

LA CARA B DE LA RAZÓN U OTRA VUELTA (SCHELLINGIANA) DE TUERCA (KANTIANA)

Ana CARRASCO CONDE¹

En aquellos tiempos, corrían los años 80, la música grabada se escuchaba únicamente en dos formatos, el del casete y el del vinilo. Aunque los discos tenían una larga tradición tras de sí que remontaba hasta los 50, el nuevo formato, el casete, imitaba algunos de los antiguos rasgos de su predecesor, como aquello que se denominaba la “cara B”, destinada, en ocasiones, a agrupar versiones de las canciones principales que aparecían en la cara A, temas más personales, canciones secundarias que no tenían lugar en el álbum o, simplemente, rarezas, *restos* del trabajo de estudio. Había incluso quien se dedicaba, a la manera de un coleccionista, a compilar estos restos, convencidos de que en aquellas piezas apartadas de los cauces comerciales, de los caminos visibles y bien conocidos del grupo musical o del solista en cuestión, se encontraban las joyas de la particularidad, los destellos de la genialidad, las claves que lo caracterizaban y diferenciaban verdaderamente de otros e, incluso, daban

mayor prueba de la calidad y profundidad del mismo. Schelling, a su manera, compiló las rarezas kantianas, dejando a un lado el cauce visible de sus planteamientos más *racionales*, seguidos por muchos, y se centró en la cara B, en los restos y en los puntos suspensivos, en las otras vías de la razón camufladas bajo el camino principal, en los surcos de un disco que constituían en realidad pequeñas grietas que anunciaban simas mucho más profundas. En una significativa carta a Hegel, fechada en enero de 1795, Schelling dará cuenta del programa que ha de seguir todo filósofo: “La filosofía no se halla aún terminada. Kant ha dado los resultados, las premisas siguen faltando. ¿Y quién puede comprender resultados sin premisas?”². (HEGEL, 2003, p. 53). Schelling tratará así de *explicitar* lo dicho (veladamente) por Kant y de traspasar los umbrales que éste no se atrevió a cruzar, de desarrollar, en definitiva, lo que Kant *debería* haber desarrollado.

Kant efectivamente ha pasado a la historia de la filosofía como el filósofo de la Razón, aún más -y siguiendo nuestra analogía-, incluso a veces como el filósofo de la era *itunes*, cuyas pistas son reproducibles y localizables en una única y misma cara que, aunque con diferentes grados y algunos pliegues y no exenta de complejidad, no es sin embargo tan transparente y ordenada como a veces se quiere hacer ver, horadada, como está, por pasajes o pasillos subterráneos, escondrijos que, citando al propio Kant, dañan la firmeza del edificio racional³. Son estas grietas que aparecen ya en los planteamientos kantianos las que conducen al reverso de la Razón, empezando por la estructura de aquel sujeto del discurso práctico en el que Lacan encontraría a mitad del siglo XX una “[...] resquebrajadura constitutiva que la fórmula del imperativo alberga pero tiende a escamotear y trivializar” (CALLEJO HERNANZ, 2010, p. 167)⁴ y que se explicitaría leyendo a “Kant con Sade”⁵ en opinión de Lacan, al mostrar que la grieta es en realidad síntoma de una bipolaridad constitutiva del sujeto moral -o, mejor, podríamos decir nosotros, de una especie de esquizofrenia-, que escucha una voz interior, la de la conciencia, que le interpela y le dicta la ley a seguir: el sujeto deviene así sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado (ZIZEK, 2000)⁶. Ciertamente, como hace ver Zizek, esta bipolaridad que ve Lacan tendría que ver con el hecho de que Kant no se pregunta por el “quién” enuncia el mandato incondicional ético y es esta ausencia la que hace que, siempre según Lacan, Kant en el fondo haga del sujeto del enunciado el objeto voluntariamente sumiso, literalmente “sometido” o “sujetado”, de un Otro externo erigido en sujeto enunciador. El sujeto *del* enunciado estaría sujeto *al* mismo. Lacan se equivoca sin embargo en muchos puntos porque si Kant no se pregunta por el “quién” es simplemente porque no a lugar:

el mandato es una orden impersonal que, en palabras de Zizek⁷, “no viene de ninguna parte” (KANT, KpV, AA 05:30)⁸ y, por tanto, no existe esa “objetivación” y posterior “instrumentalización sádica”. Aún más, la Razón impele imperativamente a un quién -no a un qué- a ser el sujeto de la acción (no un sujeto pasivo)⁹ y le insta a convertirse en legislador universal en el modo de su actuar a través de la elección de su máxima¹⁰. Pero aunque Lacan yerre en muchos puntos en esta lectura de Kant (interesado como está en señalar la aparente coincidencia entre deseo y ley moral: seguir al propio deseo acaba coincidiendo con seguir la obligación), sitúa bajo el foco filosófico una de nuestras grietas, aquella hendidura en sombras que tiene que ver con una *alteridad constitutiva del sujeto*, con una voz interior que hemos considerado al comienzo casi como un síntoma de “esquizofrenia”. En mi yo hay, al menos aparentemente dos, un juicio interno del que el sujeto es, a la vez, juez y parte de *sí mismo*, pero, por lo mismo, objeto de sí. Esta voz interior de la conciencia puede ser entendida de otro modo siguiendo la línea lacaniana, aunque no coincida del todo con ella: no como la del propio sujeto, efectivamente, sino como la de una ley de origen externo que es *interiorizada* por el propio sujeto, que la hace suya y que, como tal, es considerada parte de sí mismo, integrada en su identidad: se convierte entonces en la voz de la razón o en la de la conciencia, el Pepito Grillo *artificial* del sujeto, que inoculado desde fuera canturrea interiormente los valores universales, mandatos y normas que han de caracterizar a la comunidad en la que se integra el sujeto¹¹. Claro que esta interiorización es peligrosa, sujeta a la corrupción y al simulacro de la Razón, puesto que la ley, formulada en torno a un principio *demasiado* humano, puede hacer que, como en aquella escena de 1984, el sujeto vea cinco dedos donde solo hay dos, que

los vea realmente y por deber, no conforme el deber¹². En todo caso es este juego de espejos y alteridades, natural o “artificialmente” inducido a través de mecanismos de interiorización, el que nos interesa para llegar al reverso de la razón y dar cuenta de uno de los grandes temas de la cara B que servirá a Schelling, junto con otras grietas kantianas (y algunas fichteanas), como compás de una nueva melodía relacionada con una estratificación del yo que, curiosamente, atraerá el interés de Freud y del psicoanálisis hacia la filosofía del de Leonberg. Estratos del Sujeto. De este modo la influencia que Kant tiene sobre Freud no puede entenderse sin los desarrollos schellingianos de los planteamientos kantianos, y de ahí que, de nuevo, en la intimidad de la correspondencia entre amigos, Schelling confiese a Schubert en mayo de 1809 que: “[...] en las exposiciones que he realizado hasta la fecha [de 1795-1804] quizá he puesto demasiado énfasis en el aspecto diurno, aunque, el lado opuesto me es conocido desde el principio”¹³. (PLITT, 2005, p. 161).

