

LIBERTAD Y VERDAD
(ESBOZO DE LA CUESTION AL HILO
DEL PENSAMIENTO DE SCHELLING)

IGNACIO FALGUERAS

TABLA DE SIGLAS

- EMG = *Etica more geometrico demonstrata*.
FW = *Fichtes Werke*, herausg. von I. H. Fichte, W. de Gryter, Berlin 1971.
GpF = *Grundlegung der positiven Philosophie*, herausg. von H. Fuhrmans, Torino 1972.
MJ = *Schellings Werke*, Münchner Jubiläumsdruck, herausg. von M. Schröter, München 1979.
WG = *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, W. de Gryter, Berlin 1968.

SUMARIO: I. Introducción. II. Esquema básico de la doctrina de la libertad en Schelling. III. Los cambios ulteriores. IV. Conclusión.

I. *Introducción*

Cuando se habla de libertad, se piensa por lo general en la libertad de arbitrio, es decir, en aquella facultad de nuestro espíritu que nos permite elegir entre posibilidades y que nos hace responsables de nuestras buenas o malas acciones. Por esta vía queda vinculada la libertad al trascendental *bonum* de un modo natural, mientras que paralelamente se da por sobreentendido que ante la verdad no cabe libertad; antes al contrario, cuanto más alto es un conocimiento tanto más necesario —y menos libre— es.

En semejante modo de pensar subyace un equívoco, ya que se toma primero como patrón de libertad la libertad de arbitrio, y luego se dice con toda razón que el pensamiento no se aviene con ese modelo, que ante la verdad no hay posibilidad de elección, y en consecuencia, que el pensamiento no es libre, sino que está regido por la necesidad. Pero ¿y si no fuera ese el único modelo posible de libertad? ¿y si hubiera otros tipos de libertad más altos que la libertad de elección? Si fuera así, no podríamos concluir legítima-

mente que, por no ser electivo, el pensamiento haya de ser necesario o no libre.

Un cierto vislumbre temático de que hay otras dimensiones incluso más profundas y previas de libertad que la libertad de arbitrio, nos lo ofrece el propio uso del lenguaje filosófico. Cuando nos referimos a la libertad, los calificativos filosóficos pertinentes son los de verdadera y falsa libertad; en cambio, bueno y malo son calificativos adecuados sólo para las acciones prácticas, no para la libertad en sí misma. La libertad es siempre buena, no así sus obras. En cambio, verdadero y falso atañen a la libertad en sí misma, la sancionan internamente. Parece, pues, que existe una vinculación originaria e inmediata entre la libertad y la verdad, mientras que la relación entre libertad y bondad es mediata y derivada.

La confirmación histórico-filosófica de este indicio y, por su medio, un esbozo elemental de la importante cuestión que acabo de señalar van a ser los objetivos del presente escrito. A ese fin no parece en principio descaminado realizar un examen prospectivo en el terreno de la modernidad, abanderada histórica de la libertad de pensamiento. Dentro de él elijo el pensamiento de SCHELLING por razones cuya conveniencia se hará manifiesta en el curso de este estudio.

Puede que la elección del pensamiento de SCHELLING como terreno más adecuado al fin propuesto resulte chocante, pues se suele olvidar con frecuencia que la filosofía de SCHELLING es una filosofía de la libertad. Naturaleza, arte, identidad, mitología, revelación son temas capitales que acompañan usualmente las exposiciones de su pensar, pero no es común incluir la libertad entre las nociones fundamentales y constantes del mismo. Sin embargo, como voy a mostrar, la filosofía de SCHELLING se puso en marcha, con toda su innegable complejidad, gracias al incentivo de la idea de libertad tomada de KANT y FICHTE, se preocupó de dar cabida dentro del sistema a la responsabilidad del hombre, y acabó proponiendo un filosofar libre como superación del puro pensar lógico. El interés que tuvo SCHELLING por la libertad fue tan constante a lo largo de su dilatada vida, y el puesto que le concedió en su sistema fue tan importante, que creo puede presentarse su filosofía también como una filosofía de la libertad.

Poner de manifiesto este otro aspecto del pensar de SCHELLING será el primer cometido de mi estudio, y lo realizaré en dos pasos: primero definiré el esquema básico de la doctrina de la libertad de

SCHELLING, y luego apuntaré los cambios introducidos con posterioridad en dicho esquema. Dejo, en cambio, para la conclusión el que es objetivo final de este trabajo, o sea, el esbozo de la cuestión «libertad-verdad».

II. *Esquema básico de la doctrina de la libertad en SCHELLING*

Ya desde sus primeros escritos filosóficos, la libertad es considerada por SCHELLING como el alfa y la omega¹, el principio y el fin de toda filosofía². Tales afirmaciones no son en manera alguna meras declaraciones retóricas, sino auténticas indicaciones programáticas del camino a seguir según su inspiración originaria.

En efecto, para SCHELLING la libertad es el principio de la filosofía, o sea: el principio del saber. En este sentido, más que un problema, la libertad es la solución de un problema. KANT había dejado el saber humano en una patente situación de falta de unidad; tras él era lo más urgente encontrar un principio de unidad para el saber. Dicho principio había de ser, tal como FICHTE supo descubrir³, un principio circular, es decir, una proposición cuya forma determinara su contenido, y cuyo contenido determinara su forma, única manera de que pudiera fundar sin ser fundado, y ser así verdaderamente primer principio⁴. SCHELLING interpretó que la forma de dicha proposición primera y principal era la forma sistemática, y su contenido era la libertad o autonomía del Yo⁵. Veamos la congruencia de su tesis.

El sistema es aquella forma del saber que determina que el contenido plural del saber sea uno. En la noción de sistema, pluralidad y unidad están implícitas a la vez, y ambas afectan en su oposición al contenido del saber, que dentro del sistema es a la vez plural y uno. Por tanto, el contenido del sistema ha de ser de tal índole

1. Carta de 4.2.1795. Plitt I,76.

2. *MJ* I,101.

3. *FW* I,22-23.

4. *MJ* I,54-55.

5. Acerca del Yo como contenido del sistema ver *MJ* I,56-57. Téngase en cuenta que la esencia del Yo es la libertad (*MJ* I,103; cfr. *MJ* I,60-61 en notas). Por lo que hace a la forma sistemática ver *MJ* I,49.

que admita en sí mismo la contradicción —unidad y pluralidad a la vez— sin que por ello se disuelva su ser. Ahora bien, el único contenido del saber que, en la línea de pensamiento fichteana, admite esta contradicción sin quedar eliminado por ello es la autonomía del Yo o libertad⁶. La esencia de la libertad está por encima de la contradicción, dado que la autonomía del Yo admite tanto el poner como el oponer, y está por encima de su contraposición relativa. Por consiguiente, el único contenido posible del sistema es la libertad.

Por otro lado, desde KANT la libertad es entendida como autodeterminación formal o autonomía de la voluntad, en consecuencia la libertad puede ser definida como aquel contenido del saber que, por ser justamente el que es, determina su forma y esa forma es la de la autodeterminación o circularidad, o sea: la forma sistemática⁷. Por donde se concluye que la única forma posible de la libertad como contenido del saber es la forma sistemática.

Nos encontramos así con que sistema y libertad se exigen mutuamente y en relación de forma y contenido, por lo que vienen a satisfacer plenamente los requisitos del primer principio proposicional del saber.

La inspiración inicial del filosofar de SCHELLING es, pues, la de un sistema de la libertad o, lo que es equivalente, la de una liber-

6. Fichte y Schelling parten del supuesto de que el saber humano es naturalmente plural, y su afán es sobre todo el de encontrar un primer principio que lo unifique. Por eso, una vez encontrada una proposición fundamental en sí misma incondicionada y absoluta, no se cuestionan para qué haría falta saber algo más que esa proposición —si es verdaderamente absoluta—, tan sólo se preocupan de mostrar cómo de ella surge la pluralidad de los contenidos y formas de otras proposiciones. El problema de la sistematicidad para ellos es el problema del paso de la unidad absoluta e incondicionada del saber a la pluralidad de lo sabido. La solución que proponen ambos coincide al menos en esto: el paso de lo uno a lo plural se hace por autodeterminación o autolimitación libre de lo incondicionado (FW I,41-42; 51-52; MJ I,59; 292 ss.; 319).

7. El carácter circular de lo sistemático es insinuado ya en MJ I,49 ss., y es abiertamente declarado con posterioridad: un sistema está completo cuando es reconducido a su punto de partida (MJ II,628). Que la libertad sea circular o sistemática y que sólo así alcance la autoconciencia queda implícitamente dicho, cuando afirma que el espíritu se autodetermina a sí mismo a abandonar todo objeto, y, gracias al ejercicio de esta autodeterminación libre, adquiere conciencia de su libertad (MJ I,318-319). Cfr. MJ I,322 líneas 1-5.

tad como sistema. Y la función que se atribuye a esta intrínseca coimplicación de sistema y libertad es la de servir de principio primero para el saber. Ciertamente la idea de sistema está tomada de ESPINOSA⁸, y la de libertad como autodeterminación tiene su fuente en las filosofías de KANT y FICHTE, pero lo original de la inspiración de SCHELLING consiste en la inserción de la libertad kantiano-fichteana en la substancia o unidad de ESPINOSA⁹. Tan originaria y duradera fue esta inspiración para SCHELLING, que incluso después de muchos años y cambios podía seguir diciendo:

«Un sistema de la libertad —como perfecto antitipo del espinosista, pero tan a grandes rasgos y con igual simplicidad— sería propiamente lo más alto»¹⁰.

El *Vom Ich*¹¹, las *Briefe*¹², el *Aelteste Systemprogramm*¹³, las *Ideen*¹⁴ y los *Abhandlungen*¹⁵ corroboran ampliamente que la idea de un sistema de la libertad constituye la inspiración inicial del filósofo de SCHELLING, coincidiendo así claramente con la idea expresada en el texto anterior.

8. No me refiero a la idea de sistema en general, sino a la idea de sistema perfecto y cerrado.

9. *MJ* I,118 líneas 16-23: «...No se le demostró que esa incondicionada e inmutable forma originaria de todo ser (la substancialidad) sólo era pensable en un Yo». Cfr. *MJ* I, 134.

10. *MJ* V, 106. Cfr. *MJ* IV,228 ss.

11. *MJ* I,75-76; 81-82; 83 líneas 25-27.

12. *MJ* I,250-259.

