exigir, aunque solo sea para expresarlo con palabras, una pureza y hondura de espíritu mucho mayores de lo habitual, y en parte, *pueden concernir a la relación de este concepto con la totalidad de una concepción científica del mundo.* (ESL, p. 111/336)

Según la cita, los conceptos de necesidad y libertad son expresados como *el hecho real de la libertad*, esto es, el modo en el que percibimos el darse en cada caso el sentimiento de libertad en nosotros; y por otra, *una comprensión que totaliza lo dado en la particularidad de las cosas* (una concepción científica del mundo). Pensado de otro modo, Schelling establece una

relación de dependencia entre el sistema, y la libertad humana, siendo esta última la clave que permite la comprensión del sistema:

Como sin embargo ningún concepto puede ser determinado de modo aislado y la prueba de su relación con la totalidad es la que de hecho le da su consumación científica última –como debe ocurrir *especialmente en el caso del concepto de libertad* que, si acaso tiene alguna realidad, no puede ser meramente un concepto subordinado o accesorio, *sino uno de los puntos rectores y centrales del sistema*– (...). (*idem*; énfasis añadido).

En suma, la libertad exige que su articulación sea sistemática. Pero, si bien para Schelling esta es una cuestión que es evidente, la tradición que le antecede no siempre ha logrado ver esta conexión entre sistema y libertad. “Según un dicho antiguo pero en absoluto olvidado, el concepto de libertad es incompatible con el sistema (...)” dice Schelling, y de ahí que quien tenga la pretensión de “(...) unidad y totalidad acaba desembocando en una negación de la libertad.” (*idem*). Esto puede ser cierto, pero también muy superficial (*ibid.*, 113/337); por eso la filosofía tiene una única tarea constante, encontrar el vínculo entre libertad y sistema⁸⁸.

Por otro lado, la oposición de necesidad y libertad, expresada ahora en el sentimiento inmediato de la libertad, así como en la concepción científica del mundo, no vio su verdadera cara debido a la siempre mala interpretación

⁸⁸ “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 todo su valor.” (ESL, p. 115/338)

del principio de identidad, o del sentido de la cópula en el juicio —que, de modo muy sutil, Schelling reformula desde su llamada filosofía de la identidad desarrollada en los años anteriores—. En el fondo, la tradición no ha sabido interpretar la indiferencia, es decir, el hecho de que lo que está contenido en el sujeto es base y fundamento de lo que se despliega en el predicado (*antecedens et consequens*); o, pensado desde ESL, se trata de la unidad y la diferencia y, en ningún caso, la mera igualdad entre dos aspectos. En este sentido, y si nos remontamos a las ideas expresadas en la filosofía de la identidad, habría que indicar que, ocupando los conceptos de la verdadera oposición, la necesidad es libertad, así como la libertad es necesidad: esta identidad entre ambos conceptos ya no es ni la necesidad ni la libertad, sino una unidad superior entendida como indiferencia (unidad), cuya base permite tanto la necesidad como la libertad (diferencia)⁸⁹. Por lo demás, la aplicación correcta de este principio de identidad, según Schelling, es lo que posibilita demostrar que sistema y libertad no son incompatibles, habiendo una exigencia mutua de ambos aspectos: si el sistema es la totalidad de lo que

⁸⁹ De ahí que Schelling afirme, por ejemplo, “La inmanencia de Dios y la libertad se contradicen tan poco, que precisamente solo el ser libre, y hasta donde es libre, es en Dios, y el no libre, y hasta donde no es libre, es necesariamente fuera de Dios.” (ESL, p. 139/347)

hay, entonces, no puede dejar fuera a la libertad⁹⁰. Si esto es cierto, entonces, no hay otra posibilidad sino solo la de que la comprensión de un sistema tiene que ser vivo⁹¹, cuya libertad también debe serlo. ¿Cómo es eso posible? Porque “el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal.” (*ibid.*, p. 151/352).

Schelling transforma su concepto de libertad: ya no se trata de un primer principio incondicionado solo desde el lado de lo absoluto o de la liberación del espíritu –como en PFR–; en cierto sentido, esta nueva definición contiene todos esos aspectos que Schelling ha trabajado con anterioridad, con la diferencia de que este concepto ahora es aplicable a la totalidad del sistema de forma rectora, y por eso, se trata de un *poder efectivo*