Otra forma de esta bipolaridad conducirá a Schelling a profundizar en otro surco, el Gran Cañón del Colorado kantiano, enmascarado a veces a la manera de una de las grandes obras de Christo y Jeanne-Claude: el de la escisión que fue explícita –y enjundiosamente- abordada por el propio Kant entre fenómeno y “cosa en sí”, la gran aporía kantiana, cuyo fantasma, siempre susceptible de ser conjurado, aparece ataviado con diferentes vestimentas pero cargando siempre con las mismas cadenas, entre otras -de nuevo Lacan (y Zizek con él)- con las de lo “Real”, para lo que no hay máscara posible cuando irrumpen en escena, pero para el que todo velo es poco cuando permanece oculto. Kant había distinguido, dejando atrás la dualidad apariencia/esencia, entre la aparición de algo, que remite a las condiciones del aparecer de la aparición, esto

es, a las capacidades del sujeto para conocerlo, “su marco categórico” por el cual los objetos están al alcance de su facultad de conocer (fenómeno) y aquello que, aunque pensado, cae fuera de este marco y, por tanto, no es cognoscible (“la cosa en sí”). Pero la “cosa en sí” aunque inalcanzable e incognoscible, sigue estando allí porque no se niega su existencia. Como afirmará Deleuze (2008)¹⁴, Kant se sitúa en un (extraño) gozne porque, expulsada la cosa en sí del campo epistémico es mantenida sin embargo en la frontera del mismo. En una vuelta de tuerca, Schelling tomará buena nota del “en sí” de las cosas (y después de él y sus reformulaciones, Zizek entre otros¹⁵) precisamente para señalar que, aunque no accesible a la razón, tiene “efectos” en el marco visible del conocimiento, en nuestra experiencia y que, por tanto, bajo la realidad efectiva e inmanente a ella hay otros sustratos que nos influyen y condicionan. Ahora bien, esto no quiere decir que el sujeto vuelva a someterse a los caprichos de los objetos externos a él mismo, como antes del famoso giro copernicano, sino que estos sustratos se encuentran ya dentro del propio sujeto y, como tales, desempeñan un papel en la vida moral y en los fundamentos de determinación de la voluntad. En este sentido, por ejemplo, cuando Freud afirma que hay ciertos fenómenos que aparecen en el campo de la conciencia y otros que permanecen inconscientes está siendo kantiano en cierta medida, como afirma Deleuze¹⁶, pero también schellingiano, dado el carácter siniestro que puede llegar a tomar “[...] aquello que debiendo permanecer oculto, no obstante se manifiesta” por seguir la conocida definición de lo *Umheimlich* que aparece en el texto de Freud “Lo siniestro” (1919)¹⁷. (FREUD, 2006, p. 2487).

Por lo dicho, si la vida moral es conflicto y lucha se debe a la alteridad constitutiva de un sujeto cuya razón, como bien verá Schelling, es capaz no sólo del fracaso¹⁸, sino del *fracaso voluntario*, que tendrá que ver -nuevo acceso a la cara “oculta”- con el concepto del amor a sí mismo y del mal radical tal y como es desarrollado por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En este sentido, siguiendo la línea Kant-(Schelling)-Freud, Žizek llegará a afirmar en un artículo de 2007 que el mal radical, llevado a su extremo (y en el ámbito de la política), es una categoría freudiana¹⁹, que hace que ese “Kant con Sade” quizá no sea tan insensato como pudiera parecer:

Hoy, en nuestra era *postidealista* freudiana, ¿acaso no sabemos todos que el punto del “con” manifiesta la verdad del rigorismo de la ética de Kant como el sadismo de la Ley, es decir, la ley kantiana es una agencia superyoica que sádicamente goza el bloqueo del sujeto, su incapacidad para encontrarse con sus demandas inexorables, como el maestro proverbial que tortura a los alumnos con tareas imposibles y en secreto saborea sus fracasos?²⁰. (ŽIZEK, 1998, p. 12, destacado nuestro).

Nótese que Žizek emplea el adjetivo “postidealista” aplicado a nuestra era, dejando así el rastro de una evolución sin la que no puede entenderse la línea (curva) que une a Kant con Freud sin pasar por el *entre* idealista.

Curiosamente en las primeras líneas del texto de Lacan al que hemos hecho referencia para introducir la alteridad esquizofrénica del sujeto, *Kant con Sade*, Lacan considera que Kant es el punto de viraje “nunca detectado” de una nueva concepción ética que desembocará en el gran tema del siglo XIX que permitirá alumbrar tesis como las desarrolladas por Freud: “la felicidad del mal”. (LACAN, 1976, p. 337). Quién sí detectó el viraje y desde el principio fue Schelling, que ya en 1804, en un

texto escrito a la memoria del *más alto juez y profeta de Alemania* dio cuenta de la inversión llevada a cabo por Kant en todos los niveles de la filosofía y en los diferentes aspectos del saber:

Si la influencia de una filosofía se estima según su influencia sobre otras doctrinas, entonces Kant no sólo ha puesto el fundamento para una nueva forma de consideración en las ciencias morales y políticas, sino mediata e inmediatamente en la mayoría de las demás ciencias. De manera semejante a su paisano Copérnico, que trasladó el movimiento desde el centro a la periferia, él invirtió de raíz la afirmación según la cual el sujeto receptor es inactivo y pasivo y el objeto activo: una inversión que se transmite en todas las ramas del saber como por un efecto eléctrico. (SW I/6, 5).²¹

Efectivamente en el ámbito del conocimiento Kant efectuó la inversión del pensamiento anterior para afirmar la primacía del sujeto sobre el objeto debido a la capacidad *reflexiva* y unificadora del Yo²², e, incluso, va más allá al sostener en un *giro práctico* que los objetos han de estar regidos por la voluntad del sujeto y no a la inversa, es decir, que toda acción para ser racional no puede estar determinada por nada ajeno a la razón misma. De este modo, si Kant cambió las tornas de la dinámica sujeto-objeto, con Schelling se producirá otra vuelta de tuerca, en una especie de “giro ptolemaico”²³, de los planteamientos kantianos; una tuerca que, por seguir el símil ferretero, de ser aflojada o apretada en exceso hará las delicias de los psicoanalistas con sus terapias de diván a causa precisamente de estas mismas piezas que, perdidas o pasadas de rosca, no hacen sino dar cuenta de la profunda complejidad de los estratos que conforman al sujeto. Si para Kant la razón determina por sí misma la voluntad, para Schelling la voluntad condiciona, como fundamento del sistema, el despliegue histórico de la razón.²⁴

1 HIGHWAY TO HELL

La primera pista de esta cara B repite en el estribillo del tema schellingiano la kantiana “cosa en sí” (*Ding an sich*), en una vuelta de tuerca que significa para la filosofía de Schelling el *highway* hacia el abismo, por recordar la canción de AC/DC, la autopista *two-way* que toda filosofía debe atreverse, al menos, a señalar adecuadamente en su hoja de ruta puesto que, como afirma Schelling en *Filosofía y Religión* (1804), “[...] como en la historia de Dante, en la filosofía sólo se llega al cielo por el camino del infierno”²⁵. Si este camino es de doble dirección lo es porque comunica aparentemente *dos esferas* que se necesitan mutuamente y que se encuentran complicadas a través de aquella oquedad abierta por Kant al hablar de la libertad como algo “en sí” que explica la presencia de la misma en el mundo empírico y que nos hace libres frente a la imperturbable causalidad natural²⁶. Sólo que Kant dibujó la puerta en uno de los muros del edificio racional, como en aquella película de Tim Burton, *Beetlejuice* (1988), y nunca llegó a cruzar el umbral, interesado como estaba en levantar la parte visible —la cognoscible— de una estructura que, sin embargo, para mantenerse en pie necesitaba de buenos cimientos pero que, precisamente, por hallarse en sombras no era camino que debiera ser hollado por los hombres, por decirlo con la diosa del Proemio de Parménides. Y así lo señala el propio Kant “[...] no podemos nunca aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores”²⁷. Schelling sin embargo que ha leído a Fichte, que le ha seguido y ha entonado con él el *En kai pan* del Yo no puede evitar preguntarse por el origen de esta libertad y no puede creer que una filosofía que hace de la libertad su “clave de bóveda”²⁸ quede petrificada en una facultad de conocer:

¿Puede haber para el filósofo un espectáculo más humillante que el de su sistema, malentendido y violentado, rebajado a fórmulas de uso y letanías de predicador, sea puesto en la picota de la alabanza? Si Kant no hubiera querido decir más que: Queridos hombres, vuestra razón (teórica) es demasiado débil para poder concebir un Dios; sin embargo, debéis ser hombres moralmente buenos, y por mor de la moralidad asumir un ser que premia a los virtuosos y castiga a los viciosos [...] ¿qué habría ahí de inesperado, extraordinario, inaudito [...]? (SW I/1, 289).²⁹

Schelling busca así la esencia de la libertad traspassando el umbral de aquella puerta dibujada por Kant, pero al hacerlo comprueba que lo que hay no es un sótano, ni una sala de máquinas, tampoco un trastero abarrotado de trastos especulativos ni un camino sin salida, sino la verdad que ocultaba la estructura: que no hay edificio y que más allá de la crítica, lo que hay es un sistema vivo, el de un Sujeto y sus “estratos”; que apartada a un lado como simple piedra, la libertad es la válvula que abre paso a un torrente de fuerzas vivas, que lo que mueve al sistema no es la Razón, sino la Voluntad (al. *Wille*), aún más, el querer mismo (al. *wollen*), que no hay dos órdenes (el cognoscitivo y el natural), sino una voluntad originaria que, con absoluta libertad, se vincula y se inmiscuye en el mundo.

