

EL YO IMBURLABLE. ARGUMENTOS DEL PRIMER SCHELLING (1794-1797)

Edgar Maragat
IES Enric Soler i Godes
(Benifaió, Valencia)

Resumen. Arguyo en este escrito que la epistemología del primer Schelling (al menos hasta 1797) debe interpretarse como un antirrealismo trascendental. Reconstruyo aquí los argumentos en esas obras tempranas contra el realismo de los kantianos, que son desarrollos de premisas tomadas de la Crítica de la razón pura. Muestro coherentemente que el idealismo del primer Schelling resalta los límites trascendentales del discurso sobre objetos de conocimiento y que en realidad no incurre en dogmatismo, ni siquiera en el escrito Vom Ich.

1. EL AUTÉNTICO ESPÍRITU DEL CRITICISMO

En 1787 cristalizó de dos maneras cierto malestar relativo a la primera versión de la *Kritik der reinen Vernunft*. Vio la luz, por un lado, una “segunda edición mejorada aquí y allá” (*hin und wieder verbesserte*) de la obra, entre cuyos arreglos mayores se contaron un nuevo ensayo de deducción de las categorías, una reescritura a fondo de la sección sobre los paralogismos de la razón y el realce de lo que se vino a titular la “Refutación del idealismo”. Uno de los fines de esas enmiendas fue sin duda recordar, con leve eficacia, aunque con un inequívoco énfasis, que el idealismo trascendental no era otra cosa que “realismo empírico”.

La otra reacción fue de F. H. Jacobi, que publicó entonces su diálogo *David Hume sobre la fe o Idealismo y realismo*. El diálogo venía rematado por unas pocas páginas, en apéndice, sobre el idealismo trascendental de la *Crítica* de 1781, que desataron un debate sobre la coherencia de la filosofía kantiana. Si no fue tan ruidoso ni tuvo tantas consecuencias prácticas como el que había

originado un par de años antes con las cartas sobre Spinoza, fue no menos decisivo para la gestación de la obra de Fichte, Schelling y, a la larga, Hegel.

Desde luego Jacobi había estudiado la *Kritik* a conciencia. Y de hecho el diálogo se hacía eco de un aspecto capital de la revolución kantiana: el carácter activo del conocimiento. “Ya la sensación más oscura”, podía leerse en él, “expresa, empero, una relación. Y por eso no se debe decir sólo de los conocimientos que se denominan *a priori*, sino en general de todo conocimiento, que no puede ser dado por medio de los sentidos, sino sólo efectuado por medio de la facultad viva y activa del alma”¹. Que esta doctrina la hubiera aprendido de Spinoza, o de algún otro, o fuera sólo un eco de su lectura del Kant crítico es lo de menos². En todo caso expresaba una principal simpatía con el nuevo idealismo. Una de las tesis centrales de la *Kritik* era de hecho que la unidad de los objetos representados era efecto exclusivo de la conciencia de la unidad de su síntesis, a cargo de la facultad de representación. De querer entender qué se mienta al hablar de objetos que corresponden a los conocimientos, pero son distintos de ellos, habría que pensar en “algo” en general, “porque ciertamente no contamos con nada fuera de nuestro conocimiento que pudiéramos sentar frente a él como [algo] correspondiente”³.

Sobre esa actividad de síntesis que constituye por primera y única vez los objetos y el estudio ulterior de sus propias condiciones se erigiría en el futuro, precisamente, el idealismo postkantiano (lo que se suele denominar convencionalmente “idealismo alemán”). La manera kantiana de resistirse, por así decir, a esa génesis era a primera vista investir inesperadamente a ese algo en general con el título de “objeto trascendental” y un papel no secundario en la producción de representaciones. La víctima del apéndice de Jacobi fue justamente esa noción. A su parecer Kant traicionaba el espíritu de la *Crítica* cuando admitía que en el origen de esas representaciones se hallaban impresiones (*Eindrücke*) de los sentidos. Para Jacobi la hipótesis de una “causa inteligible” poniendo en marcha un proceso cuyo resultado era la representación suponía la aplicación de una categoría del entendimiento más allá de los límites de la experiencia posible, es decir, contradecir las restricciones sobre su uso que la *Crítica* misma quería hacer valer. Jacobi remitía a ciertos lugares de la obra donde se presentaba la noción de objeto trascendental y se advertía con mayor o menor claridad qué problemas suscitaba. Entre ellos, por ejemplo, a la página donde podía leerse que el objeto trascendental “no puedo pensarlo mediante ninguna categoría”⁴, poniendo de ese modo en evidencia la ilegitimidad de una hipótesis así en el marco de la filosofía kantiana.

¹ F. H. JACOBI, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau, G. Loewe, 1787, p. 186.

² Cf. F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, ed. de Marion Lauschke sobre la base de la edición de Klaus Hammacher e Irmgard-Maria Piske, Hamburg, Meiner, 2000 (cit. según la paginación de la 2ª ed. original), p. 150.

³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. de Jens Timmermann, Hamburgo, Felix Meiner, 1998, A 104.

⁴ *Ibid.*, A 253. Sobre el objeto trascendental como causa inteligible, cf. A 494 s.

Claro que para Jacobi el problema debía más bien residir en la restricción del uso de sus “conceptos puros”, pues para él era obvio que sin asumir esa contradicción, es decir, sin asumir un influjo real de cosas ajenas a nosotros sobre nuestros sentidos, la noción misma de sensibilidad quedaba privada de significado. Su famosa conclusión fue que sin dar cabida a esa contradicción el lector no podía internarse en el edificio kantiano, pero habiéndole dado cabida tampoco podía permanecer en él. Por supuesto, una salida posible de la aporía consistía simplemente en echar por la borda decididamente el pensamiento mismo de un objeto trascendental como causa inteligible. A esa solución Jacobi la bautizó en ese apéndice “el más poderoso idealismo” (*der kräftigste Idealismus*) y diríase que animó a los idealistas que se preciaran de consecuentes a refundar de esa manera un “egoísmo especulativo” (otra rúbrica habitual por entonces para vilipendiar el idealismo).

Si Schelling o Fichte creyeron incurrir en ese extremo lo examinaremos en breve. En todo caso es bien cierto que ambos tuvieron por incompatible con el espíritu de Kant ese realismo de cosas (ajenas a nosotros) que afectan o determinan nuestra facultad de representación. Para ambos esa incompatibilidad condujo a imputar ese realismo a la escuela kantiana, pero no al propio Kant. De hecho Fichte, que en los escritos de 1794 que preparan el asalto a la *Doctrina de la ciencia* había rechazado enérgicamente esas causas inteligibles y su presunto papel en la génesis de nuestras representaciones⁵, defendería en su *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia*, de 1797, que su sistema no era otro que el kantiano, concretamente “la doctrina kantiana bien entendida”⁶, aunque él hubiera llegado a ella por sus propios medios. En ese mismo texto abordó por primera vez la cuestión histórica sobre si Kant había atribuido a las cosas consideradas en sí mismas un papel causal en la génesis de las representaciones, o literalmente (en términos de K. L. Reinhold): si Kant había fundado efectivamente la experiencia, según su contenido, en algo distinto del yo (al comenzar a discutir este asunto, por cierto, atribuyó a Jacobi el mérito de haber demostrado diez años antes que Kant nada podía saber de esas cosas)⁷. A juicio de Fichte los únicos lugares de la *Crítica* en que

⁵ Cf. J. G. FICHTE, [Rezension:] *Ohne Druckort: Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, en *Gesamtausgabe, Werke*, vol. 2: 1793-1795, ed. de Reinhard Lauth y Hans Jacob con la colaboración de Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann (Holzboog), 1965, pp. 41-67 (cit.: Rezension des Aenesidemus), p. 57: “el pensamiento de una cosa que, en sí e independientemente de cualquier facultad de representación, debe tener existencia y ciertas propiedades es una quimera, un sueño, un no-pensamiento”; y p. 55: “Si las cosas en sí, independientemente de nuestra facultad de representación, no pueden producir en nosotros, en absoluto, ningunas representaciones; podemos saber muy bien que no han producido las determinaciones efectivamente presentes en nosotros”.

⁶ J. G. FICHTE, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben*, en *Gesamtausgabe, Werke*, vol. 4: 1797-1798, ed. de Reinhard Lauth y Hans Gliwitsky con la colaboración de Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann (Holzboog), 1970, p. 221.

⁷ Cf. *ibid.*, pp. 232 ss.

apoyar semejante imputación se hallaban en las primeras páginas de la obra, donde se podían leer cosas tales como: “¿por qué medio debería ser despertada a actuar la facultad de conocer si no fuera por objetos que afectan [*rühren*] a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la actividad del entendimiento por la que las compara, las enlaza o separa y así elabora la materia bruta de las impresiones sensibles [*sinnlicher Eindrücke*] con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia?”⁸. Contra las conclusiones a que pudieran dar pie esos lugares, pensaba Fichte, debían pesar los innumerables pasajes del resto de la obra en sentido contrario que proscribían el discurso sobre la influencia (*Einwirkung*) sobre nosotros de objetos trascendentales externos.

Admitir tales impresiones (o tal influencia) en nosotros significaba para Fichte incurrir en dogmatismo. La *Segunda introducción* veía el kantismo de los kantianos, ese realismo, como una “reunión temeraria del dogmatismo más grosero [...] y el idealismo más resuelto”⁹. Como veremos después, Fichte estaba parafraseando con esa fórmula el diagnóstico de Schelling dos años antes, en su escrito *Del Yo como principio de la filosofía*.

Desembarazarse de esas cosas autónomas, no obstante, no tenía para estos idealistas la consecuencia del fenomenismo o un idealismo dogmático; así que pretendieron mostrar más bien que el razonamiento de Jacobi no era vinculante. Tanto para Fichte como para Schelling el idealismo tenía límites. El proyecto de contemplar los objetos como productos de la actividad espontánea de la inteligencia no prometía deducir de los principios de la ciencia todas las determinaciones del yo empírico. Para Fichte la tarea deductiva topaba con un límite insuperable precisamente en la determinidad de cada yo: “Aquí [...] tiene toda deducción un fin. Esta determinidad aparece como lo absolutamente contingente, y sirve lo *meramente empírico* de nuestro conocimiento”¹⁰. La percepción inmediata de esa limitación la denominó “sentimiento” (*Gefühl*). Olvidar ese término de las explicaciones trascendentales era para Fichte comprometerse con un idealismo trascendental sin suelo firme, que bien podía ser identificado con “el más poderoso idealismo” de Jacobi¹¹. Querer explicar ese sentimiento (y, por ende, los predicados meramente sensibles de los objetos) a partir de la actividad (*Wirksamkeit*) de un algo (se sobreentiende, fuera de nosotros) era, por su parte, el error, el “dogmatismo de los kantianos” (como veremos también, ésta es de nuevo una denuncia hecha antes por Schelling en *Del Yo*). Admitir que no se puede explicar ulte-

⁸ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 1 (los demás lugares se hallarían en el § 1: A 19 s./B 33 s.).

⁹ J. G. FICHTE, *Zweite Einleitung*, p. 237.

¹⁰ *Ibid.*, p. 242.

¹¹ A juicio de Fichte era J. S. Beck, el autor de varios comentarios de las obras kantianas auspiciados por el propio Kant, quien incurría en este exceso (cf. *ibid.*, 243). Es interesante notar que Fichte pensaba, según se muestra en la misma página, que K. L. Reinhold había malentendido la *Doctrina de la ciencia* precisamente en estos términos.

riormente era asumir el idealismo trascendental (según el espíritu kantiano) que es realismo empírico.