13. Aunque la autoría schellinguiana de este breve escrito es sólo probable, recoge sin duda el pensamiento de Schelling. «*Da die ganze Metaphysik künftigt in der Moral fällt... so wird diese Ethik nichts anders als ein vollständiges System aller Ideen, oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate seyn. Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung VOM MIR SELBST, als ein absolut freien Wesen*» (*Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, herausg. v. Frank u. G. Kurz, Frankfurt a. M. 1975, 110).

14. *MJ* I,686 líneas 29 ss. La tesis de esta obra es la de una íntima unidad de naturaleza y libertad, de materia y espíritu, y aunque no se menciona expresamente la unidad sistemática de ambos, queda sugerida al final (*MJ* I,705-706).

15. En esta obra se examinan las condiciones de posibilidad de un sistema del espíritu (fuerzas espirituales o saber). El punto de apoyo o principio básico para dicho sistema no es otro que la idea de libertad (*MJ* I,324-325).

Según se ha dicho, la libertad es el contenido del principio primero del saber, pero, habida cuenta de que tal contenido genera su forma y viceversa, puede afirmarse que el principio supremo del saber es la identidad de contenido y forma o su equivalencia relativa, de manera que en esa misma medida cada uno de ellos resulta equivalente de modo relativo al primer principio. Precisamente por ello la libertad puede ser denominada por SCHELLING principio del saber, significando con ello que gracias a la libertad como contenido es posible obtener pluralidad sistemática para el saber.

Sin embargo, acabo de señalar que la coincidencia entre libertad y principio primero es sólo relativa, por lo que no se puede decir que la libertad sea sólo comienzo del saber, ha de añadirse inmediatamente un complemento, a saber: que la libertad es también final del saber. Para entender ajustadamente esta afirmación conviene tener en cuenta que la expresión del primer principio según alguno de sus elementos (contenido y forma) ha de ser equivalente a su manera al primer principio entero¹⁶. La idea que preside esta exigencia es la idea de que las partes, divisiones o consideraciones parciales son homogéneas o cualitativamente idénticas con el todo, del que se diferencian tan sólo modal o cuantitativamente: las partes son modalizaciones del todo o todos modalizados¹⁷.

Si se supone esa idea, la expresión del primer principio según su contenido, o sea, según la libertad, ha de ser equivalente al principio entero, el cual es claramente dual y uno en sus elementos (forma y contenido), y por lo tanto ella misma ha de ser dual y una: no basta con una libertad-principio, se requiere también una libertad final. La libertad entera, esto es, como expresión adecuada del primer principio, será la principal y la final. Lo mismo acontece con la forma del saber o sistema, también es dual y uno: en él coexisten

16. Este tipo de consideraciones es frecuente en Schelling, véase por ejemplo *MJ* I,706 líneas 3-6; *MJ* III,386 líneas 21-26.

17. Utilizo aquí el término «parte» con cierta licencia. Schelling rechaza que el Yo absoluto o primer principio pueda dividirse en partes, aunque éstas fueran infinitas como él, si dichas partes le son externas (*MJ* I,116; 2 Eb., 108 ss.), por eso prefiere hablar de accidentes o modificaciones del Yo. Pero si dichas partes son concebidas como elementos o como expresiones relativas no parece que entrañe dificultad el admitirlas (Cfr. *MJ* IV,262 líneas 11-23; 264, líneas 30-33).

los opuestos y la *Zusammenhang* o conexión que los une. Ahora bien, libertad y sistema equivalen al primer principio entero cada uno a su manera. La libertad es dual y una a la manera de un proceso, de ahí que sus momentos se denominen libertad inicial y libertad final; en cambio, el sistema es dual y uno en simultaneidad. El primer principio reúne en su expresión ambos aspectos, el simultáneo y el procesual. De lo cual se infiere inmediatamente que el factor determinante del movimiento o dinamización del saber es la libertad, y que el responsable de la totalización de dicho proceso es el sistema, y ambos se dan de consumo en la unidad originaria del saber¹⁸.

Las últimas aclaraciones nos permiten concluir que la libertad como comienzo no es la libertad total, afirmación con la que nos introducimos ya en la glosa de la segunda parte de los enunciados iniciales: la libertad es la Omega, el término del filosofar. Es obvio que la libertad final será libertad, pero añadirá algo a la libertad como comienzo, y ese algo que añade tendrá que haber sido ganado en el tramo que va desde la libertad como comienzo a la libertad como término, es decir, en el proceso o mediación. El núcleo de la cuestión se centra, pues, en torno al proceso o mediación.

Como tal, el comienzo es comienzo del proceso, pero el proceso es proceso en la medida en que se aleja o diferencia del comienzo. Lo mismo cabe decir respecto del fin: el proceso es proceso en la medida en que apunta al fin, pero también en la medida en que no lo alcanza, ya que en cuanto lo alcanza cesa de ser proceso. Por tanto, el proceso o mediación ha de ser distinto del comienzo y del fin, pero a la vez homogéneo con ellos, pues de lo contrario no mediaría. Queda, pues, patente su naturaleza dialéctica sumamente compleja, ya que ha de ser doblemente dialéctica: ha de estar unido y separado del comienzo, ha de estar unido y separado del fin.

18. En el Todo absoluto la libertad actúa como pluralizante —sin fractura de la unidad—, el sistema como unificador —sin supresión de la pluralidad—, y ambos elementos reaparecen incluso cuando se considera a uno de ellos por separado. Sólo la libertad puede explicar que en la unidad absoluta (sistema) pueda surgir un dualismo originario (pluralidad de opuestos); sólo el sistema puede explicar que cada momento del proceso (libertad) esté integrado por una peculiar conexión de los opuestos.

Pero concretemos más estos análisis¹⁹. El comienzo era libertad, mas la libertad como comienzo se caracteriza por ser una libertad primera, incondicionada, absoluta o infinita. Por lo mismo el proceso, en la medida en que se aleja del comienzo, ha de ser un proceso hacia la finitud; pero puesto que, aun así, ha de mantenerse unido al comienzo, será un proceso *libre* hacia la finitud. Lo situado entre el comienzo y el fin no puede ser más que una libertad finita. Y, visto desde el comienzo, este medio es un término parcial al que se llega desde la libertad infinita por autolimitación de la misma.

El resultado inmediato de la autolimitación de la libertad infinita habrá de ser la producción de un límite o resistencia para la libertad. Dicho resultado en sí mismo, en cuanto que resistencia o límite para la libertad, no es libre, aunque sea producto de la libertad. Por consiguiente, el primer momento de alejamiento respecto del comienzo es una finitud no libre, producida libre o incondicionadamente, es decir, lo que se denomina el objeto o No-Yo.

Sin embargo, una vez producido el objeto, lo libertad que lo produjo choca contra él, y por mediación de este choque toma conciencia de sí misma. Naturalmente, tomará conciencia de sí sólo en la medida en que experimente la resistencia del límite objetivo, pero como el límite es por definición limitado o finito, sólo alcanzará una conciencia finita de sí misma. Es éste el segundo momento del proceso de alejamiento. Si el primer momento era lo finito no libre, ahora tenemos lo finito libre, ya que la conciencia es la forma propia de la libertad finita: en la conciencia la libertad se despoja de lo no-libre del objeto, al conocerlo como objeto. La conciencia surge aquí como forma de libertad relativa a una resistencia o, dicho de otro modo, como la reacción de la libertad en movimiento frente a la quietud u obstaculización de la finitud objetiva.

Pero el movimiento de la libertad no se detiene ahí. Hay un tercer momento culminante. Hemos visto que la conciencia no era sino el producto finito de la reacción de la libertad infinita frente a la resistencia objetiva. Pero la conciencia no se reduce a ser con-

19. En los párrafos inmediatos hago un breve resumen del primer tramo del proceso, cuya integridad no podrá entenderse hasta llegado el final. El proceso es, para Schelling, de índole operativa (*Handlung*) y unifica tanto lo teórico como lo práctico (*MJ* I,319).

ciencia del objeto, por su medio alcanza también cierta autoconciencia. Y precisamente porque esa autoconciencia es a la vez conciencia de la libertad y de su limitación, no puede menos de sentirse insatisfecha e inquieta, añorando y adivinando la infinitud que le falta, de la que está ahora separada, pero que presente como su ausencia.

Con esto se alcanza el centro o punto medio de todo el proceso, en el que se reúnen a la par la tendencia a lo finito y la tendencia a lo infinito. Aquí se aúnan finitud presente e infinitud deseada. No es difícil descubrir que ese punto central en que finitud e infinitud coexisten es el hombre. El hombre es por su esencia infinito, pero se halla separado de su esencia por la finitud²⁰. Es un ser dividido en sí mismo, por cuanto que encierra en sí dos tendencias contradictorias.

Aunque las dos tendencias se encarnan de modo natural en él, no se dan de la misma manera: la tendencia hacia lo concreto se presenta como una tendencia necesaria e imparable, en cambio, la tendencia hacia lo infinito aparece como posible y debida, es decir, no como fruto de una necesidad mecánica, sino como deber moral²¹. Si bien no cabe tránsito alguno de lo infinito a lo finito, sí lo hay de lo finito a lo infinito, y toca al hombre realizarlo.

Al llegar a esta altura en la exposición del pensamiento de SCHELLING conviene detenerse a considerar su sentido. La doctrina de la libertad como destino moral del hombre responde a un problema distinto del de la unidad en el saber, o sea, distinto del del primer principio, aunque muy vinculado con él según veremos.

El problema que hay detrás de la libertad como fin del hombre es el problema de la perplejidad. También fue éste un problema puesto en primer plano por KANT.

Como he expuesto en otras ocasiones²², la perplejidad es para KANT aquella situación en que cae el espíritu humano cuando de modo natural se plantea cuestiones para las que no tiene respuesta, y su expresión más genuina son las antinomias. Fruto de la tendencia arquitectónica de la razón, existen en nosotros conceptos con los

20. *MJ* I,81 línea 27; 364 líneas 9-13.

21. *MJ* I,122-125; 171-174; 246; 259; 364.

22. *Del saber absoluto a la perplejidad. La génesis filosófica del planteamiento crítico*, en «Anuario Filosófico», vol. XV, 1982, 67 ss.

que no podemos pensar nada concreto o, lo que es igual, con los que no podemos asociar ninguna intuición: son las ideas. La tendencia arquitectónica de la razón es, pues, responsable, por el intermedio de sus efectos (las ideas), de que surjan cuestiones sin respuesta posible por nuestra falta de intuición intelectual. Las cuestiones aludidas son los paralogismos, las antinomias y el ideal de la razón, aunque de todas ellas las decisivas para el giro crítico son las antinomias, ya que en ellas aparece con máxima evidencia el carácter necesario a la vez que aparentemente insoluble de ciertos problemas teóricos.