En un texto de título “Conexión de la filosofía teórica y práctica. Transición desde la naturaleza a la libertad” así como en su “Introducción”, incluidos ambos en el compendio de artículos aparecidos en el *Philosophisches Journal*, el *Panorama general de la literatura filosófica más reciente* (1797-1798), Schelling avanza algo que desarrollará —y con importantes consecuencias— para su filosofía posterior³⁰. En primer lugar, la pregunta kantiana sobre la posibilidad de la representación queda reformulada de tal forma que, dado este aparente dualismo entre

fenómeno y cosa en sí, lo importante realmente será averiguar qué es lo real de nuestro conocimiento. Si para ello es preciso aludir a un plano trascendente y afirmar la existencia de *cosas en sí* tal y como han sido entendidas por lo que Schelling denomina “interpretaciones erróneas del kantismo”, entonces es preciso rechazar tal noción porque ni el objeto nos viene dado desde fuera y, ni mucho menos, podemos afirmar la existencia de dos planos u órdenes separados. De hecho, según Schelling, el propio Kant habría dejado miguitas de pan a seguir por el lector atento y que indicaban el *exit* de tan tupido bosque al profundizar en sus sustratos más inferiores: como en un tsunami, la mejor forma de pasar la ola es sumergiéndose bajo ella. Schelling llega así a la idea de una síntesis originaria de la intuición:

Si se hubiera comprendido esta expresión- dice Schelling- se habría disipado de una vez por todas como la niebla y la noche ante la luz y el sol, esa quimera que ha importunado a nuestros filósofos desde hace tanto, me refiero a las cosas en sí, a las cosas que existirían más allá de las verdaderas cosas, que actuarían originariamente sobre nosotros, que deberían ofrecer la materia de nuestras representaciones. (SW I/1, 357).³¹

El problema se desplaza ahora a explicar esta síntesis, este punto de conexión, este vínculo entre fenómeno y cosa en sí, o, dicho schellingamente, la absoluta coincidencia entre el objeto y la representación, entre el ser y el conocer e incluso, si se quiere, “[...] hacerse con el punto de vista en el que el sujeto y el objeto en nosotros, intuido e intuyente, son idénticos.” (SW I/1, 366)³². Para Schelling esta identidad “sólo en un caso sería posible, a saber, si hubiera un ser que se intuyera a sí mismo, es decir, que fuera a la vez lo que representa y lo representado, lo intuido y lo intuyente [...] el único ejemplo de una absoluta identidad de la representación y del

objeto lo encontramos en *nosotros mismos*”. (SW I/1, 366)³³.

Ahora bien ¿qué significa esta absoluta identidad? Que es en el “Yo” en el que se produce esta síntesis y es *en* el “Yo” donde podemos llegar a comprender la absoluta identidad entre sujeto y objeto. Schelling está leyendo aquí a Kant desde Fichte el cual había desarrollado, con su noción de Yo, un sistema basado en la comprensión de éste con una actividad que reflexiona sobre sí y, mediante la cual el Yo va siendo consciente de sí mismo y del mundo: es así como el Yo, al reflexionar sobre sus momentos, es consciente de que hay *algo que limita* su actividad y *que no es él mismo*: el No-Yo, que se presenta como el límite y la resistencia de la actividad libre del sujeto. El Yo tiene así en su propia interioridad, la conciencia de lo otro de sí, de los objetos, del mundo, de los otros, pero es libre, absolutamente libre en su actividad ideal, aunque limitada, pero también libre, en la real³⁴. Schelling sin embargo va más allá del propio Fichte porque no se trata ya de que el Yo devenga consciente de sí *en* su actividad, que es siempre una actividad libre, sino de ir más allá del Yo, más allá de la conciencia, más allá del sujeto, de buscar en definitiva una identidad que explique la totalidad del sistema pero que, al mismo tiempo, sea libre³⁵. El “Yo” de Schelling apunta a otra cosa. Será así como Schelling presente por vez primera, en este texto de 1798 (¡nueve años antes de la *Fenomenología del espíritu!*), una noción de amplio calado y largo recorrido en la filosofía: la de “espíritu” entendido como una “[...] fuerza que regresa a sí misma [y] crea un *interior* en sí misma” (SW I/1, 167)³⁶ o, dicho de otro modo, que genera en el movimiento del en sí al para sí una profundidad. Esta noción implica, en primer lugar, el concepto de autoconciencia; en segundo lugar, que su actividad como fuerza que regresa a sí misma

es una actividad libre, y, finalmente, que su movimiento sólo puede entenderse con un principio de autoorganización que llevará, por cierto, el sello kantiano de la tercera crítica³⁷. Por tanto, según la lectura schellingiana ni existen las cosas en sí ni, incluso, sus representaciones o copias. No hay dos mundos sino diferentes formas de manifestación de lo mismo: naturaleza y espíritu son, *en el fondo*, idénticos³⁸. Tenemos, pues, tres elementos que forman parte de una misma estructura: naturaleza, espíritu y la identidad en la que confluyen. Explicar esta relación y el verdadero sentido de lo “en sí” es parte de la herencia kantiana que Schelling asume como tarea³⁹.

Si la *cosa en sí* como tal desaparece, no desaparece en cambio el *en sí* en las cosas: “Las cosas en sí difícilmente existen para Kant en el sentido en que él se refiere a las mismas. Deben significar sólo el *choque* que permita despertar al lector del sueño del *empirismo*, que cree poder explicar la experiencia a partir de la experiencia, el mecanismo a través del mecanismo” (SW I/1, 405)⁴⁰. Es este nuevo sentido del “en-sí”, que trata de ir más allá de la concepción mecanicista de la naturaleza pero sin recurrir a un mundo inteligible, el que conduce a Schelling *going down, all the way down* hasta el fundamento por el camino de la *Naturphilosophie*, pero con variaciones en la letra del tema de Angus Young, porque ni este proceso es fácil, ni el camino es de una sola dirección, sino que lo “en –sí” de las cosas al constituir el acceso al fundamento, consiste tanto en la oquedad a través de la cuál se puede atisbar el *fundamento* de la libertad, como en la encantadura por la que irrumpe la existencia: “*Living [hard], living free / Season ticket on a [two]-way ride*”. De ahí que la dualidad que Kant formula en la parte práctica de su filosofía a través de la libertad –y que en su parte teórica limitó a

presuponer- en realidad haya de ser entendida de otra forma:

[...] como dos ramas principales de un mismo tronco que se extienden en infinitas *ramificaciones* sobre toda la naturaleza. Esa duplicidad de principios nos conduce no sólo a la posibilidad de una materia y de un sistema del mundo en general, sino también al mecanismo todo y al organismo de la naturaleza. (SW I/1, 408)⁴¹.

El sentido de este fundamento [*Grund*] no ha de entenderse por lo dicho como el del cimiento firme sobre el que se asienta, estático, un *edificio* filosófico (el símil es empleado por el propio Schelling), por muy kantiano que sea, sino como un fondo dinámico y potente que nutre de fuerzas vivas y movimiento al sistema. De ahí, que, cuando Schelling atraviesa aquel umbral dibujado en la pared con la tiza de la cosa en sí no encuentre ninguna estancia fría, oscura y aséptica, sino una absoluta indiferencia que en 1809 será entendida como un abismo sin fondo que si es oscuro es porque huye activamente de la luz en su eterna retracción, un fondo sin fundamento (*Ungrund*) a partir del cual entender el despliegue del sistema en torno a una lucha de fuerzas contrapuestas que con él tiene origen y que implica que si la existencia puede tener lugar –y con ella el proceso de toma de conciencia del Yo- es por la oposición real, que nunca es contradictoria, como dijera Kant⁴², de algo contra lo que ha de resistir y debe someter el sujeto racional para tomar plena conciencia de sí: un fundamento real que hace que la existencia misma sea ya lucha, y que el sujeto se erija en el campo de batalla entre fuerzas que se encuentran contenidas *en él mismo*, aunque no coincidan con lo que él es. A través de este conflicto se explica a partir del *Escrito sobre la libertad* (1809) todo el proceso de devenir desde la Indiferencia hasta la Diferenciación absoluta del Sujeto en su manifestación, pero no por constituir un mero

comienzo, es decir, un punto de partida que queda alejado de aquello que comienza, sino por constituir aquello mismo que lo fundamenta – por eso es fundamento-, siempre inmanente al proceso, pero también que, al mismo tiempo, alberga todas las posibilidades de lo efectivo – por eso es su “fondo”⁴³. Así podrá decir en el primer libro del Pasado de las *Edades del Mundo* de 1811 que “[...] lo pasado sigue quedando oculto en el fondo”⁴⁴.