En términos convergentes, Schelling expresó también con énfasis que el idealismo trascendental bien entendido no quería tomar el mundo por una fantasmagoría. Las *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, un escrito contemporáneo a la *Segunda introducción* fichteana, se abrieron no por casualidad con unas páginas programáticas, escritas en un lenguaje elocuente por sí mismo, que precisaban las intenciones del idealismo postkantiano. Cito por extenso el pasaje decisivo: “el hombre no ha nacido para malgastar sus fuerzas espirituales en luchar contra las quimeras de un mundo imaginario, sino para enfrentarse a un mundo que influye [*Einfluß hat*] sobre él, que le deja sentir su poder [*Macht*] y sobre el que a su vez él puede actuar [*zurückwirken*] y ejercer todas sus fuerzas; así pues, entre él y el mundo no se debe consolidar ninguna fisura, porque siempre debe permanecer abierta la posibilidad de un contacto [*Berührung*] entre ambos y su recíproca influencia [*Wechselwirkung*], ya que sólo así puede el hombre convertirse en hombre”¹². Asimismo, páginas después pero aún en la larga y enjundiosa introducción, Schelling parafraseaba a Jacobi al declarar que no podía concebir que nuestras intuiciones obedecieran a un sueño originario y la realidad fuera un espejismo; tampoco podía entender, decía, que la acción de un ser superior provocara en nosotros imágenes de la realidad, si previamente no habíamos tenido un trato efectivo con ella¹³.

Dos años antes, en la quinta de sus *Cartas filosóficas*, Schelling mismo había definido “el auténtico espíritu del Criticismo”, es decir, del sistema que la crítica kantiana hacía posible frente al dogmatismo, en términos que agrardarían, creo, por igual a Fichte y a Jacobi. Consistía para él en “derrotar el vano afán por demostrar (*Demonstriersucht*), para salvar la *libertad* de la ciencia”¹⁴. Jacobi, siguiendo a Kant, había denunciado una década antes el afán por explicar (el desmedido *Erklärungssucht*) como responsable del dogmatismo spinoziano y su consecuencia, el fatalismo¹⁵. Como es sabido, la fe en un Dios personal y en la libertad del ser humano (así como, en general, en las causas finales) presuponía como condición, a su parecer, no alimentar ese vicio. De modo semejante, la *Crítica de la razón pura* había querido escudriñar

¹² F. W. J. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, en *Historisch-Kritische Ausgabe, Werke*, vol. 5, ed. de Manfred Durner con la colaboración de Walter Schieche, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1994, p. 71.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 78.

¹⁴ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, en *Historisch-Kritische Ausgabe, Werke*, vol. 3, ed. de Harmut Buchner, Wilhelm G. Jacobs y Annemarie Pieper, Stuttgart, Formmann-Holzboog, 1982, p. 74. En el pasaje se percibía con claridad el eco de las conversaciones con F. Hölderlin de los meses de redacción de la segunda parte (cf. F. HÖLDERLIN, “Hermokrates an Cephalus”, ed. de Friedrich Beissner, en *Sämtliche Werke*, vol. 4, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1961, p. 213, un texto al parecer del verano de 1795, precisamente cuando se encontró con Schelling en Tübingen).

¹⁵ F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, pp. 39-44.

los límites de la razón que hacen posible la fe en un Dios providente y asumir nuestra libertad práctica. Para Fichte, como hemos visto, también querer explicar demasiado conducía a incurrir en el mismo obtuso sistema. En la última de las *Cartas filosóficas* Schelling había dejado dicho, por su parte, de modo bastante drástico, qué estaba en juego: o hay cosas en sí mismas o (disyunción excluyente) hay libertad absoluta (libertad sin más) del ser humano¹⁶. Afirmar ambas alternativas era enredarse en la contradicción de dos absolutos coexistentes.

El primer idealismo de Fichte y Schelling, por tanto, quiso ser fiel al espíritu kantiano, no dogmatizar y, en todo caso, no encarnar el idealismo extremo que Jacobi temía y creía consecuente. Pretendieron cierto compromiso con la inmediatez del conocimiento (muy en línea, precisamente, con las intenciones de Jacobi), pero no el compromiso del realismo del “sentido común” al que venimos haciendo referencia. El propósito también limitado de estas páginas es el de reconstruir la crítica a ese realismo (concretamente, la versión schellingiana de esa crítica) y explorar si efectivamente esa crítica da cabida aún a un idealismo que no es dogmático. En definitiva querría explorar si los temores de Jacobi eran inevitables, o, en positivo, si se puede articular de forma coherente una posición epistemológica que no es realista en ese sentido, pero tiene alguna plausibilidad. O, aún más brevemente, en qué consistía para el joven Schelling ser un idealista trascendental.

Anticipo el derrotero. En primer lugar (2) examinaré el primer rechazo del realismo de las cosas en sí que nos afectan en la obra de Schelling. Se ensaya en *Del Yo como principio de la filosofía*, de 1795. Lo decisivo ahí es mostrar el carácter dogmático de ese realismo y estudiar la “refutación del dogmatismo” que contiene ese escrito. Uno de los aspectos más interesantes de la evolución del pensamiento schellingiano en esos años es la inflexión que significan, casi inmediatamente, las *Cartas filosóficas*, donde, como es sabido, Schelling rechaza la refutación *teórica* del dogmatismo. Hölderlin describió el proceso en una carta a I. Niethammer (del 24 de febrero de 1796) diciendo que su compañero de seminario “ha[bía] emprendido con sus nuevas convicciones, como sabrás, un mejor camino, antes de haber recorrido hasta el final el peor”¹⁷. Si Hölderlin hacía justicia a esa evolución lo examinaremos al final. Pero en todo caso las declaraciones algo inesperadas de las *Cartas* sobre

¹⁶ Cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Briefe*, p. 109.

¹⁷ F. HÖLDERLIN, *Briefe*, en *Sämtliche Werke*, vol. 6, ed. de Adolf Beck, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1954, p. 203. Sobre una posible ironía contenida en esa valoración y, en general, el sentido de ese paso, cf. M. FRANK, “Unendliche Annäherung”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, pp. 731-734, y la discusión contenida en esas páginas de la interpretación de Dieter HENRICH, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 127-131; cf. asimismo la opinión de X. TILLIETTE, “Los comienzos de Schelling: lo Absoluto y la intuición intelectual”, en I. FALGUERAS (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 1988, p. 158.

la plausibilidad del dogmatismo (en sí mismo), recomiendan que exploremos los argumentos más inmanentes en la obra posterior contra el realismo de las cosas en sí que nos afectan. Así pues, en la sección siguiente (3) estudiaremos esos argumentos –o más bien el único decisivo argumento– concentrándonos en los escritos que lo elaboran, a saber, la “Introducción” a *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (de 1797) y los textos paralelos sobre el *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (de 1797 y 1798), si bien se recurrirá ocasionalmente a las *Cartas* o incluso a *Del Yo* para esclarecer algún aspecto particular. En la sección final (4) presentaré un balance sobre esas pruebas a la vez que valoraré el carácter trascendental del idealismo que fundan. Para ello será preciso abordar la complicación que significan las *Cartas filosóficas* en la interpretación de la primera filosofía schellingiana.

2. LA REFUTACIÓN DEL REALISMO DOGMÁTICO

Como dije, también para Schelling el blanco urgente del repudio era la interpretación que los “kantianos” habían hecho de la filosofía crítica, malentendiendo los límites de la razón en su uso teórico y también el espíritu de los postulados prácticos. No obstante, la *distinción* entre espíritu y letra contenía más o menos veladamente un reproche contra la letra, es decir, contra las fórmulas, del propio Kant. Fichte, de hecho, ya en su inaugural *Recensión* se había atrevido a responsabilizar a Kant de haber, al menos, dado pie a relativizar la objetividad de las formas *a priori* de la facultad de representación a nuestra idiosincrasia humana¹⁸. Un año después el jovencísimo Schelling fue aún más rotundo. A su parecer en el caso de Kant había que “afirmar contra el sentido originario de sus palabras el todavía más originario de sus pensamientos”¹⁹, según se leía en el prólogo a *Del Yo*. En general diríase que esos años ambos idealistas quisieron agradecer las promesas teóricas y prácticas que asociaban a la revolución kantiana, según ellos la habían entendido, poniendo a Kant a salvo de sus críticas a base de lecturas caritativas (siempre desde su punto de vista, claro). El diagnóstico de Schelling en *Del Yo* fue que Kant había optado por un “sistema de acomodación” (*Accommodationssystem*, *Herablassungssystem*), a sabiendas de que la época no estaba preparada para recibir el criticismo en su radicalidad²⁰. En la medida en que se esclarecieran los principios de la crítica, que Kant habría sólo presupuesto, las concesiones de la letra se pondrían en evidencia. Esto era particularmente cierto respecto del discurso sobre las cosas consideradas “en sí mismas”. Schelling abogó inmediatamente –ya en el prólogo de ese escrito, de 1795– por conceder a los

¹⁸ Cf. J. G. FICHTE, *Rezension des Aenesidemus*, p. 61.

¹⁹ F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, en *Historisch-Kritische Ausgabe, Werke*, vol. 2, ed. de Hartmut Buchner y Jörg Jantzen con la colaboración de Adolf Schurr y Anna-Maria Schurr-Lorusso, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980, p. 73.

²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 138, 78.

críticos de Kant la existencia en él de “contradicciones aparentes”²¹. No cabe duda de que Jacobi era uno de los críticos en que estaba pensando²².

Quienes tomaban al pie de la letra la obra de Kant sin penetrar en su espíritu, y por ello dificultaban el logro de los fines de la crítica, eran ciertos realistas a quienes se responsabilizaba de “sistemas de coalición”, a medio camino entre el dogmatismo y el criticismo, compuestos con retales de esos dos sistemas, pero que no querían ser ni una cosa ni otra. En *Del Yo* urdió para ellos la etiqueta de realistas “trascendentes-inmanentes”. K. L. Reinhold fue nominalmente identificado como exponente de esa corriente, por entonces reconociéndole al menos ciertos logros propedéuticos en el ámbito de la ciencia que la filosofía debía ser.

La primera refutación expresa de ese maridaje se halla en ese escrito temprano. La estrategia general se puede esquematizar como sigue. El realismo reinholdtiano parte de un hecho (*Tatsache*) de conciencia como principio de la filosofía que, ya que no puede estar *incondicionalmente* fundado en una apariencia (*Erscheinung*), se supone fundado en una cosa (un no-yo) en sí o absoluta (cf. § 5). Así pues, ese realismo se compromete con la búsqueda, propia del dogmatismo, de lo incondicionado del saber humano en una cosa (cf. § 4). Pero la búsqueda en esa dirección es vana, porque –y así se refuta el dogmatismo– ninguna cosa se realiza a sí misma (cf. § 2). Para comprender ese argumento, que retrotrae la refutación del realismo reinholdtiano a la refutación del dogmatismo, es preciso ponerse de acuerdo previamente al menos sobre dos asuntos. En primer lugar, entender qué suerte de cosa en sí entra en juego en ese sistema “de coalición”. En segundo lugar, verificar el sentido de la búsqueda de un incondicionado en el saber, asumida como improrrogable en el arranque de *Del Yo*.

Para aclarar lo primero es necesario buscar precisiones en el resto de la obra. Algunas importantes aparecen avanzado el penúltimo párrafo, en una suerte de excursión sobre las diversas especies de idealismo y realismo, del que Schelling se sirve para posicionarse en el panorama filosófico, concretamente del lado de Kant (de Kant “bien” entendido). Es ahí donde el “realismo de muchos kantianos”, y particularmente el de Reinholdt, se caracteriza como un “realismo trascendente-inmanente”, *eo ipso* incoherente, “inconcebible” (*unbegreiflich*). De acuerdo con Schelling es definitorio de ese realismo sentar la existencia (*Daseyn*) del no-yo (de lo que no es yo) en general, y concretamente como de entrada u originariamente independiente del yo, pero en la representación sólo por y para el yo presente²³. Así interpreta,

²¹ *Ibid.*, p. 72.

²² Cf. también *Philosophische Briefe*, p. 70, donde se alude al “reproche de inconsecuencia” contra la *Crítica*, así como la nota sobre los hombres inteligentes que “desde el principio” cuestionaron esa doctrina de la “filosofía kantiana”, y a quienes no quedaría más remedio que oír, en la “Introducción” a *Ideen zu einer Naturphilosophie*, p. 74 (volveré sobre este pasaje).

