

El doble movimiento de la libertad. Fichte (1798) y Schelling (1809-1810)

Ana Carrasco Conde
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
Tesina dirigida por Jorge Pérez de Tudela Velasco
Contacto: ana.carrasco@uam.es

La esfinge nos sitúa en la encrucijada, *am Scheidepunkt* -dirá Schelling- en *el lugar de peligro*. Encrucijada menta ya una *decisión* (*Ent-scheidung*, de donde *Scheidepunkt*, literalmente “punto de decisión”), una *elección*, al situarnos en el lugar del que parten varios caminos con distinta dirección y sentido: según cuál se tome, ése será nuestro *destino*. Quizá por ello se dice que uno está en una encrucijada cuando no sabe muy bien qué conducta seguir o qué camino tomar ante un problema: tal es la importancia de la *decisión*. Pero si la encrucijada es lugar, *tópos*, como tal menta también el punto (*Punkt*) desde el que pensar y meditar esta decisión. En este sentido, nuestra encrucijada tiene como *punto* de partida la reflexión kantiana sobre la libertad, a partir de la cual trazar las coordenadas que conducen a dos formas de hacer filosofía. Por tanto, nuestro punto de partida será Kant, y Fichte y Schelling los caminos que se bifurcan. Tal es el recorrido que se ha denominado como *el doble movimiento de la libertad*.

Dibujar este movimiento, el camino que conduce a dos formas de hacer filosofía, es, en el fondo, un estudio *topográfico* –o cartográfico si se quiere– si, efectivamente la encrucijada es *lugar* o *tópos* desde el que reflexionar sobre los sentidos de libertad. No en balde: “qué filosofía se elija depende de qué tipo de hombre se sea”¹. Estos dos modos de hacer filosofía, referido uno a Fichte y el otro a Schelling, señalan en un caso un sistema filosófico vertebrado en torno a la acción del hombre encaminado hacia un *télos*; y el otro, profundiza en una libertad tendida hacia un eterno pasado que nos conducirá en último término hacia un *origen*. De ahí que, la primera pueda ser entendida como *libertas ad* y la segunda como *libertas ex*: denominación que traza un movimiento según el cual *libertas ex* supone un “desde”, esto es “desde el origen”; mientras que *libertas ad* conlleva la idea de un “hacia” y de un “para”, esto es, un “hacia un futuro” «para la consecución de un fin». Dos movimientos, dos direcciones.

Pero si el hombre se encuentra en la encrucijada es porque éste, el hombre, es (une-y-separa como tensión) entre Dios y el Mundo, esto es, su ser es una grieta: ser-entre el ser de la naturaleza y el deber-ser de la libertad². Por tanto, Dios y mundo, o lo que es lo mismo, libertad (ley moral) y naturaleza (ley natural), convierten al hombre en ciudadano de dos mundos³, en un ser situado entre la soledad de las bestias y la soledad del dios. Cómo conciliar ambas, naturaleza y libertad, será la tarea que emprenda Kant, aceptando –leyendo kantianamente aquellos versos de *Antígona*: “νομους παρείρων χθονός θεων τ’ ενορκον δίκαν υψιπολις: άπολις”: “Respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses, es elevado a la cumbre de la ciudad desterrado”⁴ –el desafío de explicar al hombre como tensión entre *chthónos*, la tierra⁵, y una justicia superior, la ley moral. Grieta y tensión, el hombre es *vínculo* de dos *mundos*, sujeto nouménico de la libertad y, al mismo tiempo, habitante de un mundo regido por leyes de causalidad natural⁶. Será precisamente esta relación, la de libertad y necesidad, el problema kantiano por excelencia que retomarán Fichte y Schelling: ambos filósofos dibujarán así un movimiento de sentido –casi– inverso: vía *libertad trascendental* o *libertas ad*, emprendida por Fichte, y vía *libertad metafísica* o *libertas ex*, profundizada por Schelling. No en vano, sostendrá Cassirer que “el mismo acto se halla situado, de una parte, bajo la coacción de las causas pasadas y transcurridas, mientras que de otra parte se sitúa en el punto de vista de los fines futuros y de su unidad sistemática. Considerado en un primer aspecto adquiere su sentido empírico de existencia; en el segundo, su carácter de valor; en el primero pertenece a la serie de los acaecimientos, en el segundo al orden del deber y de la libre determinación ideal”⁷.