El despliegue de la toma de conciencia del Yo, que procede por oposición con este límite “interior” es aquí muy cercano al mismo llevado a cabo por Fichte, al menos por el primer Fichte, en la *Doctrina de la ciencia*, cuando el yo, partiendo de su propia actividad, se da cuenta de que, para haber actividad, él mismo ha de poner antes un estado de reposo. Sólo que si para Fichte el estado de reposo no es Yo, sino lo que no es Yo (el Yo es actividad y el reposo es justamente lo contrario a ésta), para Schelling este No-Yo estará ya *en* el Yo, como ya hemos apuntado. Por tanto, como afirmará ya en la filosofía de la identidad, es preciso ir más allá del “sujeto” e incluso de la “conciencia”, ir más allá de todo pensar y representar, pero sin salirse del sistema. E incluso ya antes, en 1795, cuando entona una verdadera declaración de principios: “¡Yo soy! Mi Yo contiene un ser que es previo a todo pensar y representar” (SW I/1). Por lo dicho, este *ser*, aunque *anterior* al proceso autoconciencia no está fuera del Yo, sino contenido en él, por lo que decíamos (buena cuenta dará de ello el psicoanálisis), de ahí que el abismo, el fundamento, aunque no es el Yo, está en él:

[...] cuando se trata de un sistema, la pregunta es sobre qué descansa la tierra, y de nuevo sobre qué aquello sobre lo que la tierra descansa, y así al infinito. Sistema se llama sólo a aquella totalidad que *se sostiene a sí misma*, que está cerrada en sí misma, que no presupone fuera de sí ningún fundamento de su movimiento y de su coherencia. (SW I/1, 400)⁴⁵.

El fundamento se encuentra así dentro del propio movimiento del sistema y es preciso ahondar en los sustratos del mismo para entreverlo, pero no porque constituya algo así como una *ratio* que nos permita entender “[...] por qué hay algo en lugar de nada”, sino porque es su base o fondo *real*: “[...] todas las filosofías [...] hablan de tal fundamento como de un mero concepto, sin convertirlo en algo real y efectivo.” (SW I/7, 358)⁴⁶.

Será en 1809 cuando Schelling, al hilo de sus reflexiones sobre el problema del mal, presente, vertebrándose en una noción que ya había sido presentada en 1801⁴⁷, una distinción clave para entender qué puede significar este fundamento real y cómo es posible que, estando en el sistema, no sea el sistema: “el ser, en cuanto que existe” y “el ser como fundamento de la existencia”. Y así, afirmará que si no hay *fuera* del sistema y éste, en la parte “visible” tiene que ver con el sujeto que va deviniendo consciente de sí (existente), entonces el fundamento no es este sujeto⁴⁸

[...] considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *Naturaleza* – en [el Sujeto], un ser inseparable de [él], pero sin embargo distinto de [él]. Esta relación puede ilustrarse por medio de la analogía de la relación existente en la naturaleza entre la fuerza de la gravedad y la luz. La fuerza de gravedad precede a la luz como su fundamento eternamente oscuro, que no es acto él mismo y que huye en la noche mientras se levanta la luz. (SW I/7, 357-358)⁴⁹.

De ahí que, si el fundamento es el fondo de la existencia o, dicho de otro modo, el sustrato bajo la conciencia sobre la que ésta se levanta, tras el aparente orden de la autoconciencia “[...] lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo.” (SW I/7, 359)⁵⁰. Existencia y fundamento se dan sin embargo de consuno:

la existencia viene del fondo y el fondo, para ser tal, ha de serlo de algo⁵¹. Por tanto, lo que se encuentra en la melodía schellingiana no es que sea la Razón aquello sobre lo que se levanta el edificio, sino el ansia de ser⁵² que inicia la búsqueda de la conciencia y que genera el movimiento del sistema a través de una voluntad que no es consciente y que, como base, siempre mantendrá un “[...] resto que ni con el mayor esfuerzo se deja[rá] disolver en el entendimiento.” (SW I/7, 360)⁵³. Por eso “[...] sólo desde la oscuridad de lo que carece de entendimiento [...] nacen los pensamientos luminosos [...] Así tenemos que imaginarnos al ansia originaria: dirigiéndose hacia al entendimiento, al que todavía no conoce.” (SW I/7, 360)⁵⁴.

¿Por qué tiene esta *autopista hacia el infierno* dos direcciones? ¿y, por lo dicho, porqué la libertad constituye la vía de entrada? Schelling, retoma el argumento kantiano del carácter inteligible⁵⁵ para poder explicar nuestra causalidad por libertad en el proceso de devenir de aquel Sujeto absoluto del sistema, una causalidad alimentada por nuestra voluntad, pero una voluntad que recibe su fuerza sólo gracias a un querer que, como en Fichte, es condición necesaria de la autoconciencia⁵⁶, pero que, impulsado por el ansia de ser, repite la misma estructura del Sujeto del sistema y que, por tanto, al mismo tiempo que posibilita la toma de conciencia del Yo, le proporciona un fondo sobre el que se levanta. Todo ser, como parte del sistema, tiene un principio doble, vinculado al fundamento (porque los seres están en el sistema, pero no son el sistema) y a la existencia⁵⁷. Por eso el propio Schelling en 1809 vinculará el acto de libertad al origen mismo del sistema: “Se afirma que en ella (en la libertad) reside el último acto potenciador gracias al cual toda naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia, y finalmente, en

voluntad. En suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario”⁵⁸ y puesto que *antes* del querer mismo no hay nada “[...] sólo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía aspira sólo a encontrar esta suprema expresión”⁵⁹. De ahí que la libertad, relacionada con la voluntad originaria, nos retrotraiga a un estado desde el que mi manera de ser se impulsa y avanza: por un lado, nos impulsa en el camino de nuestra autoconciencia, pero por otro, nos lleva *al fondo*, la fuente misma de esa fuerza, a la condición de posibilidad de la libertad. Lo “en-sí”, por tanto, que Kant había asociado a la libertad, remite a otra cosa más allá, que lejos de conectar dos mundos, muestra dos caras de *lo mismo*: la cosa en sí no es nada del mundo ni tampoco algo fuera del mundo, sino lo que está bajo las cosas, pero no porque sea su razón de ser, sino porque las sustenta; y, como tal, es lo que nos permite acceder a su fundamento.

[...] siempre seguirá siendo extraño que Kant, después de haber considerado en primer lugar que las cosas en sí se diferencian de los fenómenos sólo de modo negativo debido a la independencia respecto al tiempo, y después de tratar en las consideraciones metafísicas de su *Crítica de la razón práctica* a la independencia respecto al tiempo y la libertad como conceptos verdaderamente correlativos, no llegase a alcanzar la idea de transferir también a las cosas ese único concepto positivo del en-sí, con lo que se habría elevado inmediatamente a un punto de consideración superior y por encima de la negatividad que caracteriza a su filosofía teórica. (SW I/7, 351-352)⁶⁰.