²³ Cf. F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich*, p. 142.

según indica en una nota a esa caracterización, la doctrina reinholdtiana según la cual las cosas en sí proporcionan la materia (*Stoff*) a las representaciones²⁴. Para ese realismo, pues, las “cosas” tienen una realidad –en el sentido kantiano de “cualidad afirmativa”– que les es propia, que pasa a ser, por afección, ingrediente de nuestras representaciones. El contexto de la caracterización centra la atención del lector, en efecto, en la problematicidad que entraña la atribución de una “realidad” que se define de suyo, y no por referencia al poder de síntesis del yo o, con otras palabras, al poder del yo de sentar o tomar por verdadera una cosa u otra (según unos aspectos o términos u otros)²⁵. Es decir, en definitiva, en cierto uso acrítico, y por ello ilegítimo, de la categoría de “realidad” (y no aún, como hiciera Jacobi, de la categoría de causa). Como término de comparación Schelling perfila justo antes el “realismo” kantiano, que denomina “inmanente” sin más. Cito por extenso la larga nota en que se avanzan las diferencias entre él y el realismo “de muchos kantianos”:

Por este realismo [sc. kantiano] se le define a la vez a la investigación de la naturaleza su ámbito específico, [que consiste en] que no puede estar en absoluto dirigida “a penetrar en el interior de los objetos”, es decir, a tomar las apariencias como determinables según su realidad con independencia del yo, sino a considerar la realidad que en conjunto les corresponde meramente como realidad *en general*, que no tiene consistencia alguna fundada en los objetos *mismos*, sino que sólo es pensable en *relación* (al yo), y por tanto no a atribuir a los objetos ninguna realidad independiente de esta realidad prestada, y a presuponerlos como presentes ellos mismos *fuera* de la misma, puesto que más bien, si se abstrae de esa realidad transferida, son absolutamente = 0; por lo cual también sus *leyes* son sólo determinables en absoluto por referencia a su realidad *aparente*, y no puede ser presupuesto que la realidad en la apariencia sea determinable aún por la causalidad de alguna realidad distinta no contenida en la apariencia, aún por un sustrato efectivamente real del objeto, externo a la apariencia; más bien, si se quisiera buscar aún, por así decir, tras la realidad aparente (transferida) otra distinta, que le correspondiera originariamente al objeto, no se toparía con nada que no fuera *negación*²⁶.

La aclaración deja fuera de duda que no se está afirmando una limitación, basada en la peculiar forma de nuestra receptividad, para acceder a la reali-

²⁴ Schelling remite “antes que a cualquier otro” al § 29 del *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Praga/Jena, Widtmann-Mauke, 1789, reimpr. en Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963). En él puede leerse, en efecto, por ejemplo: “Toda materia en cualquier tipo de representación debe estar *dada* por un *ser afectado* de la receptividad” (los subrayados son del original). La discusión de esa doctrina reinholdtiana la retomará en *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur*, en *Historisch-Kritische Ausgabe, Werke*, vol. 4, ed. de Wilhelm G. Jacobs y Walter Schieche con la colaboración de Hartmut Buchner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1988, pp. 163-174.

²⁵ Sobre los rendimientos de ese poder de síntesis del yo y la interpretación que acabo de dar por sentada, véase el apartado siguiente.

²⁶ F. W. J. SCHELLING, *Allgemeine Uebersicht*, p. 141.

dad de que gozan los objetos de suyo. O, dicho de otra manera, no se trata de que no tengamos, ni podamos tener, experiencia de *esa* realidad. Más bien se trata de hacer valer, muy enérgicamente, que la realidad se constituye por primera vez por referencia al yo que se la representa. El sostén de esa realidad no se halla por eso en un sustrato, externo, de las apariencias, sino en el yo. Esta concepción explica el malestar que produce en Schelling la expresión misma “cosa en sí”, que desde ella se revela una *contradictio in terminis*.

Para comprenderla mejor podemos retroceder a la discusión previa de los sentidos de la expresión. En el § 10, dedicado al yo como suma (*Inbegriff*) de toda realidad, se diferencian dos nociones posibles²⁷. “Cosa en sí” podría ser (1) el no-yo contrapuesto sin más al yo (*dem Ich schlechthin entgegengesetzt*), pero también podría tomarse por (2) un no-yo sentado antes de todo yo (*vor allem Ich gesetzt*). Según Schelling la primera noción es la noción kantiana, inescusable en cuanto entra en escena el yo empírico o finito, que hace frente siempre ya a un mundo determinado de una manera u otra. No es un concepto empírico o abstraído, pues la experiencia misma lo da por supuesto, pero tampoco un concepto puro del entendimiento, porque está contrapuesto *absolutamente*, y no por referencia al tiempo (condición de la posición sintética o posición en el yo). Opera, pues, como un concepto-límite, pero toda realidad cae de un lado de ese límite, a saber, del lado del yo. Por eso sienta Schelling que el no-yo así entendido “no es absolutamente *impensable* [...], pero como tal no tiene absolutamente *ninguna realidad*, ni siquiera pensable”²⁸. De modo que, insisto, queda claro que se proscribe atribuir una *realidad* a las cosas en sí mismas que nosotros no podríamos experimentar, pero sí pensar o imaginar. No pretendo que esto tenga a estas alturas un sentido del todo evidente y, sobre todo, unívoco, pero antes de sondearlo más a fondo conviene precisar todo lo posible el punto que se está reivindicando.

La segunda noción que podría pensarse bajo la expresión “cosa en sí” es, sin embargo, objeto de un rechazo sin paliativos. El no-yo sentado antes de todo yo es, de acuerdo con Schelling, el no-yo del dogmatismo, que no sólo no tiene realidad alguna, sino que no podría ser siquiera pensado. Para ser pensado como previo a todo yo, como siendo por sí mismo, arguye Schelling, tendría que realizarse a sí mismo, es decir, darse a sí mismo efectividad (al menos para sí mismo). Lo cual, por las razones que en breve examinaremos y en un sentido que habrá que interpretar cuidadosamente, es para Schelling una prerrogativa del yo.

La refutación del realismo de “muchos kantianos” se puede retrotraer a la refutación del dogmatismo (y por eso podemos denominar a ese realismo, “realismo dogmático”) porque Schelling imputa a esos kantianos la asunción de un no-yo de la segunda especie, que funcionaría como principio del hecho

²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 112 ss.

²⁸ *Ibid.*, p. 114.

primero de conciencia. A mi parecer esa adscripción es por de pronto perfectamente defendible. Las cosas que según su constitución codeterminarían nuestras representaciones (que serían, según el sentido común de ese realismo, el resultado del concurso de su afección sobre nosotros y nuestra elaboración, según nuestra constitución, de la materia servida por esa afección) no pueden asimilarse al no-yo absolutamente contrapuesto al yo que carece de realidad propia (Schelling contempla ese otro no-yo como proporcionando “los límites [Schränken] de la realidad absoluta en la representación”²⁹), de una realidad que no fuera relativa, absolutamente relativa, al yo representador.

Ese vínculo hace perentorio reconstruir la refutación del dogmatismo de *Del Yo* para comprender por qué razones puede y debe rechazarse el realismo de los kantianos. Dejo, pues, para luego el abordaje del sentido último en que el único no-yo que Schelling considera admisible –en realidad irreductible– carece de cualquier realidad, es una nada.

La estrategia general para refutar el dogmatismo consiste en mostrar que una cosa, objeto o no-yo no puede estar absolutamente sentada. Sólo por ello puede decirse que el dogmatismo se contradice a sí mismo en su principio. La discusión de ese sistema, en realidad la discusión íntegra que constituye la obra, se efectúa en el contexto de la interrogación por “la realidad del saber” (*die Realität des Wissens*), al que hemos de aproximarnos. El escrito arranca precisamente así: “Quien quiere saber algo, quiere al tiempo que su saber tenga realidad. Un saber sin realidad no es saber alguno”³⁰. La cuestión es qué significa ahí, y en el resto de la obra, “realidad” (y qué significa en su contexto, asimismo, “realizarse”). La sospecha de que el término no significa lo que parece, es decir, lo que suele significar en el sistema del realismo que he denominado dogmático, se confirma pronto, aunque de pasada. Véase sino el siguiente paso: “Sólo que un objeto no se realiza nunca a sí mismo [la objeción contra el dogmatismo que hemos de discutir; E.M.]; para llegar a la existencia de un objeto, debo ir más allá de la esfera del objeto [a partir de la segunda edición: “del concepto del objeto”; E.M.]: su existencia no es parte alguna de su realidad: puedo pensar su realidad sin sentarlo a la vez como existente”³¹. De modo que cuando se demanda que el saber tenga realidad, no se exige por de pronto que los objetos del saber, por así decir, existan fuera de nosotros. De nuevo el sentido que se está poniendo en juego es inicialmente el kantiano. “Realidad” significa “cualidad afirmativa” bien definida, con contornos precisos: un A que no es un no-A. La descripción que ofrece Schelling de un saber que carece de realidad bien lo confirma: “un movimiento eterno en círculo, un fundirse constante de todas las proposiciones singulares, unas con otras, un caos [...] en que ningún elemento se separa”³².

²⁹ *Ibid.*, p. 142, mi subrayado.

³⁰ *Ibid.*, p. 85.

³¹ *Ibid.*, p. 88.

³² *Ibid.*, p. 85.

Pero, sin embargo, la cita previa contradistingue este sentido de la realidad, del de la realidad que se cobra por realizarse (*sich realisieren*).

No cabe duda de que esta aclaración terminológica, que pone en evidencia la ambigüedad de la realidad, arroja una luz más bien turbia sobre el sentido en que para Schelling sólo el yo se realiza a sí mismo. Antes de discutirlo directamente, conviene que reconstruyamos el sencillo argumento que pretende mostrar la necesidad de esa autorrealización. Es el argumento del que se desprenden las razones contra el dogmatismo.

La premisa es que sabemos algo en absoluto. Si hemos de saber algo, cualquier cosa, algo en absoluto, razona Schelling, hemos de saber algo inmediatamente. Es decir, hemos de disponer de algún saber al que no llegamos en virtud de ningún otro saber, y, por tanto, hemos de disponer de un saber que no presupone ningún otro saber. En verdad es obvio que no es fácil aislar un saber que no presupone otros saberes, y que los saberes de los que depende nuestra conducta corriente son de esos saberes que se hallan en una relación de dependencia tal. Un saber inmediato, un saber no mediado por otro saber, es lo que Schelling denomina un saber "incondicionado". Y ciertamente un saber en relación de dependencia con otro u otros saberes es un saber que sólo es condicionalmente un saber: que sólo es un saber por cuanto, por así decir, sabemos los otros saberes. Como es sabido, en alemán "incondicionado" se dice *unbedingt*, participio de *bedingen*, que procede del sustantivo *Ding*, cosa, y que vendría a significar "condicionar", pero en atención a la etimología "hacer cosa". Así puede derivarse inmediatamente de este primer paso del argumento y de esta reflexión sobre el sentido de los términos una razón (doble) contra el dogmatismo. El dogmatismo busca en una cosa (o no-yo) lo incondicionado de o para el saber en que se fundaría la realidad de todo saber. Pero ese ensayo se aborta porque una cosa, arguye Schelling, es siempre un objeto del conocer, esto es, un objeto que debe distinguirse de otros objetos y que debe ser objeto de un sujeto. Por ambos motivos no puede decirse que el saber de una cosa sea un saber incondicionado o inmediato. Presupone siempre el saber de los objetos de los que debe distinguirse el objeto privilegiado, así como el saber del sujeto que toma al objeto por objeto³³.