Dado que era imposible eliminarla, al ser interpretada como término de una tendencia *natural* de la razón, todo lo que pudo hacer KANT frente a la perplejidad fue intentar evitarla. Su propuesta consiste en el establecimiento de una distinción radical entre fenómeno y noumeno y en una consecuente distribución de la misma por los modos del saber humano, de tal manera que nunca se anule dicha distinción. De ahí que el saber humano haya de carecer necesariamente de unidad, como antes se dijo.

Según esto, KANT legó a sus sucesores no sólo el problema de la unidad del saber, sino también, y previamente, el problema de la perplejidad, evitada, mas no eliminada, mediante el establecimiento de ciertos límites en el uso de la razón teórica.

SHELLING interpretó la herencia kantiana de la perplejidad como el problema de la *finitud de la conciencia*. Para él, la conciencia se caracteriza por ser un conocimiento antinómico o por oposición²³. Conciencia y objeto son mutuamente referentes y mutuamente opuestos: conciencia es conciencia de objeto, y objeto es objeto para la conciencia, pero, a la vez, objeto es aquello que no es conciencia, y conciencia aquello que no es ni puede ser objeto. Esa mutua dependencia y oposición define el carácter antinómico de la conciencia, y concreta el problema de la perplejidad. De hecho se presentan en ella cuestiones que no pueden ser resueltas por el conocimiento consciente²⁴, pero que tampoco pueden dejar de plantearse, cuales son las cuestiones acerca del origen del objeto y del origen de la conciencia. Estas cuestiones no pueden dejar de plantearse,

23. *MJ* I,295-296.

24. *MJ* I,294 líneas 30 ss.

porque, dada su mutua dependencia o condicionamiento, ni el objeto ni la conciencia pueden ser originarios o incondicionados; pero tampoco cabe darles respuesta en el plano de la conciencia, porque siendo opuestos ninguno de ellos puede generar al otro.

La simultaneidad de oposición y condicionamiento, típica de la conciencia objetiva, va a ser lo que permita conceder un sentido ontológico a la perplejidad. En efecto, conciencia y objeto, por ser opuestos, se limitan entre sí, y por depender uno del otro nos sugieren que su ser sólo puede mantenerse como conjunto o pluralidad integrada en unidad. Si reunimos ambas indicaciones, limitación y existencia no individual, sino conjunta, tendremos como resultado las propiedades metafísicas de la finitud: lo finito es aquello cuya esencia es limitada y cuya existencia sólo puede darse en conjunción con los otros finitos. De esta manera, la finitud de la conciencia carga por entero con la justificación del problema de la perplejidad.

La limitación de la conciencia, su finitud, es su parcialidad cognoscitiva: nuestro conocimiento ordinario es en parte ideal, en parte real²⁵, en parte *a priori*, en parte *a posteriori*. Se dibuja así una interpretación de la perplejidad no sólo distinta, sino incluso crítica, respecto de la interpretación kantiana²⁶. Según KANT, la perplejidad nace de la atribución de contenido a una idea que carece de él, y consiste en la imposibilidad de pensar nada cierto con tales ideas. En cambio, para SCHELLING la perplejidad nace de la finitud de lo conocido y consiste en ser un conocimiento limitado: no es la falta de contenido de una idea lo que nos deja perplejos, sino la falta de completitud de un conocimiento dado. A KANT le horroriza pensar sin tener un objeto, a SCHELLING le horroriza no saberlo todo. La conciencia tiene siempre contenido y no carece de certeza, según SCHELLING, pero es conocimiento incompleto por definición. Se puede tener certeza y tener objeto, sin que por ello dejemos de estar perplejos: ni la certeza finita ni el conocimiento objetivo disipan la perplejidad. Por eso es menos malo, para SCHELLING, tener un concepto y no poder pensar nada con él, que estar limitado por un saber

25. MJ I, 296 líneas 18-21.

26. MJ I, 296 líneas 32 ss. Cfr. MJ I, 287-288.

objetivo-conceptual. En pocas palabras: lo peor no es carecer de certeza, sino conocer a medias²⁷.

En las anteriores consideraciones he desarrollado las consecuencias que tiene para la perplejidad el haber sido interpretada en términos de finitud, las cuales pueden quedar resumidas como una ontologización del problema de la perplejidad. Pero también para la conciencia tiene consecuencias haber sido asociada a la perplejidad. Veámoslas ahora.

La perplejidad es una situación de improseguibilidad del saber, de atezamiento del pensar, que por ello mismo se orla de inmediato con tintes afectivos. Ya el propio KANT lo había insinuado con su terminología: lucha, conflicto, discordia, desavenencia de la razón consigo misma, y, de modo más directo aún, cuando describe como *horror vacui* la experiencia de la perplejidad. Pero justo porque la mente pierde el control del saber en la situación de perplejidad, afectos y voluntad tienden a ocupar su campo. En concreto, para la conciencia su vinculación con la perplejidad significa dramatización o dialectización.

Por eso la conciencia perpleja es entendida como una manifestación de la voluntad: en KANT como *tendencia* natural de la razón²⁸, en SCHELLING como voluntad finita. En este último la voluntad finita es la primera forma consciente de la voluntad, pero su drama reside en que la conciencia de la voluntad o de la libertad surge precisamente mediada por la conciencia de la *coacción* ejercida sobre ella por el objeto²⁹. De ahí que la primera conciencia de la libertad

27. *MJ* I, 76 líneas 7-8; 385, líneas 19-20.

28. Kant habla constantemente de *interés* especulativo de la razón, de disposiciones naturales (*Naturanlage*) y de un fin natural de la razón según el cual *tiende* ella a la unidad sistemática de manera tal que la idea de dicha unidad está inseparablemente unida a la esencia de la razón (*KrV* A 695, B 723), por lo que puede considerársela como un sistema subjetivo (*KrV* A 738, B 766). Precisamente en la unidad teleológico-sistemática de todos los fines de la razón reside el nexo de las razones teórica y práctica (*KrV* A 815, B 843). Pero la unidad sistemática de todos los fines debe caer bajo el alcance de la facultad de los fines, o sea, de la voluntad (*KU*, *WG* V, 220), de donde se deduce que la mencionada unidad sistemática ha de ser de índole práctica por más que revista apariencias teóricas. Adviértase al respecto que las ideas de la razón son denominadas por Kant *máximas* de la razón (*KrV* A 666, B 694).

29. *MJ* I, 295.

sólo sea conciencia de la libertad en la medida en que es conciencia de la coacción. La finitud de la conciencia se convierte por ello en el drama de la humanidad: sólo apreciamos la libertad en la medida en que carecemos de ella. Tal fatalidad de la conciencia finita es recogida y desarrollada por SCHELLING en su original interpretación de la tragedia griega³⁰, la cual no constituye más que el envés de la interpretación trágica de la conciencia finita. Se comprende ahora que especulación dialéctica y dramatismo estético estén indisolublemente unidos en el primer Schelling y su lazo de unión es la interpretación de la finitud de la conciencia como perplejidad. Dicho brevemente: gracias a la versión de la perplejidad como finitud de la conciencia, metafísica y arte se entrecruzan indiscerniblemente en la filosofía de SCHELLING y hacen de ella la manifestación más propia de lo que podríamos llamar la ontología del romanticismo³¹.

Estas últimas afirmaciones permiten ahora iluminar el sentido de lo que antes se denominó libertad final, sobre todo si se tiene en cuenta que, de acuerdo con anteriores observaciones, para SCHELLING no es suficiente evitar la perplejidad, como hacía KANT, pues eso equivaldría a aceptarla —y con ella el drama— como situación definitiva: es deber moral del hombre superar la finitud de su conciencia. Para ello el héroe ético ha de reunir en sí la genialidad del artista y la sabiduría del filósofo.

Ahora bien, superar la finitud de la conciencia equivale a alcanzar la conciencia absoluta o autoconciencia pura. De manera que se puede ya concretar qué es lo aportado mediante el proceso o, lo que es igual, cuál será la libertad final: el fin y la meta de todo el proceso es la autoconciencia³².

Una vez averiguado el término del proceso, voy a detallar algo más la exposición de sus pasos fundamentales.

30. Cfr. J. F. Courtine, TRAGÉDIE ET SUBLIMITÉ. *L'interprétation speculative de l'Oedipe-roi au seuil de l'idéalisme allemand*, en «Los comienzos filosóficos de Schelling», Simposio internacional celebrado en la Universidad de Málaga, 1985.

31. La metafísica se estetiza, el arte se ontologiza. El problema central de la metafísica es el de la oposición máxima (finito-infinito), pero dicha oposición es sólo dramática o aparente, pues sólo existe para el punto de vista finito (estetismo). El arte no es mero asunto de gusto o estética, sino producción de lo infinito en lo finito (ontologización).

32. *MJ* I,306-307.

La libertad inicial es pura acción no consciente³³, pero merced al deseo de autoconciencia esa libertad desencadena todo un proceso de autolimitación y de superación del límite, de expansión y de contracción, que dan lugar a la historia y al mundo³⁴.

El primer producto de la autolimitación del espíritu o libertad es el mundo objetivo. A este primer producto corresponde en el espíritu una mera *intuición empírica*, en la que no se distingue todavía entre objeto y representación y que, por tanto, no llega a ser consciente³⁵. Dentro de este tipo de conocimiento se incluyen el conocimiento animal y el humano prerreflexivo. Tanto el mundo como la intuición sensible son dominios de la necesidad³⁶.

De esta situación no saldría el espíritu si no fuera por una nueva acción de la libertad, cuyo primer paso consiste ahora en producir una primera reflexión introduciendo un hiato o separación entre objeto y representación: es el nacimiento de la filosofía³⁷. Precisamente porque lo introducido es una separación, y la actividad separadora de la mente suele ser denominada «abstracción», esta primera operación ha de ser considerada abstractiva.

33. Que la esencia del espíritu sea la actividad, ver: *MJ* I,314 líneas 11-12; 352-353; 401 líneas 1-2. Que la libertad inicial no sea consciente, ver: *MJ* I,104-106; 292-293.

34. *MJ* I,304 línea 22; 306 líneas 25-26; 318-319; 320 líneas 17-21.