2 WHO COULD IT BE NOW

La compilación schellingiana hace del límite y del choque con lo otro uno de sus grandes temas, pero no sólo en referencia a la ley como *ratio cognoscendi* de la libertad en

nosotros (que en el caso de Schelling sí tendrá que ver, como veremos, con una agencia super-yoica), sino con algo que estando en el Yo, no es el Yo mismo. Schelling recupera así para su filosofía el concepto de límite para atrapar al Yo en dos extremos: el primero, que está *en él* porque es su fundamento “inconsciente” (el No-Yo “interno”); y el segundo, que significa el “choque” y la “resistencia” con el Otro (el No-Yo que, aunque queda recogido en el interior del Yo, lleva aparejada una exterioridad con respecto al propio sujeto por el cual es consciente de otros yoes como él a los que ha de reconocer como iguales). El sujeto racional, el Yo, se convierte así en lo que media entre ambas instancias, lo que dirige, como en un coro, las diferentes voces que se encuentran en su interior.

El Yo ha ganado en profundidad con esta vuelta de tuerca, pero no sólo eso, ha ganado opacidad y sustratos a los que racionalmente no puede llegar, que son “irreducibles”. Hay algo, por tanto, y que no es el ser puramente racional, esto es, el Sujeto plenamente consciente, que llama a la puerta del Yo. Y golpea no para pedir cuentas ante una posible violación de la ley moral como podría afirmar Kant, sino que llama, insiste en su existencia *dentro* del sujeto (y no porque “*There’s [some] thing wrong with my state of mental health*” por decirlo parafraseando el tema de Men at work) para hacer saber que está, que simplemente permanece, que no se ha ido ni se ha conseguido dejarlo a la vuelta de la esquina, algo que escapa a la ley moral y a la libertad misma del sujeto racional. Con Freud podríamos decir que golpea el “ello”, aunque que el “ello” golpee no sea nunca buen síntoma del estado de la tuerca: el “ello” puede llamar en cualquier momento a la puerta porque siempre está tras ella, por poco ruido que se haga, como en la canción, pero si lo hace y

si, aún más, consigue entrar en el campo de la conciencia, ordenado y controlado por la Razón, nos encontraríamos ante un caso de “lo siniestro” como lo escribirá Freud, aquello que traumatiza al sujeto al mostrarle algo de su interior que él desconoce, una alteridad que le constituye pero que es extraña a sí mismo: “lo Real”, como dirán Lacan y Žižek. Pero ¿qué significa esta permanencia en el Yo? ¿qué es lo Real que puede devenir siniestro?

En el despliegue de la conciencia, en ese camino de la Razón impulsado por el ansia de ser (o, dicho con Fichte, en el curso de la actividad del Yo cuyo origen es el querer⁶¹), el Yo no es sino una actividad que regresa a sí misma y reflexiona sobre sí teniendo siempre un fundamento que es él mismo, pero no coincide del todo con él. Fichte, como veíamos, lo llamará *reposo* y Schelling *fundamento*. En ambos casos ambos permanecen ocultos para la conciencia del Yo, en un caso como presupuesto, en otro como fundamento real: en el caso de Fichte, se debe a que ese estado de reposo no tiene lugar realmente y se plantea sólo como oposición contra la actividad en la que el Yo consiste; pero para Schelling este fundamento no sólo permanece y es real, sino que da “base” a la conciencia misma, y ejerce una fuerza de sujeción para permanecer oculta, y con la que la conciencia ha de luchar activamente para desplegarse y captarse a sí misma. En el sujeto, por tanto hay dos, el sujeto como existente (lo consciente) y su fundamento (lo inconsciente en él) que, curiosamente quedan vinculados por el propio movimiento del querer ser, puesto que, si seguimos a Schelling, al querer ser y tomar conciencia de lo que él es, el sujeto deviene objeto de sí mismo y se produce, de este modo, una “contraimagen” del sujeto⁶², por la cual el Yo se ve a sí mismo, al mismo tiempo que algo le queda oculto, puesto que, aunque ve el ver del ojo, por decirlo con

Fichte, no ve el ojo en sí mismo, sino el ojo que se ve a través de su ver⁶³. El movimiento descrito por Schelling implica que, incluso en la culminación de la toma de conciencia del sujeto, éste nunca coincide del todo consigo mismo –puede hacerlo, pero la coincidencia es ya la muerte- y, aunque el sujeto al final del proceso pueda verse de forma transparente y tomar conciencia de sí, en su transparencia puede ver la superficie de algo que no ha sido asimilado por su conciencia –ni puede serlo-, algo que sigue siendo ajeno a él pero sobre lo que él mismo se levanta, de algo que, siendo su *fundamento*, al ser también *fondo*, se retrae y se le niega, de algo que, pese a ser él mismo, constituye su zona de sombra. El sujeto que, como autoconciencia de sí, es ya transparente, se enfrenta de este modo con la negrura de un fondo, el suyo, insondable para él mismo, que no puede ser eliminado: si lo fuera, el sujeto ya no sería –eliminaría una parte de lo que es-, tampoco tendría suelo a sus pies ni base sobre la que poder elevarse en esa curvación sobre sí mismo que le permite realizarse efectivamente, ni tampoco tendría posibilidades de hacerlo. Por tanto, la identidad total que dice lo que es el sujeto está compuesta por niveles subterráneos, sustratos inconscientes y, por tanto irreductibles que al mismo tiempo son constitutivos del Sujeto, que son “efectivos” aunque nunca lleguen a tener una entidad de suyo en la existencia, pero que el sujeto debe someter y mantener a buen recaudo para la estabilidad de su conciencia y tranquilidad de la razón.

Esta alteridad constitutiva del Sujeto vertebrada en torno al movimiento del Yo y a su fundamento, es decir, en torno al querer ser del Yo, es completada por otro límite “exterior” que introducirá más voces en la conciencia de éste: la ley moral o, mejor dicho, el límite que el Yo siente ante los otros;

la ley moral, que, según Kant, imprime en la conciencia el *Faktum* de la Razón cuando la acción no obedece como debiera el dictado de la Razón. Puesto que ¿qué tipo de límite encontraría el Yo ante una acción que no ha de vérselas con una mínima resistencia? El Yo, por tanto, tiende a la transgresión. Para Schelling la voz que nos impele a obedecer la ley, la voz de la Razón puede ser entendida como eco de otra que viene de fuera y que ha devenir necesariamente de allí dada la inclinación del hombre a seguir las *sugerencias* de otra voz, mucho más profunda: la de la Pasión, pero que conduce, sin embargo, a un acto propio de trasgresión del orden: el mal, cuya efectividad en el mundo sólo puede ser puesto en tela de juicio “[...] por aquellos que no conocen al hombre en ellos y fuera de ellos.” (SW I/7, 388)⁶⁴.

La voz extrañamente interior que interpela al sujeto moral, y que tanto juego dio a Lacan, recuerda a esa escena de muchas películas en las que el sujeto carga sobre cada uno de sus hombros a un ángel y a un demonio respectivamente que tratan de influir en su decisión final. La decisión es sólo suya, pero aparece dividido en su interior por el dictado de la Razón, que le ordena lo que *debe* hacer, y la tentación de la Pasión que le empuja hacia lo que *quiere* hacer. Pero si ambas figuras son sin embargo para Kant proyecciones de algo que está interiormente en el sujeto racional, no será así para Schelling para el que si la ley moral existe es como mecanismo de control y de coacción ante hombres que obtienen cierta *satisfacción hacia el mal* o, movidos por el amor a sí mismos, algo que el propio Kant había afirmado:

[...] la representación de la ley moral quita influencia al amor propio y locura a la arrogancia, disminuye el impedimento para la Razón pura práctica, y en el juicio de la Razón se produce la representación del primado de su ley objetiva

sobre los impulsos de la sensibilidad y, por tanto, hablando en términos relativos, el peso de la primera (en lo que respecta a una voluntad afectada por la segunda), por eliminación del contrapeso. (KANT, KpV, AA 05:75-76).

Aunque para Kant el “debo” que me dicta mi conciencia no es otra cosa que el “quiero” del ser racional en mí, para Schelling el “debo” es el límite externo que ha de interiorizar el yo –o simplemente obedecer *conforme al deber*– para poder vivir en sociedad. El hombre por tanto ha de ser ayudado a comportarse como un ser racional. Schelling tomará buena nota de la “madera torcida” de la que había hablado Kant en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y sostendrá que hay en el hombre una inclinación a velar únicamente por sus intereses y a hacer de los otros un medio, de trastornar o invertir el orden dado – como también había indicado Kant– movido por su egoísmo⁶⁵. De ahí que si el imperativo categórico tiene una utilidad es proteger al individuo de las agresiones de los demás y por eso para Schelling la voz del imperativo que escucha todo ser racional puede coincidir con el super-yo. Pero profundizar en esta *Sympathy for the devil* aparejada a la *felicidad del mal* es ya otro cantar⁶⁶.