El argumento prosigue, se cierra de hecho, como sigue. Si ese saber inmediato ha de ser fundamento real o fundamento de la realidad de todo saber que pueda denominarse en verdad tal, ha de ser un saber incondicionado y, por ende, un saber de lo incondicionado, que contenga en el mero pensamiento de lo incondicionado su afirmación: "su afirmación [*Bejahen*] debe estar contenida en su pensamiento [*Denken*], debe producirse por su pensa-

³³ Cf. *Ibid.*, pp. 87 s.: "Para llegar a un objeto, como tal, debo ya disponer de otro objeto, al que pueda ser contrapuesto", y "es sólo objeto en la medida en que su realidad está determinada para él por algo otro: en la medida en que es objeto presupone necesariamente algo con respecto a lo cual es objeto, es decir, un sujeto".

miento mismo [*es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen*]³⁴. Esta condición formal de lo incondicionado se destaca ya en el § 1 de la obra (al que se remitirá en lo sucesivo para recordarla). Allí Schelling opta por formular que el principio del ser de lo incondicionado y el principio de su conocimiento [*Erkennens*] o pensamiento [*Denkens*] deben coincidir [*zusammenfallen*]. En la continuación, sin embargo, se prefiere una variación de esa fórmula: “lo incondicionado [...] debe realizarse a sí mismo, debe producirse a sí mismo por medio de su pensamiento”. El contexto de esta versión de la condición es precisamente aquí en que la realidad que entra en juego ya no es la “realidad” categorial kantiana. Lo debemos reconsiderar definitivamente, volviéndolo a citar, ahora por extenso:

Además lo incondicionado debe (§ 1) realizarse a sí mismo, producirse a sí mismo por su pensamiento; el principio de su ser y de su pensamiento deben coincidir. Sólo que un objeto no se realiza nunca a sí mismo; para llegar a la existencia [*Existenz*] de un objeto, debo ir más allá de la esfera del objeto [a partir de la segunda edición: “del concepto del objeto”; E.M.]; su existencia no es parte alguna de su realidad; puedo pensar su realidad, sin sentarlo al tiempo como existente. Supóngase, por ejemplo, que *Dios*, en la medida en que está determinado como objeto, sea fundamento real de nuestro saber; pero de ese modo cae, en la medida en que es *objeto*, él mismo en la esfera de nuestro saber, no puede ser por tanto para nosotros el último punto del que pende esa esfera entera. No pretendemos saber qué es *Dios para sí mismo*, sino qué es *para nosotros* por referencia a nuestro *saber*; Dios puede ser, por tanto, de todos modos, fundamento real para sí mismo *de su saber*, pero *para nosotros* no lo es, porque él *mismo* es para nosotros *objeto*, y por tanto en la cadena de nuestro saber presupone incluso algún que otro fundamento que determina para él su lugar específico en esa cadena [a partir de la segunda edición: “su necesidad para ese saber”; E.M.]³⁵.

La alusión a la ilegitimidad de un argumento ontológico (que no se desarrolla en la obra) referido a un objeto resulta contener la refutación del dogmatismo. Al dogmatismo se le reprocha no haber podido demostrar cómo un no-yo puede darse a sí mismo realidad³⁶. Pero aquí, como sugiere la cita, la realidad que está en juego no es ya la de un pensamiento bien definido, sino la existencia de su objeto. Schelling pretende que la realidad del saber –en cuestión al comienzo del argumento, que entonces parecía ser la realidad categorial kantiana– sólo encuentra sostén en un saber que es incondicionado porque versa sobre lo que para nuestro saber tampoco está sometido a condiciones para ser. De acuerdo con Schelling (y con Fichte, claro, y en la estela de Descartes, cómo no, pero queriendo ir más allá del *cogito*) sólo queda para nosotros un candidato: el yo. Pues “no puedo pensarme bajo la *condición* de

³⁴ *Ibid.*, p. 86.

³⁵ *Ibid.*, pp. 87 s.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 94: “sich selbst Realität geben”.

mi ser, sin pensarme como ya siendo”³⁷. Lo cual para Schelling significa que “mi yo contiene un ser que precede a todo pensar y representar”³⁸. El ser o la realidad del yo (insisto, ya no en el sentido categorial restringido, que, de hecho, para Schelling no procede aquí justamente porque el yo se afirma absolutamente, y no como los objetos, esto es, bajo las condiciones de su representación), el ser o la realidad del yo, digo, es la condición incondicionada del saber, que no se demuestra por razonamiento alguno, como debe ser si su saber ha de ser un saber inmediato e incondicionado.

Pero repárese en la acotación que se impone en la discusión de los rendimientos de Dios como principio, tal vez, de *su* saber. La incondicionalidad del yo es (también) relativa a nuestro saber. No otra cosa pensaba Fichte³⁹. Por eso esta reflexión vale para todo lo que puede decirse a sí mismo “yo”. Si sabemos algo en absoluto, si podemos pensar algo determinadamente, es porque sabemos de nosotros mismos como quien sabe o piensa cualquier cosa de esa determinada manera. Esta conclusión, pues, que no quiere ser, estrictamente hablando, conclusión alguna, no pretende haber rebasado, como diría Fichte, el círculo de la autoconciencia descubierto por Kant. Léase sino la recapitulación en el § 12 de *Del Yo* sobre lo mostrado hasta ese punto:

Estamos en la frontera [*Grenze*] de todo saber, más allá de la cual desaparece toda realidad, todo pensar y representar. Todo es sólo *en* el yo y *para* el yo. El yo mismo es sólo *para* sí mismo. Para encontrar cualquier cosa de otro modo, ya debemos haber encontrado algo antes; llegamos a una verdad objetiva sólo por medio de otra verdad, pero al yo sólo por medio del yo, a causa de que el *yo* no es nada, absolutamente nada, salvo mero yo, porque es solamente *por cuanto* es sólo *para sí mismo*, y nada, absolutamente nada (= 0), esto es, ningún objeto en absoluto, para todo lo que está *fuera* de él: pues es meramente no por cuanto es pensado, sino por cuanto se piensa a sí mismo⁴⁰.

Esta refutación y la solución que promueve a la interrogación por la realidad del saber, en fin, deja abiertas un buen número de cuestiones. Por un lado, el estatuto del ser del yo absoluto y el de la realidad de los objetos del conocer que podría fundar son más bien confusos. Por otro, no parece asegurar suficientemente que un no-yo *no* esté sentado precisamente *antes de* todo yo, o, como dice Schelling, que un no-yo tal sea absolutamente impensable. A estas dificultades pendientes, y a su percepción o no percepción schellingiana, hemos de atender más adelante. En todo caso, queda claro que la

³⁷ *Ibid.*, p. 90.

³⁸ *Ibid.* Cf. *ibid.*, p. 133, para ver que Schelling pretende *no* estar reeditando el *cogito, ergo sum* cartesiano, pues en él el pensamiento es condición del yo y aquí ocurriría a la inversa (volveremos sobre esto en el apartado 4). Cf. Johann Gottlob FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe, Werke*, vol. 2: 1793-1795, ed. de Reinhard Lauth y Hans Jacob con la colaboración de Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann (Holzboog), 1965, p. 262.

³⁹ Cf. J. G. FICHTE, *Rezension des Aenesidemus*, p. 57.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 119.

“refutación del dogmatismo” en *Del Yo* resulta ser un argumento breve en favor del idealismo, pero no de un idealismo à la Berkeley (como tampoco lo es el de Fichte, a pesar de sus excesos retóricos ocasionales⁴¹), sino de un idealismo trascendental, aunque ya no dependa de una indagación de las presuntas formas (*a priori*) de nuestra sensibilidad. La tesis principal de este idealismo es que el yo (absoluto, que excluye todo no-yo) es la suma de toda realidad, de modo que toda realidad es transferida o prestada por él (o, como suele decir Schelling, lo que tiene realidad la tiene *en él*). Esclarecer esta tesis contribuirá del modo más eficaz a iluminar los interrogantes abiertos.

3. LA LIBERTAD DEL YO REPRESENTADOR

Con lo anterior queda precisado el blanco de lo que podemos llamar el *antirrealismo* schellingiano. En una fórmula que aparentemente violenta cualquier sentido común, no podemos, de acuerdo con ese antirrealismo, pensar una realidad definida de suyo que determine nuestras representaciones. Consciente de que aún no está dicha la última palabra sobre el primer aspecto de la posición repudiada (a saber: que es impensable esa realidad), quisiera concentrarme, antes de intentar pronunciarla, en los motivos del rechazo del segundo aspecto (que esa realidad, la haya o no, no determina nuestras representaciones). Como veremos, en última instancia la razón contra esa epistemología es el compromiso con la libertad que se atribuye al yo conocedor en esencia. La exploración de ese compromiso terminará por llevarnos a estudiar los fines de las *Cartas filosóficas* de 1795, en el próximo apartado.

Ahora hemos de indagar más a fondo la recepción de las objeciones de Jacobi contra la primera *Crítica*. Jacobi había protestado que si “nuestros juicios sólo tienen validez en relación con nuestras sensaciones”, sobre la fuente de la sensación, el modo y manera de la afección, la presunta causa y el tipo de relación con el presunto efecto reina “la más profunda oscuridad”, nos hallamos en “la más completa ignorancia”⁴². Estamos, en definitiva, de hacer caso a Kant, encerrados en el horizonte de nuestras representaciones. Y, como vimos, pretender que cosas desconocidas causan o producen nuestras representaciones es, concluyó Jacobi, hacer un uso ilegítimo de los conceptos puros del entendimiento. La opinión de Schelling era en esto, sin embargo, un tanto distinta, y por eso para él era pertinente invocar la doctrina leibniziana de la cerrazón de las mónadas o sustancias individuales. No pensaba sólo que no era legítima esa explicación de nuestras representaciones, sino que era propiamente vana. Para él la causalidad era *incapaz* de dar razón de nuestros rendimientos epistémicos.

⁴¹ Estoy pensando en el momento de la *Rezension des Aenesidemus* en que Fichte declara que el idealismo niega *dogmáticamente* que las cosas en sí existan en cualquier sentido (p. 57).

⁴² F. H. JACOBI, *David Hume*, pp. 224 s.

El mejor lugar a partir del cual reconstruir los motivos de esa convicción es quizá la “Introducción” a *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (que en realidad, al menos por lo que respecta al argumento que nos interesa, es una segunda versión condensada de las primeras secciones de su contribución a la revista de Niethammer, el *Panorama general*)⁴³. Al poco de empezar Schelling manifiesta ahí el desconcierto que le produce que la filosofía crítica siga sembrando malentendidos en este punto y anuncia que va a recordar las razones que recomiendan abandonar de una vez por todas el realismo de los kantianos. “Esto es lo que han objetado desde el principio algunos inteligentes hombres a la filosofía kantiana. Esta filosofía deja surgir todos los conceptos de causa y efecto sólo en nuestro ánimo, en nuestras representaciones, y sin embargo hace que a su vez las representaciones sean causadas por cosas externas a mí, de acuerdo con la ley de la causalidad. En aquel momento no se quiso escuchar esto; pero ahora no va a quedar más remedio que oírlo”⁴⁴.

La tesis general del texto es que nuestras representaciones no pueden ser confundidas con efectos en cadenas causales, pues los efectos no son, o no pueden ser, de suyo para una mente. El punto tiene una plausibilidad inmediata, que Schelling explota inicialmente en otros lugares, aunque crea contar con razones no triviales que lo apuntalan. Desde luego, parece obvio que la visión, por ejemplo, no puede ser un mero efecto, sino más bien una actividad y rendimiento de la propia mente. Y la mente no puede ser tomada por un cristal, un espejo o una plancha de cera, según el imaginario empirista. El espejo, por caso, refleja las cosas sólo para un ojo fuera de él, y si hay alguna correspondencia entre las cosas y lo que el espejo refleja ha de juzgarlo, desde fuera, ese ojo⁴⁵. Análogamente, una *tabula rasa* es sin duda un lugar sobre el que se puede escribir con facilidad, pero sólo algo que puede ser leído, no que se lea a sí mismo⁴⁶. Es claro que las metáforas apropiadas de la mente deben destacar su carácter activo.

⁴³ Desde luego es el lugar donde el influjo de Leibniz en este punto, que perdura al menos hasta el *System* de 1800 y viene asociado a una nueva lectura de la especificidad (tradicionalmente minusvalorada) de Leibniz frente a Spinoza, se deja notar más marcadamente. Que yo sepa la historia de esa relectura, tal vez mediada por S. Maimon, está por escribir.

⁴⁴ F. W. J. SCHELLING, *Ideen zu einer Naturphilosophie*, p. 74. Que Jacobi está en la mente de Schelling, por si hubiera alguna duda, diría que lo prueba un pasaje temáticamente próximo del *Panorama general*, donde se lee: “He oído ya algunas veces la pregunta por cómo es posible que un sistema tan disparatado como el de los así llamados filósofos críticos [el sistema de coalición de *Del Yo*; E.M.] pudiera, no ya, acaso, sólo tener entrada en la cabeza de un hombre [in eines Menschen Kopf ... kommen], sino tomar en absoluto asiento en ella [Stand fassen]” (p. 82), que trae a la memoria el contraste establecido por Jacobi entre la entrada en la filosofía kantiana y la permanencia en ella (entre lo que se requiere para una cosa y para otra). Por lo demás, Manfred Durner, el editor para la *Historisch-Kritische Ausgabe* de las *Ideas*, remite también en el aparato del pasaje a Gottlob Ernst SCHULZE, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, s. I., 1792, p. 263 s.

