

UN IMPREVISTO BALANCE NATURALISTA DE LA CAMPAÑA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL CONTRA EL DOGMATISMO

EDGAR MARAGUAT IDARRAGA
Schelling-Kommission-(München)

RESUMEN

El artículo examina las posibilidades de una lectura naturalista del Sistema del idealismo trascendental (1800) de F. W. J. Schelling. Defiende que en el rechazo de un concepto absolutista de la voluntad y la teoría del surgimiento de la conciencia por medio del reconocimiento recíproco entre seres racionales se encuentra el principio (no desarrollado por Schelling) de una filosofía de la mente materialista no eliminativista plausible. Presento esas doctrinas en el contexto de las reacciones de F. H. Jacobi y J. G. Fichte a las ambiguas consecuencias para el dogmatismo de la crítica kantiana del uso teórico de la razón.

ABSTRACT

In this paper I consider a possible naturalistic reading of the System of Transcendental Idealism (1800) by F. W. J. Schelling. It is argued that one may view Schelling's rejection of an absolutistic conception of the will and his theory of the emergence of consciousness by reciprocal recognition between rational beings as grounding a materialistic but non eliminativistic philosophy of mind (although Schelling himself did not develop this view). I present his position in the context of a discussion of F. H. Jacobi's and J. G. Fichte's reactions to the ambiguous consequences for dogmatism of the Kantian critique of the theoretical use of reason.

1. La ambigüedad de Schelling

Si un filósofo de la mente contemporáneo con tendencias naturalistas leyera por azar la nota general con que Schelling remata su *Sistema del idealismo trascendental* (1800) pienso que experimentaría un espejismo pri-

mero y acto seguido el debido desengaño. Tanto en el interior de la obra como en ese apretado (y magistral) resumen Schelling ve culminar las actividades del yo, en tanto que inteligencia, sin que pueda decirse de él que exhibe conciencia. No sólo no puede atribuírsele cuando siente en general, sino tampoco cuando se intuye como sentiente. Así, al menos, lo estima Schelling. Ese lector inesperado podría celebrar, si no siguiera leyendo, que el joven Schelling no confunda, por decirlo en términos más modernos, tener información sobre los propios estados intencionales y sobre la naturaleza de las operaciones con que se alcanzan con tener una conciencia, digamos, cartesiana.

(Me explico. Llamo tener conciencia, en ese sentido “cartesiano” e intransitivo, a ser consciente de sí, y por cierto de un modo particular: al conocimiento *inmediato*, y por eso indubitable, de sí mismo y de la propia actividad con independencia de cualquier otro *en la medida* en que sea tomado como condición de cualquier otro saber. Este concepto “cartesiano” no aspira a toda costa a ser el concepto del autor Descartes, pero sí a ser el concepto *ordinario* de la conciencia intransitiva. Conforme a este concepto el común de la gente —pero también algunos notables filósofos¹— asume que las máquinas que responden adecuadamente a preguntas en chino, incluso máquinas que en el futuro puedan responder adecuadamente a cualquier pregunta formulada en chino, o sea, superen con éxito la versión china del test de Turing, *no saben*, a pesar de todo, chino; así como las cajas registradoras no “sacan la cuenta” *estrictamente hablando*, o los torpedos que corrigen su rumbo en función de las maniobras de evasión del submarino enemigo no actúan *con arreglo a fines*. Es característico de la exposición de este concepto el recurso a esos énfasis. Aclarado esto retomo el hilo del argumento principal.)

Hasta ese punto al menos, según certifica la nota, “la naturaleza mantiene el paso del yo” (*SW*, I/3, 632)², o sea, el yo rinde exclusivamente como naturaleza, no se muestra capaz de nada que la naturaleza en alguna de sus formas no sea capaz de hacer. Uno se ve tentado a pensar que hasta ahí el texto sólo despierta en el filósofo naturalista simpatía. Y ciertamente disociar

1. Filósofos de procedencias diversas, como por ejemplo John R. Searle o Hans Jonas.

2. Empleo las siguientes abreviaturas para las referencias a las obras de Schelling y Fichte. *SW*: Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, edición de K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-1861 (seguido de número de sección, tomo y página); *HKA*: Schelling, F. W. J., *Historisch-Kritische Ausgabe*, edición de H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner por encargo de la Schelling-Kommission de la Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart, Frommann-Kolzboog, 1976 ss. (seguido de número de sección, tomo y página); *GA*: Fichte, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, edición de R. Lauth y H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964 ss. (seguido de número de sección, tomo y página).

la inteligencia de la conciencia es un movimiento atrevido, intempestivo y de sabor materialista al gusto de tal filósofo. Pero las ilusiones naturalistas apenas acaban de formarse, ya que el concepto de la conciencia que Schelling pone en juego desde el principio para hacer sus observaciones es *prima facie* el tradicional concepto mentalista. El yo en que culmina la inteligencia sería un yo "inconsciente", porque podría echarse en falta en él una cualidad de la que eventualmente fuera susceptible, una cualidad que nos es en todo caso familiar.

Y así es, en efecto. Schelling echa de menos que el yo no sepa todavía de sí como tal, como *yo*, que no se haya elevado aún a una conciencia de *sí adecuada*, y que por ello las intuiciones examinadas hasta el momento no hayan aún alcanzado el significado que para el yo (en el sentido acabado) tienen (*SW*, I/3, 632), esto es, que sean lisa y llanamente inconscientes, o, dicho de otra manera, que la historia de la autoconciencia no se haya acabado de contar (es obvio que mientras esa historia no concluya las intuiciones listadas tienen un estatuto precario, siendo que a la conciencia en sentido intransitivo se le atribuye una función constitutiva de esas intuiciones como saberes). Pero se apresta a explicar de inmediato cómo lo que el yo no llega a saber objetivando sus actividades llega a saberlo por la interacción con otros yoes. Más adelante (sección 4) analizaremos ese curioso argumento, variación de uno fichteano. De momento quiero sólo destacar que pretende explicar cómo llegamos a saber de nosotros como yoes (cómo llegamos a la conciencia cartesiana) por medio de la influencia intencionada sobre nosotros de otros seres no sólo racionales o inteligentes, sino conscientes. El argumento descansa, como es patente, sobre la premisa auxiliar de que sólo lo que es consciente (en el sentido enfático o cartesiano) es capaz de actuar con vistas a un fin y por él (con arreglo a fines). Que lleva a Schelling a la conclusión de que la conciencia, y con ella la actividad con arreglo a fines, la actividad libre, sólo puede ser explicada a partir de la actividad libre y no, sin embargo, a partir de la naturaleza, como un producto suyo.