RESUMEN: El texto presenta el desarrollo y reformulación de algunos elementos de la filosofía kantiana en la filosofía de Schelling, para dibujar la línea de vincula a Kant con Freud y con Lacan. Schelling, a su manera, trató de ir más allá de Kant para dejar al descubierto las grietas del edificio kantiano por las que habría de profundizar para dar cuenta del verdadero fundamento del sistema y señalar el resto (irreducible) que permanece en el sujeto.

PALABRAS CLAVE: Schelling. Kant. Cosas en sí. Fundamento. Inconsciente. Sujeto.

ABSTRACT: The text presents the development and reformulation of some of the elements of the Kantian philosophy in Schelling's philosophy, to draw the line that

links Kant with Freud and with Lacan. Schelling tried to go, his way, beyond Kant to expose the cracks of the Kantian building through which he should go more deeply to recount the real ground of the system and to point out the *indivisible remainder* that stay in the subject.

KEYWORDS: Schelling. Kant. Thing in itself. Ground. Unconscious. Subject.

REFERENCIAS

- BAUMGARTNER, H.M. – JACOBS, W.G. (Ed.) *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.
- CALLEJO HERNANZ, M.J. “Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la *Crítica de la razón práctica*”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 43 (2010).
- CARRASCO-CONDE, A. “Afán de dominio: Schelling y el origen del Estado”. En Duque, F.-Rocco, V. (Ed.): *Filosofía del imperio*, Madrid, Abada, 2010, pp. 186-201.
- _____. “Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...] ¡Aquí hay humanidad!”. El descubrimiento consciente del otro en *La nueva deducción del Derecho Natural* o el otro punto de distanciamiento con respecto a Fichte”. En: Carrasco-Conde, A. – Maragat, E. (Ed.) *Revista de Estud(i)os sobre Fichte: Fichte y Schelling: desarrollos y rupturas / Fichte e Schelling: desenvolvimentos e rupturas*. Fichte Supplementa. Europhilosophie Editions, Núm. 3, Verano 2011, pp. 36-73.
- DANZ, C.- LANGTHALER, R. (Ed.) *Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*, Friburgo, Múnich, Karl Alber, 2006.
- DELEUZE, G. *Filosofía crítica de Kant*, Madrid, Cátedra, 2008.
- _____. *Cuatro lecciones sobre Kant* (dictadas en marzo y abril de 1978), Edición electrónica de www.philosophia.cl, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS.
- DURNER, M. “Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen. Zu den Quellen von Schellings Naturphilosophie”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 73, cuaderno 1,

- Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter 1991, pp. 71-103.
- _____. “Schellings Begegnung mit den Naturwissenschaften in Leipzig”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 72, cuaderno 2, Berlin-Nueva York, Walter de Gruyter 1990, pp. 220-236.
- DUQUE, F. *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.
- FREUD, S. “Lo siniestro”, en *Obras Completas*, t. 7, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- GODDARD, J.-C. “Freud et Schelling. Unheimlichkeit et refoulement”. En Ferrer, D.-Pedro, T. (eds.) *Schellings Philosophie der Freiheit*, Würzburg, Ergon, 2012, pp. 277-285.
- HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- HÖFFE, O.-PIEPER, A. (Ed.) *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995.
- HOFMANN, M. *Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F.W.J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie*, Zürich, Schulthess, 1999.
- _____. *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1997. Trad. de Pedro Ribas.
- _____. *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, 2002. Trad. al español de Manuel García Morente y E. Miñana y Villagrasa
- _____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1999. Trad. José Mardomingo.
- _____. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 2001. Trad. de Martínez Marzoa.
- LACAN, J. *Escritos II*, México, Siglo XXI, 1976. Trad. Tomás Segovia.
- LEINKAUF, T. “Die Spätphilosophie: Individuum und Staat”. En *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Münster, Lit, 1998.
- ORWELL, G. *1984*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1985.
- PLITT, G.L. (Ed.) *Aus Schelling Leben. In Briefen*. 3 vols, Leipzig, Hirzel, 1869-1870.
- SANDKUHLER, H.J. *F.W.J. Schelling*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1998
- SHELLING, F.W.J. *Sämtliche Werke*. Edición de M. Schröter, Múnich, Beck/Oldenburg, 1927-1954.
- _____. *Historisch-Kritische Ausgabe* (=AA), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975ss.
- SHELLING, F.W.J. *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Madrid, Abada, 2009. Trad. de Edgar Maragat.
- _____. *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, Madrid, Abada, 2006. Trad. de Vicente Serrano.
- _____. *Antología*, Barcelona, Península, 1987, trad. de J.L. Villacañas.
- _____. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 2000. Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- VËTO, M. *Le fondement selon Schelling*, Paris, L’Harmattan, 2002,
- VILLACAÑAS BERLANGA, J.L. “Historia de la razón y giro copernicano”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37 (2004).
- ZIZEK, S. “Kant and Sade The Ideal Couple”, en *Lacanian Ink*. 13 (1998). Disponible en <http://www.lacan.com/frameXIII2.htm>
- _____. *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- _____. *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2008.
- _____. “Radical Evil as a Freudian Category”. En <http://www.lacan.com/zizlovevigilantes.html>

NOTAS

1 Doctora Europea en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Premio de Investigación Julián Sanz del Río 2012, concedido por el DAAD y la Fundación Universidad.es. Es especialista en idealismo alemán y filosofía de la historia. Además de estudiosa de la filosofía de F.W.J. Schelling, sus intereses se dirigen a las influencias y desarrollos del idealismo en el pensamiento contemporáneo (Zizek). Además, trabaja también, dentro del marco de la conciencia histórica, en las relaciones entre filosofía y arquitectura. Actualmente es investigadora de la Universidad Complutense de Madrid dentro del Programa Campus Moncloa, que la vincula también

a la Universidad Politécnica de Madrid. Es autora de *Infierno horizontal. O sobre la destrucción del Yo* (Plaza y Valdés, 2012), del ensayo sobre filosofía de la historia, de próxima aparición, *Presencias (ir)reales. Simulacros, espectros y otras realidades históricas* (Eutelequia, 2013) y de la monografía *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling* (Plaza y Valdés, 2013). Además es editora de *Fichte y Schelling. Desarrollos y rupturas* (Estudios sobre Fichte, Núm. 3, 2012) y de *El fondo de la historia. Estudios sobre idealismo alemán y romanticismo* (Dykinson, en prensa)

European Ph.D. in Philosophy at the Autónoma University of Madrid. Julián Sanz del Río Award 2012 granted by the DAAD and the Foundation Universidad.es. She is a specialist in German idealism and philosophy of the history. Besides studios of the philosophy of F.W.J Schelling, her interests are focused in the influences and developments of the idealism in the contemporary thought. She works, in addition, in the frame of the historical conscience, and in the relations between philosophy and architecture. Nowadays she is a researcher of the Complutense University of Madrid in the Program Campus Moncloa, which links her also to the Politécnica University of Madrid. She is the author of *Infierno Horizontal. O sobre la destrucción del yo* (Plaza and Valdés, 2012), and of the essay about philosophy of the history, *Presencias (ir)reales. Simulacros, espectros y otras realidades históricas* (Eutelequia, 2013, forthcoming) and of the monograph *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F.W.J. Schelling* (Plaza y Valdés, 2013). She is also the editor of *Fichte y Schelling. Desarrollos y rupturas* (Estudios sobre Fichte, N. 3, 2012) and *El fondo de la historia. Estudios sobre idealismo alemán y romanticismo* (Dykinson, forthcoming).

2 Carta de Schelling a Hegel, fechada en la noche de Reyes de 1795. HEGEL, G. W. F. *Escritos de juventud*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003.

3 Cfr. KANT, KrV A 319/B 376.

4 CALLEJO HERNANZ, M. J. Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la Crítica de la razón práctica. *Logos*, Madrid, v. 43, p. 163-199, 2010.