⁴⁵ Cf. F. W. J. SCHELLING, *Allgemeine Uebersicht*, p. 116. Cf. F. H. JACOBI, *David Hume*, pp. 179 ss., donde se declara partidario del ojo como metáfora de la razón, en perjuicio de la tea. La luz de la mente debería ser tomada en todo caso por la “facultad de ver [Sehkraft]”.

⁴⁶ Cf. F. W. J. SCHELLING, *Allgemeine Uebersicht*, p. 71.

Esta imposibilidad de tomar los rendimientos cognoscitivos por efectos se intenta aclarar de una vez por todas en la discusión de la pregunta: ¿cómo puede ocurrir que yo represento? Para Schelling: “Aquel que lanza semejante pregunta renuncia precisamente por eso [sc.: porque la lanza] a explicar sus representaciones como efectos de cosas externas”⁴⁷. A su entender, pues, los mismos términos de la pregunta comprometen con una perspectiva que hace inválida la explicación causal. Para comprender esto puede ayudar pensar en una indagación paralela, que pregunte: ¿cómo ocurre que yo quiero esto (tengo estos fines, persigo esto)? Parece claro que querer explicar esa voluntad o decisión o, mejor, el haberse decidido por algo, como efecto de una secuencia de eventos pasa precisamente por alto el carácter de iniciativa que se le supone a, incluso define, esa voluntad particular.

Schelling caracteriza la perspectiva asumida con la pregunta de modo lacónico. Quien la lanza, dice, “abandona el lugar de pieza en un mecanismo”, y si lo abandona, no puede volver a ocuparlo para responder justamente a esa pregunta. La pregunta es, al fin y al cabo, ¿cómo ocurre que *yo* represento? Quien la plantea, por tanto, asume el lugar de un yo... que tiene representaciones. Es decir, que tiene una relación definida desde sí mismo con lo que no es yo (o, como gusta decir Schelling, que tiene un ser en sí mismo). En términos más familiares para la epistemología contemporánea, asume que tiene una relación intencional con objetos: sabe de los objetos, son algo para él, se encuentra en un estado que *versa sobre* esos objetos.

En el fondo, apuntar a la asunción de que las representaciones son representaciones del yo es recordar la doctrina kantiana de que la conciencia es, de algún modo, pero intrínsecamente, aperceptiva. Una doctrina que se puede interpretar sin incurrir en la asimilación de la conciencia a la autoconciencia o, más claramente, en el introspeccionismo, es decir, sin confundir tener conciencia con saberse en un estado mental⁴⁸. Basta querer decir con ello que las representaciones en general, como estados epistémicos, entrañan una pretensión de verdad o compromiso con esa verdad. Una pretensión o compromiso que implica al yo: *quien* eleva esa pretensión, *quien* se compromete con que tal cosa o tal otra es cierta. Los estados de *saber qué*, que se articularían para Kant en juicios sobre qué es el caso en la base de las representaciones en sentido propio, tienen como condición un yo que juzga y por eso no son un rendimiento del que es capaz una pieza de un mecanismo.

No se trata ya de que se requiera el concurso o mera participación de la espontaneidad del entendimiento (como parecía demandar el esquema de los

⁴⁷ F. W. J. SCHELLING, *Ideen zu einer Naturphilosophie*, p. 75.

⁴⁸ Sobre las distintas maneras de interpretar el carácter aperceptivo de la conciencia y la no necesidad de leer a Kant como incurriendo en esa asimilación, cf., por ejemplo, Robert B. PIPPIN, *Hegel's Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 16 ss. Cf. también Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philatetes an Aenesidemus*, Berlín, Ernst Felisch, 1794, pp. 316 s.

kantianos: un entendimiento que da forma u organiza una materia servida por la pasiva receptividad). Según se desarrolla en el interior de la obra, en el capítulo sobre el “Primer origen del concepto de materia a partir de la naturaleza de la intuición y del espíritu humano”, para Schelling, y cito por extenso, no basta que yo sea en general activo para sentir la constricción del mundo, por así decir, como la resistencia a mi actividad, sino que la elevación a conciencia de un contenido ha de ser libre por completo:

¿Cómo sería posible una impresión [*Eindruck*] sobre nosotros? Tampoco se puede actuar sobre la masa muerta, de la cual está tomada aquella expresión, a menos que ella reaccione. Pero sobre mí no debe actuarse como sobre la materia muerta, sino que este efecto debe llegar a la conciencia. Si es esto así, entonces la impresión no sólo debe ocurrir sobre una actividad originaria, sino que esa actividad debe también *tras* la impresión permanecer aún *libre*, para poder *evarla* a la conciencia⁴⁹.

No sólo, pues, he de ser activo para poder padecer, sino que mi actividad ha de ser libre, también libre respecto de, precisamente, ese eventual padecer, si es que algo debe devenir consciente. Esta elevación a la conciencia es lo que la “Introducción” asocia a la facultad de juzgar, aunque queda claro en el párrafo que acabo de citar que ya para el “mero” sentir esa libertad es inequívoco (en el fondo porque, de acuerdo con Kant, no hay sentir consciente que no haga entrar en juego la capacidad de aplicar conceptos). Allí se lee un pasaje paralelo: “¿qué es lo que dentro de mí juzga que ha ocurrido en mí una impresión? Nuevamente, soy yo mismo, quien sin embargo en la medida en que juzga, no es pasivo, sino activo, es decir, es algo dentro de mí que se siente libre de la impresión y que sin embargo sabe de la impresión, la apresa, la eleva a la conciencia”⁵⁰. La actividad de la conciencia es, pues, para Schelling, libre originariamente y libre en todo su ejercicio: la conciencia es *puramente* activa⁵¹.

Hay explicaciones análogas y presupuestos análogos en el escrito contemporáneo de Fichte que vale como *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia* (aquella escrita “para quienes ya tienen un sistema filosófico”). Fichte es tanto o más explícito que Schelling sobre el papel de la libertad del yo, que se dirige a “una limitada esfera del objeto”, en la constitución de las representaciones⁵². Pero sobre todo llama la atención la coincidencia de la argumentación en la segunda parte del escrito (compuesta, por cierto, teniendo ya a la vista la obra de Schelling), cuando Fichte declara impracticable una explica-

⁴⁹ F. W. J. SCHELLING, *Ideen zu einer Naturphilosophie*, p. 211. Los subrayados son de Schelling, pero enfatizan justo el punto que intento destacar.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁵¹ Cf. F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich*, p. 105: “la libertad absoluta es [...] condición de la representación”.

⁵² Cf. J. G. FICHTE, *Zweite Einleitung*, p. 246. Así como F. W. J. SCHELLING, *Allgemeine Uebersicht*, p. 151.

ción alternativa que cuestione esa libertad⁵³. Según él, los dogmáticos realistas “al *presuponer* el mecanismo se elevan sobre él; su pensar el mecanismo es algo que se halla fuera de él”⁵⁴. La razón implícita está contenida en el subrayado. Es el presuponer, el dar por sentado (*voraus-setzen*), lo que entraña la asunción de una posición, el compromiso con un contenido, que supone la libertad del sujeto de conocimiento (o, en general, del sujeto de los estados epistémicos). Por eso el dogmático realista, al querer expresar su posición así: “todo lo que creo lo creo porque las cosas son de suyo de determinada manera”, incurriría en una contradicción (pragmática) entre la acción de comprometerse con el aserto (implícita) y el contenido del aserto, en que se estipula que sus creencias son efectos, pero no de sus propias acciones, sino de la efectividad de la realidad⁵⁵.

La conclusión de estas reflexiones es la que andábamos buscando. Tanto para Fichte como para Schelling, si un estado epistémico entraña un compromiso o pretensión (de verdad) no puede ser el efecto de un proceso natural. Querer explicar ese estado de la manera que sea es ya aspirar a un saber que implica un compromiso con los términos de la explicación o, tanto da, una pretensión de verdad al respecto. Esta imburlabilidad del yo cuando de dar explicaciones se trata es la que se hace valer en las *Cartas filosóficas*, dos años antes, contra el dogmatismo. De un modo que pone en evidencia la conexión entre la doctrina kantiana sobre la apercepción y el discurso schellingiano sobre la incondicionalidad (*Unbedingtheit*), incluso “incondicionabilidad” (*Unbedingbarkeit*), o el realizarse a sí mismo (*sich selbst realisieren*), del yo. Entre otros lugares, puede traerse a colación una de las notas de la “Octava carta”:

La única razón por la que no podemos librarnos nunca del yo se halla en la absoluta libertad de nuestra esencia, en virtud de la cual el *yo* en nosotros no puede ser *cosa* (*Ding, Sache*) alguna susceptible de una determinación objetiva. De ahí proviene que nuestro yo nunca pueda ser comprendido en una serie de representaciones como miembro [*Mittelglied*], sino que cada vez se presente ante cada serie como, de nuevo, primer miembro, que sostiene la entera serie de representaciones: [de ahí] que el yo que actúa, aunque está *determinado* en cada caso singular, a la vez, sin embargo, *no* está determinado, porque escapa a toda determinación *objetiva*, y sólo puede estar determinado por sí mismo, y es por tanto a la vez lo *determinado* y lo *determinante*.

⁵³ Por supuesto el interés por la paternidad del argumento es espurio. El mío en este párrafo es resaltar la convergencia y, si acaso, iluminar los argumentos de ambos recíprocamente. De cualquier modo me parece que esa convergencia es mayor de lo que a veces se asume (véase, por ejemplo, como R. B. Pippin la pasa por alto en “Fichte’s Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism”, en S. SEDGWICK (ed.), *The Reception of Kant’s Critical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 147-170).

⁵⁴ J. G. FICHTE, *Zweite Einleitung*, p. 261.

⁵⁵ Cf. la formulación de Schelling en las *Philosophische Briefe*, p. 53: “También para poder siquiera creer en un objeto absoluto debería antes haberme cancelado a mí mismo como sujeto que cree” (Primera Carta).

Esta necesidad, de salvar a su yo de cada determinación objetiva y, por tanto, pensarse además *a sí mismo* en todo caso [*überall noch sich selbst zu denken*] ...⁵⁶

El contexto que suscita la nota explícita que el yo debe ser pensado como existente, como ocurría al discutir su incondicionalidad en el escrito *Vom Ich*. También como allí su papel es el de sostén de las representaciones, justamente porque no puede ser confundido con un objeto. Quizá aquí, en todo caso, se peralta que el yo debe ser pensado, por así decir, junto a la serie de representaciones (*überall noch*), al modo kantiano en que el yo debe poder acompañar a todas y cada una de las representaciones que constituyen la experiencia⁵⁷. Pero seguramente lo más interesante del paso es cómo expone, al final del primer párrafo, el carácter paradójico de la acción del yo y, por ende, de su conocimiento, que es una especie de su acción.

La paradoja se resume en que el yo debe estar determinado y, a la vez, no estar determinado. Si está determinado, por así decir, desde fuera, lo que quiera que ocurra no cuenta como su acción, pero si ha de ser una acción de verdad ha de ser una acción determinada (con un objeto determinado). El balance, claro, es que toda determinación del yo ha de provenir del yo mismo, ha de ser una determinación intrínseca, si ha de contar para él como una determinación. Pero por eso su determinación ha de ser una determinación entre otras posibles, ha de tener un objeto pudiendo tener otro u otros, lo cual justifica que se hable de (una cierta) indeterminación. Esta consideración se debe aplicar ahora a la actividad de representar(se) la realidad. Si la representación ha de contar como un saber (y así ha de ser), y por tanto como un compromiso con un contenido, con un objeto, ha de tener ese objeto por objeto pudiendo tener otros, y la determinación de ese objeto ha de ser intrínseca, una limitación del propio yo de su actividad. Desde luego no puede tener un fundamento externo, como supone todo empirismo, todo fundacionalismo empirista.