⁹⁰ Una consecuencia del todo relevante de comprender al sistema desde el concepto de la libertad, es que aquél solo puede ser expuesto por algo que es semejante a él –recuérdese PFG: lo igual es conocido por lo igual–, y por eso Schelling afirma que “la consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorrevelación de Dios, pero éste solo se puede revelar a sí mismo en aquello que le es semejante, en seres que actúan por sí mismos y cuyo ser no tiene más fundamento que Dios, pero que son, así como Dios es.” (*ibid.*, p. 137/347). Dios, acá, no es sino otro nombre para lo absoluto –aunque en DY ya se había identificado a lo absoluto con Dios–, y por tanto, el sistema mismo. En este sentido, la relevancia de este punto queda expuesta en la explicación, ahora lograda respecto de años anteriores, del tránsito de lo finito a lo infinito en la consideración de la oposición verdadera: necesidad (Dios, absoluto, sistema) y libertad (ser humano). Solo el ser humano, afirmará Schelling, es semejante a Dios, y por eso, éste queda expuesto a través de aquél. En suma, la libertad es el elemento central y rector a partir del cual se manifiesta el sistema: sin ella, no hay totalidad. Con esto, ha solucionado el tema del tránsito no resuelto en FR.

⁹¹ Afirma Schelling que lo que surge del principio de identidad es una unidad ‘inmediatamente creadora’, y que por eso el sistema es vivo: “Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos (...). Sea cual sea el tipo de consecuencia que podamos concebir de los seres respecto a Dios, en todo caso, no puede ser nunca de tipo mecánico.” (*ibid.*, pp. 135-137/346). Nótese el lugar desde donde Schelling extrae esta idea: de los resultados de la filosofía de la naturaleza desarrollados con anterioridad: en ella, se gana la comprensión de que la totalidad de las cosas no puede ser entendidas simplemente desde el punto de vista de los productos, sino desde lo productivo, es decir, aquello que tiene vida y le otorga, por tanto, dinamismo a la misma realidad. Por eso Dios no es un *Deus ex machina*, sino la interioridad y la vida misma.

en ambos sentidos de la oposición según el principio de identidad: es necesario porque sin él no hay sistema; pero sistema solo hay ahí en donde el mal también es una posibilidad real de la libertad –cuestión que no fue lo suficientemente trabajada en FR. Con ello, según Schelling, surge la más honda dificultad de todo el sistema: justificar la existencia del mal (*ídem*/353).

5.3 Fundamento, Existencia y el *Ungrund*

Para demostrar que el mal es un concepto necesario en la comprensión de la libertad, así como del sistema, Schelling elaborará una distinción que ya ha desarrollado con anterioridad, en FN, indicando así que toda su investigación se funda en ella (ESL, p. 161-162/357). En este sentido,

Puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia. Esto lo dicen todas las filosofías, pero hablan de tal fundamento como de un mero concepto, sin convertirlo en algo real y efectivo. Ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es solo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él. (*ibid.*, p. 163/358)

Al respecto, es necesario considerar lo siguiente: nada es anterior a Dios, ergo, todo se encuentra *en* el sistema. Por lo demás, si nada es anterior a él, libertad y mal también son *en* Él. ¿Cómo es posible? Porque en Dios hay dos

principios: el fundamento de su existencia, esto es, la base de su propia realización; y su existencia en cuanto tal, Dios realizado. Con esto, Schelling no hace sino seguir la línea del esquema dual a partir del cual ha comprendido, a lo largo de su obra, la realidad: dos aspectos que coinciden en una misma unidad totalizante –principio de identidad. En este sentido, y como se acaba de indicar, dado que nada puede ser anterior a Dios, entonces todo lo que hay dentro de la realidad misma tienen que devenir a partir de Él, porque, de lo contrario, se encontrarían fuera de la unidad sistemática; pero, por otro lado, las cosas no pueden devenir de su existencia, puesto que de esa forma nada sería distinto a Dios, y las cosas se confundirían con Él. Por tanto, no queda sino afirmar que las cosas tienen su realidad y existencia en aquella *naturaleza* en Dios que él mismo no es, es decir, el fundamento de su existencia.

Desde la perspectiva de Schelling, para hacer comprensible este ‘fundamento’ es necesario explicarlo en términos de ansia [*Sehnsucht*]⁹², es decir, como un deseo originario –fondo oscuro– que tiene dentro de sí la

⁹² Anhelo, ansia deseo: estos tres conceptos podrían aplicarse, correctamente a mi entender, a la explicación que brinda Schelling. Dios, en cuanto fundamento, tiene ansia de ser como existente, y por tanto, se anhela impetuosamente para salir de sí mismo –de su propio centro–, porque siente el deseo de ser uno consigo mismo (unidad de fundamento y existencia). De ahí que, solo considerada en sí misma, el ansia sea voluntad ciega, pero que tiene el deseo y la intención de querer el entendimiento para ser una totalidad configuradora expuesta.