Sospecho que el conjunto tiene un aspecto circular que más bien justifica los recelos del filósofo naturalista, visto por azar en este trance, con respecto al filósofo idealista. Pero si se predispusiera a hacer de la necesidad virtud, cabe que reconociera en esa circularidad, diríase que no disimulada, cierta clarividencia de Schelling sobre las limitaciones de los argumentos en favor del concepto de la conciencia cartesiana. Y tal vez así despertara en él cierto interés por el estado de la discusión filosófica de la época. A mi modo de ver, y eso voy aquí a argumentar, el debate de los años 1790 en torno al spinozismo (el dogmatismo por antonomasia, el desafío sistemático de la realidad del yo) es un precedente de los debates contem-

poráneos entre materialistas y neodualistas³, y las soluciones idealistas (trascendentales) de entonces abonan inesperadamente soluciones no cartesianas o dualistas, sino más bien lo que hoy denominaríamos naturalistas no eliminativistas.

Abierta esta esperanza, el azar de haber topado con Schelling entre otros idealistas posibles se vuelve feliz y prometedor. Pues entre todos los “presuponedores” de la conciencia intransitiva y la libertad Schelling destaca esos años —la agitada década en Alemania entre la disputa del panteísmo y la del ateísmo, enmarcada por la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant y el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling y vertebrada por la recepción de Reinhold y Fichte— por su fascinación por Spinoza, es decir, el sistema opuesto al idealista. Consecuencias de esa fascinación, además de su declaración entusiasta “me he convertido en spinozista” (en carta a Hegel) de 1795⁴, son su defensa de la plausibilidad teórica del dogmatismo, el propósito de mostrar cómo surge la inteligencia en la naturaleza en su *Naturphilosophie* (desde 1797), su combate del idealismo dogmático, haber dejado abierta al comienzo del *System* de 1800 (el desarrollo más acabado de su primera filosofía) la posibilidad de que el conocimiento fuera una modificación del ser (concesión que en breve desataría un desencuentro definitivo con Fichte) y haber terminado por subordinar el idealismo trascendental a una filosofía de la identidad que arranca pudiendo y teniendo que hacer abstracción del yo.

La presencia en esa obra temprana de propósitos aparentemente tan poco idealistas invita a reconsiderar la evolución del pensamiento de Schelling entre 1794 y 1801. Cabe que si comprendiéramos mejor sus premisas kantianas y su manera personal de interpretar el espíritu, las eventuales incoherencias, el concepto de los límites de nuestro conocimiento y las soluciones prácticas del idealismo trascendental, tuviéramos que reconsiderar también el compromiso del *System* con la conciencia cartesiana y se disipara entonces el desengaño del filósofo de la mente antidualista. En mi opinión todo depende de cómo se entienda entonces la ventaja práctica del criticismo, que en lo que sigue me propongo discutir. Puesto que según cierta interpretación el filósofo de la mente materialista bien pudiera abrazarla.

Me dispense en estas páginas de la discusión suficiente sobre si la primera filosofía de Schelling encaja sin complicaciones en el bipartidismo que

3. Los debates, por expresarlo lapidariamente, sobre si podemos saber cómo es ser un murciélago.

4. Hoffmeister, J. (ed.), *Briefe von und an Hegel*, vol. i: 1785-1812, Hamburg, Felix Meiner, 1961, p. 22.

ha imperado en la filosofía de la mente del siglo xx. Desde luego la correspondencia entre neodualismo y materialismo por un lado y criticismo y dogmatismo por otro es sólo tosca (pienso, por ejemplo, en la diversa relación que tienen neodualismo y criticismo con el escepticismo epistemológico). Pero es también verosímil que Schelling no le viera reparos, habiendo considerado en 1795 que todo debate conocido —en ética como en teoría del conocimiento u ontología— es una versión del debate entre criticismo y dogmatismo (*HKA*, I/3, 99-101). En lo que sigue es recomendable, por lo demás, que el lector tome criticismo (o idealismo trascendental o no dogmático, tanto da) por el sistema que tiene el yo o la autoconciencia por principio inderivable y el dogmatismo (a menudo bajo la forma de realismo dogmático) por el sistema, opuesto, que tiene por principio lo que no es yo (el no yo).

2. La voluntad de Kant, el celo de Jacobi y la certeza de Fichte

De la posición de Schelling sobre la filosofía de la mente, según lo notado, el marco lo proporciona Kant. Pero seguramente poco más que el marco, a la vista de las aún más hondas ambigüedades kantianas⁵. Con la *Crítica de la razón pura* parecen de hecho compatibles al menos tres posiciones sobre la mente (doy por buenos aquí el análisis y las rúbricas de R. B. Pippin⁶). En primer lugar la “tesis de la ignorancia nouménica”, según la cual no sabemos qué son en realidad los pensamientos y los yoes, ya que no sabemos de ninguna cosa cómo o qué es en sí misma. En segundo lugar la “tesis del dualismo empírico”, que afirma que la mente (los pensamientos y el yo en general) es conocida como fenómeno por el sentido interno y nos hemos de conformar con eso. Y en tercer lugar la “tesis de la neutralidad metafísica”, según la cual desde el punto de vista trascendental la mente no plantea problemas metafísicos, no pretende ser un tipo de ser, sino funcionar sin más como estructura lógico-formal. En cualquier caso estas variaciones fomentan de consuno la imagen de que parece irrelevante desde el punto de vista kantiano para el estudio de los usos de la razón qué son los pensamientos y yoes, y que sea como fuere no podemos saber nada cierto sobre su manera de ser en sí mismos. Desde luego no es descabellado entender de este modo la victoria de Kant, diría que pírrica, sobre el dogmatismo (por cierto una de las expectativas despertadas para el propio Kant por la *Critik*). Así como tampo-

5. Con esto no pretendo minusvalorarlo. Al contrario. La filosofía de la mente misma, puede decirse, versa precisamente sobre el marco de nuestras actividades. Lo que sigue es una interpretación —ni más ni menos— del marco trascendental.

6. Pippin, R. B., “Kant on the spontaneity of mind”, en *Idealism as modernism: Hegelian variations*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1997, p. 30.

co es difícil percibir la insatisfacción de los filósofos postkantianos al respecto. Al fin y al cabo el criticismo quería ser una tercera vía entre la filosofía escéptica y el dogmatismo de un Spinoza.

El primer exponente, ciertamente radical, de esa insatisfacción es F. H. Jacobi. Como los demás postkantianos relevantes asumía que no era concebible un tránsito entre lo que *no* tiene conciencia (y no actúa de acuerdo con fines por ellos mismos, es decir, no es una razón práctica) y lo que la tiene; es decir, que no podía explicarse lo segundo a partir de lo primero de ninguna manera, y que habría una cesura neta entre ambos. A mi modo de ver esta sensibilidad con respecto a esa ilegitimidad —ese “salto”— no hacía otra cosa, empero, que agudizar el problema. Algo que Jacobi notó seguramente. Las alternativas supervivientes eran cierto dualismo o la negación del extremo consciente. En mi opinión es dudoso que la alternativa idealista entendida tópicamente, a saber: la negación del extremo no consciente, sea auténtica, y no una mera traslación del problema al interior de la naturaleza consciente⁷.