35. Entre los años 1794 y 1800 la terminología de Schelling respecto de los conceptos de intuición y conciencia es bastante difícil de precisar. Propongo para aclararla estas cuatro distinciones: 1. intuición ciega, autointuición inicial o autoconciencia originaria, nombres éstos con los que se designa la situación de *conciencia de la falta de autoconciencia* —si se me permite decirlo así—, sin la que no cabría el deseo o voluntad de autoconciencia (algo así como la presencia previa del fin); 2. intuición empírica o sensible, mera conciencia objetiva en la que no se disciernen objeto y representación; 3. conciencia propiamente dicha, esencialmente finita, en la que sujeto y objeto son discernidos y mutuamente referidos; 4. intuición intelectual, autointuición o autoconciencia final, es la conciencia de la libertad alcanzada mediante la negación de todo objeto. He aquí algunos pasajes relacionados con este problema: *MJ* I,103-106; 289-294; 303-307; 325-327; 344; II, 395 ss.

36. El fundamento incondicionado es la coincidencia perfecta de libertad y necesidad. Sin embargo, en sus primeros productos *predomina* la necesidad, incluso en la intuición empírica, y en esa necesidad se basa la convicción o prejuicio común por el que estamos seguros de la existencia de objetos o cosas exteriores (*MJ* I,289; 665; II,344).

37. *MJ* I,294; 306; 316; 663.

La nueva acción del espíritu no es sino una repetición libre de la primitiva acción del mismo en la intuición, de ahí que sea reflexiva. Su novedad es puramente formal: presenta como separado lo que en la intuición sensible aparecía como unido. En esa medida, la abstracción es la acción *opuesta* a la intuición, pues se refiere a lo mismo pero en sentido contrario. Considerada en sí, la abstracción es una única acción pero con un resultado doble: tenemos a la vez al objeto, por un lado, y a la conciencia del objeto, por otro. La conciencia del objeto es, para SCHELLING, lo que llamamos concepto³⁸, y en él aparece el objeto como separado de la conciencia que lo representa, es decir, como separado del concepto mismo: el concepto es la conciencia del carácter abstracto del objeto. Pero necesariamente el concepto incluye también la autoconciencia de su propio carácter abstracto en relación al objeto³⁹. Y todo ello en virtud del *a la vez*. El concepto encierra, pues, la conciencia simultánea de dos abstractos que, incluso como abstractos, son opuestos entre sí: el objeto aparece en su abstracción como independiente del concepto, mientras que el concepto se muestra como dependiente del objeto⁴⁰. En definitiva, el primer conocimiento consciente nace por oposición e incluye la conciencia de la oposición de los abstractos.

Pero la abstracción no es más que el primer paso de la reflexión y de la filosofía. El segundo paso es el juicio. Toca al juicio reunir lo separado por la abstracción. En cuanto que reúne, imita funcionalmente a la intuición, pero lo hace respecto de lo ya separado o abstracto. En ese sentido, viene a constituir una síntesis superior de intuición y concepto.

SCHELLING define el juicio como la conciencia que divide y compone libremente⁴¹. Conviene destacar en esta definición tanto el «divide y compone» como el «libremente». SCHELLING entiende que, como conciencia que divide y compone, el juicio es la conciencia conjunta de intuición y concepto⁴², es decir, la elevación o el perfec-

38. *MJ* I,295 líneas 17-22.

39. *MJ* I,295 líneas 23-27.

40. *MJ* I,296.

41. *MJ* I,317 líneas 13-15.

42. *MJ* I,317 líneas 7-8.

cionamiento de ambos en la línea de la conciencia. En efecto, mediante el juicio la representación sale del alma y es proyectada fuera⁴³, al objeto, el cual llega de este modo a ser un objeto determinado y concreto, a diferencia del objeto conceptual, que era mero objeto abstracto. Esta conciencia del objeto singular tampoco existía en la intuición, pues para ella el objeto no es objeto, ni la representación es re-presentación. Por otro lado, el nexo entre objeto y concepto es manifiestamente puesto por la conciencia judicativa y no por el objeto ni por el concepto, de manera que en el juicio se alcanza por vez primera la *conciencia de la propia libertad*. Por esa razón el juicio marca la línea diferencial definitiva entre el animal y el hombre⁴⁴.

Dicha conciencia de la libertad aparece en el orden práctico como libertad «fenómeno»⁴⁵ o libertad consciente, y consiste en la facultad de elegir libremente a favor o en contra de la ley moral: es la libertad de arbitrio (*Willkür*)⁴⁶. Lo mismo que en el juicio teórico el Yo se hace objeto para sí en la forma de sujeto empírico o finito, en el juicio práctico la voluntad se hace objeto en la forma de libertad de elección⁴⁷.

Sin embargo, el juicio encierra un grave problema. En cuanto que conciencia *conjunta* de intuición y concepto, el juicio es *a la vez* componente y dividente⁴⁸: reúne separando y separa uniendo. No me refiero a la forma negativa o afirmativa del juicio, sino a su peculiar estructura que conexas dos yuxtapuestos (sujeto, predicado) tanto cuando quiere expresar su unión, como cuando quiere expresar su separación: en el primer caso es incongruente la yuxtaposición, en el segundo lo es la conexión. La estructura judicativa muestra así la inseparabilidad de los opuestos, es decir, su carácter antinómico. En pocas palabras, el juicio hace manifiesta la perplejidad de toda conciencia finita.

El defecto esencial del juicio estriba en su falta de originarie-

43. *MJ* I,317 líneas 18-21.

44. *MJ* I,317 líneas 11-15.

45. *MJ* I,358-363.

46. *MJ* I,358 líneas 11-12.

47. Cfr. *MJ* I,359 líneas 10-13 y 21-23; 364 líneas 4-9.

48. *MJ* I,317 líneas 15-18.

dad⁴⁹. Como forma de unidad sintética, el juicio llega tarde o con retraso para alcanzar la verdadera unidad, pues supone juntamente la separación (concepto) de los unidos y la unión (intuición) de los separados. En realidad ninguna síntesis puede ser la forma más alta de unidad para el espíritu⁵⁰, so pena de quedar sin explicación. Y es que desde la síntesis resulta inexplicable tanto la posición como la oposición de los sintetizados. Por eso sugiere SCHELLING que desde el juicio resulta inexplicable cómo es posible al espíritu separar lo que está unido e, igualmente, cómo es posible unir lo que ya está separado⁵¹. Es decir: toda síntesis requiere una explicación de su posibilidad, que ella misma no puede dar.

El retraso o falta de originariedad del juicio se cifra en un mal o defecto general de la reflexión o filosofía, según el cual nuestra actividad reflexiva ha de trocear en muchos momentos y acciones lo que en realidad constituye un único momento o acción del espíritu⁵². Se comprende, pues, que si bien el juicio intenta reconstruir la unidad de los fragmentos producidos por la primera reflexión, su reconstrucción (reflexiva) carezca de la debida unidad. Precisando más aún, el defecto del juicio consiste en expresar como simultaneidad de los fragmentos lo que en realidad era la unidad procesual de la acción que los produjo. En la unidad judicativa los fragmentos son recompuestos *a la vez*, como si todos dependieran entre sí con una dependencia *igual* y recíproca, por lo que resulta rota la unidad secuencial propia de la acción que los produjo⁵³.

Por todo ello, el juicio da lugar a un círculo mágico en sentido peyorativo: es el centro del que parten y al que vuelven todas las acciones teóricas⁵⁴. Lejos de ser el principio sin principio de todo saber, es decir, el círculo mágico infinito cuyo contenido genera su forma y cuya forma genera su contenido, el juicio es sólo un aparente y falso primer principio, dado que su forma y su contenido son siempre antinómicos. Si todas nuestras acciones teóricas parten y vuelven a él se debe tan sólo a que, para la conciencia objetiva,

49. *MJ* I,317 línea 22.

50. *MJ* I,352 líneas 3-6.

51. *MJ* I, 317 líneas 22 ss.

52. *MJ* I,318 líneas 5-10.

53. *MJ* I,318 líneas 15-18.

54. *MJ* I,318 líneas 18-24.

no hay otra forma más alta de unidad que la de la conexión judicativa. Esta limitación de la conciencia objetiva determina que todos nuestros pensamientos estén regidos por la necesidad y describan un círculo mágico *mecánico*, o sea, carente de sentido y fin.

Esta peculiar situación de la conciencia finita plantea a la libertad las que, sin duda, son ahora cuestiones decisivas: ¿cómo romper los límites de ese círculo? ¿cómo superar la mecanización del pensar? o, las que son equivalentes, ¿cómo alcanzar conciencia de lo originario? ¿cómo obtener la libertad de la con(s)cienencia?⁵⁵. Todas estas cuestiones se resuelven en un único y magno problema, el de *conservar la conciencia suprimiendo su finitud*, de manera que sea realizable la autoconciencia o libertad final.

La indicación fundamental para la solución de tan gran problema consiste en la determinación de su índole problemática: el representar originario (la conciencia de lo originario) no es un postulado, sino una tarea⁵⁶. Una tarea es la realización empírica de un mandato o imperativo práctico⁵⁷; un postulado es la exigencia de construcción originaria⁵⁸. El representar originario no es la construc-

55. En Schelling no es lo mismo la libertad de la conciencia (*Bewusstseyn*) que la libertad *del* pensamiento. La libertad del pensamiento nace de la energía originaria del espíritu y se ejerce como capacidad de separación y abstracción respecto de la intuición empírica (*MJ* I,316). La libertad de la conciencia ha de ser alcanzada mediante la determinación de anular para sí todo lo objetivo o finito (*MJ* I,318-319).

56. *MJ* I,340.

57. *MJ* I,375 líneas 17-21.

58. *MJ* I,375 líneas 14-16. En esa definición debe tenerse en cuenta: 1. que construir sigue teniendo el sentido kantiano de saturar un concepto en la intuición sensible; 2. que la construcción ha de ser originaria, en el sentido de que sólo lo primero ha de ser construido, pues lo demás se demuestra a partir de lo primero —lo postulado no se demuestra, se construye—; 3. que se denomina postulado porque *se exige*. En resumen, «postulado» es la exigencia de empezar por una construcción. Las matemáticas son el único saber teórico capaz de realizar por sí mismo sus postulados (*MJ* I,340; 368). Por su parte la filosofía, si quiere ser trascendental, ha de excluir ya en su primer principio todo empirismo, a cuyo fin ha de imitar a las matemáticas y empezar por un postulado o construcción originaria. Pero la filosofía teórica carece de fuerza para realizar esa exigencia, habiendo de recibirla de la filosofía práctica (*MJ* I,340; 368-372). Por eso el primer principio de la filosofía, el postulado «*frei auf sich selbst machen*» (*MJ* I,167) o el Yo (*MJ* I,373-374), es práctico-teórico (*MJ* I,340; 370).

ción primera que se exige para el saber, sino una tarea infinita: algo que se ha de conseguir prácticamente, en vez de algo que se ha de presuponer teóricamente. Se trata, pues, no de *suponer* ideas ya concebidas, sino de utilizarlas como horizonte de un nuevo modo de pensar que sea capaz de realizar la aspiración práctica suprema o libertad final⁵⁹.