necesidad de ser unidad, sin ser unidad en cuanto tal. Se trata de una voluntad ciega, egoísta –quiere solo para sí–, que anhela hacerse visible. Este último aspecto resulta decisivo porque, desde la explicación dada en ESL, Dios siente, en su intimidad, el deseo de manifestarse, revelarse y llegar a ser autoconsciente. Por tanto, este fundamento ‘oscuro’ es necesario en la génesis del sistema, porque será el primer móvil a partir del cual Dios se exteriorizará como existencia, así como el patrimonio necesario desde el cual surge toda realidad. Por otro lado, cree Schelling, todo lo que deviene mediante este principio oscuro, al ser reflejo de Dios, también tiene dentro de sí una característica dual, o dos principios, aunque solo el ser humano es consciente de ellos. Por eso

En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que solo subsiste todavía en el fundamento (...). (ESL, p. 177/363)

Schelling presenta al ser humano como el centro o medio a partir del cual el sistema es expuesto; esto es, por él y a través de él Dios se revela y se hace autoconsciente, puesto que se refleja en su semejante finito. Dicho de otra forma, el ser humano está en la cima de toda creación porque por él es posible la realización del sistema, a través de su libertad. En este punto, entonces, la oposición originaria queda expuesta: Dios tiene que revelarse [necesidad], y

solo puede hacerlo a través de aquello que es semejante y le permite el autodespliegue de su consciencia, el ser humano [libertad]. Sistema y libertad se exigen, pero aún no se ha justificado porqué la libertad, y con ello el mal, pueden ser considerados ahora como sistema.

Al respecto, el ser humano es el reflejo de Dios, y como tal, también posee los principios del fundamento y la existencia. Pero, si bien en Dios se presentarán ambos principios de manera unificada, el ser humano no tiene la capacidad o el poder de unificar ambos aspectos, dado que su existencia proviene de un fundamento que en su esencia es oscuro, que ansía la unidad, pero que no es unidad: si el ser humano tuviese tal poder, entonces, no sería ser humano sino Dios. Por eso,

(...) si la identidad de ambos principios fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, esto es, Dios no se manifestaría como espíritu. Aquella unidad que es indivisible en Dios, debe ser por lo tanto divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal. (*ibid.*, p. 179/364)

De este modo, el mal es posible en el ser humano, puesto que solo en él se separan los principios de fundamento y existencia, y esto ocurre dentro del mismo despliegue de la vida de Dios. El mal, y con ello la libertad, quedan justificados dentro del sistema como un momento necesario a partir del cual se manifiesta Dios mismo. O, pensado en otro sentido, Dios no puede revelarse en aquello que es igual a Él, sino que su única posibilidad de

revelación es a través de aquello que se presenta como oposición: “puesto que todo ser solo puede revelarse en su contrario, el amor solo en el odio, la unidad en la discordia.” (*ibid.*, p. 201/374). Dios en sí mismo es unidad de los principios; el ser humano, separación de ellos y, esta separación, es el origen de su libertad como capacidad para el bien y para el mal: sin ella, no hay revelación, y por tanto, tampoco sistema. Tal es el motivo de que el ser humano sea el centro de todo este proceso, puesto que él,

(...) se halla situado sobre una cima en la que tiene dentro de sí la fuente de su automovimiento hacia el bien y hacia el mal en la misma medida: el vínculo de los principios no es en él necesario, sino libre. Se encuentra en una encrucijada: sea cual sea su elección, será su acto, pero no puede permanecer en la indecisión, porque Dios tiene que revelarse necesariamente, y porque en la creación no puede subsistir nada equívoco (*ibid.*, pp. 201-203/374).

El fundamento desde el que deviene el ser humano, así como su posición central en el conjunto del sistema, se presentan como una voluntad de revelación en donde queda expuesta la unidad y la diferencia, por eso Schelling llega a la siguiente conclusión:

Este es el punto en el que habría que reunir necesidad y libertad, si acaso son conciliables. Si esa esencia fuera un mero ser muerto, y en relación con el hombre, un ser meramente dado, entonces se habría anulado la responsabilidad propia y con ella toda libertad, puesto que la acción solo puede surgir de esa esencia con necesidad. Pero es precisamente esa propia necesidad interna la que es ella misma libertad, y la esencia del hombre es *su propio acto*: necesidad y libertad *están compenetradas formando una única y misma esencia* que solo considerada desde distintos lados aparece como lo uno o como lo otro, y que es en sí libertad, pero formalmente, necesidad. (*ibid.*, p. 229/385; énfasis añadido)⁹³.