Jacobi fue pionero —y con ello precursor de las soluciones idealistas, digamos, maduras— en otros dos sentidos (dejo de lado su contribución tan involuntaria como decisiva a la rehabilitación de Spinoza, que en Schelling hizo mella). Para empezar al enfocar el tópico kantiano de la espontaneidad de la mente como aquél que podría decidir la ambigüedad kantiana. Diría que apostó por ver en la operación no mecánica de la mente, de la que dependería su funcionalidad epistémica, una diferencia específica metafísica. Pienso que eso dan a entender pasajes como éste de las *Spinoza-Briefe*: “No obstante pertenece ya algo no mecánico a la posibilidad de una representación *cualquiera*, y nadie está en condiciones de representarse el principio de la vida, la fuente interior del entendimiento y la voluntad como resultado de vínculos mecánicos, esto es, como algo meramente MEDIADO”⁸. Aunque esa espontaneidad no tuviera un estatuto claro en la crítica kantiana, giraron ciertamente en torno a ella, en las obras tempranas de Fichte y Schelling, los argumentos más nítidos y frontales contra el dogmatismo. La cuestión es de nuevo qué estatuto tuvieron esos mismos argumentos para unos y otros⁹.

7. Creo que el Sistema del idealismo trascendental fomenta esta impresión, pero comprobarlo nos llevaría ahora demasiado lejos.

8. Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, edición de M. Lauschke, Hamburg, Felix Meiner, 2000, p. 290.

9. En nuestros días el vínculo entre espontaneidad de la mente y funcionalidad epistémica lo han reivindicado J. McDowell y R. B. Pippin. Lugares donde se argumenta muy claramente en la obra de Fichte y Schelling son la Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia y la introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza, respectivamente. Me permito remitir a mi artículo “El yo imbrutable. Argumentos del primer Schelling (1794-1797)” (en prensa), donde he comentado algunos de esos lugares.

Finalmente, Jacobi, a pesar de no albergar personalmente dudas sobre lo disparatado del dogmatismo (era un patético defensor del sentido común), inaugura el discurso sobre el poder o no poder aceptar el dogmatismo (ciertamente un giro él mismo patético): “no sé contradecir la opinión de quien puede aceptarlo”¹⁰, con lo que diríase que traslada de una vez por todas el debate sobre el dogmatismo al terreno práctico, el de las actitudes, compromisos o disposiciones (el traslado que conduce a la famosa y maltratada sentencia de Fichte: “qué tipo de filosofía se escoja depende [...] de qué tipo de hombre se sea” [GA, I/4, 195], que es por cierto una variación de una sentencia dos años más temprana de Schelling: “cuál de las dos [soluciones] escogemos depende de la libertad de espíritu de la que nos hemos apropiado” [HKA, I/3, 75]). Lo interesante es que a esa, según se mire, concesión o metamorfosis lo empuja una de sus posiciones fundamentales e idiosincrásicas. Según Jacobi, no podemos *concebir* un comienzo real y efectivo, vale decir, una causalidad incausada, es decir, no podemos representarnos la posibilidad de un comienzo absoluto así, nos es literalmente ininteligible, pero sí podemos sin embargo *conocer su realidad* (!). Es más, es un conocimiento que no hay que buscar muy lejos, puesto que se da por sentado que cada uno de nosotros es de suyo una fuente de actividad de esa índole¹¹. La “solución” es, como era de esperar, una apelación a un conocimiento inmediato: al fin y al cabo la conciencia —la “vida”— que se quiere reivindicar es ella misma la de un conocimiento inmediato, la de una familiaridad con uno mismo que no puede derivarse, sino mostrarse en su carácter principal, y de la que más bien dependen los demás saberes. Pero el énfasis en que esa solución no puede comprenderse por medio de conceptos la colocaba bajo una luz que para sus sucesores la hará parecer problemática¹².

Nótese, no obstante, antes de que avancemos a las posiciones de Fichte, que el “concepto” que se estaba rechazando era el concepto kantiano y ordinario de la voluntad libre, el de una causalidad que, sin causa antecedente, da comienzo a una serie en última instancia imprevisible e infinita de eventos en el mundo¹³. Jacobi invertía la valoración kantiana: para Kant el concepto es

10. Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, edición de M. Lauschke, Hamburg, Felix Meiner, 2000, p. 27.

11. Cf. *ibid.*, pp. 173 y 178.

12. Si bien la noción jacobiana de un conocimiento inmediato de lo real es el germen de la noción schellingiana y fichtena de la intuición intelectual, es interesante comprobar cómo a la larga se admitirá que del yo formamos un concepto. La doctrina corriente idealista postkantiana es de hecho que inicialmente los conceptos no se pueden distinguir de las intuiciones, y que lo que solemos considerar conceptos son abstracciones de los rendimientos epistémicos originarios.

13. Cf. Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kants gesammelten Schriften*, edición de la Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. iv, Berlin, Walter de Gruyter und Co., 1903, p. 446.

perfectamente inteligible, pero no tenemos intuición (conocimiento inmediato) de su efectividad; para Jacobi lo conocemos como real, pero no podemos, sin embargo, entender cómo es posible. Jacobi fue un esforzado lector de Kant, pero a la vista de los balances de sus lecturas diríase que era otro tipo de hombre. Lo cual no obsta para que su batalla personal con el lenguaje kantiano y con sus puntos ciegos hiciera de él el catalizador del idealismo alemán posterior.

El inmediato interlocutor de Schelling entre 1794 y 1800 es, sin embargo, qué duda cabe, J. G. Fichte, también con respecto al asunto que nos ocupa. La presencia del debate entre criticismo y dogmatismo en sus primeros escritos teóricos —el *Basamento de la entera Doctrina de la ciencia* y los ensayos de su nueva exposición o defensa que responden a las primeras reacciones— es poco menos que abrumadora. En el *Basamento*, por ejemplo, se le consagran a ese debate prácticamente todos los enjundiosos y relativamente largos paréntesis metateóricos que interrumpen regularmente la exposición. Ya en ese escrito —el primer fruto en sazón, el primer rendimiento indiscutible, sistemático de lo que llamamos idealismo alemán— se anticipa en casi todos sus rasgos la posición de Schelling como filósofo crítico ante el dogmatismo.

El propósito de las reflexiones del *Basamento* es que el argumento insuficiente teóricamente para demostrar la superioridad del criticismo resulte una razón práctica suficiente. El argumento teóricamente insuficiente es precisamente el apuntado por Jacobi, basado en la espontaneidad epistémica. En opinión de Fichte tanto las explicaciones realistas (que parten, a la manera dogmática, de lo que no es yo) como idealistas (que parten del yo) se consideran tanto correctas como insatisfactorias: ambas estarían sujetas a condiciones asumidas e incurrirían por ello en peticiones de principio. Fichte achaca a la explicación realista dar por sentado que no podemos abstraer del no yo, lo cual sería obviamente falso, y a la explicación idealista, por su parte, que no investigue la limitación de la realidad en el yo.