Una manera posible de interpretar esa determinación intrínseca es asumir que la justificación de un compromiso epistémico sólo la puede servir otro saber o compromiso epistémico. Si Schelling no es en esto muy explícito, sí lo es, al menos, Fichte (que en lo que respecta a la crítica del realismo dogmático y del empirismo sólo muestra, en general, acuerdos con él). El "círculo de la autoconciencia" que Kant habría descubierto, según declarara en 1794 en su *Recensión de Enesidemo*, resulta ser el círculo de las justificaciones racionales. Fichte asume expresamente que la imbuirlabilidad del yo (y su no ser susceptible de determinación objetiva o extrínseca) es la imbuirlabilidad de la razón (y su no ser susceptible de determinación objetiva): "La razón es absolutamente autosuficiente; es sólo para sí; pero para ella también es solamente ella.

⁵⁶ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Briefe*, p. 89.

⁵⁷ Cf. ya en F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich*, p. 135: "no hay nada en absoluto pensable para mí sin yo, al menos [no] sin yo lógico".

Por consiguiente, todo lo que ella es debe estar fundado en ella misma, y ser explicado sólo a partir de ella misma y no a partir de Algo fuera de ella, algo a lo que no podría llegar sin abandonarse a sí misma⁵⁸. Esta conclusión de la Doctrina de la ciencia, por cierto, es la que Fichte identifica con el idealismo trascendental⁵⁹.

Con lo anterior queda claro por qué para ambos autores no es concebible una *causa* de nuestras representaciones, o sea, por qué a su entender una relación causal no puede explicarlas. Podemos, pues, volver ahora a la discusión de la primera parte de la doctrina realista. El principio completo de esa posición reza: "hay una realidad definida de suyo y es esa realidad la que causa nuestras representaciones verdaderas". ¿Por qué no puede afirmarse siquiera lo primero?

Una respuesta a esta otra cuestión la encontramos precisamente en el lugar de la "Introducción" a *Ideas* donde se anuncia que se "aniquila" definitivamente la proposición fundamental (*Grundsatz*) realista de los kantianos. Es un paso algo posterior a los que vengo teniendo a la vista⁶⁰. Schelling atribuye ahí a la filosofía la tarea de explicar por qué tenemos la necesidad de representarnos una sucesión necesaria de fenómenos. A su juicio, si esa sucesión no ha de ser una ilusión, los fenómenos mismos han de surgir con la sucesión. Esta reflexión da lugar a dos alternativas. O bien fenómenos y sucesión tienen una realidad propia, independiente o "fuera" de nosotros, o bien fenómenos y sucesión tienen sólo realidad en nosotros, o por y para nuestra representación. Schelling despacha la primera alternativa arguyendo kantianamente (aunque él asume que es una suposición de todos los filósofos) que la representación en el tiempo, condición de la sucesión, es una peculiaridad del modo de representación de los seres finitos. De modo que paradójicamente el realismo de la sucesión se salvaría al precio del idealismo de los fenómenos mismos (¡y de paso, parece, de la sucesión!).

Propongo resolver la paradoja de una manera sencilla. A mi juicio Schelling está haciendo valer (todo lo obtusa o larvadamente que se quiera) un punto elemental, pero con graves consecuencias, que resuelve algunas dificultades recalcitrantes. No está sino arguyendo que no cabe separar lo que se explica de su explicación, o, como él prefiere decir, las cosas de los conceptos, o los objetos de sus representaciones, y viceversa. Así pues, que toda realidad es relativa a una explicación, y por eso es impensable una realidad definida de suyo⁶¹. Sentado esto, las preocupaciones realistas sobre la correspondencia

⁵⁸ J. G. FICHTE, *Zweite Einleitung*, p. 227.

⁵⁹ Cf. la reconstrucción de este punto en R. B. PIPPIN, "Fichte's Alleged...", pp. 155 s.

⁶⁰ Cf. F. W. J. SCHELLING, *Ideen zu einer Naturphilosophie*, pp. 87 ss.

⁶¹ Schelling estaría poniendo en cuestión lo que con el tiempo Donald Davidson ha denominado el "tercer dogma del empirismo" (en alusión a los "dogmas" impugnados por W. v. O. Quine), que diferencia la presunta "realidad" de los distintos "esquemas conceptuales" con los que podría ser apresada (cf. D. DAVIDSON, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 189). Esta doctrina no

entre nuestras representaciones y la “realidad” se desvanecen. De hecho Schelling cifra en la imposibilidad de separar el objeto de la representación, en la intuición, el fundamento de la creencia en el mundo externo⁶². Las representaciones ni siquiera aspiran a parecerse a una realidad de la que no cabe representación. Así se interpreta, a mi juicio con buen sentido, la doctrina kantiana: “Kant negó que las representaciones fueran copias de las cosas en sí. Pero, ahora bien, atribuyó, eso sí, realidad a las representaciones. Así que –era una consecuencia necesaria– no podía haber en absoluto ninguna cosa en sí, y ningún *original* para nuestra representación *fuera* de ella”⁶³. Ya dos años antes, en la “Novena Carta”, se había presentado la convergencia entre realismo e idealismo en, según se dice, la “divinidad”, como la contemplación por su parte de sí misma y su propia realidad, y de nada más (“*Der Realismus in der Gottheit [...] ist nichts anders als der vollendetste Idealismus, kraft dessen sie nichts, als sich selbst und ihre eigne Realität anschaut*”⁶⁴).

¿Qué sentido resta entonces para el no-yo que, como se expuso en *Vom Ich*, el yo no absoluto se contrapone necesaria y absolutamente?⁶⁵ A mi entender, no es en realidad sino una cifra de la finitud misma del yo. Una finitud que no puede ser la de una cosa entre cosas, por supuesto. Para Schelling ni el yo ni los objetos de representación son en ese sentido cosas, y el yo en particular, como hemos visto, no es susceptible siquiera de determinación objetiva, se sustrae siempre a esa determinación. Pero eso no quiere decir que se sustraiga a toda determinación. De hecho Schelling fue consciente desde el principio (explícitamente desde *Del Yo*) de que la autoconciencia era una prerrogativa del yo finito⁶⁶. Y el yo que implican, al menos en primera instancia, los estados epistémicos, es ese yo relativo a las representaciones, que efectúa su síntesis, y que por ello no es un yo que inmediatamente excluya todo objeto (o no-yo).

empirista, antiempirista, es esencial al antirrealismo. Especialmente recomendable es la lectura de la conclusión del artículo: “Al abandonar la dependencia del concepto de una realidad no interpretada, algo fuera de todos los esquemas y toda ciencia, no abandonamos la noción de verdad objetiva... muy al contrario. Dado el dogma de un dualismo de esquema y realidad, tenemos relatividad conceptual y verdad relativa a un esquema. Sin el dogma, este tipo de relatividad se va por la borda. Por supuesto, la verdad de las frases sigue siendo relativa al lenguaje, pero es tan objetiva como puede ser. Al abandonar el dualismo de esquema y mundo, no abandonamos el mundo, sino que reestablecemos un contacto inmediato con los objetos familiares cuyos comportamientos hacen nuestras frases y opiniones verdaderas o falsas” (p. 198).

⁶² Cf. F. W. J. SCHELLING, *Allgemeine Uebersicht*, pp. 80: “En el coincidir [*Zusammentreffen*] de la intuición y el concepto, del objeto y la representación, residió desde siempre la conciencia de sí mismo [*eigenes Bewußtseyn*] del hombre y con ello el firme e insuperable convencimiento de un mundo efectivamente real [*wirklichen*]” y 84, así como *Ideen zu einer Naturphilosophie*, p. 253. Schelling pretende, pues, que su antirrealismo es propiamente la convicción del sano sentido común (a la vuelta de los años ésta será también la opinión de Hegel).

⁶³ F. W. J. SCHELLING, *Allgemeine Uebersicht*, p. 80. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 334 s.

⁶⁴ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Briefe*, p. 100.

⁶⁵ Ésta es, a mi juicio, la *crux* de las interpretaciones del primer idealismo postkantiano.

⁶⁶ Cf. F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich*, pp. 104 s.

La finitud del yo representador, en mi opinión, puede entenderse al menos de dos modos. Con ella podría uno referirse a la determinación originaria del yo empírico, a aquel límite de la derivación, de la deducción, del que, como vimos, habla Fichte al final de la primera parte de su *Segunda introducción* y al que asocia, a mi entender incoherentemente, el carácter inmediato de los sentimientos, pero que en todo caso el yo debe procurar reducir, esto es, explicar, progresivamente (es decir, podría referirse al yo que podríamos llamar finito-empírico o empírico-empírico)⁶⁷. Pero (sobre todo si no queremos admitir la inmediatez de un contenido no conceptual) podemos pensar que esa finitud mienta más bien el carácter de punto de vista o compromiso que reviste todo estado epistémico (es decir, que está referida al yo finito-trascendental o empírico-trascendental⁶⁸). Recuerdo que, como vimos en el apartado anterior, Schelling tuvo presente desde los primeros párrafos de *Del Yo* que la existencia e incondicionalidad del yo es relativa al yo, y que tanto Schelling como Fichte quisieron siempre fundar el idealismo trascendental no en cualesquiera límites empíricos de la receptividad humana, sino en el carácter finito del espíritu (y en esa medida *refundarlo*).

Sea como fuere, el yo que se sabe tal, que nosotros no podemos burlar, no es un yo absoluto (que no se definiría por referencia a un no-yo, sino que lo excluiría de raíz; sobre esto, más en el próximo apartado). La tarea que describe la *Doctrina de la ciencia* (y que describirá en su momento el *Sistema del idealismo trascendental*), cuyos requisitos, puede pensarse, no fueron por Fichte (y tal vez tampoco por Schelling) suficientemente indagados, es la de reconstruir todo saber como un producto puro de la actividad del yo. El cumplimiento de esa tarea vendría a ser la construcción del yo empírico como yo absoluto⁶⁹. Pero para Schelling es una meta indeseable (que no podemos tomar ni por realizada ni por realizable), que amenaza la persistencia misma del yo empírico y por eso augura una recaída en el dogmatismo. En lo que resta hemos de volvernos a las *Cartas filosóficas* –una obra decisiva en la evolución del primer pensamiento schellingiano y que complica agudamente su reconstrucción–, en particular a sus inauditas precisiones sobre la verdadera naturaleza del criticismo o idealismo trascendental, sobre todo para observar

⁶⁷ Cf., no obstante, J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 411, donde se observa que la necesidad de un *Anstoß* (impulso) por parte del no-yo o la “interacción” originaria entre no-yo y yo no significa que al yo le advenga algo de fuera: “todo [...] lo que se desarrolla en él, se desarrolla exclusivamente a partir de él mismo según sus propias leyes”.

⁶⁸ Téngase presente que Schelling establece un sentido más amplio del habitual para “empírico”, según el cual se dice de todo lo que sólo puede pensarse en relación con objetos (cf. F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich*, p. 100).

⁶⁹ Una de las interpretaciones generales tal vez más fecundas del idealismo postkantiano, la que debemos a Robert B. Pippin, ve justamente en la reescritura de la *Doctrina de la ciencia* y el *Sistema del idealismo trascendental* que significa la obra sistemática de Hegel (a partir de la *Fenomenología*), la revelación de las limitaciones de esos ensayos previos de una historia de la autoconciencia (cf., por ejemplo, *Hegel's Idealism*, pp. 22 s.; sobre el propósito de escribir tal historia cf. F. W. J. SCHELLING, *Allgemeine Uebersicht*, p. 109). Por supuesto esa reescritura del idealismo no es objeto de este estudio.

ahí en qué consiste entonces para Schelling la resistencia a las atracciones del dogmatismo y para explorar en qué medida el yo imbuible que proscribió el realismo es el yo absoluto que protagoniza *Vom Ich* o el yo lógico kantiano. A salvar este escollo hermenéutico está dedicada en última instancia la postrera sección.