⁹³ La cita indicada refleja, de manera mucho más madura y trabajada, aquel impulso inicial de la exigencia sistemática, y de la libertad como primer principio, que Schelling ya había articulado entre 1794/1795: si el alfa y la omega de toda la filosofía es la libertad, es decir, si la filosofía comienza, pero también finaliza con

Respecto a lo anterior, surgen dos cuestiones: en qué consiste esa *esencia*, por un lado; por otro, cuál es el sentido que tiene, en definitiva, esa distinción de fundamento y existencia. Lo primero se responde a través de lo segundo: ambos principios son expuestos necesariamente porque, en su explicación, surge aquella esencia que será determinada como el fundamento de todo el sistema, aquello que se encuentra detrás de toda realidad y de toda oposición. Pero Schelling indica, en verdad, que no se trata de un ‘fundamento’, sino más bien de un fundamento originario [*Urgrund*] o, mejor dicho, un no-fundamento [*Ungrund*]. Con esto se llega a la parte más compleja de su exposición del sistema en 1809: el no-fundamento ya no puede ser pensado en términos de identidad de los principios –puesto que una unidad siempre supone una multiplicidad–, y éste es un ser que está más allá de toda oposición pensable o determinable, y de ahí que solo pueda ser captado como indiferencia absoluta:

La indiferencia no es un producto de los opuestos, los cuales tampoco se encuentran contenidos en ella implícitamente, sino que es un ser propio, separado de toda oposición, contra el que se quiebran todos los opuestos, un ser que no es más que el no-ser de éstos, y que por lo tanto tampoco tiene otro predicado más que precisamente el de ausencia de predicados, aunque sin ser por eso una nada o un absurdo. (*ibid.*, p. 281/407).

la libertad, claramente no puede ser un mero agregado del sistema –como dice al inicio de ESL–, sino el sistema mismo. Por eso en 1794 la cuestión quedaba encadenada en la comprensión de que la filosofía, como ciencia, tiene que autofundamentar su propio contenido y forma y, por DY, sabemos que eso solo es posible mediante la libertad. Si la libertad es el punto rector del sistema, y ella es la que autofundamenta todo este proceso, entonces, se cumple la exigencia que se viene trabajando desde el inicio del pensamiento de Schelling: la forma es el sistema, y el contenido la propia libertad; es decir, sistema de la libertad.

En consecuencia, el sistema queda ahora expuesto como una indiferencia absoluta, a través de la libertad. Dicho en otro sentido, y apelando a la cuestión principal de la libertad, ésta se presenta en 1809 como un concepto rector capaz de articular la totalidad de las cosas porque, a través de ella, se despliega el sistema y, junto con ello, la unidad indiferenciada. Por esta razón, la unidad del todo tiene que ser “el punto concreto del sistema en el que el concepto de indiferencia es el único posible de lo Absoluto.” (*ibid.*, 293/412). En consecuencia, el punto de partida de ESL no consiste en exponer la totalidad, y en función de ella, mostrar las partes del sistema – como en el SIT, por ejemplo–; sino más bien en que el sistema se encuentra articulado por esa unidad indiferenciada comprendida en términos de Absoluto logrado, y solo logrado, a través de la libertad como una capacidad real para el bien y para el mal.

5.4 Conclusiones

Con el ESL se ha consumado, en definitiva, la relación intrínseca entre sistema y libertad. Ello es claro debido a la forma expuesta por el desarrollo del mismo tratado, pero solo lograda a través de la constante maduración

reflexiva de los planteamientos de Schelling en el transcurso de sus diversas obras. Es cierto que en 1809 Schelling expone una versión ‘renovada’ de su sistema, y con ello, una reformulación del concepto de libertad, pero esto no es algo completamente nuevo, sino una transformación sobre la base de los desarrollos anteriores que no habían quedado completados, o que habían presentado dificultades respecto a los aspectos fundamentales que se presentan en ESL y posibilitan su propia maduración: lo Absoluto, el sistema, la cuestión del tránsito, el asunto de la libertad, etc. Tal es el motivo de que Schelling dé una solución, si bien no definitiva, a todas estas cuestiones a través de la oposición que considera originaria, la de necesidad y libertad, en la cual encontrará lugar, a través del principio de identidad, la realización del sistema y la libertad, la cuestión del fundamento y la existencia y, en definitiva, la indiferencia absoluta: pese a que años más tarde será catalogada de ‘filosofía negativa’ pero, aun así, parte de la totalidad del saber.

Por tanto hasta aquí, es decir, hasta el desarrollo logrado en 1809, se expone, por parte de Schelling, una preocupación constante que recorre toda su obra, desde su juventud, hasta su madurez: que el sistema y la libertad siempre es una tarea necesaria propia de la filosofía. En este sentido es

posible hablar, sin duda, no solo de una posibilidad, sino que la filosofía de Schelling es un auténtico sistema de la libertad.