Sabemos con qué contamos y qué se busca: contamos con la razón práctica o libertad⁶⁰, buscamos romper las cadenas de la finitud para alcanzar la conciencia de lo originario. Se impone para ello investigar el subsuelo del juicio que es el lugar cognoscitivo donde se manifiesta por primera vez tanto la conciencia de la libertad como su finitud y perplejidad.

El mal o defecto del juicio radicaba últimamente en la fragmentación producida por la reflexión, es decir, en la abstracción misma. Así, la primera de todas las conciencias, la conciencia objetiva o concepto, resulta ser ya una conciencia no originaria⁶¹ o *abstracta*. La intuición presenta a objeto y representación indiscernidos, pero con vida y movimiento, mientras que el concepto los presenta discernidos pero quietos y muertos⁶². Lo finito del concepto es su abstracción, que vista desde la libertad es rigidez, falta de movimiento y libertad. Por eso, el concepto no puede imitar ni reconocer la fluidez de la acción libre que lo genera. La finitud que atrapa a nuestra conciencia objetiva no es, por tanto, más que la quietud o inmovilidad tanto del objeto como del concepto. Romper las cadenas de la finitud equivaldrá, en consecuencia, a poner en movimiento

59. Schelling se separa de la doctrina kantiana sobre los postulados de la razón práctica. Para Kant un postulado es una hipótesis teórica que se presupone necesariamente como condición de posibilidad para el ejercicio de la razón práctica (*WG*, *KU* V,122; 126 líneas 1-13; 132). En cambio, para Schelling, el verdadero sentido de un postulado es tanto el geométrico como el kantiano (*MJ* I,368 y 375): los postulados son construcciones teóricas, un postulado meramente práctico es una *contradictio in adjecto* (*MJ* I,371). Ni Dios ni la inmortalidad son, para Schelling, postulados, sino *tareas* necesarias e infinitas; denominarlos postulados es tan inapropiado como llamar tareas a los postulados geométricos (*MJ* I,375-376).

60. *MJ* I,355-356. La raíz de la autoconciencia es la voluntad (*MJ* I,325).

61. *MJ* I,343 líneas 20-21.

62. *MJ* I,291 líneas 3-5; 325 líneas 17-20.

el concepto o a separar la conciencia respecto de la quietud del objeto⁶³.

En resumen, si el juicio patina como forma de unidad se debe a que aplica conceptos estáticos a intuiciones móviles, y la base de dicha aplicación es, desde KANT, el esquematismo⁶⁴. Los esquemas son usos de la imaginación según la regla del concepto. Si fuera posible separar la imaginación respecto de la regla abstracta (concepto), cabría esperar alguna posible salida del círculo mágico judicativo en que estamos atrapados, según SCHELLING. Ahora bien, la imaginación antes que facultad de los esquemas es imaginación reproductiva o facultad de las imágenes; por tanto, es posible separarla de la regla del concepto sin por ello destruirla⁶⁵. He aquí, finalmente, la clave del proyecto filosófico de SCHELLING: desarrollar una imaginación productiva o creativa desde la libertad o razón práctica.

El proyecto de SCHELLING no consiste, desde luego, en cultivar una imaginación desbocada o sin control, sino en conseguir un uso creativo de la misma. La voluntad desvincula libremente la imaginación respecto del concepto y la incita a desarrollarse como imaginación productiva, proponiéndole como fin el autoconocimiento o la autoconciencia. El objetivo natural de la imaginación no es autoconocerse, sino más bien la reproducción de los objetos. Sin embargo, la voluntad puede separarla de los objetos y vincularla a un fin infinito. La voluntad actúa, pues, como causa eficiente, y el autoconocimiento como fin. Pero precisamente porque ese fin es un fin infinito o inagotable, el autoconocimiento funciona para la imaginación como una idea, no como un concepto. SCHELLING llega a llamar a la imaginación productiva facultad de las ideas, pero debe seña-

63. La destrucción o anulación (*Vernichtung*) del objeto por la libertad es el imperativo moral en las primeras obras de Schelling. Dicha anulación de lo objetivo, nacida de la libre autodeterminación del espíritu, es el único medio por el que el espíritu puede llegar a hacerse consciente de su libertad, o sea, de sí mismo (*MJ* I,318 líneas 25 ss.). El medio que posibilita esa anulación será la facultad imaginativa.

64. *MJ* I,283.

65. Esquema e imagen no son la misma cosa, aunque estén circularmente unidos (*MJ* I,317-318). Nótese que también en Kant existía una «libertad de la imaginación» (*KU*, *WG* V,287).

larse que la imaginación no es facultad de las ideas porque produzca las ideas, sino porque se somete a ellas como a su fin ⁶⁶.

De nuevo encontramos aquí terminología kantiana. Las ideas son en KANT los conceptos de la razón, conceptos que carecen de contenido fenoménico y expresan únicamente los fines naturales de la razón (unidad absoluta o sistematicidad, y perfección moral). Su carencia de contenido objetivo las pone a salvo de la finitud y las convierte en metas inasequibles que, no obstante, dan lugar a un proceso asintótico e inacabable. Las ideas son, por tanto, conceptos infinitos y en movimiento, justo lo perseguido por SCHELLING ⁶⁷.

Al someter la imaginación a las ideas se produce una doble liberación de aquélla: por un lado, se la emancipa del concepto y, por otro, se la redime de su cautividad respecto del objeto. Las ideas no son reglas *fijas* que den lugar a un esquematismo, sino los fines naturales de la razón hacia los que ha de tender la imaginación en un proceso asintótico o al infinito, por tanto son leyes del proceso en el mismo sentido en que un número determinado puede, en cuanto que límite de una serie que tiende indefinidamente hacia él, ser considerado ley de dicha serie ⁶⁸.

Pero veamos ahora la segunda liberación. Antes que facultad de esquematismos en cuanto que sometida a los conceptos, la imaginación es facultad de representación de objetos sensibles, o sea, productora de imágenes, y ese es el objetivo o fin natural de la imaginación sensible en cuanto que sensible. Sin embargo, la vinculación a las ideas, es decir, a los fines de la razón, determina que los objetos sensibles dejen de ser para ella modelos de figuración y se conviertan en instrumentos o medios. El efecto de este cambio consiste en que, en vez de representarlos en su finitud, limitación y quietud,

66. *MJ* I,355. El texto dice expresamente que la imaginación es facultad de las ideas cuando está *al servicio* de la razón práctica. La imaginación ocupa un lugar intermedio entre la razón teórica y la práctica: es capaz de *producir* activamente o crear, pero sólo en la medida en que se hace pasiva respecto de la idea (*MJ* I,256; 281).

67. Una idea es, para Schelling, un objeto del obrar, no del conocer (*MJ* I,356 líneas 9-10), y un objeto del obrar no es otra cosa que una tarea. Para un desarrollo más detallado de la noción de idea en Schelling, y su relación con Kant, ver *MJ* 2. Eb. 113-117.

68. Cfr. *MJ* I,375-376; 387; II,15.

las imágenes de los objetos sensibles se convierten en momentos de un proceso o serie infinita de figuración⁶⁹. De ser sólo representativa, la facultad de imaginar pasa a ser creativa, las imágenes en lugar de ser reproducciones quietas pasan a ser productos en movimiento incesante e infinito, y la ley de esta producción infinita son las ideas⁷⁰.

Pero cabe puntualizar más. Gracias a las ideas se hace posible un uso de la imaginación que no es ni el ordinario, ni el matemático⁷¹. Ese uso consiste en un acto *estético* de la imaginación⁷² por el que anula, y así totaliza, la serie infinito-empírica de conceptos y objetos⁷³. Al negar la serie infinito-empírica no queda en nosotros más que el sentimiento de una *tendencia infinita*, y este sentimiento (*Gefühl*) es la intuición intelectual o la conciencia de la libertad infinita que somos⁷⁴. Y de esta precisa manera queda reflejado o imitado lo inconsciente, es decir, se hace consciente lo inconsciente⁷⁵.

La detección (*Gefühl*) de la tendencia infinita en nosotros en virtud de la *anulación* de la serie de lo infinito-empírico nos descubre la existencia de una serie infinita originaria (tendencia infinita) y el verdadero sentido o relación de la serie infinito-empírica respecto de ella: el de una tendencia o actividad opuesta —en cuanto que mediada por negación— a la originaria⁷⁶. Dicho de otro modo, gracias

69. Las ideas otorgan a la imaginación la capacidad de pensar y comprender incluso lo contradictorio (*MJ* I,626 líneas 17-19), esa capacidad permite a la imaginación trascendental unificar lo que la reflexión había troceado (*MJ* I,318 líneas 7-10), y en esa medida puede ella repetir o imitar el movimiento originario del espíritu en una serie infinita de producciones.

70. Las ideas como identidad real de unidad y pluralidad son la clave del sistema, y como identidad real de los opuestos son el núcleo positivo de la noción de potencia: las potencias son realizaciones empíricas o finitas de una tarea infinita o idea; las potencias son el despliegue procesual del poder infinito de la voluntad.

71. En el primer Schelling se pueden distinguir al menos tres usos de la imaginación: el ordinario, sometido al concepto, y empírico (*MJ* I,283), el matemático, no empírico, sino constructivo, pero en una intuición sensible externa (*MJ* I,368-369; 371; II, 15; 350) y el filosófico, que si ha de ser trascendental, será también constructivo, pero en el sentido interno.

72. *MJ* II,351 línea 7.

73. *MJ* II,14 líneas 27-30.

74. *MJ* II, 15 nota 2.

75. *MJ* II,351 líneas 3-8; I,355.

76. *MJ* II,15 líneas 18 ss., y 16 líneas 1-3.

al acto estético de la imaginación descubrimos la identidad de lo infinito y de lo finito *junto con* su diferencia: la unidad o identidad de identidad y diferencia. El acto estético de la imaginación nos capacita por ello para superar el pensar mecánico y crear o producir la naturaleza, o sea, para filosofar sobre la naturaleza ⁷⁷.