1 «*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*»; *FW*. I. 434.

2 Cf. *KrV* A 547 / B 575; *Ak*. III, 355.

3 El hombre se caracteriza por la razón y ésta es *ratio*, relación, por eso el hombre es cópula, mediación.

4 En Sófocles: «*Antígona*» en *Tragedias*, vol II. Barcelona. Ediciones Alma Mater. 1965. Edición bilingüe. Traducción nuestra. 1er Coro, 2ª Antístrofa (v. 365 ss).

5 «*χθόνος*», esto es, «tierra» se contrapone a «*θεων τ ενορκον δίκαν*», «la justicia divina», la ley moral. «*χθόνος*» designa no sólo la patria, sino que, en un contexto religioso, hace referencia a un mundo mortal, de potencias subterráneas y telúricas frente a otro suprasensible que podría ser denominado «cielo». Cf. Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris. Klincksieck. 1984.

6 *KpV*; *Ak*. V, 6.

7 Cassirer, Ernst: *Kant, Vida y Doctrina*. México. Fondo de Cultura Económica. 1985. Trad. Wenceslao Roces, pp. 302-303.

I. Fichte y la libertad trascendental.

Fichte retomará el camino abierto por Kant, no abandonando jamás el punto de vista de la “filosofía trascendental”, de manera que habría tenido razón en sus protestas de que él no hacía sino entresacar los principios que Kant había dejado ocultos: “He dicho desde siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el kantiano. Esto quiere decir que contiene el mismo modo de ver el asunto, pero que en su proceder es absolutamente independiente de la exposición kantiana”⁸. Fichte reformula la dualidad naturaleza / libertad y cierra el hiato entre el mundo inteligible y el sensible, vertebrándose en torno a los tres principios de la *Doctrina de la Ciencia*, dando una eminente primacía a lo práctico y desarrollando la *Sittenlehre* [Ética] de 1798 que enseñará “cómo los seres racionales han de hacer el mundo”⁹. No se tomarán las costumbres o *Sitten* en su sentido común y empírico de lo que se *acostumbra a hacer*, sino en el sentido filosófico y apriorístico de lo que se *debe hacer*, de lo que: “todos, como si fueran uno solo, como si tuvieran una única voluntad y una única fuerza, deben hacer”¹⁰. Podemos decir, por otro lado, que la puerta abierta al idealismo fichteano la encontramos en la *KrV* B 423: “no sé qué es lo que soy, pero cuando actúo sé, en el acto que yo existo”, de esa forma Fichte comenzará a pensar, no en términos de «ser», sino como *acción pura*: “(...) Actividad absoluta es el único predicado que me corresponde absoluta e inmediatamente; causalidad por medio del concepto es la presentación de la misma, una presentación que se ha hecho necesaria por la ley de la conciencia y es la única posible. Bajo esta última figura se denomina también libertad a la absoluta actividad. Libertad es la representación sensible de la actividad espontánea [Selbstätigkeit, auto-actividad, una actividad que parte de sí misma], y surge por el contraste con la sujeción del objeto y de nosotros mismos como inteligencias, en la medida en que relacionamos ese objeto con nosotros”¹¹. Con Hartmann podemos afirmar que el primer principio de la Doctrina de la ciencia y su método apunta no a un ser, sino a un obrar. Bajo la forma Yo = Yo, el primer principio da cuenta de un Yo que es movimiento, pura actividad, y no sustrato cósmico o *res*. Pero, además, si el mundo de la experiencia y de la lógica estuvieran ya de antemano de acuerdo en *ser* lo que ellos *deben ser* (Yo = Yo), la acción práctica sobraría y no habría nada que hacer, pero la libertad es una tarea, un hacer: “Lo que a mi hacer se contraponen –y algo tengo que contraponer a ese hacer, pues yo soy finito– es el mundo sensible, lo que por medio de mi hacer debe surgir, es el mundo inteligible”¹². El Yo se encuentra limitado: para que el Yo pueda ponerse a sí mismo es necesario que se le oponga algo que no es él¹³: el No-Yo. Este No-Yo es la Naturaleza entendida como limitación externa, cósmica. “Esta segunda actividad opuesta no es, por tanto, un producto de la libertad, sino de la necesidad (...) Su carácter es un ser, no un devenir”¹⁴. El No-Yo o Naturaleza (ser) es el material sobre el que se realiza empírica y progresivamente la idea de la libertad (deber-ser). El deber será el puente tendido entre el Yo puro y la finitud. “Yo me encuentro actuando efectivamente