CONCLUSIONES

He presentado los rasgos generales del pensamiento de Schelling a la luz de dos conceptos claves de sus reflexiones: el sistema y la libertad, preocupación que éste mantuvo a lo largo de toda su vida. En este sentido, la hipótesis que ha guiado la presentación de estos conceptos se articula en función de la idea de que en Schelling sí hay una línea de pensamiento que permite comprender su filosofía como un todo sistemático, y esa idea es la formulación de un *sistema de la libertad* que, a mí juicio, es sostenible si se mira con suficiente profundidad la obra de Schelling, por sobre las consideraciones de las diversas modificaciones y transformaciones de su obra. A propósito, indicaba en el capítulo I que, entender el sistema de Schelling en términos de libertad, implicaba hacerse cargo del grueso de su obra pero, la investigación ha mostrado que pensar un sistema tal no consiste solo en hacerse cargo de ese punto que es, más bien, externo al asunto; sino, por el contrario, entender la propia interioridad de las reflexiones de Schelling bajo la evidencia de que la libertad siempre fue, de algún u otro modo, el alfa y la omega, o el concepto rector de todo el sistema.

A propósito de este último punto es posible corroborar que, para Schelling, sistema y libertad son cuestiones que se exigen mutuamente, y ello

ya desde sus escritos tempranos, hasta la consolidación de este sistema en 1809. Es cierto que afirmar la filosofía de Schelling como un sistema de la libertad pasa, principalmente, por hacer una revisión de su obra completa, y por eso, si bien esta tesis no ha hecho ese trabajo, al menos sí ha puesto las bases iniciales para hacer ese recorrido. En este sentido, los alcances que tiene esta propuesta son, al menos, suficientemente comprensibles para darse cuenta que, mediante una nueva lectura del pensamiento de Schelling, ya no como un pensador fragmentario sino, ante todo, como un pensador que buscó la unidad no solo de su pensamiento, acaso de la filosofía completa, no solo nos obligaría a reformular las ideas que hemos concebido acerca de él, sino también de todo el complejo entramado que es el idealismo alemán, y la sucesiva historia de la filosofía.

Por lo demás, las limitaciones de este planteamiento se encuentran, en general, no solamente en que siempre se podría concebir la filosofía de Schelling como una cuestión inacabada –idea que espero haber difuminado en esta tesis–, sino más bien en relación con las necesidades de nuestro presente, y la forma de hacer filosofía a través de él. Schelling se esforzó, constantemente, por exponer un conjunto sistemático de la filosofía como totalidad, pero ¿qué valor tiene para nosotros, hoy, una visión sistemática de

la realidad? Nuestra comprensión de las cosas está muy alejada de esa visión sistemática que Schelling tiene de la filosofía, de modo que, salvo por el ‘valor histórico’ que podría tener una relectura de sus reflexiones, pareciera que no tiene más rendimiento que aquello. Sin embargo, sostengo, que esto es más bien una apariencia, puesto que el valor de la investigación de un filósofo, y su filosofía, no solo se encuentra en esa relectura, afín de articular artificialmente las constantes ideas de las típicas visiones como “la contemporaneidad de Schelling” o “Schelling, pensador actual”, que en el fondo son esfuerzos intelectuales externos –a mí juicio estériles– por exponer nuestro propio gusto por un pensador o pensadora; sino, más bien, cómo esos planteamientos filosóficos nos siguen interpelando, por un lado; por otro, y principalmente, cómo se vuelven una lectura de la propia situación de vida. En este sentido, la filosofía de Schelling no es solamente un esfuerzo por construir un sistema y la totalidad de la filosofía como una ciencia holística, sino que se trata de cómo la vida misma se juega ahí su propia forma de ser. Schelling no es un autor actual para nosotros, eso es claro; lo que tiene que abrirse como actual es la fuerza de las ideas que surgen con él, y que, de algún u otro modo, siguen presentes –inadvertidamente– en la cotidianidad de nuestra vida.

Esto último es claro si, por ejemplo, seguimos el transcurso de las investigaciones actuales que, de alguna u otra forma, le han dado cierta razón a los planteamientos de Schelling: la interrelación entre las disciplinas actuales, si bien no con la finalidad de encontrar un sistema, sí buscan una verdad más amplia que nos permita una mayor comprensión de los ámbitos de realidad que se determinan en nuestro presente; no es que Schelling haya sido pionero en este sentido, pero sí un promotor de que los diversos ámbitos de realidad, en conexión con una idea superior, siempre nos permiten nuevos modos de verdad. En filosofía, por ejemplo, piénsese en los desarrollos actuales como el así llamado *nuevo realismo* de M. Gabriel, y su idea de ‘campos de sentido’, cuya propuesta se nutre, de un u otro modo, del idealismo en general, y de Schelling en particular; entre otras tantas fuentes que le permiten a Gabriel sostener su propia posición. O las ideas de S. Žižek, que relaciona –a propósito de la psicología lacaniana– los desarrollos de la filosofía de Schelling con el inconsciente y los deseos, etc. O la idea de una ‘ontología del poder’, a propósito de la filosofía de la naturaleza y la cuestión de la libertad, que ha desarrollado recientemente C. Alderwick.