El idealismo crítico o práctico —es decir, la filosofía que reivindica Fichte— pretende mostrar precisamente ese círculo de las explicaciones teóricas, para hacer valer, y por cierto muy categóricamente, la victoria de la vía idealista en la práctica. Con tal énfasis, ciertamente, que por momentos hace pensar, en principio erróneamente, que la victoria acaba repercutiendo sobre la filosofía teórica (pienso en lugares como aquél de la *Grundlage* de 1794 en que Fichte proclama la refutación *de raíz* del fatalismo [GA, I/2, 494], un aspecto o derivado del dogmatismo según había denunciado Jacobi, o aquél de la *Recensión de Enesidemo* en que se declara un dogmático negativo [GA, I/2, 57]).

La victoria práctica, de acuerdo con Fichte, se basa en que, a diferencia de lo que ocurre con el no yo, el ser absoluto del yo (que afirma el filósofo crítico o idealista) no puede ser abandonado. La tesis no es otra que la kantiana, según la cual al fin y al cabo no podemos actuar sino bajo la idea de la libertad (lo que denominaré “tesis kantiana de la victoria práctica del criticismo”)¹⁴. Lo que importa es que percibamos cómo es interpretada, para empezar, por Fichte. Por un lado, insisto, es interesante que a pesar del papel necesario que desempeñaría esa libertad o espontaneidad en la constitución de conocimiento no se le conceda a tal función un estatuto teórico. Ya dije que las argumentos más salientes contra el dogmatismo que salpican esas obras apelan precisamente a ese papel de lo no mecánico (como había dicho Jacobi) en la formación de representaciones. Así por ejemplo cuando en la *Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia*, con la voluntad de darle al dogmatismo mecanicista una estocada dialéctica definitiva, Fichte explica que *en el acto de presuponer* que todo es mecanismo, el aspirante a mecanicista comete una contradicción performativa (si bien no lo enuncia en estos términos, como es de suponer), pues lo que afirma socava la posibilidad misma del acto de la afirmación (del compromiso epistémico con ello).

Pero la novedad de la posición de Fichte con respecto a Kant, dicho brevemente, es no aceptar que esta victoria deje la puerta —la puerta de la ignorancia— abierta a las especulaciones nouménicas¹⁵. Y por tanto no aceptar, en mis términos, que la victoria sea pírrica. Fichte se mostraba perfectamente comprensivo con quienes extrañan conclusiones escépticas de la *Crítica de la razón pura* (con su admirado S. Maimon, concretamente). Pero reaccionaba con gran convicción con un movimiento típicamente antiescéptico. Cito por extenso un pasaje (donde Maimon es aludido) en que comparecen tanto la tesis kantiana de la victoria práctica del criticismo, si bien ya bajo la forma: no podemos hacer abstracción del yo, como la interpretación antiescéptica de tal tesis a cargo de Fichte:

Por consiguiente se enseña aquí que toda realidad —se entiende para nosotros, pues en un sistema de la filosofía trascendental no debe ser entendido de otra manera— es producida meramente por medio de la imaginación. Uno de los mayores pensadores de nuestra época, que, hasta donde yo veo, ha enseñado lo mismo, llama a esto ilusión [Täuschung] por

14. Cf. *ibid.*, p. 448.

15. Como las de Kant, esporádicamente, en *Kritik der reinen Vernunft*, edición de J. Timmermann, Hamburg, Felix Meiner, 1998, A 364 n. ó A 803/B 831. Sin ir más lejos, en el paso de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en que se enuncia la tesis kantiana de la victoria práctica del criticismo se habla de la carga de la prueba que pesa sobre la teoría; dando a entender que es una pregunta teórica irresuelta y con sentido.

medio de la imaginación. Pero a toda ilusión debe contraponerse la verdad, toda ilusión debe poder ser evitada. Cuando no obstante se demuestra, pues, como debe ser demostrado en el sistema presente, que sobre tal acción de la imaginación se funda la posibilidad de nuestra conciencia, de nuestra vida [apréciese la presencia de Jacobi; E.M.], de nuestro ser para nosotros, esto es, de nuestro ser como yo: entonces no puede ser abolida [esa acción de la imaginación], si no debemos abstraer del yo, lo cual se contradice, ya que lo que abstrae es imposible que abstraiga de sí mismo; por consiguiente no engaña [täuscht sie nicht], sino que proporciona verdad, y la única verdad posible. Aceptar que engaña significa fundar un escepticismo, que enseña a dudar del propio ser (GA, I/2, 368).

El pasaje hace juego con un buen número de lugares en que Fichte arguye que la aparente acotación “para nosotros” no debe tomarse en última instancia por una limitación subjetiva. En todo caso sería una limitación de la razón, pero que tampoco merecería calificarse así, ya que para la razón sería real sólo lo que tiene su fundamento en ella misma (“la razón [...] es sólo para sí; pero para ella es también solamente ella” [GA, I/4, 227]), y faltando un término de contraste carecería de sentido imaginar una línea fronteriza (como en la cita del *Basamento* anterior entre ilusión y verdad)¹⁶.

Hemos de examinar en lo que sigue cómo reaccionó Schelling ante esta actitud antiescéptica (típica por lo demás de lo que suele denominarse idealismo absoluto) y así qué alternativas (no “idealistas”) a la interpretación de la tesis kantiana abre su obra.

3. La bien entendida ventaja práctica del criticismo

Schelling dedica un escrito entero al debate entre críticos y dogmáticos: las *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* de 1795. En primera instancia son bien reconocibles en él las posiciones fichteanas: no se considera admisible un tránsito entre lo consciente y lo no consciente (en el escrito se privilegia la formulación: entre lo infinito y lo finito, o entre el yo y el no yo), se asume que el debate entre dogmatismo y criticismo se decide prácticamente y se sentencia que en ese terreno la ventaja corresponde al criticismo. Sin embargo, la recepción del escrito por parte de Fichte expresa cierto disgusto, que invita a reconsiderar con detalle cómo se asumen esas posiciones en las

16. Salta a la vista la semejanza formal con estrategias antiescéticas contemporáneas, como la de H. Putnam y su teoría de la referencia. Dudas generales contra esas estrategias se han expresado desde posiciones diversas; pienso en T. Nagel por el lado escéptico (*The View from Nowhere*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 72 s.) y por otra parte, a pesar de las simpatías que despiertan en él los argumentos antiescéticos, en R. Rorty (*Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 64 s.).