Pero el acto estético de la imaginación no sólo es productivo (arte), sino reproductivo o reflexivo (filosofía) ⁷⁸: la imaginación creadora produce y refleja a la vez. Arte y filosofía resultan ser actividades idénticas que se distinguen sólo por su dirección: el arte se dirige hacia fuera y refleja lo inconsciente mediante sus productos; la filosofía se dirige hacia dentro y refleja lo inconsciente en la intuición intelectual ⁷⁹. Como único punto común tanto a lo inconsciente como a lo consciente, el acto estético de la imaginación se convierte por ello mismo en el *órgano* de toda filosofía, sea filosofía de la naturaleza o del espíritu ⁸⁰.

La libre determinación de superar la finitud, es decir, de negar lo quieto y finito de nuestra conciencia deviene así el único medio para adquirir la autoconciencia de la libertad. No sólo es el hombre el que recupera su verdadera esencia —la infinitud—, sino que en nosotros los hombres alcanza su cumplimiento la tendencia de la voluntad infinita hacia la autoconciencia. Mediante la autodeterminación de negar la finitud de la conciencia se obtiene la conciencia de la infinitud de la libertad. Pero en cuanto que mediaba por una negación, que siempre es relativa, la conciencia de la libertad infinita adopta necesariamente la forma de un proceso inacabable o al infinito.

Al final aparece clara y distintamente lo que ya estaba desde el principio, y esa claridad y distinción es la conciencia misma de Dios. Al principio la libertad era acción pura e inconsciente, su autolimitación dio lugar al mundo objetivo y a la intuición empírica, en la que no hay distinción entre cognoscente y conocido. La reflexión

77. Filosofar sobre la naturaleza significa crearla (*MJ* II,13 líneas 18-19) o sacarla del muerto mecanicismo hacia la libertad o vida (*MJ* II,13 líneas 23 ss.). La actividad artística y la actividad natural son una misma actividad estética, pero en una con conciencia y en otra sin ella (*MJ* II, 349).

78. *MJ* II,397.

79. *MJ* II,351.

80. *MJ* II,349-350.

introdujo la distinción cognoscente-conocido y con ella la conciencia, pero redujo la libertad absoluta a libertad finita o de elección. Y ahora la negación de la finitud conserva aquella distinción, pero superada: la conserva en cuanto que la negación es siempre relativa a lo negado, y la supera, porque la limitación o finitud queda eliminada. Libertad y autoconciencia son finalmente aunadas. La única diferencia perceptible consiste en que la libertad inconsciente se presentaba como infinita en acto, mientras que la libertad final se presenta como infinita en potencia.

Sólo cuando se alcanza la autoconciencia podemos saber qué era la libertad absoluta, pero, dado que la conciencia que tenemos de la libertad la obtenemos mediante la imaginación creadora, todo lo que de ella sabemos es que consiste en una espontaneidad productiva⁸¹. La libertad absoluta aparece en su verdad como absoluta espontaneidad que, al tender hacia la autoconciencia, da lugar a un proceso al infinito consciente.

Si se atiende exclusivamente al tema de la libertad que centra nuestro interés, la propuesta de SCHELLING puede condensarse así: la forma más alta de libertad es la libertad como espontaneidad infinita capaz de producir su autoconciencia. Frente a ella, la libertad de elección es una libertad finita, falsa en sí misma, y que sólo es verdadera si sirve de medio *negativo* para, mediante su superación, poder alcanzar el autoconocimiento.

III. *Los cambios ulteriores*

El esquema que acabo de exponer está tomado básicamente de los *Abhandlungen*, aunque aprovechando las indicaciones pertinentes

81. Por espontaneidad se entiende ausencia de coacción en el desarrollo de la propia productividad. Ahora bien, para Schelling toda coacción es empírica, por tanto la libertad originaria e infinita está exenta de toda posible coacción (*MJ* I,200), y ello significa positivamente que el espíritu lo es todo por sí mismo (*MJ* I,100; 292). Schelling alude de modo expreso a la espontaneidad del Yo (*MJ* I,100) y a la de la imaginación creadora (*MJ* I,256). Todo lo cual está en perfecta concordancia con las expresiones más usadas por él para significar su concepto de voluntad absoluta, a saber: *Tendenz, Streben, Tätigkeit, Handlung*.

del resto de las obras del primer período de SCHELLING, pues concuerdan con él.

El primer cambio en dicho esquema se operó bien pronto y debido a un reforzamiento de su interés y atención hacia lo sistemático. Ya en el propio *System des traszendentalen Idealismus* de 1800 se advierte una intensificación del valor de lo sistemático, aunque todavía compatible con la libertad como proceso. Sin embargo, a partir de la iluminación de 1801 el sistema se hace abusivamente preponderante. La libertad de elección (*Willkür*) pasa a ser, como todo lo finito, mera apariencia⁸². El carácter procesual de lo absoluto, y con él el valor de medio que correspondía a lo finito, queda olvidado. Sólo se destaca la nulidad o falsedad propia de lo finito, cuando se lo toma *a la vez* y en comparación con lo infinito. La única libertad verdadera y posible es la de Dios, la libertad de espontaneidad⁸³.

En un esquema semejante tanto la moral como la responsabilidad del hombre quedan desdibujadas. El bien consiste en el conocimiento de Dios⁸⁴, y está al alcance inmediato de cualquier ser racional⁸⁵. No existe el mérito⁸⁶, y la culpa se reduce a la situación de lo finito en cuanto que separado de lo infinito⁸⁷, o a la separación del hacer respecto del conocer⁸⁸. El mal es pura privación, pero como toda privación es relativa a nuestro entendimiento⁸⁹, consiste en privación de conocimiento.

Precisamente para corregir este defecto en que incurren las exposiciones de su sistema entre 1801 y 1806, escribió SCHELLING las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*. En esta obra vuelve al esquema primitivo de su sistema de la libertad. Ante todo, lo procesual es destacado expresamente por contraposición a la mera inmanencia estática⁹⁰. Distingue al efecto dos momentos en la divi-

82. *MJ* 2.Eb., 110-111; 117 ss.; 482.

83. *MJ* 2.Eb., 468 ss.

84. *MJ* 2.Eb., 485 ss.

85. *MJ* 2.Eb., 491 ss.

86. *MJ* 2.Eb., 490.

87. *MJ* 2.Eb., 482, 492.

88. *MJ* 2.Eb., 486.

89. *MJ* 2.Eb., 472-476.

90. *MJ* IV, 250-251.

nidad: el ser como fundamento y el ser como existente, siendo el primero la naturaleza en Dios, y el segundo lo ideal en Dios⁹¹. El fundamento del ser es la voluntad o deseo inconsciente de llegar a lo ideal o consciente, y equivale en todo a la tendencia hacia la finitud contenida, según el primer SCHELLING, en la voluntad absoluta. Pero esa tendencia no es mala, porque el mal no es la finitud⁹², sino la emancipación de lo finito, o sea, el individualismo. La tendencia a la individualidad es natural y nacida de Dios en cuanto que fundamento de su existencia, y por ello la individualidad no es mala, únicamente es el principio posible del mal⁹³. El bien, en cambio, es la tendencia hacia lo infinito realizada, o sea, la superación de la individualidad⁹⁴, que caracteriza al orden ideal y tiene su motor en Dios como existente.

El hombre se encuentra justo en el centro de ambas tendencias⁹⁵ y su libertad consiste en poder escoger entre dichas tendencias. De ahí que la definición precisa de la libertad humana en esta obra sea la de facultad del bien y del mal⁹⁶. Cuando el hombre prescinde de la tendencia a lo universal, aísla y absolutiza la tendencia hacia lo individual. Esa absolutización de la individualidad o finitud es el mal en sí mismo y consiste formalmente en una ruptura del nexo entre lo finito y lo infinito, en una interrupción de la continuidad del proceso eterno según el cual la libertad absoluta deviene libertad consciente. Pero sí, en vez de aislar la tendencia a la finitud, la vence mediante la tendencia a lo universal, se produce entonces el bien en acto⁹⁷. En este último caso la tendencia hacia lo finito no es un mal, sino la resistencia necesaria para que pueda haber mérito y bien moral. Al hacer esto el hombre eleva su individualidad a espíritu, es decir, a lo universal, y se convierte en persona⁹⁸.

Por lo que hace a Dios, su libertad no es como la del hombre, sino que es la absoluta espontaneidad, pero en dos situaciones dis-

91. *MJ* IV,249 ss.; 267; 299 ss.

92. *MJ* IV,262.

93. *MJ* IV,281, 293.

94. *MJ* IV,255-256.

95. *MJ* IV,255; 266; 303.

96. *MJ* IV,244.

97. *MJ* IV,255-256; 292.

98. *MJ* IV,262 última línea,

tintas: una inicial, como indiferencia entre los opuestos, pero que da origen a los mismos, y otra final que se hace manifiesta gracias a la mediación de la humanidad o logos⁹⁹, a saber, el espíritu¹⁰⁰.

No cabe duda que las *Investigaciones* presentan un esquema más preciso y elaborado que el de los *Abhandlungen*, pero sin introducir cambios importantes. Al igual que el primer SCHELLING, se proponen ofrecer un sistema de la libertad¹⁰¹, pero en el que tenga cabida tanto la culpa como el mérito, o sea, la libertad como responsabilidad. Para ello atribuye expresamente al hombre una capacidad de elección entre el bien y el mal, que es también expresamente negada a Dios¹⁰². La libertad suprema sigue siendo la espontaneidad, una espontaneidad que ahora ha de vencer cierta resistencia interna creada por ella y en ella¹⁰³, pero que nunca ha de elegir. Incluso la creación no es decisión libre de Dios, sino autorrevelación necesaria.

Sin embargo, tampoco esta vuelta al esquema primitivo iba a quedar intacta mucho tiempo. En el fragmento de las *Weltalter* de 1813 aparece un cambio verdaderamente significativo: se introduce en el pasado absoluto una decisión mediante la cual se establece libremente el orden de las potencias¹⁰⁴. Por primera vez la libertad de elección es puesta dentro de Dios mismo, aunque por otra parte se sigue negando que la creación sea *ex nihilo* y, por concomitancia, que sea fruto de una decisión libre. Este último y decisivo cambio constituirá más tarde el punto sobre el que girará el pensamiento del último SCHELLING. En la *Darstellung des philosophischen Empirismus* SCHELLING admite al creación *ex nihilo* y con ella eleva la voluntad de arbitrio al más alto rango: Dios decide libremente convertir determinaciones inmanentes suyas en potencias transitivas¹⁰⁵. La revelación no será a partir de ahora una mera expresión simbólica de la metafísica o filosofía¹⁰⁶, sino al contrario, la filosofía un saber

99. *MJ* IV, 255-256; 303.