Finalmente, la misma idea de libertad como autodeterminación que surge en las reflexiones de Schelling es, hoy por hoy, cuestión determinante

para nosotros: con, o sin consciencia de ella. Los recientes acontecimientos de nuestro presente en los diversos campos de comprensión (político, religioso, cultural, social, científico, etc.), han hecho que nos replanteamos de diversas maneras el modo en cómo queremos vivir nuestra vida. Pero, paradójicamente, lo que subyace en la vida del presente pareciera más bien una fragmentación no solo de la realidad, sino también de nosotros mismos. Por eso, en un mundo en donde todo parece dividido, y quizás a un nivel inconsciente, ¿no es curioso esperar lo todo de la libertad?

No, Schelling no es un contemporáneo, pero las ideas que subyacen en su sistema de la libertad sí tienen ecos en nuestro presente: la libertad se presenta como un camino –¿o *el* camino?– a partir del cual, quizás, sea posible encontrar las piezas dentro del puzle de nuestra fragmentación actual.

BIBLIOGRAFÍA

Principal

DÍAZ, J. [ed.]. *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Colombia, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011

SHELLING, F. W. J. *Bruno*. Argentina, Buenos Aires, Losada, 1957

_____. *Schelling. Antología*. España, Barcelona, Península, 1987

_____. *Experiencia e Historia. Escritos de juventud*. España, Madrid, Tecnos, 1990

_____. *La nueva deducción del Derecho Natural*. En *Thémata. Revista de Filosofía*, nº11, pp. 217-253, 1993

_____. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. España, Madrid, Alianza, 1996

_____. *Filosofía de la revelación*. España, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998

_____. *Filosofía del arte*. España, Madrid, Tecnos, 1999

_____. *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. España, Madrid, Trotta, 2004

_____. *El <<Discurso de la Academia>>: Sobre la relación de las Artes Plásticas con la Naturaleza*. España, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004

_____. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. España, Barcelona, Anthropos, 2004

_____. *Sistema del idealismo trascendental*. España, Barcelona, Anthropos, 2005

_____. *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*. España, Madrid, Abada, 2006

_____. *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. España, Barcelona, Losada, 2008

_____. *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. España, Madrid, Abada, 2009

_____. *Obras selectas*. España, Madrid, Gredos, 2012

_____. *Historisch-Kritische Ausgabe*. Alemania, Stuttgart, Frommann-Holzboog, B.I, 17, 2018

_____. *Propedéutica de la filosofía*. Argentina, Córdoba, Doblefilo-eduvium, 2018

Otras fuentes

ALDERWICK, C. *Schelling's Ontology of powers*, UK, Edinburgh University Press, 2021

AMERIKS, K. [Ed.]. *The Cambridge companion to German Idealism*, UK, Cambridge University Press, 2017

BAUMGARTNER, H. M. [Hrsg.] *Schelling. Einführung in seine Philosophie*. Alemania, Freiburg/München, Karl Alber verlag, 1975

BERGER, B. & WHISTLER, D. *The Schelling reader*. UK, Londres, Bloomsbury, 2021

_____. *The Schelling-Eschenmayer Controversy, 1801. Nature and Identity*, UK, Edinburgh University Press, 2022

BOADA, I. “El concepto schellinguiano del Yo absoluto y los inicios del idealismo alemán”, en MARKET, O. y RIVERA, J. [coord.], *El inicio del Idealismo Alemán*, España, Madrid, Ed. Complutense, pp. 307-313, 1996