Cartas. Al hablar de su recepción me refiero al paso de la *Segunda introducción* interpretado comúnmente como tal en que Fichte achaca a idealistas declarados (como Schelling) querer admitir un sistema realista además del idealismo (es decir, más allá del realismo —antiescético— de la propia Doctrina de la ciencia)¹⁷. ¿En qué consistía ese realismo fuera del idealismo al que Schelling daría cabida? Es importante no pasar por alto que con ese disgusto empieza la historia del desencuentro que culmina en el rechazo innegociable por parte de Fichte de la duplicidad filosofía de la naturaleza-filosofía trascendental y, finalmente, de la filosofía de la identidad que abraza y funda ambas, y así echa por tierra la afinidad personal entre ambos filósofos y el proyecto de colaborar filosóficamente expresado en la correspondencia (Schelling se volvería entonces a Hegel como colaborador ideal, bien que por poco tiempo).

En mi opinión Fichte había leído con atención las *Cartas* (haber mantenido en el anonimato a Schelling a la hora de manifestar sus dudas y, sin embargo, haberlo nombrado para elogiarlo en otros lugares de la *Segunda introducción* es muestra de caridad interpretativa, cautela y esperanzas de entendimiento). No pienso tanto en pasajes como aquél en que Schelling profetiza que mientras haya seres finitos coexistirán los dos sistemas, pues algo parecido significa la sentencia de Fichte ya citada sobre la filosofía que uno escoge según la persona que uno es. En mi opinión la ocasión de las reservas de Fichte la representa más bien la deriva final del escrito hacia la declaración inesperadamente jacobiana con que arranca la décima (y última) carta: la posibilidad de luchar contra un poder absoluto “ha desaparecido hace tiempo a la luz de la razón” (*HKA*, I/3, 106). Que entiendo así: nos es inconcebible, no le cabe a la razón, que podamos contraponer un poder (absoluto) al poder absoluto de la naturaleza o no yo, y así luchar contra él o plantarle cara, es decir, nos es inconcebible en nosotros una causalidad absoluta (rechazo, como en Jacobi, de la noción de una causalidad incausada, la voluntad, en nosotros). La pregunta es: ¿quedaría abierta la lucha para la sinrazón? (como

17. El paso completo reza: “He aquí la piedra angular del realismo kantiano. Algo presente como cosa en sí, esto es, independiente de mí, el [m] empírico, tengo que pensarlo desde el punto de vista de la vida, desde el cual soy únicamente lo empírico; y no sé nada de mi actividad en este pensar, precisamente porque dicha actividad no es libre. Sólo desde el punto de vista filosófico puedo inferir esta actividad en mi pensar. De ahí quizá que el más preclaro pensador de nuestra época, a cuyo escrito me refiero más arriba [Jacobi; E.M.], no admitiera el idealismo trascendental, [por lo demás] tan correctamente comprendido, más aún, creyera aniquilarlo con la mera exposición del mismo, debido a que no vio claramente esta diferencia entre los dos puntos de vista y supuso que el modo de pensar idealista era exigido de [el punto de vista de] la vida, cosa esta última que ciertamente sólo cabe exponer para aniquilar. Como también precisamente de ahí, a mi entender, que otros que profesan este idealismo admitan un sistema realista además del idealista, al cual no encontrarán nunca una puerta de entrada” (*GA*, I/4, 236).

es sabido Schelling reacciona reservando la posibilidad para el arte, pero antes de aventurar una interpretación directa de los recursos del arte, me parece provechoso explorar los recursos disponibles desde el punto de vista de la razón, siquiera en sus formas no absolutas).

Para entender ese poder absoluto que amenaza con engullir las resistencias de la razón hay que retroceder a ciertos momentos de cartas anteriores. Uno de los méritos del escrito fue a mi juicio haber destacado cómo dogmatismo y criticismo estaban condenados a converger *a fortiori* y, por cierto, en beneficio del dogmatismo, es decir, a costa del yo. Schelling es lacónico al respecto, pero muy expresivo: si el yo fuera absoluto, si lo que es denominado objeto desapareciera en la intuición del propio yo, todo sería objeto, como para el dogmático (*HKA*, I/3, 97). No cabe duda de que en este punto estaba poniendo en cuestión la definición de su anterior escrito (*Sobre el yo como principio de la filosofía*) de lo incondicionado (lo absoluto) como yo. No significa que en tan poco tiempo — apenas meses — estuviera abandonando sus tempranos planteamientos y abrazando otros completamente nuevos, pero al menos estaba matizando profundamente su spinozismo de la subjetividad. Abandonaba, concretamente, la marcada diferenciación entre yo y sujeto, y argüía ahora que el yo mismo era inconcebible sin una resistencia, un poder ajeno, a él enfrentado (*HKA*, I/3, 94). En mi opinión Schelling estaba de ese modo avanzando, ya digo, en dirección a Jacobi y desmarcándose del inconcebible concepto “kantiano” de la voluntad. Y ciertamente con buenas razones. Vincular el yo a la resistencia externa era reconocer el carácter esencialmente finito del yo, su compromiso esencial con deliberaciones finitas e intenciones prefijadas (cualquier otra idea del yo agente es ininteligible, como admiten hoy en día los neodualistas¹⁸).

En cualquier caso sería parcial hablar de un progreso con respecto a Fichte. El mérito sería haber *destacado* algo que estaba no sólo en el espíritu, sino también en la letra del *Basamento*. Para Fichte el yo absoluto era más bien una idea de la razón, al modo como la pura razón práctica sería una idea regulativa para la conducta del ser que llamamos racional. Ahora bien, era en las *Cartas* de Schelling donde parecía claro que la ilusión en que se basaría el dogmatismo sería la de la abstracción del yo, de nosotros mismos, bajo esa forma finita. Que Schelling, en favor de la ventaja del criticismo, tenía por *impracticable*.

De hecho en esa ficticia correspondencia no aparecía rastro de los argumentos antiescéticos favoritos de Fichte. Se daba más bien constantemente la sensación de que la pregunta —prekantiana y tal vez también kantiana—

18. Cf. Nagel, T., *The View from Nowhere*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 113-117.

por las cosas en sí mismas sí tenía sentido (por incontestable que fuera), y sobre todo parecía proscribirse, insisto, la identificación de las cosas en sí mismas con un yo o muchos yoes. De esa manera parecía concebirse un realismo metafísico efectivamente fuera del idealismo, como Fichte expresara suspicazmente. Es más, se podría tomar la asimilación de la doctrina kantiana de los postulados de la razón práctica en las *Cartas*, por paradójico que parezca, por una plataforma antiescéptica.