5 Éste será el título que Lacan consagra a las relación entre Kant y Sade en torno al viraje ético de ambos. El texto fue escrito en 1963 como prólogo al tomo III de las *Œuvres complètes* del Marqués de Sade en el *Cercle du livre précieux*. Rechazado por el editor apareció ese mismo año en la revista *Crítica*, núm. 191, pp. 291-313. Tras esa fecha, una versión corregida por el propio Lacan fue incluida como epílogo en la reedición de las *Obras completas* en 1966. Tras esa fecha ha aparecido en otros libros. Se encuentra traducido al español en LACAN, J. Kant con Sade. _____. *Escritos II*. Trad. de Tomás Segovia. México, DF: Siglo XXI, 1976. p. 337-362. Se citará por esta última edición.

6 Lacan ve en este gesto el acierto de Sade al hacer que el imperativo sea pronunciado por la boca de un Otro exterior: es por ello más honesto que el propio Kant porque despliega consecuentemente el potencial inherente de la revolución filosófica kantiana al externalizar esta la voz. Zizek afirmará al respecto que “Según Lacan, el sujeto sadeano trata de eludir su escisión constitutiva transfiriéndola a su otro (la víctima) e identificándose él mismo con el objeto-instrumento [...] de

la voluntad de Otro”. En ZIZEK, S. *Mirando al sesgo*: Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura. Buenos Aires: Paidós, 2000. Para profundizar en esta cuestión remito al lector al enjundioso artículo ya citado de Callejo Hernanz (2010).

7 Cf. ZIZEK, S. Kant and Sade: The Ideal Couple. *Lacanian Ink*, [S.l.], n. 13, p. 12-25, 1998. Disponible en: <<http://www.lacan.com/frameXIII2.htm>>. Acceso en: 30 ago. 2012.

8 Recuérdese la formulación de la *Crítica de la razón práctica*: “La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la *ley moral*”. (KANT, 2002, p. 50). KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Manuel García Morente y E. Miñana y Villagrana. Salamanca: Sígueme, 2002.

9 Seguimos aquí a la argumentación de Callejo Hernanz (2010).

10 “Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de legislación universal”. KANT, KpV, AA 05: 30; trad. 49.

11 Freud hablaría en este sentido de un “super-yo” como instancia moral, enjuiciadora de la actividad del yo. En él residiría la “conciencia moral”. También podría aplicarse este ejemplo de “falso super-yo” a otro orden, cuando, en plena cultura del consumismo, del iphone y de las tablets, escuchamos la voz del super-yo incitándonos a no ser racionales y a comprarnos la última versión de lo que acabamos de adquirir hace unos meses, algo que aunque no es ley, sí es norma (piénsese de quien, poseedor de un móvil normal, se disculpa por no tener un *smartphone*).

12 “-¿Cuántos dedos. Winston?. - ¡Cinco! ¡Cinco! ¡Cinco!. – No, Winston; así no vale. Estás mintiendo. Sigues creyendo que son cuatro”. ORWELL, G. 1984. Barcelona: Círculo de Lectores, 1985, p. 223.

13 PLITT, G. L. (Hg.). *Aus Schellings Leben*: In Briefen. Leipzig: [s.n.], 2005. 1ª ed. 1870.

14 DELEUZE, G. *Filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra, 2008; Cfr. DELEUZE, G. *Cuatro lecciones sobre Kant*: dictadas en marzo y abril de 1978. Disponible en: <<http://www.dooos.org/articulos/textos/deleuize.pdf>>. Acceso en: 30 ago. 2012.

15 Cfr. ZIZEK, S. *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal, 2008.

16 Cfr. Deleuze (2012, p. 7).

17 FREUD, S. Lo siniestro En: _____. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006. t. 7. Sobre la influencia de Schelling sobre Freud en torno a lo siniestro, cf. Goddard, J.-C.: Freud et Schelling: *Unheimlichkeit* et refoulement. En: FERRER, D.; Pedro, T. (Ed.). *Schellings Philosophie der Freiheit*, Würzburg, Ergon, 2012. p. 277-285.

18 Callejo Hernanz sostiene que ni para Lacan ni para Kant “[...] el mandato moral se refiere a idealidades, sino que es por el contrario el acceso a lo real, a **la cosa**, que yace en el núcleo de lo simbólico *sin integrarse ahí jamás, y que amenazándolo lo sostiene*”. (CALLEJO HERNANZ, 2010, p. 166, destacado nuestro).

19 Cfr. ZIZEK, S. Radical Evil as a Freudian Category. Disponible en: <<http://www.lacan.com/zizlovevigilantes.html>>. Acceso en: 30 ago. 2012.

20 Prosigue Zizek (1998, p. 12): “El punto de Lacan, sin embargo, es exactamente el opuesto a esta primera asociación: no es Kant quien era un sádico de closet, es Sade quien es un kantiano de closet.”

21 Se citará siguiendo la *Sämtliche Werke* (=SW) editada por el hijo de Schelling, Karl Friedrich August, publicada en Cotta (Stuttgart. 1856-1861) y dividida en dos secciones (I. vols. 1-10; II. Vols. 1-4) y que es reproducida en la edición de M. Schröter en Beck/Oldenburg. Múnich. 1927-1954, aunque con otra ordenación (6 vols. principales; 6 vols. complementarios). Se citará del siguiente modo: las secciones en números romanos, seguido del número de volumen, también con números romanos, después aparecerá el número de página con números arábigos (ej.: SW I/7, nº pág.). Se citará, cuando corresponda, también por la *Historisch-kritische Ausgabe* de la Academia de las Ciencias de Baviera (=HKA), editada por Frommann-holzboog, indicando serie, volumen y paginación. Cuando exista, se citará también la traducción al castellano tras punto y coma. En este caso SW I/6, 5. Hay trad. al español: SCHELLING, F. W. J. *Schelling: Antología*. Trad. de José Luis Villacañas Berlanga. Barcelona: Península, 1987. p. 166.

22 Cf. KANT, KrV B XVI ss.

23 Cfr. DUQUE, F. *Historia de la Filosofía moderna*: La era de la crítica. Madrid: Akal, 1998. p. 273.

24 En opinión de J. L. Villacañas, analizando los presupuestos de Blumenberg, la gran aportación del Kant de la *Segunda Crítica* sería precisamente ésta, la de hacer de la historia, el camino de la razón: “[...] sólo en la Segunda edición [y en su prólogo] se avanza hacia la historia de la razón, intrínsecamente perteneciente a la oferta de la Ilustración, como reflexión selectiva sobre los productos históricos”. En VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. *Historia de la razón y giro copernicano*. *Logos*, Madrid, v. 37, p. 70, 2004. Para Schelling esta razón estaría impulsada por la voluntad.

25 SW I/5, 44; (SCHELLING, 1987, p. 267).

26 Los lugares en la obra de Kant que tratan de explicar la coexistencia de libertad y naturaleza son muchos. Baste aquí con señalar dos de ellos y bien eminentes: la *Crítica de la razón pura* (especialmente la tercera antinomia;) como la *Crítica de la razón práctica*, de la que reproducimos un fragmento: “La unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo natural, afirmándose aquella por medio de la ley moral y ésta por medio de la ley natural, en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible sin representar a éste como *ser en sí* mismo con relación a la primera y como *fenómeno* con relación a la segunda, en el primer caso, en la conciencia *pura* y, en el segundo caso, en la conciencia *empírica*. Sin esto es inevitable la contradicción de la razón consigo misma”. (KANT, KpV, AA 05:6 n.; trad. 18 n.; Cfr. KANT, KrV A 541 / B 569).

27 KANT, GMS, AA 04: 407; KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de José Mardomingo. Barcelona: Ariel, 1999. p. 145.

28 Kant había afirmado que “[...] el concepto de libertad, en cuanto su realidad está demostrada por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa”. KANT, KpV, AA 05: 3-4.

29 Cf. SCHELLING, F. W. J. Trad. de Edgar Maragat. *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Madrid: Abada, 2009. p. 83.