- BOWIE, A. *Schelling and Modern European Philosophy: An introduction*. UK, Londres, Routledge, 1994
- BUCHEIM, T., FRISCH, T., WACHSMANN, N. [Hrsg.] *Schelling Freiheitschrift – Methode, System, Kritik*. Alemania, Tübingen, Mohr Siebeck, 2021
- BREAZEALE, D. *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes from Fichte's early philosophy*, UK, Oxford, 2013
- BRUNO, A. [ed.] *Schelling's Philosophy. Freedom, nature & systematicity*. UK, Oxford university press, 2020
- CARDONA, L. *Inversión en los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*. Colombia, Bogotá, Comares, 2002
- _____. “La metafísica schellinguiana del Yo absoluto como una ética a la Spinoza”. En *Universitas Philosophica*, Colombia, año 28, n°57, pp. 87-122, 2011
- CARRASCO, A. “El doble movimiento de la libertad. Fichte (1798) y Schelling (1809-1810). En *Revista bajo palabra*, n° II, pp. 143-147, 2007
- _____. ““Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...] ¡Aquí hay humanidad!”. El descubrimiento consciente del Otro en la *Nueva Deducción del Derecho Natural* o el otro elemento de distanciamiento con respecto a Fichte”. En *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n°3, pp. 35-73, 2011a
- _____. “Panteísmo y Panenteísmo: Schelling, Schlegel y la polémica en torno al panteísmo”. En *Daimon. Revista internacional de filosofía*, Madrid, n°54, pp. 93-109, 2011b
- _____. *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F. W. J. Schelling*. España, Madrid, Plaza y Valdés, 2013
- CASSIRER, E. *El problema del conocimiento III*, México, FCE, 1993.
- COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo II: El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, España, Barcelona, Herder, 2006

CRUZ, J. *Conciencia y representación. Una introducción a Reinhold*, España, Navarra, EUNSA, 2017

_____. *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, España, Navarra, EUNSA, 2003

DIOSDADO, C. “La libertad como esencia de toda la realidad en el primer Schelling”. En *Thémata. Revista de filosofía*, nº8, pp. 163-172, 1991

DUQUE, F. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. España, Madrid, Akal, 1998

FALGUERAS, I. “La noción de Sistema en Schelling”, en *Los comienzos filosóficos de Schelling*, España, Universidad de Málaga, 1988. Disponible en <http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Historia/Historia/Historia/La-nocion-de-sistema-en-Schelling.html>

_____. *Libertad y Verdad (Esbozo de la cuestión al hilo del pensamiento de Schelling)*. S. F. Disponible en: http://webpersonal.uma.es/~jifalgueras/Historia/Historia/Historia/Libertad-y-verdad-Esbozo-de-la-cuestion-al-hilo-del-pensamiento-de-Schelling.html#_ftn1

FERNÁNDEZ, J. “Sistema de la libertad y Sistema del tiempo en la obra de Friedrich Schelling”. En *Tópicos*, nº 17, 2009. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28815532002>

FICHTE, J. G. *Reseña de <<Enesidemo>>*, España, Madrid, Hiperión, 1982

_____. *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia*, España, Pamplona, 2005

_____. *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, México, UNAM, 2009

FORLIN, F. & DEL VALLE, M. *L'essenza della Libertà. Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di F. W. J. Schelling*. Italia, Milán, Mimesis, 2010

FRANK, M. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Alemania, Frankfurt, Suhrkamp, 1985

- FREYDBERG, B. *Schelling's Dialogical Freedom essay. Provocative Philosophy then and now*. EE.UU, New York, State University of New York Press, 2009
- GABRIEL, M. *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. EE.UU, New York, Bloomsbury, 2011
- GENTILE, A. *Bewusstsein, Anschauung und das Unendliche bei Fichte, Schelling und Hegel. Über den unbedingten Grundsatz der Erkenntnis*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2018
- GERLACH, S. *Handlung bei Schelling*. Alemania, Frankfurt, Klostermann, 2019
- _____. "La libertad de Dios en Schelling". En *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, nº 10, pp. 66-93, 2019
- GIL-SÁNCHEZ, L. "Darle forma a la Odisea de la vida: Entre el sistema y el diálogo en Schelling". En *Cuestiones de Filosofía*, nº 18, vol. 1, pp. 43-67, 2016
- GRAVE, C. "El Schelling de Heidegger. Modernidad y sistema de la libertad". En *Theoria. Revista del colegio de filosofía*, nº 18, pp. 51-66, 2007
- GUERRERO, H. "Schelling contra Jacobi. La posibilidad de un sistema de la libertad". En *Pensamiento*, vol. 72, nº 271, pp. 295-314, 2016
- HARTMANN, N. *La filosofía del idealismo Alemán*, Argentina, Buenos Aires, Sudamericana, 1960
- HEGEL, G, W, F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, España, Madrid, Tecnos, 1990
- _____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, FCE, 2013
- _____. *Fenomenología del espíritu*, España, Madrid, Abada, 2018
- HEIDEGGER, M. *Schelling y la libertad humana*. Venezuela, Caracas, Monte Ávila, 1990