El escrito se abría en efecto con el objetivo de denunciar que los kantianos de Tubinga (Storr, Flatt, Süskind, Rapp) vieran entrar por la ventana del postular lo que se expulsó por la puerta de la dialéctica trascendental (los tradicionales objetos de la metafísica: Dios, nuestra libertad absoluta, la vida eterna de la retribución por nuestros méritos, etc.). Schelling señalaba agudamente que era malentender la naturaleza de los postulados pensar que lo que la teoría no había sabido probar o mostrar *que es*, supiéramos que en todo caso *es* por su medio; como si, por ejemplo, porque no pudiéramos actuar sino bajo la idea de la libertad, supiéramos después de todo que somos libres. De ser así habría que conceder finalmente que esos objetos (Dios, libertad, inmortalidad) eran conocidos como son conocidos cualesquiera otros objetos de la experiencia, a saber: como reales, efectivos, que eran “objeto de un *tener por verdadero*” (*HKA*, I/3, 54). En mi opinión Schelling interpretaba aquí correctamente a Kant, esto es, según el espíritu escéptico que Maimon había explotado. Y Fichte tenía que saber lo que arriesgaba al pretender trascender ese escepticismo.

Para Schelling la ventaja del criticismo era moral: el dogmatismo era declarado el sistema más corruptor conocido (desde el preámbulo a la décima carta). Por eso la contemplación de la naturaleza como un poder absoluto — contra el que la razón no podría entablar batalla — tenía que ser vetada... en el “sistema del actuar”. Ver el mundo a la manera de Spinoza restaría como posibilidad para el arte (la posibilidad realizada en la tragedia antigua) o, si acaso, para titanes (lo que en el *System* denominará “genios para las acciones” [*SW*, I/3, 549]). Diríase que en este punto Schelling era víctima de los fantasmas asociados a la visión determinista del mundo, dando por sentado que empuja inevitablemente bien al quietismo y la vida monacal-contemplativa, bien a la vida ácrata, licenciosa y desaforada. Por discutible que esto sea, hay que reconocerle que en la práctica no le reconocemos a la naturaleza ese poder absoluto y sí a nuestras deliberaciones y sus resultados un papel decisivo en el curso de los acontecimientos¹⁹. En lo que resta mi intención es esclarecer acabadamente el estatuto o las implicaciones de ese punto de vista práctico.

19. Insisto en que hay que concederle a Kant, sin reservas, que por muy conductista que uno sea no puede sino actuar y juzgar bajo la idea de la libertad. Piénsese en las reacciones que

4. El arte del reconocimiento

Llegados a este punto parece que hemos abandonado de una vez por todas el tópico de la conciencia (o la mente) y hecho nuestro el de la agencia. Pero su conexión se advierte tanto en el lenguaje ordinario (véase mi aclaración al comienzo sobre el significado de la conciencia cartesiana) como en las concepciones de los idealistas alemanes. Schelling en particular es muy claro: “la actividad intuitiva y la práctica son una” (*SW*, I/3, 536; ambas son producciones: la intuición sin conciencia, la acción libre con ella) y “surge para mí el concepto del querer con el del yo” (*SW*, I/3, 541). Es más, en el texto del *Sistema del idealismo trascendental* que más nos interesa, el ya aludido sobre el surgimiento de la conciencia al comienzo de la cuarta parte, precisamente se razona una conexión o vínculo esencial entre la conciencia y la agencia.

Centrándonos ya en él me importa dejar fuera de duda que es para el propio Schelling para quien está en cuestión si hay algo así como conciencia (con esto no quiero decir, por supuesto, que él albergara para sí dudas, sino que este asunto no podía a su propio juicio darse por sentado de antemano). Por enunciarlo provocativamente: estaba en cuestión si somos inteligentes pero no conscientes (en la simpática y patética terminología de la filosofía de la mente contemporánea: ¡si somos zombis!). Remito a dos lugares en el seno de la resolución de la “Tarea D”, precisamente la de explicar cómo el yo llega a intuirse a sí mismo como productivo (vale decir: cómo llega a intuirse como yo, en sentido enfático), que abarca la porción de la cuarta parte (sobre la filosofía práctica) que nos interesa. En el primero de ellos el *Sistema* observa que lo que llamamos sentido en los animales no caracteriza una facultad de adquirir representaciones por medio de impresiones externas, sino “sólo su relación con el universo” (*SW*, I/3, 492 s.). Si no me engaño es ésta una declaración filocartesiana sobre la naturaleza “automática” de los animales. Lo cual no obsta para que al final del párrafo Schelling sólo se atreva a *ponderar* si la luz sólo es luz para el hombre (la organización más alta). El otro lugar que me parece iluminador sobre lo que está aún por decidir es un pasaje posterior en que se recurre al símil del sueño para dar a entender cuánto o cuán poco ha avanzado la autointuición del yo mientras no se intuye como productivo (*SW*, I/3, 506 s.)²⁰. Schelling aclara que hasta el momento al yo le parece intuirlo

desencadenada en nosotros la funesta escena de las tropas norteamericanas abriendo fuego en My Lai contra lo que a todas luces eran inofensivos campesinos vietnamitas. Reprobación vehemente, condena, indignación...: “¡podían, debían hacer otra cosa!” y de hecho hubo quien no cumplió la orden y se resistió. ¿Pero es eso una prueba de que los que dispararon podían hacer otra cosa? Y antes: ¿es necesario que “pudieran hacer otra cosa” para que los condenemos?

20. En verdad, dicho sea de paso, el uso indiscriminado de “yo” para referirse a lo que aspira a serlo pero no se ha acreditado aún como tal hace difícil al lector entender qué está por

todo en sí mismo y no se ve enfrentado a un mundo objetivo. Si se recuerda que en las *Cartas* había quedado dicho que la noción del yo y la de un mundo resistente a él enfrentado son solidarias se entenderá que precisamente está por deducir la emergencia del yo. La pregunta a la que se quiere contestar, de claro formato trascendental, es cómo llegamos a vernos como yoes, y por tanto enfrentados a un mundo, y por tanto pudiendo adoptar actitudes prácticas con respecto a él.

La respuesta se sirve con un complejo argumento en que se invierten más de veinte páginas y las dos primeras tesis de la filosofía práctica del *Sistema*. En realidad, como ya advertí, es un argumento que procede de Fichte, y había sido por él expuesto primero en el *Basamento del derecho natural* (1796, § 3) y dos años después en el *Sistema de la doctrina de las costumbres* (§ 18, apartado III). De la pluma de Fichte tiene el mérito de ser seguramente el primer ensayo en la historia de la filosofía de una “deducción de la intersubjetividad”, pero para mí tiene el interés de ser antes que eso (en realidad a la vez) una “deducción de la conciencia”. Puesto que mi propósito es valorar el estatuto del balance del argumento, en su versión schellingiana, me conformo con ofrecer un esquema de sus principales razones²¹. Las dos tesis rezan así: “La abstracción absoluta, esto es, el comienzo de la conciencia, sólo es explicable a partir de un autodeterminar, o actuar de la inteligencia sobre sí misma” (*SW*, I/3, 532) y “El acto de la autodeterminación, o el libre actuar de la inteligencia sobre sí misma es sólo explicable a partir del actuar determinado de una inteligencia fuera de ella” (*SW*, I/3, 540).