30 No en vano estos escritos aparecieron en el volumen de textos seleccionados en el que Schelling publicó por vez primera su *Escrito sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados: Philosophische Schriften. I*, 1809. Entre otros se incluían *Del Yo como principio de la filosofía*, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* o el *Tratado para el esclarecimiento del idealismo de la Doctrina de la ciencia* (el *Panorama* de 1796/1797).

31 Trad. de Vicente Serrano. *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*. Madrid: Abada, 2006. p. 50. Un poco antes, afirma: “Bastaba sin embargo, con leer unas páginas más para ver que, según Kant, todo lo que para nosotros es objeto, cosa, sólo ha llegado a ser objeto, etc., en una síntesis originaria de la intuición”. (SW I/1, 355; Schelling (2006, p. 48).

32 Schelling (2006, p. 61).

33 Schelling (2006, p. 60-61).

34 Schelling parece estar siguiendo a Fichte, para el que el Yo posee una ilimitada potencia y creatividad por medio de su actividad ideal, pero, cuando se encuentra con una resistencia, comprueba la limitación en la elaboración real, racional y progresiva de esta misma actividad. Estas dos formas de entender la actividad desembocarán en la polémica distinción entre intuición y el concepto, motivo de ruptura entre Schelling y Hegel.

35 SW I/1, 366; Schelling (2006, p. 61).

36 Schelling (2006, p. 89).

37 Cf. DURNER, M.: Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen. Zu den Quellen von Schellings Naturphilosophie. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 73, n. 1, p. 71-103, 1991; también DURNER, M. Schellings Begegnung mit den Naturwissenschaften in Leipzig. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 72, n. 2, p. 220-236, 1990; JANTZEN, J. *Philosophie der Natur*. En: SANDKUHLER, H. J. *F.W.J. Schelling*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1998. pp. 91 y ss; también LEYTE, A. Estudio introductorio. SCHELLING, F. W. J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1999. p. 27 y ss.

38 Schelling plantea de este modo completar la filosofía trascendental fichteana con la filosofía de la naturaleza y, finalmente, llegaría al desarrollo de su doctrina de la identidad, que explicaría ambos “extremos”. Véase la enjundiosa correspondencia al respecto entre Fichte y Schelling en KFA, 2,1, 276. El contenido de esta carta puede consultarse en la traducción al castellano realizada por H. Ochoa en FICHTE-SCHELLING: correspondencia completa. Trad. de Raúl Gutiérrez e Hugo Ochoa. Disponible en: <<http://www.filosofia.ucv.cl/pdf/Fich-Schelltotal.pdf>>. Acceso en: 30 ago. 2012.

39 “Kant [...] dejó para sus sucesores la maravillosa obra de captar con una sola mirada, de insuflar alma y vida a la totalidad de nuestra naturaleza, tal como concuerda en todas sus partes, tal como ha subsistido y como subsistirá siempre, para de este modo ofrecer a la posterioridad lo más noble que puede realizar la capacidad humana”. SW I/1, 359; Schelling (2006, p. 53).

40 Schelling (2006, p. 118).

41 Schelling (2006, p. 121).

42 Cfr. KANT, NG, AA 02 (Kant: *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía*)

43 Miklos Vëto afirmará que en el centro de la tormenta teosófica que comienza en el *Freiheitsschrift*, Schelling permanecerá kantiano. Cfr. VËTO, M. *Le fondement selon Schelling*. Paris : L'Harmattan, 2002.

44 WA I 24. 25, 13. El texto continúa de manera inquietante: “[...] y que el mismo principio que en su inoperatividad nos porta y sostiene, en su operatividad nos consumiría y aniquilaría.”

45 Schelling (2006, p. 112).

46 SCHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés. Barcelona: Anthropos, 2000. p. 163.

47 El texto, al que se refiere el propio Schelling en 1809 (SW I/7, 358; Schelling, 2000, p. 161-163) es la *Exposición de mi sistema de filosofía*, publicado en la *Revista para física especulativa* y en el que trata de superar la dualidad Sujeto – Objeto y de desarrollar al mismo tiempo la idea de que todo cuanto hay forma parte de un proceso de lucha de fuerzas atractivas y expansivas (KHA I/10, 145-146).

48 Schelling se estará refiriendo a Dios, como sujeto del proceso de devenir o “absoluto derivado”. Cf. MOISO, F. Gott als Person. En: HÖFFE, O.; PIEPER, A. (Ed.). *FWJ. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Berlin: Akademie Verlag, 1995. p. 189-220; BAUMGARTNER, H. M.; JACOBS, W. G. (Ed.). *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

49 Schelling (2000, p. 163).

50 Schelling (2000, p. 167).

51 Cf. SW I/7, 358. Schelling (2000, p. 165). Schelling hará uso de la imagen del círculo, muy parecida a la empleada para explicar la forma del sistema de 1798, para dar cuenta de la necesaria simultaneidad de ambos principios.

52 “Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esa ansia no es el propio Uno, pero sí es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios [...] De ahí que, considerada en sí misma, sea voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento. SW I/7, 359; Schelling (2000, p. 167).

53 Schelling (2000, p. 169).

54 Schelling (2000, p.169-170).

55 Cf. DANZ, C.; LANGTHALER, R. (Ed.). *Kritische und absolute Transzendenz: Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling*. Friburgo: Karl Alber, 2006.

56 Cf. FICHTE, J. G. *Gesamtausgabe der Bayerische Akademie der Wissenschaften* (en adelante GA). Stuttgart: Frommann, 1962 y ss. Reihe 4, v. 3, p. 332.

57 SW I/7, 362; Schelling (2000, p. 175).

58 SW I/7, 350; Schelling (2000, p. 147).

59 SW I/7, 350; Schelling (2000, p. 147).

60 Schelling (2000, p. 89).

61 Cfr. GA IV,3, 332.

62 SW I/7, 363; Schelling (2000, p. 177).

63 FW IV/3, 354

64 Schelling (2000, p. 237).

65 Para Kant el mal debe ser entendido en términos de inversión o, mejor dicho, de perversión: *perversitas* o *Verkehrtheit* son los conceptos empleados por el filósofo para referirse a la malignidad del hombre: “[...] la malignidad [*vitiositas, gravitas*], o, si se prefiere, el estado de corrupción (*corruptio*) del corazón humano [...] puede también llamarse la perversidad (*perversitas*) del corazón humano, pues invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designado como malo”. KANT; RG, AA 06:30. En KANT, I. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 2001. p. 48. Para Schelling el mal es también asociado a un acto de libertad que implica un “trastorno o inversión de los principios”. SW I/7, 366; Schelling (2000, p. 185).

66 Algunos acordes pueden encontrarse en CARRASCO CONDE, A. Afán de dominio: Schelling y el origen del Estado. En : DUQUE, F ; ROCCO LOZANO, V. (Ed.). *Filosofía del imperio*. Madrid : Abada, 2010. p. 186-201; así como en CARRASCO-CONDE, A. Acertadamente lo expresa el señor Schelling [...] ¡Aquí hay humanidad!: El descubrimiento consciente del otro en *La nueva deducción del Derecho Natural* o el otro punto de distanciamiento con respecto a Fichte. *Revista de Estudios sobre Fichte*, [S.l.], n. 3, p. 36-73, Verano 2011. Fichte Supplementa. También la influencia de Kant, puede encontrarse en LEINKAUF, T. Die Spätphilosophie: Individuum und Staat. En: _____. *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition: Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*. Münster: Lit, 1998. p. 191-197; Cf. FISCHER, N. Das >radikale Böse< in der menschlichen Natur. Kants letzter Schrift im Denken der Freiheit. En: Danz e Langthaler (2006). Para profundizar en el problema del Estado en Schelling y su relación con la caída y el pecado original: Cf. HOFMANN, M. *Über den Staat hinaus: Eine historisch-systematische Untersuchung zu F.W.J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie*. 1999. 226 f. Dissertation (Doktors der Rechtswissenschaft) - Rechtswissenschaftlichen Fakultät, Universität Zürich, Zürich, 1999. Especialmente Hofmann (1999, p. 155-173); véase también el clásico de SANDKÜHLER, H. G. Die Verfälschungstheorie eine Anthropodizee. En: _____. *Freiheit und Wirklichkeit Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1968. p. 178-217.

Recibido / Received: 13.10.2012

Aprobado / Approved: 27.11.2012