- _____. *The Metaphysics of German Idealism*, UK, Polity press, 2021
- HÖFFE, O. & PIEPER, A. [Hrsg.]. *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Alemania, Berlín, Akademie Verlag, 1995
- JACOBS, W. *Leer a Schelling*. España, Barcelona, Herder, 2018
- KASPER, W. *Lo absoluto en la historia. Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling*. España, SalTerrae, 2017
- KRONER, R. *Von Kant bis Hegel*, 2 vol., Tubinga, 1921
- LAUGHLAND, J. *Schelling versus Hegel: from German Idealism to Christian Metaphysics*, UK, Londres, Routledge, 2016
- LAUTH, R. *Descartes. La concepción del sistema de la filosofía en Descartes*, España, Málaga, Servicio de publicaciones Universidad de Málaga, 2006
- _____. *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, España, Málaga, Servicio de publicaciones Universidad de Málaga, 2008
- LEYTE, A. [ed.] *Una mirada a la filosofía de Schelling*. España, Santiago de Compostela, Universidade de Vigo, 1996
- LEYTE, A. *Las épocas de Schelling*. España, Madrid, Akal, 1998
- _____. *El paso imposible*. España, Madrid, Plaza y Valdés, 2013
- LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V. *Schelling*. España, Madrid, Ediciones del Orto, 1995a
- _____. *Fichte: acción y libertad*. España, Madrid, Ediciones pedagógicas, 1995b
- MARAGUAT, E. “El estudio universitario de la filosofía. Acerca del método (*Lehrart*) de Schelling y el plan (*Plan*) de Fichte”. En *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, 11, pp. 236-255, 2020

- NASSAR, D. “Spinoza in Schelling’s early conception of intellectual intuition”, en FORSTER, E. & MELAMED, Y [ed.]. *Spinoza and German Idealism*, UK, Cambridge, 2012
- NIKOLOVA, M. “El problema del comienzo en el *Sistema del idealismo trascendental*”. En *Pensamiento*, vol. 75, n°284, pp. 639-660, 2019
- NORRIS, B. *Schelling and Spinoza. Realism, Idealism, and the Absolute*, EEUU, SUNY Press, 2022
- OSTARIC, L. [ed.]. *Interpreting Schelling. Critical Essays*. UK, Cambridge University Press, 2014
- PÉREZ-BORBUJO, F. *Schelling: el sistema de la libertad*. España, Barcelona, Herder, 2004
- REINHOLD, K. L. *Sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa*. En *Revista de Estudios Kantianos (SEKLE)*, Vol. I, n°1, pp. 97-110, 2016
- RIVERA, J. “El primer principio en Fichte”, en MARKET, O. y RIVERA, J. [coord.], *El inicio del Idealismo Alemán*, España, Madrid, Ed. Complutense, pp. 63-102, 1996
- RÜHLE, V. *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, España, Madrid, Akal, 1997
- SANDKÜHLER, H. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Alemania, Stuttgart, Metzler, 1970
- _____. [Hrsg.]. *F. W. J. Schelling*. Alemania, Stuttgart, Metzler, 1998
- SCHULZ, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, 1954
- SERRANO, V. *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*. España, Madrid, Plaza y Valdés, 2008

- _____. “Sobre la *beatitudo* y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto”. En *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, nº3, s. p. Disponible en: <https://journals.openedition.org/ref/373>, 2011
- SNOW, D. *Schelling and the End of Idealism*. EE.UU, New York, State University of New York Press, 1996
- SOLÉ, M. J. *El Ocaso de la Ilustración. La polémica del Spinozismo*, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes – Prometeo, 2013a
- _____. “Spinoza en el origen del Idealismo Alemán: Repercusiones de la <<Polémica del spinozismo>> en Fichte y Schelling”. En *El arco y la Lira. Tensiones y debates*, pp. 39-54, 2013b
- _____. *¿Qué es Ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes, 2018
- TILLIETTE, X. *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2. Vol., Francia, Paris, Vrin, 1970
- _____. *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Francia, Paris, Vrin, 1995
- VARELA, R. “Schelling (1794-1797): el principio como problema”, en *Ágora –papeles de filosofía–*, 20/2, pp. 215-229, 2001
- VATER, M. “Schelling’s philosophy of identity and Spinoza’s *Ethica more geometrico*”, en FORSTER, E. & MELAMED, Y [ed.]. *Spinoza and German Idealism*, UK, Cambridge, 2012
- VILLACAÑAS, J. L. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. España, Barcelona, Anthropos, 1989
- _____. *La filosofía del idealismo alemán* (2 vol.). España, Madrid, Síntesis, 1999
- WHITE, A. *Schelling: an introduction to the system of freedom*. EE.UU, New Haven, Yale University Press, 1983

WULF, A. *Magníficos rebeldes. Los primeros románticos y la invención del Yo*, Chile, Santiago, Taurus, 2022

ZÖLLER, G. *Leer a Fichte*, España, Herder, 2015