4. IDEALISMO TRASCENDENTAL Y CRITICISMO CUMPLIDO

Podemos retomar ahora la principal dificultad planteada por el análisis de *Del Yo* en el apartado 2: cómo comprender el ser o la realidad del yo que ocupa la posición incondicionada en el saber humano. A estos efectos sirve ahora una recapitulación de las opciones filosófico-sistemáticas abiertas, y en parte rechazadas, por ese escrito. Aunque no se elimine la dificultad, debe al menos precisarse para poder notar con ello en qué términos pudo Schelling percibirla y sobre todo estar en condiciones de afrontar entonces el acercamiento a las *Cartas filosóficas* como a un nuevo ensayo sobre este problema nuclear, es decir, en el contexto del desarrollo del primer pensamiento schellingiano.

Recordará el lector qué tres sistemas contempla *Del Yo* desde el § 2 como posibles a partir de la reflexión sobre lo incondicionado. Por un lado el dogmatismo cumplido y coherente de un Spinoza, que parte de lo incondicionado como de un no-yo sentado absolutamente, y se juzga contradictorio en su principio por pretender que una cosa u objeto tal se realice a sí mismo (para nosotros). Por otro el criticismo cumplido y coherente (de un Kant bien entendido), que parte de lo incondicionado como de un yo sentado absolutamente, que sí se realiza a sí mismo (para nosotros). Y a caballo entre un sistema y otro, formando un sistema de coalición incoherente (que se imputa a Reinhold), el realismo de los llamados kantianos, que por una parte asume un no-yo al modo dogmático, pero sin embargo parte en realidad del hecho de conciencia por el que se distinguen y refieren mutuamente sujeto y objeto (del principio de conciencia, *Satz des Bewußtseyns*), y, por ende, no conoce otro yo que el empírico, que de acuerdo con Schelling incluye también el yo lógico-trascendental o correlato de la unidad de la apercepción (Kant es salvado de este realismo incoherente porque se considera que, aunque no hable más que del yo empírico, no trascendental o trascendental, *presupone* por doquier un yo sentado absolutamente).

Puesto que la reconstrucción del argumento inmanente contra el realismo de los kantianos, de la obra posterior (1797), que hemos explorado en el apartado precedente parece hacer pie en la naturaleza aperceptiva de los estados epistémicos, y por tanto no en la afirmación o postulado de un yo absoluto, se levanta la sospecha de que Schelling en los escritos posteriores a *Del Yo* se haya desembarazado, al menos en la práctica argumentativa, del recurso a ese yo que no está referido a objetos. En verdad la relación entre el yo empírico y el yo absoluto es uno de los puntos más espinosos del breve pero denso

tratado sobre *Del Yo*. No es casual que se aborde directamente sólo en ciertas notas al texto principal (en los §§ 8 y 15). Esa argumentación posterior de 1797 siembra también una duda sobre el panorama de opciones sistemáticas abierto en ese escrito. Una duda que la crítica ha visto corrientemente consagrada en las declaraciones sobre el dogmatismo de las *Cartas*.

En verdad el discurso dominante sobre el yo absoluto del escrito de comienzos de 1795 da la *impresión* de que Schelling está yendo más allá de aquello que presupone nuestro pensar, es decir, de sus condiciones, y por ende excediendo los límites kantianos de la razón. Pero en realidad lo que afirma es precisamente que “el yo empírico es sólo *en* el yo infinito y por su medio”, que ese yo empírico “sólo es concebible por medio de una unidad originaria y absolutamente presente”⁷⁰. Se trata en *Del Yo*, como es sabido, de sacar a la luz las premisas de la crítica kantiana. La razón que se esgrime es muy simple, a saber: la representación del yo no es la representación de ningún objeto, es más, no se comprende cómo a partir de la representación de simples objetos podría gestarse, acaso por composición (síntesis) o por abstracción (análisis), la representación de un yo que funciona, al menos, como principio de su unidad⁷¹. Y en verdad es obvio que el yo, como punto de vista sobre el mundo, como principio de síntesis de objetos, no puede ser un objeto de representación con el que pudiéramos toparnos⁷².

La conclusión de Schelling en *Del Yo* es que el esfuerzo del yo empírico por conservar su identidad en el cambio de los objetos y, por tanto, el sujeto lógico de todas las representaciones es “garante del yo absoluto [*Bürge des absoluten Ichs*]”⁷³, es decir, de que existe un yo, como vimos en su momento, *antes* de todo pensar y representar, que se define como lo que no puede ser en absoluto un objeto y que más bien excluye la posición absoluta de todo objeto si no es como contrapuesto al yo empírico.

Pero esta afirmación absoluta de un yo no es una afirmación trascendente. Schelling se afana en la nota 2 al § 15 por distinguir esta afirmación, sucesivamente, de una afirmación dogmática, de una afirmación meramente lógica y de una afirmación del yo como idea o concepto. No se trata, en primer lugar, de una afirmación “trascendente”, porque el yo no se afirma como objeto para nosotros; de hacerlo, esta doctrina sufriría mercedamente la crítica por paralogismo que Kant ejerce contra la psicología racional en la primera parte de su “Dialéctica trascendental”. Pero tampoco, en segundo lugar, de una afirmación lógico-trascendental del yo: el yo (absoluto) no es el mero correlato de la apercepción de objetos de conciencia. Ese yo o sujeto lógico, el

⁷⁰ F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich*, pp. 105 y 135.

⁷¹ Cf. *ibid.*, pp. 105, 135 y 168.

⁷² Cf. F. W. J. SCHELLING, *Ideen zu einer Naturphilosophie*, p. 104: “la vida se deja representar tan poco fuera de la vida como la conciencia fuera de la conciencia”, que es un préstamo de Jacobi, cf. *David Hume*, p. 140.

⁷³ F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich*, p. 136.

sujeto de todo pensamiento, la representación que debe poder acompañar a toda otra, piensa Schelling, carece de realidad fuera del pensar, no tiene más realidad que los objetos de representación, y no es, desde luego, lo que existe “antes de todo pensar”. Finalmente, tampoco se afirma el yo como una idea, pues es “objeto” de intuición (se realiza a sí mismo), no de especulación, ni como concepto, pues no es el producto de la reunión de una multiplicidad en unidad, sino unidad pura o sin más (cf. § 9)⁷⁴.

Del Yo, por tanto, ensaya una posición algo inestable que no quiere identificar el yo absoluto con el yo de la pura apercepción, por la razón no baladé de que el yo del “yo pienso” estaría determinado como un “Algo que pierde toda realidad fuera del pensar”⁷⁵, pero tampoco quiere incurrir en la afirmación trascendente del yo, precisamente porque supondría pasar por alto el yo o ir más allá de él (*das Ich überfliegen* o *über das Ich hinausgehen*)⁷⁶. A mi modo de ver las *Cartas filosóficas*, compuestas inmediatamente después de *Vom Ich* (especialmente las cuatro primeras, donde ya aparece su polémica tesis de que el dogmatismo no se refuta teóricamente), constituyen un nuevo intento por pensar esa posición *entre* lo trascendente y la unidad de la conciencia. Una revisión de este punto nuclear de *Del Yo* que, como veremos, reivindica o enfatiza el punto de vista trascendental. Con esta introducción a nuestras espaldas podemos pasar al examen de los principales movimientos de esas *Cartas*, como siempre con el fin de perfilar cómo entendía por entonces Schelling los límites y virtualidades de la filosofía trascendental o crítica.

Las *Cartas* tienen una motivación inmediata y una meta última mayor. La motivación viene dada por el intento de la teología tuinguesa por servirse del recurso a los postulados prácticos de la razón para restaurar la ortodoxia: concretamente demostrar la existencia de un Dios moral. De nuevo está aquí en juego la correcta interpretación de Kant, la interpretación según su espíritu, y la pretensión de Schelling de salvarle del dogmatismo (de lo que entonces llama dogmaticismo) de un sistema de coalición. Pero aquí el juicio final sobre Kant es un tanto distinto. En vez de considerar la *Crítica* –al menos su “letra” en momentos decisivos– como víctima de una acomodación a la época, en las *Cartas* se entiende que, si bien Kant ha fundado el criticismo, su crítica del uso teórico de la razón no decide entre los dos sistemas concebibles: como en *Del Yo*, el dogmático y el crítico. Es más, Kant habría servido en ella la metodología de cualquier sistema, tendría el mérito de haber sentado

⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 106: “El yo no puede estar dado por ningún mero *concepto*. Pues los conceptos son sólo posibles en la esfera de lo condicionado, sólo de los objetos. Si fuera el yo un concepto, debería haber algo más alto en que hubiera recibido su unidad, algo más bajo en que hubiera recibido su multiplicidad; en breve: el yo estaría condicionado de parte a parte”, o p. 109: “*Concepto* en general es algo que reúne la multiplicidad en unidad: el yo, por tanto, no puede ser concepto alguno, ni puro, ni abstracto, pues no es unidad ni que reúne ni reunida, sino [unidad] *absoluta*”.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, pp. 133 s.

unas bases con validez universal para cualquiera de ellos, incluyendo lo que respecta al postular, que terminaría por ser el único modo, abierto, de llevar a cumplimiento un sistema u otro⁷⁷. La objeción por inconsecuencia de Jacobi dependería, pues, de la errónea imputación a la *Crítica* de haber fundado exclusivamente el criticismo, cuando “[m]anifiestamente la Crítica de la razón pura deja existir, el uno junto al otro, el realismo objetivo [o Dogmatismo] y el subjetivo [o Criticismo], por cuanto habla de apariencias en la base de las cuales hay cosas en sí”⁷⁸.

La meta mayor de las *Cartas* es precisamente precisar, por no decir revisar, el deslinde, pero paralelismo, entre el dogmatismo y el criticismo. También por esto deben leerse sobre el trasfondo que constituye *Del Yo*. La revisión, en definitiva, afecta a la aludida definición de lo incondicionado (en el saber humano) como yo.

Schelling parece desdecerse en dos aspectos. Por un lado diríase que cada vez le resulta menos claro que lo incondicionado deba ser definido como un yo. Al menos creo que tal cosa puede colegirse del desarrollo en la “Octava Carta” de un punto que en realidad ya había aparecido en la obra anterior (y podía encontrarse también en Fichte): “con la libertad *absoluta* tampoco puede seguir pensándose autoconciencia alguna”⁷⁹. De modo que mientras la intuición intelectual se prolonga, el yo corre peligro, diríase que se pone en suspenso:

El yo, mientras encuentra alguna resistencia, se ve urgido a contraponerse a ella, es decir, a volverse a sí mismo. Pero donde cesa la intuición sensible, donde desaparece todo lo objetivo, no tiene lugar más que extensión infinita, sin retorno a sí mismo. Si continuara la intuición intelectual, dejaría yo de vivir⁸⁰.

Pero tanto más inequívoco que el sentido de esas observaciones es el que tiene la afirmación de que lo incondicionado no sea ya objeto del saber: “pues la Crítica de la r.[azón] p.[ura] ha demostrado, primero a partir de la idea de sistema en general, que ningún sistema –tenga el nombre que sea– es en su cumplimiento objeto del *saber* [*Gegenstand des Wissens*], sino sólo objeto de una acción prácticamente necesaria, pero infinita”. De ahí que el cumplimiento de un sistema, que presupondría una decisión con respecto a lo incondicionado, no forme parte ya de las competencias del uso teórico de la razón.

Ambas precisiones hacen valer como mínimo que la experiencia inmediata del propio yo –al decir de las *Cartas*: la facultad, secreta y maravillosa,

⁷⁷ Sobre esta nueva interpretación de la *Kritik* véase en general la Quinta Carta, en *Philosophische Briefe*, pp. 66-75.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 94. Cf. *Vom Ich*, pp. 104 s., así como J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, pp. 409 ss.

⁸⁰ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Briefe*, p. 95.

que habita en *todos* nosotros de retirarnos del cambio del tiempo a nuestro sí mismo más íntimo, desnudo de todo lo que le viene de fuera, y contemplar ahí, bajo la forma de la inmutabilidad, lo eterno en nosotros⁸¹— no decide ya para Schelling la naturaleza de lo incondicionado. El convencimiento que podamos lograr sobre esa naturaleza se hace derivar de la decisión y acción por realizar lo absoluto en nuestra vida, en nosotros mismos, de cierta manera: bien como un poder objetivo al que entregarnos, bien como una libertad absoluta en nosotros que se eleva sobre toda traba. A Schelling le importa mucho que el método de los postulados no se tome por una vía alternativa a, digamos, el silogismo dialéctico o la reflexión trascendental para alcanzar una convicción o creencia teórica. Ésta es una de las críticas principales contra la apropiación teológica tubinguesa de Kant en el escrito. Insisto: lo incondicionado no es objeto del saber, por ninguna vía (y por ende tampoco por la vía de una intuición intelectual entendida al modo kantiano). “Tenemos [*müssen*] que ser aquello de lo que queremos darnoslas teóricamente, pero de que lo seamos nada nos puede convencer salvo nuestro esfuerzo [*Streben*] por llegar a serlo”⁸².