100. *MJ* IV,300.

101. *MJ* IV,228 ss.

102. *MJ* IV,289-290.

103. *MJ* IV,288-289.

104. *MJ* IV,608-609; 615-616.

105. *MJ* V,332.

106. *MJ* I,404-406; III,315-316; 321.

a posteriori y negativo, cuyo sentido positivo se contiene *a priori* en la revelación.

Al situar en la cúspide de la realidad una voluntad de arbitrio, los planteamientos cambian radicalmente. Ante todo la realidad creada entera pasa de ser necesaria a ser contingente y la conexión entre las cosas pasará a ser una conexión de hecho, no de derecho, o sea, la conexión será una conexión histórica.

No obstante, habida cuenta de que la creación libre no es sino decisión de manifestarse o convertir determinaciones inmanentes en determinaciones transitivas, lo que se manifiesta es en parte la necesidad o la naturaleza divina misma. No queda, por consiguiente, excluida la necesidad ni la conexión sistemática, es decir, la filosofía anterior de SCHELLING, por la creación libre.

Pero lo que acabo de indicar, a su vez, no es más que un lado o parte de la consideración adecuada, ya que si la creación surge de la nada por una decisión de Dios, mediante la cual éste transforma determinaciones inmanentes en transitivas, ha de pensarse que Dios tiene una voluntad capaz de disponer de sus determinaciones inmanentes (naturaleza divina) para convertirlas en medio de autorrevelación¹⁰⁷. Descubrimos, así, que la naturaleza es sólo el medio, no el poder revelante, ni lo que propiamente se revela. Y tiene que ser así, ya que si Dios dispone de las determinaciones de su naturaleza, la esencia de Dios tiene que ser más alta que aquello de lo que ella dispone. La esencia de Dios será, entonces, la libertad de disponer o elegir, o sea, la libertad de arbitrio misma.

Según lo recién dicho, nos encontramos con que la revelación de la naturaleza divina y de lo necesario en ella no es el fin, el fin es la revelación de la libertad divina. De manera que el sentido de aquella revelación natural no está en ella, como tampoco el sentido de la necesidad está en ella misma, sino que ambas tienen su sentido en la libertad de arbitrio divina, la cual es realmente lo que se revela al decidir un cambio en el modo de ser de sus determinaciones naturales. Digámoslo ahora más claramente: la revelación natural de Dios, que es la recogida en la filosofía negativa o meramente lógica, es sólo una parte de la revelación y su sentido está contenido por entero en la revelación libre. Sólo la revelación libre o no natural de

107. *GpF*, 443-448.

Dios posee el sentido de la revelación natural alcanzable por la razón humana; sólo la filosofía positiva descubre el sentido de la filosofía negativa, no al revés.

Vemos ahora que los papeles se han invertido por completo. Antes, la revelación positiva no era más que una expresión simbólica de la metafísica; ahora, la metafísica es un conocimiento *in aenigmate* o carente de sentido en sí, un símbolo, de la esencia de Dios, en tanto que la revelación libre contiene el sentido verdadero de la filosofía meramente negativa.

Paralelamente, la filosofía, aunque va a seguir siendo deseo o voluntad de saber, no va a poder quedarse en el estricto deseo de saber, sino que tendrá que elevarse al deseo de saber completo y perfecto. Dado que nuestro conocimiento natural no carece de algún saber, pero tampoco posee el sentido de ese saber racional, su meta será alcanzar no simplemente conocimiento, sino conocimiento pleno. Desde luego uno puede satisfacerse con el conocimiento de la conexión meramente lógica, pero no porque no desee saber más, sino porque desespera de alcanzar el conocimiento perfecto¹⁰⁸. Mas para poder llegar a este último hace falta decidir libremente que la conexión lógica no es otra cosa que un aspecto de la conexión histórica¹⁰⁹: la verdadera conexión es, pues, la histórica.

La filosofía verdadera ha de partir de un acto de la voluntad, de una elección, ha de imitar a Dios creador, y mediante ese acto de elección poner por encima de todo al libre arbitrio divino que se manifiesta en la revelación libre de Dios. La filosofía de la libertad se convierte en la libertad como filosofía¹¹⁰.

Si, para terminar, nos retrotraemos al esquema inicial, encontramos una mutación similar. El ideal de SCHELLING era el sistema de la libertad. También ahora lo es, pero cambiados los papeles. Sistema de la libertad significaba antes: sistema cuyo contenido era la libertad. La libertad estaba regida por la forma sistemática, de la que era medio expresivo. Dicho de otra manera: «libertad» era entendida como genitivo objetivo de «sistema». Ahora acontece al revés. «Libertad» es genitivo subjetivo, y «sistema» es la objetivación y el medio

108. *GpF*, 100.

109. *GpF*, 101.

110. *GpF*, 403: la filosofía es libre de principio a fin.

de aquélla. El primero era un sistema cerrado, porque mandaba lo sistemático formal sobre la libertad, el último es sistema abierto, porque se somete lo sistemático a lo libre.

Incluso puede decirse con verdad que la forma sistemática está regida al final por la forma de la libertad, o que la libertad ejerce de forma formal del primer principio, mientras que lo sistemático hace el papel de mera forma material del mismo, justo al revés de lo que ocurría en el esquema inicial.

Y todo ello acontece gracias a la introducción en Dios de la libertad de arbitrio en vez de una libertad puramente espontánea, que era estimada al principio como la conveniente para lo absoluto.

IV. *Conclusión*

No parece, tras este recorrido por la filosofía de SCHELLING, entrañar excesivo riesgo mi afirmación inicial de que la libertad es tema fundamental en su pensamiento. Antes bien, cabría ir más lejos y sostener, sobre la base de lo expuesto, que la libertad, junto con la noción de sistema, constituye una de las dos bases sobre las que descansa la continuidad del proyecto filosófico de SCHELLING.

Vista desde el tema de la libertad, la filosofía de SCHELLING se presenta inicialmente como búsqueda de una libertad superior a la mera libertad de arbitrio, para tornarse al final en el reconocimiento de la superioridad real de la libertad de elección sobre la libertad de espontaneidad. En este sentido, el pensamiento de SCHELLING realiza una experiencia única dentro de la modernidad que lo hace especialmente idóneo para afrontar a su través el problema planteado a los comienzos de mi exposición.

El intento de alcanzar una libertad de espontaneidad pudo tener su raíz en la noción espinosiana de libertad¹¹¹, quien por lo demás la atribuye exclusivamente a Dios con rechazo expreso de toda posible voluntad de arbitrio en él, por imperfecta¹¹². Pero ni siquiera es preciso suponer el influjo espinosiano, ya que existe en la modernidad un consenso generalizado en rechazar la voluntad de arbitrio:

111. *EMG* I, Def. VII.

112. *EMG* I, Escol. Prop. XVIII; Corol. I y II Prop. XXXII.

la línea empirista no la niega en Dios, pero sí en el hombre, reduciendo la libertad humana a una frágil y extrínseca libertad de acción o ejecución la línea racionalista o bien la niega en Dios y en el hombre (ESPINOSA), o bien la relega como inferior a la espontaneidad (LEIBNIZ, WOLFF, KANT, FICHTE).

Lo singular de SCHELLING no consiste, pues, ni en la minusvaloración de la libertad de arbitrio ni en su intento de alcanzar una espontaneidad absoluta; consiste, más bien, en haber comprendido, gracias a su discusión con HEGEL, que la espontaneidad absoluta es una libertad meramente lógica o aparente, *no real*, y en esa medida inferior a la postergada libertad de arbitrio.

La libertad como espontaneidad es el aspecto positivo de la *libertas a coactione*. Cuando se está a salvo de ingerencias externas, las propias tendencias naturales pueden desarrollarse y expresarse sin deformaciones ni reticencias, sino tales cuales son, y eso es lo que suele denominarse espontaneidad. Pero precisamente porque lo expresado son las tendencias naturales, la espontaneidad está sometida por entero a la necesidad de la propia naturaleza. La libertad de arbitrio, en cambio, es el aspecto positivo de la *libertas a necessitate*. La *libertas a necessitate* tiene un condicionamiento negativo, que es la indeterminación o el azar, y otro positivo, que es el conocimiento. Para poder elegir se requiere antes estar indeterminado por las causas naturales y, por tanto, ser libre respecto de la propia naturaleza, y además se requiere conocer las causas de los sucesos naturales, de modo que puedan ser convertidos en medios. Cuando se carece de determinaciones internas y se conocen las determinaciones externas, se puede elegir el procedimiento o medio que determinará el resultado apetecido según el fin que uno mismo se ha propuesto.

Tras esta sumaria comparación queda claro que se puede tener toda la espontaneidad del mundo, o sea, carecer de toda coacción exterior, y sin embargo estar esclavizado por la necesidad de la propia naturaleza. La libertad de espontaneidad es, pues, una libertad unilateral y parcial, y por ello mismo abstracta, lógica o no real.

Conviene detenerse, si quiera sea brevemente, en este punto.

Quando la libertad de espontaneidad se eleva al rango de modelo de toda libertad, adquiere una nueva exigencia: la de ser causa de sí o, al menos, la de autoproducirse en algún sentido. De esa manera puede compensar su unilateralidad. En el caso de ESPINOSA, es palmario, pero también en el de KANT: para KANT la libertad

es autonomía, es decir, autolegislación o autoproducción formal de la voluntad. La idea de libertad como autoproducción formal pervive en los idealistas. En SCHELLING es autoproducción consciente o espontaneidad que produce su autoconciencia. En HEGEL es autoproducción conceptual o espontaneidad que produce su propia autocomprensión. Esta versión hegeliana de la autoproducción fue lo que descubrió a SCHELLING el carácter meramente formal de la suya. Para autoproducirse, el concepto tiene que tomarse a sí mismo no sólo como forma, sino como materia, es decir, en lugar de referirse a las cosas, tiene que referirse a sí mismo. Ahora bien, el concepto carece de efectividad, por tanto su producción tendrá valor exclusivamente lógico, pero no real¹¹³. Y SCHELLING supo darse cuenta de que esta objeción no sólo invalidaba la filosofía de HEGEL sino también la suya anterior. De hecho, a partir de este momento se elimina en su filosofía la idea de autoproducción y con ella se relega la espontaneidad a un plano secundario: Dios no será para él en adelante *causa sui*, sino causa libre capaz de elegir respecto de su propio ser¹¹⁴.