Ya en el enunciado de las tesis queda claro que la conciencia se hace depender de un acto de abstracción: la abstracción de los contenidos de la intuición externa e interna que dejara a la vista la producción espontánea del intuyente. La dificultad para comprender esa abstracción es que, como debe acontecer en el tiempo (la conciencia ha de surgir en el tiempo, se supone que en algún momento de la infancia) ha de explicarse sí cómo surge, pero a la vez, como lo que resulta ha de ser un acto (absoluto) de autodeterminación, no debe (poder) ser explicado. La salida de este dilema la ofrece un “concepto mediador”. El de un actuar determinado de otra inteligencia que afecte a la inteligencia primera y le dé ocasión de actuar, sin forzarla o emplearla como un medio. Tal actuar es una “exigencia” (*Forderung*). Por su medio surgiría para la primera inteligencia el concepto de un objeto posible que sólo puede

dirimir. Pero hay que reconocerle a Schelling el esfuerzo constante por distinguir entre el yo que expone y el yo sobre el que versa la exposición.

21. Paul Ziche, el responsable de la edición crítica del *System* (en prensa), me comunica que no conoce literatura que compare los argumentos de uno y otro.

ser realizado en la medida en que ella lo realice (nótese que efectivamente cuando exigimos una conducta no manifestamos simplemente el deseo de que algo sea cierto, se verifique, sino el de que ese algo sea realizado por alguien). El concepto que surge para la inteligencia por la intervención de la inteligencia que demanda es el concepto del querer.

Ahora bien, es capital que no se confunda este concepto con el de una libertad trascendental reconocida por medio de la vigencia de un imperativo categórico (a la manera de la *Crítica de la razón práctica*), por más que la analogía de los razonamientos sea patente (diríase que ésta es una versión más o menos secularizada de aquél). No es baladí que la fuente de la exigencia no sea una ley moral impresa en nuestros corazones, sino simplemente otra inteligencia (que a los efectos podría urgirnos a cometer una fechoría²²). El concepto que surge es más bien el de una libertad bajo limitaciones (literalmente: una “actividad libre [...] bajo limitaciones” [SW, I/3, 550]). La influencia de otras inteligencias sobre mí es vista como fundamento de mi elección entre posibles objetos, hasta el punto de hacer ciertas acciones imposibles (al menos en la práctica); una elección esencial a todo querer, que ha de ser, necesariamente, un querer determinado.

De hecho en el umbral de entrada del argumento se pone entre paréntesis si la autodeterminación es sólo ilusoria: “no es cuestión aquí” (SW, I/3, 533), se despacha. Hay que esperar entonces a las páginas finales de la “Tarea D” para que Schelling se pronuncie sobre cómo espera que esa cuestión se tome, cuando en la solución a una de las dificultades que plantea la segunda tesis (concretamente la tercera y última dificultad) se declara sin mucha solemnidad pero con sobrada contundencia que la libertad es “un fenómeno necesario”, y no otra cosa, y por eso no preocuparía a la filosofía trascendental cómo riman las limitaciones del talento y el carácter con ella (SW, I/3, 551). A esas alturas de la exposición del sistema es de celebrar, dicho sea de paso, que no se acuse esa dificultad. Porque para entonces, en virtud del compromiso del idealismo trascendental con la no admisión de un influjo directo, causal, entre las inteligencias —que no es otro que el compromiso idealista, y leibniziano, con la producción autónoma de representaciones—, la influencia recíproca entre inteligencias es explicada por el recurso a una armonía preestablecida entre las acciones de unas y las omisiones (acciones al fin y al cabo) de otras; por cierto en un movimiento que no es privativo de Schelling (y sus “tendencias neodogmáticas”), sino también inescapable para Fichte (a consecuencia

22. Podría ser la inteligencia de un miliciano de Sierra Leona exigiendo a un niño de apenas 8 años que ejecute a sus padres, todo un acto de abstracción. Qué duda cabe de que emergerá para el nuevo niño-soldado una oposición insospechada entre su yo y su mundo.

de sus premisas) en la versión original del argumento. Obvio parece que tal supuesto plantea graves, insalvables reparos a la noción absolutista de la voluntad²³.

Lo interesante es que en la versión de Schelling, a diferencia de lo que ocurre en la versión de Fichte, ese ajuste predeterminado no intenta hacerse compatible con esa noción apelando a que en el mundo armónico no estaría en todo caso previsto qué inteligencia se haría responsable de qué acción. “Está determinado”, escribe Fichte, “*qué experimentaré, no de parte de quién*” (GA, I/5, 206)²⁴. Schelling, sin embargo, no parece percibir un conflicto entre armonía preestablecida y libertad, e incluso diría que, sin nombrar a Fichte, tematiza en su momento su argumentación como una réplica potencial a la suya (me refiero al lugar en que escribe: “si alguien pretendiera argumentar: concedido que por la síntesis de mi individualidad está ya determinado que yo intuya esta acción como la de otra inteligencia, no estaría por ello determinado, sin embargo, que *este* individuo tuviera que llevarla a cabo, entonces responderíamos con la pregunta ...” [SW, I/3, 547 s.]). La ironía de la réplica estriba en que Schelling echa en cara a Fichte cometer el error del dogmatismo —distinguir a los agentes de sus acciones— en un paso en que él mismo lo denuncia (cf. GA, I/5, 207). La pregunta con la que Schelling replica es: ¿qué es este individuo, sino el que actúa precisamente así y no de otra manera? Schelling admite que no se puede inferir de la propia limitación qué otra inteligencia ocupa, por así decir, el espacio que nuestra limitación deja franco. Pero eso no significaría que sea contingente que esa otra inteligencia lo ocupe de una manera bien determinada y sea así la que es. La indeterminación cae más bien de nuestro lado: “debe *parecerte* a ti absolutamente contingente que sea justo este individuo quien lleve a cabo esa actividad” (SW, I/3, 548; mi énfasis).

La ventaja schellingiana procede, en mi opinión, del abandono consciente de la noción absolutista de la voluntad, tanto en su inteligibilidad como en su efectividad. Sólo eso explica, pienso, que no acuse la dificultad que asalta a Fichte (para éste, en cambio, sí parece vigente un concepto de elección radical entre posibilidades finitas). En su lugar sólo hallamos la doctri-

23. Remito a la discusión de ese recurso en el argumento fichteano, particularmente en la versión más desarrollada del System der Sittenlehre, de V. Höhle (“Intersubjektivität und Willensfreiheit in Fichtes »Sittenlehre«”, en *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, München, Beck, 1996, pp. 180-205).