Pero contra la presentación del criticismo en *Del Yo* aún había que precisar otra cosa. Si el criticismo no quería traicionarse a sí mismo, tenía que tratar su meta, esto es, la afirmación absoluta del yo, como una meta no realizada y tampoco realizable. Pues de lo contrario, el criticismo, el también llamado sistema de la libertad, no se distinguiría a la postre del dogmatismo. De cumplirse esa meta, precisamente cuando todo lo que se denomina objeto hubiera desaparecido en la intuición intelectual de mí mismo, *al igual* que cuando yo me depongo dogmáticamente (si es que puedo) en la entrega a un objeto absoluto, paradójicamente “Todo es para mí objeto [*ist für mich Alles Object*]”⁸³. Lo cual, a mi entender, por si la insistencia de las *Cartas* en que la intuición (intelectual) y el yo no son compositibles no pareciera tener consecuencias para la definición de lo absoluto, da a entender que un yo absoluto sentado como tal ya no merece ser llamado yo.

Todo ello no significa, sin embargo, que Schelling no tenga en las *Cartas* nada que reprochar al dogmatismo. Gracias a que no cabe refutación teórica de él, el dogmatismo permanece, es verdad, como una opción (se llega a decir que los dos sistemas coexistirán mientras haya seres finitos⁸⁴). Pero, sin embargo, *para nosotros* la opción por el dogmatismo se basa en una confusión entre lo intelectual y lo suprasensible (una confusión que estaría en la base de toda exaltación visionaria [*Schwärmerei*]). Spinoza habría proyectado el carácter del sí mismo en un objeto, habría, por así decir, objetivado el yo (o confun-

⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 87.

⁸² *Ibid.*, pp. 73 s.

⁸³ *Ibid.*, p. 97.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 73: “so lange noch endliche Wesen existieren, auch zwei geradezu entgegengesetzte Systeme geben muß”.

dido el yo con un objeto)⁸⁵. Lo cual, claro está, significaría hacer algo que no está en nuestra mano sin, insisto, confusión: concretamente sin pasar por alto el yo de un modo que no nos es posible (recuérdese la cita de la nota a la “Octava Carta” en el apartado anterior, sobre nuestro no poder librarnos del yo, así como lo que se dice al respecto en *Del Yo*, § 15, nota 2, también antes traído a colación). Es más, el dogmatismo es presentado desde la página de apertura del escrito como el sistema más corruptor conocido (*allerverderlichste*), según queda claro más adelante por comprometerse con el ocaso del hombre como ser moral (con un *moralischen Untergang*). En la “Décima Carta” se le señala precisamente a la filosofía la tarea, en que se cifraría su interés supremo, de despertar a la razón de su sueño mostrándole las alternativas entre las que tiene que decidirse: “La razón debe renunciar o a un mundo objetivo inteligible o a la personalidad subjetiva; a un objeto absoluto, o a un sujeto absoluto”⁸⁶. La confusión del dogmático consiste en creer que puede conservar para la razón ambos términos. La confusión del crítico –una confusión a la que creo se habría prestado el propio *Del Yo*– consistiría en creer que el extremo que él representa está consolidado más allá de la personalidad subjetiva (en un absoluto que no es objeto, pero para el que no hay autoconciencia, pues excluye todo objeto, para el que no hay, pues, objeto, y que por tanto no puede decirse a sí mismo “yo”⁸⁷).

Dicho aún de otra manera. El criticismo se troca en dogmatismo cuando pretende ir más allá de la determinación de la determinación o destino práctico (*Bestimmung*) del hombre⁸⁸. Es decir, cuando pretende una afirmación trascendente (teórica) sobre el yo, aunque sea la afirmación teórica del yo absoluto. No por casualidad en las *Cartas* ya no se habla ni del yo absoluto que se realiza a sí mismo, ni del yo absoluto “garantizado”, de alguna manera, por el sujeto lógico, sino tan sólo, ocasionalmente, de la libertad absoluta *del yo*. Todo lo cual, a mi juicio, constituye un *hincapié* en que el yo es lo incondicionado *en el saber humano*. Y debilita la contraposición de *Del Yo* entre un yo que carece de realidad fuera del pensar (el yo lógico) y un yo que existe antes de todo pensar y representar (el yo absoluto). Matización que, en beneficio de la continuidad del pensamiento, Schelling podría presentar al fin y al cabo como un desarrollo de la tesis (de la que según *Del Yo* se sigue todo)

⁸⁵ Se entiende así que ya en *Del Yo* Schelling no ha atribuido al yo los atributos de la sustancia de Spinoza, sino que más bien ha querido desenmascarar la sustancia spinoziana como yo (cf. *Vom Ich*, p. 110).

⁸⁶ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Briefe*, p. 109. Dicho sea de paso: la infidelidad a la terminología establecida en *Del Yo* (allí “sujeto” era sinónimo de yo empírico, y por tanto no podía hablarse de “sujeto absoluto”) me parece ya un índice más de que en las *Cartas* el yo empírico-trascendental se apropia en ulterior medida del carácter absoluto del “yo absoluto”, como vengo sugiriendo. Esta tendencia alcanza cierta cumbre en la *Allgemeine Uebersicht* (cf. pp. 367 s.).

⁸⁷ Cf. *Allgemeine Uebersicht*, p. 366: “es absurdo exigirle al yo otro predicado además del de la autoconciencia”.

⁸⁸ Cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Briefe*, p. 96.

de que el yo es lo que no puede ser en absoluto un objeto o, tanto da, lo incondicionado⁸⁹.

Así que cuando Hölderlin en diciembre de 1795 le anunciaba a Niethammer que Schelling había renegado un tanto de sus convicciones, podía estar refiriéndose con justicia a que ya no contraponía dogmatismo y criticismo por su meta (o tesis absoluta), y, en consecuencia, a que ya no pensaba que tenía pleno sentido para él tomar lo absoluto por un yo⁹⁰. Apenas dos meses después, cuando escribió que Schelling había emprendido un camino mejor sin haber recorrido hasta el final el peor⁹¹, Hölderlin aludía probablemente a la opción kantiano-fichteana, muy rotunda en ellas, por permanecer fiel a un discurso que no quiere rebasar los límites de la razón finita y el postular *sin* rendimientos teóricos, y que rechaza una interpretación meramente teórica (en la estela de Reinhold) de los principios filosóficos. Pero espero que haya quedado claro que yo no pienso que *Del Yo* hubiera incurrido de modo craso en un discurso trascendente⁹². Hölderlin sería quizá un tanto víctima de una falsa impresión de dogmatismo por la lectura de *Del Yo* (que ya había tenido anteriormente con las lecciones de Fichte), al igual que lo fue J. B. Erhard, el censor al que Schelling replicó en 1796 con su *Antikritik*⁹³.

También las *Cartas* recibieron esa crítica en una recensión anónima aparecida en los *Anales de filosofía y del espíritu filosófico* editados por L. H. Jakob⁹⁴. E

⁸⁹ Por eso pudo de hecho presentar *Del Yo* en la *Antikritik* de 1796 en coherencia con la interpretación de los postulados de la razón de las *Cartas*. Cf F. W. J. SCHELLING, *Antikritik*, en *Historisch-Kritische Ausgabe, Werke*, vol. 3, ed. de Harmut Buchner, Wilhelm G. Jacobs y Annemarie Pieper, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1982, pp. 191-195.

⁹⁰ Cf. F. HÖLDERLIN, *Briefe*, p. 191 (22.12.1795). Y sobre la posición de Hölderlin sobre el “yo absoluto” la famosa carta a Hegel de 26 de enero de 1795, *ibid.*, p. 155.

⁹¹ Cf. F. HÖLDERLIN, *Briefe*, p. 203 (24.2.1796).

⁹² No deja de ser significativo que cuando *Del Yo* insistió en que la afirmación absoluta del yo no era trascendente, la comparó con el tampoco trascendente tránsito práctico a lo “suprasensible” (cf. *Vom Ich*, p. 133).

⁹³ Mi interpretación de las declaraciones de Hölderlin se basa, pues, en que asumo que la comparación entre los “caminos” (y la división que introduce el repudio de “antiguas convicciones”) afecta a *Vom Ich* y las *Briefe* (en la medida en que Hölderlin tuviera conocimiento de los pensamientos subyacentes a estas últimas por sus conversaciones con Schelling a finales de julio y mediados de diciembre de 1795), y que se refiere por encima de todo a la relativa absolutización del yo lógico y, correlativamente, a la apertura, siquiera estética, a una concepción de lo Absoluto más allá del yo. Y no, como Henrich pretende, a *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* y *Vom Ich*, y al abandono, a partir de este último escrito, de una *Grundsatzphilosophie*. Con esto no quiero dar a entender que los argumentos de Frank contra Henrich sean vinculantes. Más bien otras dos cosas: primero que tanto Frank con Henrich intentan sobresimplificar la evolución que Hölderlin consigna, si bien son conscientes de los muchos temas y motivos que la animan, y, en fin, que no se debe despachar tan deprisa como ellos hacen (expresamente Henrich) una interpretación de las declaraciones de Hölderlin más convencional, como la de Tilliette (cf. “Los comienzos de Schelling...”, pp. 157 s.). Pero por falta de espacio, como es obvio, no puedo arbitrar aquí en este debate de la manera que merece.

⁹⁴ Año 2, Núm. 2, Leipzig, Librería von Kleefeldschen, 1796, col. 393. El censor tomaba por dogmático el hacer inferencias sobre objetos a partir de conceptos sin haber antes asegurado, críticamente, el contenido (supongo, empírico) de esos conceptos, y juzgaba que el yo “del

incluso el propio Fichte entendió que las vueltas y revueltas de las *Cartas* en torno al dogmatismo (realista) lo acreditaban como una opción sistemática pensable⁹⁵. Las precisiones de Schelling *sonaban* ciertamente discordantes (el dogmatismo era una opción, que estaría siempre abierta, *pero* basada en una confusión, *aunque* la confusión era natural), pero en mi opinión la Décima (y última) Carta era suficientemente solemne declarando que había desaparecido hacía mucho ante la luz de la razón la posibilidad de *saber* de un poder objetivo⁹⁶. A mi parecer Schelling intentaba ser en las *Cartas* un buen kantiano, señalar los límites de la razón desde dentro de la razón y procurar evitar traspasarlos. Unos límites que después de todo eran los del imburlable yo de la conciencia aperceptiva.

que no podemos librarnos" sufría una falta tal de contenido garantizado. La recensión suponía, claro, que del yo no cabe intuición, y que Schelling había pasado por alto las protestas (de estirpe kantiana) contra la noción misma de intuición intelectual (¿no había leído el § 8 de *Vom Ich* hasta el final?).

⁹⁵ Cf. J. G. FICHTE, *Zweite Einleitung*, p. 236, nota.

⁹⁶ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Briefe*, p. 106. En un número anterior del *Philosophisches Journal* a aquél en que empezó a publicarse la *Zweite Einleitung* de Fichte, Schelling aportó una nueva entrega del *Panorama filosófico* en que era muy explícito sobre nuestra única opción (es de suponer que sin que le diera tiempo a Fichte a leerla): "Sin embargo, *originariamente* nos comprendemos sólo a *nosotros mismos*, y puesto que sólo hay *dos* sistemas consecuentes, uno que hace de la materia el principio del espíritu y otro que hace del espíritu el principio de la materia, para nosotros, que pretendemos comprendernos a *nosotros mismos*, no nos queda más que afirmar, no que el espíritu nacería de la materia, sino que *la materia nacería del espíritu*" (*Allgemeine Uebersicht*, pp. 92 s.).