Es importante, sin embargo, advertir una falsa consecuencia. Que la libertad de arbitrio sea superior a la libertad de espontaneidad no autoriza a concluir que sea la más alta libertad posible. De hecho, el descubrimiento de la inferioridad real de la libertad como espontaneidad, sólo sirvió a SCHELLING para invertir los términos del problema; ahora bien, invertir los términos de un problema no es replantearlo, ni tampoco superarlo, es únicamente adoptar la postura inversa. Esto implica que el pensador que así reacciona está atrapado por un planteamiento dado, y no sabe responder a la cuestión más que diciendo sí, donde antes decía no, y diciendo no, donde antes decía sí.

Si se tiene en cuenta lo dicho, cabe utilizar el cambio de postura de SCHELLING para definir con precisión el planteamiento que lo tiene atrapado.

Pues bien, el cambio de SCHELLING consistió en poner como lo más alto de Dios la libertad de arbitrio, en reducir la filosofía puramente racional a mera negatividad o a mera lógica, y en proponer

113. *MJ* V,211 ss.

114. *MJ* V,299 ss.

la revelación cristiana como fuente y objeto de la filosofía positiva. Al hacer esto, está repitiendo —sin saberlo— un modelo de pensamiento lejano en el tiempo, pero no en la influencia: está repitiendo a OCKHAM. La elevación de la voluntad omnipotente al rango de esencia divina, el reduccionismo de la filosofía a mero ejercicio lógico, y la propuesta del saber teológico como única fuente de conocimiento sapiencial para el hombre, son características de la filosofía de OCKHAM.

Pero, si al invertir los términos del problema y poner por encima la libertad de arbitrio se repite la solución ockhamista, hemos de pensar que cuando proponía la solución opuesta huía sin saberlo de esta solución ockhamista. Por aquí se viene a averiguar qué es lo que rehuye la modernidad, en la que se inspira el primer SCHELLING al rechazar la libertad de arbitrio y proponer o buscar otros modos de libertad: se huye de la coacción de un arbitrio omnipotente elevado al puesto de primer principio de toda la realidad.

Fue OCKHAM quien planteó el problema que tiene atrapada a toda la modernidad. Intentaré, por ello, establecer de manera sucinta el planteamiento de OCKHAM.

OCKHAM propuso que la omnipotencia constituye la esencia de Dios. La discusión acerca de cuál sea el constitutivo de la esencia divina puede parecer a muchos una discusión bizantina, pero no lo es en absoluto. Decir que Dios es ante todo y sobre todo omnipotente significa definir a Dios por una propiedad *ad extra*, pues la omnipotencia se ejerce no sobre Dios mismo, sino sobre las criaturas. Pero además, y lo que es más grave, significa poner en la cúspide de la realidad *el poder*. Digo que es más grave esto, porque el poder no es un bien o propiedad compartible. Cabe repartir el poder, pero no compartirlo: si se da se pierde. Por eso, si ser es poder y Dios es por esencia omni-potente, las criaturas tendrán que ser por esencia nuli-potentes, ya que si tuvieran algo de poder se lo restarían a Dios y éste dejaría de ser *ipso facto* Dios. De esta manera las relaciones entre Dios y la criatura se dialectizan: Dios se vuelve enemigo de su criatura, y la criatura enemiga respecto de Dios. La blasfemia objetiva que implica esta doctrina no tiene parangón en la historia del pensamiento. Hacer de Dios un ser tacaño y envidioso de su criatura es, sin duda, el engaño diabólico por excelencia.

Dejando a un lado la terrible gravedad del error teológico de OCKHAM, la consecuencia teórica más grave que se siguió de él fue

la pérdida de la noción de *don*, tanto en la teología como en la filosofía modernas.

Lo que distingue a la actividad pura de dar es que quien da puramente no pierde lo que da, antes bien gana y gana algo también donal, es decir, no requerido ni necesario, sino sobrante y obsequioso. Cuando Dios crea al hombre o al mundo, no pierde el ser ni el espíritu, sólo lo adquieren el mundo y el hombre, respectivamente; y Dios mismo gana algo que no necesitaba, pero tampoco tenía antes: una gloria extrínseca, a saber, la alegría del bien ajeno.

Precisamente el olvido del don, por haber aceptado el planteamiento ockhamista, impidió a los modernos encontrar un modo de libertad superior a la libertad de arbitrio: la libertad como donación.

La libertad del dar es ciertamente una libertad superior a la libertad de elección y, por consiguiente, a la de espontaneidad. Tal superioridad se advierte fácilmente atendiendo a las nociones mismas. La voluntad de arbitrio es la facultad de elegir entre medios, pero por ser electiva no puede evitar que al elegir se pierdan las posibilidades no elegidas. Quien elige pierde. Por eso es una libertad finita y parcial. En cambio, la libertad como pura donación sólo obtiene ganancias: gana el que recibe y gana el que da.

Por esa razón no es de recibo la filosofía del último SCHELLING. Cuando, según ella, Dios decide libremente cambiar determinaciones inmanentes en determinaciones transitivas, pierden dichas determinaciones su carácter de inmanentes; y así, por el mero hecho de crear, Dios revela toda su intimidad, se queda al descubierto, siendo las criaturas la publicidad de la vida divina. La diferencia natural-sobrenatural no es respetada tampoco ahora. Y es que ni la espontaneidad ni el arbitrio de la voluntad son formas dignas de una libertad divina; ni tan siquiera son formas dignas de la libertad de la inteligencia humana, que es capaz de comunicar a los demás sus ideas sin perderlas.

Insistamos, pues, en la libertad como donación. La actividad donal es una actividad muy compleja en la que, para los fines que nos importan, son destacables dos polos de acción. Por un lado, está la actividad del donante, que es la actividad originaria y principal en el dar; por otro, la actividad del receptor. Digo que también ésta es una actividad, porque para que se consume el don es requisito —al menos en los dones superiores— que el receptor lo reciba de modo donal y gratuito. Recibir es, en esa medida, una forma de dar, aun-

que subordinada a la del donante. Cuando se ejerce así, la recepción no es mera pasividad, sino actividad pura que se funde en unidad con la actividad del donante y consume el don. Hay, de acuerdo con esto, al menos dos modos de libertad donal, la originaria y la subordinada.

Esto supuesto, se infiere que es posible establecer una vinculación intrínseca entre libertad y verdad. Verdad y libertad se comportan como donante y receptor, y ello significa que el entendimiento humano goza de libertad en relación a la verdad: de una libertad como recepción, y por lo mismo subordinada, de la verdad. El entendimiento puede abrirse donalmente a la verdad y dejarse penetrar o enseñar por ella; pero también puede recibir la verdad de modo no donal: en vez de someterse a ella, intentar someterla a sí mismo, en vez de dejarse poseer donalmente por ella, intentar apropiarse de ella. Cuando la donación veritativa es recibida de modo donal, se consume su don y alcanzamos lo verdadero; cuando no es recibida donalmente se produce una recepción deformada y falsa. El primer modo de recepción da lugar a la verdadera libertad de pensamiento, el segundo a la falsa. En ninguno de los dos casos se trata de elegir la verdad o falsedad, sino de otro tipo de libertad: la de abrirse o cerrarse, la de donarse o no. La verdad es recibida en los dos casos por el entendimiento, no cabe elección respecto de ella, pues sin ella el entendimiento no entiende sencillamente nada. No hay indiferencia alguna por parte del entendimiento respecto de la verdad, como por el contrario ocurre con la voluntad y los medios. La libertad del entendimiento acontece en el acto mismo de entender, no con posterioridad, y sin que la verdad quede al margen en ningún momento. Pero el acto mismo de entender puede ser ejercido de modo donal, de acuerdo con la índole misma de la verdad, o de modo no donal y contrario a ésta. Cuando se ejerce donalmente, el acto del entendimiento funciona como potencia obediencial respecto de la verdad, y ella consume en él su don. Cuando se ejerce de modo no donal, el acto del entendimiento introduce su propia medida o forma, la verdad es metabolizada por el receptor, y el don queda recortado por nuestra finitud.

En definitiva, la libertad de pensamiento es posible, pero sólo es verdadera como *obsequium rationabile*. Al decir *obsequium* no se sugiere que sea otra facultad la que utilice obsequiosamente al entendimiento: *obsequium* alude al modo de actividad del intelecto.

Al decir *rationabile* se hace referencia a la peculiar naturaleza del entendimiento humano, pero con una precisa *in-tentio*: no es lo mismo lo *rationale* que lo *rationabile*. Lo racional es lo que se sigue de la naturaleza de la razón humana, lo razonable es aquello que, aunque no se siga de la naturaleza misma de la razón, cae dentro del campo de su potencialidad. Queda con ello indicado en qué consiste el obsequio de la mente: en hacerse potencia respecto de la verdad.

Vertiendo estas sugerencias en el esquema clásico, cabe resumir lo dicho en los siguientes términos: el entendimiento agente no es un agente mecánico, sino que puede iluminar lo real de dos maneras, o bien haciéndose potencia respecto de una luz superior, la luz de la verdad, o bien convirtiéndose en medida y patrón de sus iluminados.

En cualquier caso, lo singular de la libertad de pensamiento que propongo obsequiosamente a la consideración del lector y que se inspira en la más rancia tradición filosófica, radica en entender que el pensamiento queda en libertad respecto de su fin. El fin del pensar es la verdad, y el pensar se vincula a ella con libertad, no de elección, sino de donación. La libertad de arbitrio, por el contrario, no es libre en relación a su fin último, tan sólo lo es respecto de los medios. Es ésta también una forma de libertad, según la cual el hombre puede conducirse como donante o no donante respecto de sus inferiores (la naturaleza), pero no es libre respecto del fin que busca: su propia perfección práctica, la cual produce como consecuencia por redundancia su felicidad. Por último, la libertad como ausencia de coacción es una forma meramente negativa de libertad que afecta en distinto grado a la libertad de pensamiento y a la de arbitrio, y cuyo terreno apropiado es la expresión social y política de aquéllas. Sin embargo, conviene no olvidar que incluso en éste su terreno no pasa de ser una libertad negativa o relativa, destinada a salvaguardar tanto la posibilidad social y política de un pensamiento donalmente libre, como la posibilidad social y política de una libre elección del bien.

Queda, de este modo, al menos elementalmente esbozada la cuestión que ha motivado toda esta investigación y en la que ha servido de medio adecuado el destacado caso del pensamiento filosófico de SCHELLING.