24. La salida o solución fichteana es inteligente, pero insatisfactoria. Como si un cristiano dijera: era necesario que un apóstol traicionara a Jesús para que se llevara a efecto la redención, ¡pero no tenía por qué ser Judas! (el ejemplo me lo brinda el nuevo film de Volker Schlöndorff, *Der neunte Tag*).

na, abruptamente introducida, de que ningún ser racional puede ser acreditado como tal sino mediante el reconocimiento de otros como tales, por el cual se dé pie a una influencia recíproca continua y formativa (de sus imágenes de sí mismos) entre ellos. El pasaje reza:

De que a pesar de todo, aunque otras inteligencias estén sentadas en mí sólo por negaciones, deba reconocerlas como existiendo con independencia de mí, no se extrañará nadie que considere que esta relación es completamente recíproca y que ningún ser racional puede acreditarse como tal sino mediante el reconocimiento de otros como tales (SW, I/3, 550).

Una doctrina semejante había aflorado tres años antes en la introducción a las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (HKA, I/5, 104), pero en ese escrito resulta claro que explica *tan sólo* en virtud de qué reconocemos vida y conciencia (como para Fichte, pesa el lenguaje de Jacobi) fuera de nosotros, dando por bueno que por lo que a nosotros mismos respecta no podemos abrigar dudas y que luego proyectamos sobre otros seres el conocimiento inmediato que de nosotros tenemos. Aunque carezca de cualquier desarrollo, el contexto sistemático de la formulación de 1800 favorece sin embargo una visión inédita, incluso insólita, del papel del reconocimiento: la de que la conciencia (y con ella la acción con arreglo a fines) sería el producto social —una institución— de una interacción suficientemente compleja entre seres naturales. E infiero que no, por ello, la cualidad privilegiada de cierto tipo de seres con facultades literalmente sobrenaturales. Lo cual, por cierto, a los ojos de Schelling no significa en absoluto restarle importancia, porque productos así (explícitamente: lo que llamamos nuestra “segunda naturaleza”) consituirían a su juicio el único mundo objetivo a nuestra disposición: un mundo compartido por las inteligencias y habitado por sus artefactos (insisto: sus instituciones). En este sentido podría decirse que tanto la conciencia como la agencia libre (moral incluida) son invenciones sociales, bien sólidas y objetivas ficciones. Y ciertamente, vistas así, creaciones artísticas. Bajo esta luz podría entonces interpretarse la doctrina de las *Cartas* de que la libertad en la necesidad sigue siendo una posibilidad para el arte (por más que no se agote con ello el significado que ese pronunciamiento tiene de hecho en el contexto de ese escrito²⁵).

La libertad y la conciencia, gestadas por el reconocimiento recíproco (léase en el texto de las *Cartas* desde esta perspectiva el famoso pasaje: “Fue un *gran* pensamiento cargar voluntariamente con la pena por un delito inevitable para así, por la pérdida de su propia libertad, demostrar precisamente esa

25. Que contendría encapsulada una teoría del arte.

libertad” [HKA, I/3, 107]), no tendrían, pues, el estatuto de seres de una teoría. Son más bien el efecto *práctico* de jugar al juego de pedir explicaciones a otros agentes, cargar con responsabilidades y asumir culpas y penas²⁶. Desde las premisas schellingianas, según yo las entiendo, quien se empecine en preguntar por la naturaleza metafísica de esas justificaciones, responsabilidades o culpas difícilmente hallará otra cosa que naturaleza legaliforme (determinística o no, tanto da). Nuestros conceptos morales están a salvo de esos “hallazgos”, porque no se basan en naturalezas alternativas, o sea, en dualismos.

5. Epílogo

Con la argumentación anterior no quiero sugerir que Schelling abrazaba entre líneas un materialismo. Bien es verdad que si hubiera querido favorecer tal punto de vista todo hubiera recomendado hacerlo del modo más indirecto posible (no se olvide que el *System* fue compuesto mientras a Fichte se lo expulsaba de la cátedra de la universidad local, la de Jena, por ateo). Pero las declaraciones en contra de esa opción son bastante sonoras y categóricas (por ejemplo durante su etapa de “filósofo de la identidad” en el escrito *Philosophie und Religion*, de 1804 [SW, I/6, 49 s.], pero ya mucho antes en *Ideas para una filosofía de la naturaleza* [HKA, I/5, 101 ss.] y también en el propio *Sistema* [SW, I/3, 407]). Como mínimo la filosofía de Schelling es tan poco materialista como la de Spinoza. Lo anterior es por tanto, más bien, una lectura *de re*: la destilación de una línea argumental que podría hacerse desembocar en una teoría naturalista de la mente. En todo caso es obvio que se trataría de una teoría no eliminativista, que no sólo no aspirase a una reforma radical de nuestro lenguaje psicológico, sino que celebrara sinceramente su existencia y apreciara cuánto caracteriza la nuestra²⁷. Sea como fuere, me parece fascinante que cuando Schelling a los 20 años presenta el concepto de la conciencia cartesiana en el § I de *Sobre el yo* lo someta a un condicional: “Si es que sabemos alguna cosa, tenemos que saber al menos algo a lo que no llegamos también por medio de otro saber y que contiene incluso el fundamento real de todo nuestro saber” (HKA, I/2, 85). Será retórico, de acuerdo,

26. No es desdeñable que mucho después, en la obra madura de Hegel, concretamente en su teoría penal, se verifiquen ecos de esta doctrina (cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edición de J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1995, § 100).

27. Esta línea de pensamiento en filosofía de la mente la practica ejemplarmente Daniel C. Dennett. Mis puntos de vista expresados aquí están influidos sobremanera por los argumentos de su libro *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1984.

pero es objetivamente igual de inquietante, si no más, que aquél con que arranca la *Ética* de Aristóteles.

Si hubiera que decir una última palabra sobre la relación y diferencias entre Schelling y Fichte en estos temas no bastaría con otro artículo. Un problema inicial que ha de enfrentar el acercamiento a ellas es el de los malentendidos por ambas partes²⁸. A la vuelta de los años diríase que se tenían el uno al otro por dogmáticos. Ello invita a desechar definitivamente esa etiqueta, que de hecho lleva mucho tiempo fuera de uso, si bien la historia de la filosofía de aquella época ha de tematizarla. Mi última palabra, por el momento, es que, ciertamente la interpretación radical del idealismo trascendental a manos de Fichte sienta las bases de la lectura que he favorecido (por así decirlo: de una filosofía de la mente naturalista de procedencia idealista), pero algunas arraigadas convicciones de Fichte, su representación de la libertad en particular, la inhabilitan constantemente²⁹.

28. Un buen ejemplo de fracaso en este punto es "Fichte's Alleged Subjective, Psychological, One-Sided Idealism" de R. B. Pippin (en Sedgwick, S., ed., *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid, Cambridge University Press, 2000, pp. 147-170), donde se toma erróneamente la segunda parte de la Segunda introducción a la Doctrina de la ciencia por una crítica a Schelling (lo cual no impide que puedan aprenderse muchas cosas, como siempre, de sus reflexiones).

29. He de agradecer aquí el apoyo económico del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y la acogida de la Schelling-Kommission de la Academia Bávara de las Ciencias, sin los que este trabajo no hubiera sido posible.