8 *FWI*. 420.

9 Cf. *Sittenlehre*; *FW*. IV. 65.

10 *GA* II/7, 379.

11 *Sittenlehre*; *FW*. IV. 9.

12 *FW*. I; Gaos, p. 134.

13 *WL Nova Methodo*; Trad. cast. *Doctrina de la ciencia nova methodo*. Valencia. Natan. 1987. Trad. José Luis Villacañas y Manuel Ramos, p. 11.

14 *WL Nova Methodo*; Villacañas, p. 20.

en el mundo sensible¹⁵ quiere decir que éste [el yo] forma parte del mundo natural, de ahí que: “el carácter del Yo es éste, que un ser actuante y un ser sobre el que se actúa es uno y el mismo”¹⁶. El sujeto volente es ideal y real a la vez, quedando las acciones sujetas a las leyes naturales: de ahí que la causalidad por libertad *tan sólo* confiera *sentido*, ordena un conjunto de acontecimientos en el mundo en una serie encadenada de actos en el tiempo, con un principio y un final: mi decisión y el fin cumplido. Esta *causalidad por libertad*, que para Kant en el fondo era una *causalidad teleológica* porque hay un *télos* que cumplir, es la misma que vertebrata el sistema fichteano, por eso podemos afirmar que la libertad *trascendental* da lugar a un sistema filosófico basado en una concepción de la libertad entendida como tarea: el mundo natural (ser) se convierte en materia para el obrar del yo en su libertad (deber ser). El Yo absoluto aparece en el tercer principio como sustrato de opuestos (conciliación de los extremos kantianos en pugna: libertad y necesidad natural) autolimitándose a sí mismo, haciéndose implícita la idea de un proceso de construcción racional, de obrar y transformar el ser en lo que debe-ser. De esta manera, “*Del Yo = Yo*” se pasa al “Tú debes, sin más”.

II. Schelling y la libertad metafísica.

Si el hombre consiste en el *ser-entre* el ser de la naturaleza y el deber-ser de la libertad situándose entre ambos mundos -recordemos las palabras del coro de *Antígona* a propósito de la dualidad contenida en el pensamiento kantiano: “νόμους παρείρων χθονός θεων τ’ ενορκον δίκαν υφιπολις: απολις”-, es precisamente en el hombre donde “se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros”¹⁷, de ahí que -podamos decir de nuevo con *Antígona*- “Σοφόν τι τό μηχανόεν τεχνας υπερ ελπίδ’ εχων, τοτε μεν κακόν αλλοτ’ επ’ εσθλόν ερπει”¹⁸, esto es: “Poseyendo una habilidad superior a lo que puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, las encamina unas veces al mal, otras al bien”. El *ser-entre* en el que consiste el hombre deja entrever ahora una libertad que es origen y marca, *pasado esencial*, abriéndose las simas entre un mundo inteligible -situado como base en un *origen* que permanece inexcrutable para nosotros-, y un mundo sensible que da cuenta de esta *marca* ya siempre *presente* e impresa por una elección que: “como acto inteligible, precede a toda existencia”¹⁹. De este acto inteligible nada podemos saber: si ha sido producto de una decisión originaria para el bien o para el mal, hundiéndose, como se hunde, en aguas mucho más turbias e inaccesibles que las que desembocan en la *Sittenlehre* fichteana (1799): “No podemos nunca -sostiene Kant- aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores”²⁰. Por eso, cuando lo que nos interesa es profundizar

15 *Sittenlehre*; *FW*, IV, 3

16 *Sittenlehre*; *FW*, IV, 22

17 *Freiheitsschrift*, *SW* I/VII 363; trad. cast. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona. Anthropos. 1989. Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés, p. 177.

18 Sófocles: «*Antígona*» en *Tragedias*, Op. cit., 1er Coro, 2ª Antístrofa (v. 365 ss). Traducción de Assela Alamillo en *Tragedias*. Gredos. Op. cit. Negrita nuestra. «Σοφόν τι τό μηχανόεν / τεχνας υπερ ελπίδ’ εχων, / τοτε μεν κακόν αλλοτ’ επ’ εσθλόν ερπει». «κακόν» de «κακός», «mal», señala la cualidad negativa de algo o de alguien, de donde «κακία», «vicio», «cobardía», que es el opuesto de «αρετη», «virtud». «εσθλόν», por su parte, “bello o noble” cuando está referido a objetos, tenía una connotación moral cuando se empleaba con personas señalando su carácter virtuoso.

19 Religion; Ak, VI, 39; Trad cast. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid. Alianza. 2001. Trad. Felipe Martínez Marzoa, p. 59, n.

20 *GMS*, Ak, IV, 407.

en el fundamento último de la acción, en la intención última de cada uno de nuestros actos, nada podemos conocer o escudriñar dado su *carácter inteligible*: “la acción libre -dice Schelling- se sigue directamente de lo inteligible en el hombre”²¹. De ahí el peligro que conlleva profundizar en los: “cimientos de esos majestuosos edificios morales en los cuales se encuentran toda clase de pasillos subterráneos excavados por una razón que, con firme confianza, aunque en vano, busca tesoros escondidos”²². Kant no profundizará en ellos ni buscará “tesoros escondidos”, pero quien sí lo hará -y con importantes consecuencias- será Schelling: “Ciertamente, no expresamos el concepto kantiano precisamente con sus propias palabras, pero sí del modo en que creemos que tiene que ser enunciado para ser entendido. Si adoptamos este concepto [la esencia inteligible], parece que se puede deducir lo siguiente: la acción libre se sigue directamente de lo inteligible en el hombre, pero es necesariamente una acción determinada, esto es, y para dar el ejemplo más próximo, una acción buena o mala”²³. Frente a Fichte, del que dice Schelling que: “tuvo que demostrar que reconocía la unidad, aunque sólo fuera bajo la pobre figura de un orden moral del mundo”²⁴, para Schelling la libertad es siempre cosa del pasado *esencial* y será precisamente el carácter inteligible de la acción, el umbral oscuro por el que entrará Schelling, haciendo del ser y no del acto, el origen de las cosas y aboliendo el primado práctico, haciendo de Dios el fundamento inmediato del espacio y del tiempo²⁵, no en balde: “Schelling va más allá del propio Fichte, para el cual la libertad se agotaba en un “deber ser” nunca del todo realizable, sin lograr pues una identificación *absoluta* de *pensar y ser*”²⁶. Esto quiere decir, que si la libertad trascendental señalaba hacia un mundo inteligible en el que la intención última del sujeto nouménico de la libertad permanece incognoscible para nosotros, es entonces esta misma libertad la que nos dirige hacia una libertad *metafísica*. Toda acción tiene una intencionalidad que la motiva y si en el orden moral -ya lo hemos visto- aspiramos a un *télos* encaminándonos hacia un futuro ético guiándonos por la *libertas ad*, preguntándonos su “para qué”, los interrogantes han de dirigirse ahora, de la mano de la *libertas ex*, hacia su “por qué”, hacia su “de dónde”, esto es, indagar en el origen de esa acción libre, en su carácter inteligible.

21 *SW*. I/VII. 384; .227.

22 *KrV* A 319 / B 376. Ak. V, 249, Ribas p. 313.

23 *SW* I/VII 383 - 384; 225-227.

24 *SW* I/VII. 338; 115.

25 Gueroult, Martial: *Études sur Fichte*. Hildesheim. Olms. 1974, p. 54.

26 Duque, Félix: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal. Madrid. 1998, p.260.